ISSN 0100-8587

Religião & Sociedade

VOLUME 22 • NÚMERO 2 • ANO 2002

Catolicismo, Religiosidade Indígena, Esoterismo

Juventude, Romaria, Migração

Conversão, Mercado, Transnacionalismo

&
Religião
Sociedade

Religião & Sociedade

volume 22- número 2- dezembro 2002

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

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

Assistência Editorial
Clara Mafra, Emerson Giumbelli

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

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: (21) 2556-5004
Fax: (21) 2558-3764
e-mail: religiaoesociedade@iser.org.br
site: www.iser.org.br

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/PROTAT

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

Semestral
ISSN 0100-8587

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

CDU 2:308

Diagramação: Rosania Rolins
Capa: Heloisa Fortes

Apoio

CNPq
Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

Auxílio Editoração

PRONEX/CNPq – Projeto Movimentos Religiosos no Mundo Contemporâneo

SUMÁRIO

Editorial
Regina Novaes 7

Artigos

Provações dos Jovens Navajos
Thomas Csordas e *Christopher Dole* 9

"Mudando de Vida": A "Conversão" ao Pentecostalismo Católico
Raymundo Heraldo Maués 37

Migração, Religião e Transnacionalismo:
O caso dos brasileiros no Sul da Flórida
Lúcia Ribeiro e *José Claudio Souza Alves* 65

A Festa vai à Cidade: uma Etnografia da Romaria do Divino Pai Eterno, Goiás
Silvana de Souza Nascimento 91

Religião e Esoterismo entre Estudantes: um estudo comparado internacional
Adriana Valle-Höllinger, Deis Siqueira, Franz Höllinger 115

A Metáfora do Mercado e a Abordagem Sociológica da Religião
Lemuel Guerra 135

Resenhas

CERIS. Desafios do Catolicismo na Cidade.
Marcelo Camurça 167

Joan Prat. El Estigma del Extraño.
Oscar Calavia 172

Resumos 177

SUMMARY

Presentation
Regina Novaes 7

Articles

Trials of Navajo Youth
Thomas Csordas e *Christopher Dole* 9

"Changing of Life": the "Conversion" to Catholic Pentecostalism
Raymundo Heraldo Maués 37

Migration, Religion, and Transnacionalism: the case of Brazilians in South Florida
Lúcia Ribeiro e *José Claudio Souza Alves* 65

The Feast in the Town: an ethnography of the Pilgrimage of Divino Pai Eterno, Goiás
Silvana de Souza Nascimento 91

Religion and Esoterism among students: an international comparative survey
Adriana Valle-Höllinger, Deis Siqueira, Franz Höllinger 115

The market as a metaphor and the sociologial approach of religion
Lemuel Guerra 135

Review

CERIS. Desafios do Catolicismo na Cidade.
Marcelo Camurça 167

Joan Prat. El Estigma del Extraño.
Oscar Calavia 172

Abstracts 177

EDITORIAL

Os artigos reunidos neste número de *Religião e Sociedade* trazem ao leitor notícias sobre religiosidades em diferentes partes do mundo. Falam de territorialidades, transnacionalismo, de movimentos, de deslocamentos geográficos, simbólicos e teóricos. Reuni-los em um volume pode favorecer comparações entre eles e contribuir para uma visão ampla e atual de diferentes processos e situações sociais em que a religião se insere na vida de homens e mulheres, jovens e adultos, no campo e na cidade, nos centros e nas periferias.

Os Navajos migraram há, aproximadamente, 500 anos, do Alasca e do Canadá rumo ao que hoje é o sudoeste dos Estados Unidos. Hoje eles chegam a mais de 180 mil pessoas distribuídas em 110 localidades ou setores reconhecidamente indígenas. Os jovens Navajos movem-se entre dois mundos. Christopher Dole e Thomas Csordas apresentam os tipos particulares de mundo que estes jovens cruzam, as várias alternativas religiosas lhes são apresentadas, enfatizando as curas rituais navajos que podem fazer a mediação, criar vínculos, construir identidade própria dentro e fora das reservas.

Dos Estados Unidos, também vêm outras informações. Transnacionalismo, identidade e pluralismo religioso são palavras chaves desta pesquisa feita recentemente com brasileiros no sul da Flórida, disponibilizada neste volume por José Cláudio Souza Alves e Lúcia Ribeiro. Partilhando a nacionalidade brasileira, homens e mulheres entrevistados pelos autores contam diferentes histórias sobre a "ida para a América", "vindas e idas ao Brasil". Falam também sobre as várias "igrejas brasileiras" que lá freqüentam.

Já Raymundo Heraldo Maués traz as histórias de homens e mulheres de Belém do Pará que se movem entre o catolicismo, o protestantismo, a pajelança cabocla amazônica e o batuque de origem africana. O foco principal do autor

está na Renovação Carismática Católica (RCC), isto é, nos movimentos no interior do próprio catolicismo. Como Dole e Csordas no artigo que abre este volume, Maués também trabalha com as lembranças e os esquecimentos, as identidades construídas nestes trânsitos nos quais a busca da "cura" tem lugar de destaque.

O deslocamento estudado por Silvana de Souza Nascimento é aquele que separa o cotidiano do ritual. O tempo de festa é o tempo da seca. A festa vai à cidade na romaria do Divino Pai Eterno no Estado de Goiás. Na cidade de Mossâmedes, o deslocamento de quem vai para a festa é de 150 quilômetros e se faz em carro de bois. Entretanto, no decorrer do artigo, a autora se afasta da idéia de "catolicismo rústico" que tenderia a desaparecer e analisa como a festa se relaciona com o mundo urbanizado.

Nestes quatro artigos, prevalece a abordagem etnográfica que destaca as pessoas e seus múltiplos lugares. Já no artigo assinado por Adriana Valle-Hollinger, Deis Siqueira e Franz Hollinger são apresentados resultados de um *survey* em dez países do mundo. Os autores focalizam os estudantes universitários de dezesseis universidades de quatro grandes "regiões culturais". Neste caso, o que está em discussão são as relações entre religiões e esoterismo, ângulo através do qual os autores comparam as representações e as práticas de jovens acadêmicos espalhados por continentes e países.

O sexto artigo deste número de Religião e Sociedade se intitula "A metáfora do mercado e a abordagem sociológica da religião". Diferentemente dos outros artigos, que trouxeram vozes e números, esse discute os paradigmas teóricos para o estudo da religião. A abordagem das transformações dos discursos e práticas religiosas, a partir da metáfora do mercado, é o tema de Lemuel Guerra. Como toda metáfora, esta também pressupõe deslocamentos de percepções. Publicá-lo neste número é uma forma de garantir a continuidade ao clássico debate sobre as religiões na sociedade moderna, na chamada sociedade de mercado.

Por fim, também os autores das resenhas se deparam com dados estatísticos, etnografia e interpretações teóricas. Ao resenhar o livro *Desafios do catolicismo na cidade: pesquisa em regiões metropolitanas*, publicado pelo CERIS (Centro de Estatísticas Religiosas e Investigações Sociais), Marcelo Camurça afirma que este livro apresenta os números mais recentes e mais completos sobre o catolicismo no Brasil atual. Para além das clássicas divergências sobre a "representatividade" das amostras quantitativas, Camurça considera que – através deste livro – é possível ver dimensões múltiplas do fenômeno conhecido como "declínio da hegemonia do catolicismo no Brasil". Por outro lado, Oscar Calavia nos traz notícias da Espanha. *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas* de Joan Prat, lembra as "campanhas fervorosas" contra as "seitas" deslanchadas nos últimos anos na Espanha e nos países europeus.

Esperamos que este mosaico de situações estimule a discussão, e contribua para ampliar o circuito de leitores de *Religião e Sociedade*.

Provações dos Jovens Navajos

Christopher Dole
Thomas Csordas

Os jovens navajos de hoje, movendo-se nos vários mundos sociais, tanto no interior das reservas como fora delas, confrontam-se continuamente com noções cambiantes e profundamente problemáticas do que significa ser um navajo. Em um espaço no qual a importância de uma identidade navajo distinta e unificada está rapidamente se corroendo, e na mesma velocidade se intensificando e solidificando, o que significa exatamente ser um "autêntico" navajo? Para os jovens, responder a essa pergunta não significa apenas optar por um modo de vida navajo tradicional ou por um estilo de vida anglo e moderno. A simples possibilidade de colocar essa questão, como fazem esses adolescentes, implica um mundo radicalmente complexo e indeterminado que não se presta a essas opções dicotômicas. Dentro desse mundo, os adolescentes navajos são obrigados a negociar lealdades em competição e a moldar universos pessoais que tenham significado. É aqui que precisam tornar-se adultos.

Apesar da vasta maioria de ocupantes da reserva se definir claramente como navajos, os critérios de pertencimento a essa categoria são tão numerosos quanto são as pessoas. Assim, as provações da juventude navajo, da qual falaremos, são um processo contínuo no qual os jovens se posicionam e voltam a se posicionar entre tensões discursivas sobre o que significa ser navajo e as limitações da vida cotidiana na reserva. Os jovens navajos empreendem, dessa forma, a difícil tarefa de elaborar identidades em meio a uma ordem social

cambiante que é dividida, ao mesmo tempo, por lealdades de grupos (gangues) de surgimento recente, reforçadas por uma profusão de imagens mediáticas dirigidas a uma cultura jovem em constituição, e idealizada através de imagens de um estilo de vida tradicional navajo com raízes em um modo subsistência inconsistente com o mundo no qual os jovens navajos vivem no momento. Assim, o objetivo deste artigo é compreender como o jovem navajo "vive em um mundo complexo de lealdades múltiplas – mundo que os desafia, mantém e às vezes os destrói, mas raramente suprime sua indianidade" (LaFramboise et al. 1990:637).

Em vez de conceitualizar a adolescência como estágio liminar no qual a identidade se solidifica e cristaliza, supomos que a adolescência navajo representa um período em que o jovem adquire as ferramentas para uma vida inteira de negociação de uma identidade sempre em via de solidificação, mas nunca cristalizada. No fim da adolescência, não importa quando isso ocorra, a juventude navajo não surge com uma identidade necessariamente estabilizada e sem problemas. A adolescência não é um fim, mas um começo. O que quer dizer que é nela que eles adquirem a capacidade de navegar em um intricado e variável "mundo complexo de lealdades múltiplas," um mundo que não se torna menos complexo quando eles envelhecem. A esse respeito, também ressaltamos o papel dos adolescentes como agentes culturais ativos.

Ao fazer isso, estamos especialmente interessados nas maneiras cotidianas, às vezes mesmo banais, como os jovens navajos constroem sua posição ímpar no mundo. Para este fim, e depois de apresentar rapidamente nosso contexto etnográfico, abordaremos três tópicos interrelacionados. Primeiro, nos voltaremos para os problemas e processos relativos às categorias dos jovens navajos, especificamente quanto à utilização de termos organizacionais tais como "tradição", e como isso afeta o estabelecimento de uma identidade navajo. Em seguida, nos voltaremos para os tipos particulares de mundo que os jovens navajos cruzam, examinaremos tanto a natureza multifacetada da vida na reserva quanto os mundos não-navajos, fora da reserva, que compõem dimensões significativas de suas redes sociais. Por último, examinaremos o papel mediador das curas rituais navajos como forma de criar um sentimento de vinculação nos adolescentes, o que por sua vez alimenta o projeto mais amplo de negociar uma identidade própria dos navajos. Examinando um mundo no qual ser navajo pode ser tanto falar navajo ou entrar para o Clube Índio no colégio, como conhecer seu clã ou as cores de seu grupo (ou gangue), podemos assim, potencialmente, ter uma melhor compreensão da sociedade navajo, e, talvez mais importante, uma compreensão do que significa ser ou tornar-se adolescente navajo.

Terra dos Navajos

Os Navajos (diné) são um povo atabasca que, junto com os povos da família apache, migraram, há aproximadamente 500 anos, do Alasca e do Canadá rumo ao que é hoje o sudoeste dos Estados Unidos, mais ou menos ao mesmo tempo em que os espanhóis migravam para a mesma região na direção oposta vindo do México. A nação navajo atual compreende mais de 17,5 milhões de acres (70.000 quilômetros quadrados, aproximadamente do tamanho do Estado de West Virginia) onde se encontram as divisas de quatro estados – Novo México, Arizona, Utah e Colorado. Ela fica logo à leste do parque nacional do Grand Canyon, contornando completamente a reserva dos índios Hopi. A reserva é uma instituição do governo federal dos Estados Unidos, estabelecida por tratado imposto em 1868 como condição para os navajos saírem do cativeiro em Bosque Redondo, próximo a Fort Sumner no leste do Novo México. O trauma coletivo da Longa Marcha – uma marcha forçada rumo ao exílio coletivo longe de suas terras, após derrota pelo exército federal, que utilizara uma política de terra arrasada, sob o comando do abominável coronel Kit Carson – foi decisivo para o sentimento de identidade dos navajos atuais, como povo. Atualmente, a reserva navajo divide-se em cinco distritos administrativos federais, ou agências, assim como em 110 localidades ou setores reconhecidamente indígenas.

Segundo o recenseamento dos Estados Unidos de 2000, a população da nação navajo era de 180.102 pessoas, dos quais 96% de índios americanos. Deste, cerca de 18% da nação navajo, ou 26.300 pessoas, têm de 15 a 24 anos de idade.[1] Apesar dos números precisos não estarem disponíveis, talvez haja 50.000 navajos vivendo em outras regiões do país, com muitos deles mantendo contato estreito com sua terra, perfazendo um total de mais de 200.000 pessoas. Estes números fazem dos navajos, com os cherokee e os sioux, uma das as maiores tribos indígenas dos Estados Unidos. Dados o tamanho e a expansão geográfica das terras dos navajos, não é surpreendente que existam variações culturais regionais entre eles. Essas variações correspondem a diferenças entre zonas microecológicas dentro da terra navajo, e mais recentemente ao desenvolvimento de centros administrativos e comerciais semi-urbanos. Sem dúvida, as variações regionais estão se tornando menos fortes na medida em que estradas pavimentadas têm diminuído o isolamento nos últimos 20 anos. Existem, todavia, pequenas diferenças de vocabulário e de sotaque e de construção de certas expressões, e parece haver algumas variações na distribuição do conhecimento dos rituais entre os navajos tradicionais.

A sociedade navajo organiza-se tradicionalmente em torno de um sistema exogâmico matrilinear de clãs. Existe consenso sobre a identidade dos quatro clãs originais, que teriam sido criados pela deidade Mulher Mutante (*Changing Woman*), mas o sistema é bastante complexo e diversas versões de classificação

dos clãs ainda persistem. Tradicionalmente, a subsistência provém simultaneamente da agricultura (especialmente milho) e da pecuária (basicamente de carneiros). Agricultura e pecuária são exploradas em proporções variadas, dependendo das regiões ecológicas da terra dos navajos. No século XX, esses recursos foram suplementados com salários provenientes primeiramente do trabalho na construção de ferrovias e na mineração de carvão e urânio, e mais recentemente do trabalho como funcionários na vasta burocracia da Agência Federal de Assuntos Indígenas, no Serviço Federal de Saúde dos Índios, e no governo tribal navajo. De modo geral, apesar dos navajos continuarem um povo economicamente pobre, sua terra, seus recursos naturais, sua população e seu nível cultural e lingüístico os situam relativamente bem se comparados a muitas outras tribos indígenas dos Estados Unidos.

Este artigo originou-se especificamente em um projeto mais amplo, que trata das experiências de navajos que tomam parte em uma das três maneiras de tratamento ou cura na reserva: tratamento navajo tradicional, tratamento na Native American Church (NAC, Igreja dos Nativos Americanos) e tratamento navajo na fé cristã. Como já foi observado, a religião e a espiritualidade entre os navajos são estreitamente ligadas a cuidados com a saúde e ao tratamento de doenças (Csordas 2000). Na realidade, o tratamento é o tema central da religião navajo. Por essa razão, quando falamos de uma tradição religiosa específica, como a NAC, nos referimos ao mesmo tempo a um modo de tratamento. O tratamento tradicional é o do *hataalii*, que executa cânticos complicados e desenhos na areia, e o diagnóstico se faz por métodos como o tremor das mãos, a observação do cristal ou do carvão. O tratamento na NAC é aquele do peregrino (*Roadman*), que ora em seu altar de barro e administra o *peyote* sacramental. O tratamento cristão é aquele do pregador pentecostal autônomo navajo, com suas reuniões de avivamento e imposição das mãos, e do grupo de oração carismático católico, que integra práticas navajos e católicas. Todas essas diversas formas de tratamento estão disponíveis na reserva, e cabe enfatizar que os navajos geralmente as identificam como representando três tradições religiosas distintas.

A adolescência navajo

Apesar do projeto mais amplo do qual este artigo surgiu não focalizar especificamente a adolescência dos navajo, uma amostragem significativa de onze adolescentes e pós-adolescentes, participou da pesquisa. A idade dos jovens participantes aqui estudados variava dos 15 aos 24 anos, com uma idade média de 20 anos. *Grosso modo*, havia uma distribuição eqüitativa tanto entre os gêneros, 45% masculino e 55% feminino, como entre os participantes das três

modalidades de tratamento: tratamento tradicional 36%, tratamento NAC 36% e tratamento da fé cristã 27%. Que o debate tenha raízes num estudo mais amplo do tratamento pela religião não é casual nem inconseqüente. Na verdade, proporciona uma posição ímpar para compreender a experiência da juventude navajo, e nos coloca em relação direta com questões relativas à formação e reprodução da identidade cultural. Como já foi observado, o tratamento ritual na reserva é um campo controverso onde a identidade navajo é vivenciada sob aspectos múltiplos de significado social (Csordas 1999; Lewon e Bydone 2000). A esse respeito, não só abre janelas sobre processos mais amplos – como a reprodução da cultura navajo – mas é bastante central nesses processos. Por outro lado, apresenta uma possibilidade particular para compreensão da experiência ímpar dos jovens navajos.

Apesar dos ritos de passagem tradicionais da adolescência à idade adulta entre as mulheres navajos haverem sido objeto de bastante atenção (Reichard 1928; Wyman e Bailey 1943; Leighton e Kluckhohn 1948; Roessel 1981; Begay 1983; Frisbee 1993; Schwartz 1997), as pesquisas sobre a vida contemporânea e as experiências de vida dos jovens navajos são muito limitadas. Na literatura acadêmica que tematiza a adolescência dos índios norte-americanos, há um foco exagerado nos vários fatores de proteção ou de risco que estão associados às taxas de suicídio (Grossman, Milligan e Deyo 1991), a problemas de depressão (Barney 2001), à gravidez na adolescência (Berry et al. 2000), a desvio de conduta (Kunitz et al.1999), a problemas de comportamento (Fisher, Stork, Bacon 1999; Mitchell e O'Neil 1998), saúde emocional (Cummins, et al. 1999) e saúde em geral (Blum et al. 1992). Ao examinar essas obras, fica-se com a incômoda impressão que as vidas desses adolescentes são dominadas pelo problema da droga e do álcool (Quintero 2000; Kunitz et al. 2000), da depressão (Manson et al. 1985; Barney 2001; Dinges e Duong-Tran 1993; Dinges e Joos 1988; LaFramboise e Bigfoot 1988; Sheeber et al. 1998), do suicídio (Berlin 1987; Berman e Jobes 1991; Pharris, Resnick e Blum 1997; Strickland 1997; Grossman et al. 1991), da gravidez na adolescência (Berry et al. 2000), do sentimento de desesperança (LaFramboise e Bigfoot 1988; Lester 1997; Chester, Mahalish, e Davis 1999; Kunitz et al. 1998; Fischer et al. 1999; LaFramboise e Howard-Pitney 1995). Sob muitos aspectos, essa literatura se presta bem para patologizar os adolescentes indígenas americanos e a juventude navajo em particular. Apesar destes fatores terem sem dúvida uma dimensão importante na experiência dos adolescentes, sua vida é muito mais rica.

Apesar de levarmos em conta um conjunto semelhante de fatores sociais – se considerarmos a atual experiência dos adolescentes navajos, não há como não fazer isso – adotamos uma abordagem bem diferente. Em outras palavras, colocaremos questões diferentes sobre fenômenos similares. Por exemplo, enquanto a religiosidade pode ser considerada um fator de proteção (se bem que

Kunitz et al. [1998] não pensam que seja estatisticamente significativo), nós perguntamos: de que tipo de religiosidade se trata precisamente – cristã, NAC ou tradicional? Enquanto a participação comunitária também pode ser vista como fator de proteção, de que tipo de comunidade exatamente os jovens participam? Embora a participação em bandos (gangues) possa ser considerada fator de risco, não poderia também constituir-se em importante rede de apoio social que amortece efeitos potencialmente nocivos, como a depressão? Sendo uma pesquisa etnográfica, examinamos assim não só a especificidade e a multiplicidade do que se constitui em fatores de risco ou de proteção, mas também buscamos vinculá-los a redes mais amplas de sentido e significado social. Mais do que fatores de risco, discutiremos obstáculos e barreiras; em oposição a fatores de proteção, discutiremos os meios.

Infelizmente, as pesquisas etnográficas sobre a juventude navajo são ainda relativamente raras. Essa falta de compreensão é tanto mais perturbadora se levamos em conta, como observaram Hasselt e Herson, que "apenas um grupo tribal – o navajo – é vasto e territorialmente concentrado o bastante para proporcionar uma base cultural definida para uma subcultura adolescente" (1986:407). Apesar de alguns recentes sinais encorajadores de interesse,[2] ainda resta muito a compreender sobre a vida dos adolescentes navajos deste tempo. Essa é assim uma das motivações principais deste artigo. Nesse artigo de base etnográfica, focalizamos não só fatores isolados que contribuem para desvios de comportamento, mas também os modos como os jovens navajos negociam o complexo terreno social e simbólico da vida na reserva navajo de hoje. Assim agimos apesar de considerarmos que é possível se argumentar que esses jovens, em razão de sua participação em tratamentos de saúde, estarem super representando os aspectos patológicos. Mas como este artigo discute, suas histórias de doença e cura mostram não só numerosos fatores de risco e de proteção, mas também narrativas pessoais visivelmente ricas, inseparáveis dos mundos sociais específicos nos quais se situam e se embutem.

Tradição e navajos

> Eu conheço alguns navajos que não são navajos
> e que têm essas cerimônias a sua volta, que têm parentes que fazem
> essas cerimônias mas que ainda assim não acreditam nelas.
> Nancy, 19 anos

Na história relativamente curta da subjugação dos navajos, as expressões "navajo" e "tradicional" surgiram conceitualmente juntas. Na linguagem popu-

lar, entre os não-navajo, qualquer referência a navajos remete a um modo de vida tradicional romantizado. Também na literatura acadêmica se tem focado exageradamente na "filosofia tradicional", foco de importância limitada para os jovens navajos que hoje crescem dentro e fora da reserva. Por extensão, a ênfase na tradição navajo alimentou ampla apreciação acadêmica sobre os navajos como estando alternadamente mantidos presos ou imobilizados numa armadilha "entre dois mundos" – a tradicionalidade da vida na reserva navajo em confronto com a modernidade próxima do mundo exterior "anglo".[3] Esse posicionamento dos navajos entre dois mundos serve para explicar de maneira amena a dificuldade de transição do jovem navajo à idade adulta.

No entanto para os navajos, e especialmente para os jovens, os limites entre os dois mundos entre os quais estão supostamente presos estão longe de serem estáveis. São reconhecidos, mas constantemente problematizados. Mas não queremos insistir neste ponto como crítica específica a uma abordagem "entre dois mundos".[4] Do mesmo modo que os Estados Unidos para os navajos, essa crítica já é território conquistado. Mas, ao mesmo tempo, não estamos eliminando da nossa discussão o conceito de "tradição" nem as noções dele decorrentes de "navajosidade" – como tais críticas muitas vezes pressionam os pesquisadores a fazer. Em vez disso, desejamos recolocar esses termos no centro de nossa análise. Para situar a discussão a seguir, começaremos refletindo sobre a maneira como os jovens navajos compreendem e empregam retoricamente palavras como "tradição" e "navajo" na negociação e na produção de suas identidades como navajos. É nesse ponto – no pragmatismo retórico do tradicionalismo e da "navajosidade" – que conseguimos um *insight* surpreendente das formas complexas, desiguais e variadas de se entender o que significa ser e agir como um "verdadeiro" navajo.

As maneiras como os jovens navajos conceitualizam e empregam noções de tradicionalismo são multifacetadas – obcecadamente semelhantes a conceitualizações não-navajos sobre os navajos (encontradas em toda parte, da grande imprensa aos reavivamentos New Age), e não claramente apoiadas em um sistema especificamente navajo de distintas orientações religiosas e filosóficas. Ao enfocar esses usos aparentemente inconsistentes, queremos enfocar especificamente dois movimentos à primeira vista contraditórios. Por um lado, a tradição – como é vista pelos jovens – aparece como um termo muito simples e inespecífico que descreve uma ampla gama de fenômenos sociais. Por outro lado, em sentido aparentemente contrário ao primeiro movimento, a tradição – em sua forma não-elaborada – serve como categoria atribuível central para definir-se como navajo. Apesar de sua importância limitada como categoria, mostrou-se vital para os jovens navajos definirem-se como navajo.

Os anciãos navajos sempre lamentam a falta de conhecimento dos jovens sobre a cultura navajo. Em tudo, do conhecimento da linhagem dos clãs à

fluência na língua e aos conhecimentos básicos sobre os rituais navajos, os jovens são criticados pelo que os anciãos percebem geralmente como dimensões intrínsecas do "ser navajo". Segundo nossa pesquisa, suas preocupações têm fundamento. Por exemplo, adolescentes entrevistados repetidamente tiveram dificuldade em definir o conceito de "ser com cinco dedos" (*balaacshdla'ia*), termo navajo para pessoa. As respostas iam da ignorância expressa (nunca tinham ouvido a palavra) a "seres eretos que usam instrumentos" ou a comentários sobre as conseqüências de perder um dedo para escrever ou casar-se (no caso do dedo anular). Apesar de nem todos terem as mesmas dificuldades, respostas como essas confirmam a avaliação dos anciãos sobre os conhecimentos culturais dos jovens.

O contínuo desengajamento dos jovens de um modo de vida que historicamente definia a subsistência navajo, como o pastoreio de ovelhas, e a deterioração do conhecimento direto daquilo que constitui a tradição navajo, eram pontos comuns nas entrevistas. Nancy, a moça de dezenove anos cujo comentário está na epígrafe dessa seção, por exemplo, apreende bem esse processo ao falar da vida dos avós:

> "Onde moravam, em Sanders, viviam lá, tínhamos um jardim, vovô estava lá. Ele ficava lá o dia inteiro, e trabalhava no jardim, e também mamãe e vovó... tudo o que faziam era tecer o dia inteiro, era muito tradicional, tudo que faziam era tradicional e a gente... não ia a lugar nenhum, a gente ficava lá."

A imagem de tradição trazida por Nancy é muito geral e não elaborada, especialmente na sua caracterização de práticas tradicionais como "coisas". Em um contexto no qual a reprodução da cultura navajo não se sustenta mais em um modo de subsistência comum, não é surpreendente que muitos jovens navajos não conheçam grande coisa da cultura navajo, ou pelo menos da cultura navajo de seus avós. Para muitos, como já se observou, trata-se mais de entrar para o clube índio do colégio do que de falar navajo e pastorear ovelhas.

Mas isso não quer dizer que a tradição seja menos importante em suas vidas. Muito pelo contrário, é mais importante. A visão de Nancy do tradicionalismo de seus avós é um modelo para sua auto-avaliação. É justamente por isso que ela começou a entrevista afirmando a importância da tradição em sua vida: "Eu participo de muitas coisas tradicionais e acredito nelas, até certo ponto". A tradição – por problemático que seja o termo – tem profunda ressonância na definição da identidade navajo para os adolescentes. O que descobrimos ocorrer em nossos dias, como pudemos observar através da história das relações navajo-anglo, não é a obsolescência do termo mas sim um remodelamento de seu conteúdo e de suas associações, dando-lhe sentido e utilidade na nego-

ciação de identidades especificamente navajo. Os jovens atualmente estão na vanguarda desse processo de negociação e construção.

Vamos por enquanto fazer uma pausa em nossa discussão de que se pode falar de tradição como uma coisa, pausa essa que aproveitamos para introduzir nosso segundo tema – a persistência da tradição como princípio organizador na vida dos adolescentes navajo. Para discutir sobre a tradição dessa forma como entidade unificada, é preciso um certo nível de distanciamento e de objetividade. Isto é, falar da tradição em tais termos requer uma relação particular com o meio cultural de quem fala. Em outras palavras, é preciso imaginar-se "fora". Entre outras coisas, a possibilidade de tal posição objetivadora reflete o entrelaçamento da difícil reprodução da cultura navajo (presenciada no esmaecimento do "estilo de vida navajo") com a construção da cultura navajo dentro do imaginário público dos não-navajo. É nesse ponto do entrelaçamento que o jovem navajo modela uma idéia coerente e orientadora da tradição.

Nancy, ao descrever o casamento tradicional que ela deseja, toca nesse ponto:

> "Quando estávamos (no casamento), disseram que nunca nos tinham falado sobre... sabe ... coisas que se espera de você, que a mulher tem de saber, como cozinhar e fazer pão e esses troços pelos quais os navajos são conhecidos. E depois, ao noivo, conversaram a mesma coisa com ele. Eles explicam as coisas para a gente."

Observa-se nesse seu relato muito geral sobre a tradição navajo aí chamada de "esses troços", similar à sua descrição anterior da tradição como "coisas", que ela se posiciona *fora* da sociedade navajo. Ou seja, ao referir-se a "esses troços pelos quais os navajos são conhecidos", ela vê a experiência navajo a partir da perspectiva de um estranho, o que implica usar critérios objetivos de autenticidade originados numa fonte que conhece a cultura navajo, mas não é da cultura navajo. E são esses critérios que ela procura satisfazer na sua própria vida.

A tradição não é um conjunto abstrato de experiências e práticas aceitas como evidentes, difíceis de articular na medida em que ela inspira toda a existência; é uma noção abstrata que surge como maneira saliente de conceitualizar e categorizar os mundos no interior dos quais Nancy e os adolescentes navajos vivem. Além disso, no seu reconhecimento constrangido como um conjunto específico de práticas e modos de compreender o mundo, mostra-se diferente das maneiras alternativas de apreender o mundo. É justamente o que Nancy descobre quando diz que acredita na tradição navajo "até certo ponto". Voltaremos a esse comentário, mas vale a pena gravar que ela reconhece a tradição até certo ponto, isto é, a tradição tem limites.

Vicky, uma paciente de 18 anos que procurava ajuda para sua criança doente, levanta pontos similares, quando perguntada sobre a causa da doença da criança:

> "Quer dizer em navajo, tradicional, ou...? Os dois? Sim. Provavelmente os médicos apenas olhariam para ela e diriam que ela esteve perto de alguém que já tinha tido. Devem ter tido e passado para ela. Eles tossiram em cima dela, ou espirraram nela, coisa assim. E, *em tradicional*, eu diria a mesma coisa que disse a meu pai, é bruxaria."

Aqui vemos que Vicky tem consciência de estar situada entre etnomedicinas e sistemas de crença em competição. Quando pergunta se quer que ela responda "em tradicional", a pergunta parece ser lingüística, e seu papel no caso é de intérprete. Em que linguagem quer que eu responda, na tradicional ou na biomédica?

É importante ressaltar que a pergunta de Vicky não foi um fato isolado. Muitas e muitas vezes encontramos perguntas semelhantes: devo explicar isso utilizando termos tradicionais navajos ou palavras da biomedicina? O impressionante em tais conversas é a clara consciência de seu próprio posicionamento e da própria situação dentro de mundos sociais múltiplos, e também a facilidade com a qual os entrevistados se movem entre esses mundos. Ao passarem de um para outro, enfatizam seu papel de tradutores. Ao mesmo tempo, ao moverem-se através dos mundos cultural e lingüístico, eles se posicionam e reconfirmam sua identidade como navajo.

A força com a qual as noções de tradição servem para organizar a vida dos jovens é evidenciada no caso Henry, jovem de 24 anos, agora estudante numa faculdade da comunidade, que foi paciente de um peregrino da NAC. Henry passou boa parte de sua entrevista falando desse tópico. Apesar de articular um discurso com alto grau de inclusão ao falar de religião; "há coisas boas e ruins em cada religião, o importante são os ensinamentos, como a justiça, e como se comportar na vida, é isso" – essa inclusão era, no entanto, fraccionada. Sua entrevista foi dominada por comparações entre a visão do mundo, a religião, o modo de vida navajos e o mundo "anglo".

Segundo Henry, existem "dois caminhos", em profundo conflito um com o outro. De um lado, o caminho navajo, segundo o ensinamento dos anciãos, marcado pela simplicidade, o equilíbrio e a coesão. Do outro lado, o caminho anglo, superficial e materialista:

> "Há toda uma sociedade como nas revistas. Sei lá. Eu leio muito disso, acho que a sociedade vai nos derrubar a todos. Por mim, eu

> tento ser feliz por mim mesmo. Na realidade, ninguém vai me derrubar, mas às vezes parece, e aí eu me motivo de alguma outra maneira. Eu deixo de olhar para o problema, ou aquilo que precisa ser feito."

Para Henry, esse caminho está corrompendo o caminho navajo e criando "navajos novos" "que estão cegos". Esses novos navajos não querem que os outros saibam se eles falam navajo ou se eles participam de cerimônias; seguem a moda e só se interessam pelo mundo material. Do seu lado, Henry busca escapar dessa corrupção para "tratar das coisas da vida em vez de ganhar na loteria." Mas, com essa fuga, ele pensa no que pode fazer e como servir a seu povo. No fim, diz querer entrar para o Corpo da Paz para ajudar os outros e depois voltar à reserva para trazer equilíbrio aos dois caminhos.

O fato dos jovens navajos fazerem essas distinções dicotômicas – o caminho navajo contra o caminho anglo – não deve ser tomado como evidência de sua validade analítica. Apesar da vida na reserva hoje solapar profundamente quaisquer distinções superficiais entre tradição e modernidade, ou pós-modernidade, tais distinções têm um peso social considerável. Como no caso de Henry, e de outros, elas organizam a vida e situam os declarantes dentro de determinadas noções do que significa ser navajo. Ou seja, representa uma estratégia retórica para posicionar o declarante em campos sociais e discursivos complexos, a negociação da vida na reserva e a formação de subjetividades coerentes. Se os adolescentes navajos têm escasso conhecimento da história de vida de seus pais e avós, o uso astuto que fazem do que imaginam haver sido essa história – tradicional – é muito importante. É aqui que se encontram jovens insistindo em casamentos tradicionais, sendo inflexíveis quanto a rituais que deixam os pais indiferentes (apesar de pouco entenderem de seu significado), e aqui também que jovens cristãos fazem todo o possível para livrar-se de tudo que é tradicional.

Em qualquer caso, as noções de tradicionalismo marcam intensamente a vontade dos adolescentes de discriminar aqueles que são realmente navajos dos "navajos que não são navajos". Assim, apesar de sua pobreza como categoria, a tradição representa uma categoria convincente através da qual os jovens navegam entre os mundos onde vivem e reivindicam uma identidade própria navajo. É na utilização variada de palavras como tradição e navajo que percebemos os primeiros sinais da maneira mutável dos jovens negociarem seus mundos sociais. Isto é, não é somente uma questão de termos como "tradição" ou "navajo" terem se tornado categorias esvaziadas. Nossos dados demonstram que os adolescentes navajos estão formatando e remodelando o significado desses termos em um projeto mais vasto de construir uma noção transformada do que é ser navajo e não-navajo.

Lealdades Divididas

A afirmação de Nancy sobre a importância da tradição navajo "até certo ponto" vale ser repensada. Quando Nancy aceita "os troços pelos quais os navajos são conhecidos" e diz que acredita "em coisas tradicionais ... até certo ponto", ela está mais do que reproduzindo a relação de proximidade dos termos "navajo" e "tradição", na realidade está reconhecendo que essa vale até certo ponto. Isto é, a "tradição" tem limites, além dos quais, ou entre os quais, deixa de ser, na melhor hipótese, crível, e na pior, inútil. No uso cotidiano, a palavra "tradição" tem valor lingüístico inconsistente, dependendo do local onde está quem a pronuncia, e assim não pode ser razoavelmente traduzida dentro de mundos sociais alternativos. A astúcia dos adolescentes antes mencionada – com sua capacidade de mover-se entre mundos sociais diferentes – reflete-se em seu conhecimento de onde se pode falar "tradicional" em oposição ao "biomédico". Um aspecto salientado por essa observação é que os adolescentes navajos se encontram ao mesmo tempo entre vários mundos sociais singulares, ao invés de restritos a uma situação entre apenas dois mundos.

Nosso objetivo nesta seção é observar como os adolescentes navajos negociam esses mundos sociais alternativos e, neste processo, revelar suas lealdades divididas sobre vários planos sociais. Em oposição à noção generalizada de "tradição" discutida na seção anterior, queremos agora acrescentar especificidade às comunidades particulares que eles consideram suas. Os jovens navajos alinham-se, em contextos e épocas diferentes, a mundos diferentes que são simultaneamente navajo e não-navajo, e nenhum desses mundos têm limites incontestados. Raramente, se trata, tampouco, de uma proposta clara de ou isso ou aquilo. Nesta seção, levaremos em conta tanto a natureza multifacetada da vida na reserva como os mundos especificamente não-navajos, fora da reserva, que compõem dimensões significativas de suas redes sociais. Ao fazer isso, também levaremos em conta como, na prática, os limites que marcam diferenças tanto entre navajos apenas como entre navajos e não-navajos são muito indeterminados. Ao longo dessas linhas problemáticas de diferença é que os adolescentes lutam para cultivar um universo pessoal coerente e, significativamente, planejar um futuro para si mesmos e para seu povo.

Como já observamos, a conceitualização do navajo – especialmente do jovem – como imprensado entre dois mundos (navajo e anglo), ou duas épocas históricas (tradição e modernidade), é um debate exaurido no qual não entraremos diretamente. Mas, como uma alternativa a isso – uma alternativa que apreende melhor a fluidez, a instabilidade e as inconsistências da vida dos atuais adolescentes navajos – oferecemos a imagem das lealdades divididas. A esse propósito, os jovens navajos são agentes ativos na negociação das múltiplas realidades e identidades que constituem a vida contemporânea na reserva navajo.

Ao utilizar esta abordagem, aceitamos e confirmamos o reconhecimento crescente de crianças e adolescentes como agentes culturais ativos em seus respectivos ambientes sociais.[5] E Nancy, a jovem de 19 anos, acerca de quem já discutimos um pouco, afirma isso claramente na medida em que reconhece e se move entre modos alternativos de explicar a etiologia da doença de sua filha. Ao mesmo tempo, como sustentamos, as lealdades múltiplas com as quais os jovens navajos se alinham não são nem mutuamente excludentes nem fonte inerente de dissonância psicológica e cultural, como se poderia pensar após a leitura superficial de obras sobre fatores de risco e proteção entre jovens nativos norte-americanos.

Ao dar corporeidade à noção de lealdades divididas, primeiro deve-se reconhecer a multiplicidade de experiências na reserva navajo. Embora possamos perceber muitas linhas de diferença (de gênero, idade e classe, por exemplo), as divisões mais importantes que nos interessam na presente discussão são entre os três sistemas religiosos existentes na reserva – o tradicional, a NAC e os cristãos. Antes de prosseguir, é preciso ressaltar que as conotações de "tradicional" nessa discussão não são as mesmas da seção anterior. Enquanto lá se referia a um certo estilo de vida (modo de subsistência rural, pastoral), aqui se denota uma orientação religiosa e espiritual específica (com raízes em um estilo de vida particular). Apesar de ambas acepções poderem ser utilizadas para estabelecer uma lealdade, elas funcionam em diferentes eixos de significado; isto é, tradição (como estilo de vida) geralmente serve para marcar uma diferença *entre* navajo e não-navajo; mas tradição (como uma religião) funciona para situar quem está falando *no interior* da sociedade navajo, como uma parte de uma comunidade religiosa específica que é distinta da NAC e do cristianismo.[6] Na discussão presente, este segundo eixo é de particular importância.

Na medida em que nos voltamos para o reconhecimento da diversidade interna na reserva, devemos assinalar que a exclusividade dessas diferentes comunidades religiosas está longe de ser consistente. Por exemplo, cada orientação religiosa mostra tendências variáveis em relação ao fechamento de fronteiras, ao exclusivismo, e ao inclusivismo. Os navajos pentecostais, uma das modalidades do cristianismo navajo, muitas vezes tentam expurgar muitos aspectos de sua identidade tribal e étnica em favor de nova identidade como cristãos. Até certo ponto, é isso que significa nascer de novo. Mas, pelos adeptos da tendência tradicional e da NAC, os cristãos que nasceram de novo são muitas vezes vistos como menos que navajos, justamente porque se dissociam de idéias e práticas religiosas tradicionais. As orientações religiosas tradicionais e a NAC, por sua vez, trabalham com ideais alternativos sobre o que constitui um repertório de práticas culturais e religiosas aceitável ao delinearem suas respectivas noções de religião e espiritualidade.

No entanto, na prática, esses diversos sistemas religiosos de cura se mis-

turam de numerosas maneiras. Não só existem curandeiros de vários tipos se apropriando dos temas e das causas de outros, como é comum encontrar navajos alinhados com múltiplas orientações religiosas simultaneamente. Por exemplo, Vicky, a paciente mencionada anteriormente, é membro ao mesmo tempo da Native American Church (NAC) e da Igreja Católica. Por outro lado, John, um paciente de 22 anos que se identifica com o cristianismo e com a NAC, mas também freqüenta cerimônias tradicionais, fala do impacto recebido de uma cerimônia tradicional através de temas propriamente cristãos como o perdão e a confissão. Por sua vez, Laura, de 24 anos, paciente de um curandeiro da NAC, explica que ela "é muito tradicional e também membro da Igreja Cristã Episcopal." Apesar de variar quanto ao seus ideários de inclusão e exclusão, cada comunidade religiosa mescla-se assim com outra no reino da prática social.

Nesses três exemplos entre muitos possíveis, enfatizamos um ponto talvez óbvio mas certamente significativo, que é a forte diversidade entre navajos de todas as idades. Apesar de importante grau de sobreposição entre as orientações práticas, estas, todavia, se colocam como linhas salientes de diferenciação e categorização que moldam tanto práticas sociais individuais como a compreensão da posição do indivíduo na sociedade navajo. Ao negociarem sua identidade como navajos, os adolescentes trabalham simultaneamente, não apenas entre as distinções navajo e não-navajo, mas também uma gama específica de tradições religiosas navajos na reserva. A esse respeito, não é somente um ***outro*** étnico que dá realce a uma identidade definida como navajo, mas também uma gama de diferenciações internas nas quais os atores sociais devem navegar.

Agora a noção de um mundo navajo unificado já deve estar suficientemente problematizada, e naturalmente o mesmo se pode dizer da sociedade "anglo". É um ponto importante a frisar, porque é crucial reconhecer que os adolescentes que se movem em círculos sociais fora da reserva, se movem em mundos particulares da sociedade norte-americana. Ao discutirmos como os jovens navajos se posicionam no interior dos múltiplos mundos sociais, precisamos ser específicos sobre os tipos de mundos não-navajos nos quais se movem. Vicky, por exemplo, ressalta uma comunidade que inclui uma dimensão importante de sua rede social. Sob muitos aspectos, Vicky vive dentro de dois mundos inteiramente contrastantes – um, uma vida bastante tradicional na reserva, e o outro, uma vida de grupo (*gang life*) em East Los Angeles. Para Vicky, os dois são sua família, sendo que apenas a primeira em sentido biológico. Enquanto que sua família na reserva é navajo tradicional, sua "família" em East Los Angeles é predominantemente feminina e mexicana. Assim, como ocorre com muitos adolescentes navajo, o vínculo de Vicky com um mundo "anglo" é muito específico.

Não é de surpreender que outros adolescentes, como se pode supor, vivam em situações muito diferentes fora da reserva. Com Cindy, filha de renomado

curandeiro da NAC, que tem 18 anos e se diz poeta, modelo, música e cantora "folk", somos de novo levados a Los Angeles, mas uma Los Angeles diferente:

> "Eu voltei a escrever, e estou me envolvendo com um amigo em LA, e estou gravando, ele me grava pelo telefone com uma *'board track'*. E ele vai usar as gravações numa boate em LA. E ando fazendo coisas assim, só escrevendo e ouvindo música, e tem sido bom para mim; que o modo como me faz sentir quando eu faço essas coisas ... tão feliz, tão orgulhosa, tão... simplesmente me sinto bem."

Muitos outros exemplos poderiam ser dados, que vinculam adolescentes navajos com lugares tão específicos como um internato mórmon, firmas de construção que empregam migrantes e bases militares. Como mostram Vicky, Cindy e outros, a sociedade "exterior" com a qual interagem não é um mundo "anglo" unificado e indiferenciado. Além disso, estão longe de representar o que há de mais característico na "corrente principal" da sociedade norte-americana. Precisamente como a reserva, esta sociedade é entrecortada por muitas linhas e comunidades alternativas dentro das quais adolescentes navajos se vinculam e integram de modos variados.

Apesar de não podermos omitir as múltiplas e específicas vias ao longo das quais as redes sociais dos adolescentes navajos se espraiam fora da reserva, tampouco podemos ignorar a direção oposta desse fluxo social e cultural. Isto é, do mesmo modo pelo qual os vínculos sociais dos adolescentes navajos no interior de uma sociedade norte-americana mais ampla impedem a separação estrita da vida dentro e fora da reserva, também o fazem os veículos da mídia de massa e a indústria do lazer que influenciam a vida dos jovens na reserva. Lembremo-nos, por exemplo, do gosto de Henry por revistas e como isso o levou a prever a ruína da sociedade. Assim, vimos que cada mundo supostamente monolítico é na realidade ímpar e multifacetado e transborda um sobre o outro de modos próprios e seguindo trajetórias diversas. Mas, quando observamos a fixação da mídia e da indústria do lazer norte-americanas na cultura jovem, somos obrigados a reconhecer que esses fluxos culturais são desiguais. Sua dramática influência na cultura dos jovens navajos não é surpreendente. Poder-se-ia aliás argumentar que elas têm um papel central na produção de uma cultura do jovem navajo.

Apesar das muitas formas possíveis de enfocar o impacto da mídia sobre a cultura dos jovens navajos, queremos concentrar nossa atenção no rico reservatório de imagens e de expressões que ela fornece para comunicar, conceitualizar e moldar a experiência dos jovens navajos. Por exemplo, quando falam de suas experiências de doença e de cura, os jovens que entrevistamos freqüentemente recorriam a imagens mediáticas da cultura popular norte-americana para des-

crever o impacto da doença e da cura sobre sua vida. John, de quem já falamos, formulou o impacto de uma cerimônia tradicional adotando a estrutura de uma recente reapresentação de *Alice no País das Maravilhas* feita pela *Hallmark Entertainment* e depois exemplificou o choque entre as visões da "tradição" e do "ocidente" através do caso do julgamento de O.J.Simpson. Ao falar, especificamente da sua experiência de doença, disse:

> "Eu penso que é como se fosse... como se me devorasse. Acho que é como um Pac-Man, tirando lentamente pedaços de mim. Não apenas particularmente as feridas que sinto danificando sua pele, mas espiritualmente, psicologicamente e pensando todo o processo do meu corpo que me faz... Sinto como se fosse levado dia após dia. É isso aí."

Em cada um desses exemplos, misturando *Alice no País das Maravilhas*, o julgamento de O.J.Simpson e o *video game Pac-Man*, John assinala os meios notáveis como a mídia de massa e a cultura popular norte-americanas fornecem expressões através das quais os adolescentes navajos organizam, descrevem e dão sentido a experiências muito pessoais.

Até agora nossa discussão apontou para as numerosas linhas de diferenciação entre navajos, e as maneiras variadas e específicas dos adolescentes se enredarem em mundos não-navajos. Em sentido amplo, é o que queremos expressar por lealdades divididas: qualquer adolescente tem uma vasta gama de mundos sociais nos quais está envolvido e dentro dos quais se move. Em vez do adolescente preso entre um mundo geral navajo e um mundo geral anglo, vemos, desse modo, que os adolescentes navajos fazem na reserva alianças alternativas com orientações religiosas como a Cristã, a NAC e a Tradicional, com um grupo de membros de família – eles mesmos alinhados de modos diversos com essas mesmas orientações – e com um determinado conjunto de comunidades não-navajos fora da reserva – todas com limites visivelmente porosos.

E com isso voltamos ao tema da tradução e do papel dos adolescentes como tradutores. Levando em conta a especificidade adicional que até esse ponto desenvolvemos, e a capacidade do adolescente navajo de mover-se em meio a esses mundos múltiplos, percebemos o forte desafio que representa para eles criar seu universo pessoal coerente. Podemos também começar a perceber sua notável capacidade como tradutores. Aliás, muitos adolescentes encaram como imperativo sua função de tradutor, como um serviço ao povo navajo. Como explica Cindy:

> "E às vezes a maneira como eu me retrato é de alguém muito forte e confiante, alguém que está no mundo ajudando outras pessoas. E

> quero tanto isso... fazer isso. E... realmente eu quero, como eu disse, voltar para a escola e continuar isso. E voltar e mostrar às pessoas que pode ser feito. E voltar e ajudar meu povo aqui e estar com ele. É assim que eu me vejo às vezes... Talvez para ter a sensação de contentamento. E a sensação de ser aceita. Eu quero fazer alguma coisa, uma coisa boa, por meu povo, e que se lembrem de mim por isso."

Cindy apreende, nessa passagem curta, os temas importantes do movimento entre mundos, e a relevância da tradução para a identidade do adolescente navajo.

Mas isso não quer dizer que não haja limites à tradução, assim como obstáculos reais a essas lealdades. Um desses obstáculos é uma barreira lingüística real, pois poucos adolescentes entrevistados eram fluentes em navajo. Voltaremos a esse assunto, mas é importante salientar que a incapacidade de falar navajo perturba fortemente a capacidade do adolescente de participar plenamente em muitas práticas religiosas tradicionais e da NAC, algo que eles sentem como muito desalentador. Em outros termos, existem numerosos fatores que ou limitam ou impossibilitam sua capacidade de mover-se entre os múltiplos mundos sociais que constituem a atual sociedade navajo.

Por exemplo, Mary, uma jovem de 19 anos, que morreu tragicamente em um acidente automobilístico pouco tempo depois da entrevista, descreveu uma divisão das lealdades menos problemática e muito menos fluida. Nesse caso, essas divisões eram fonte de conflito com o namorado. Ao mencionar determinada cerimônia da qual tinha participado seu namorado, ela explica:

> "Quero dizer, não sei nada sobre isso, e ele depois que acabou, ele se irritou comigo e disse 'você não acredita' na igreja dele. Eu respondi 'o que você quer dizer?' E ele: 'você é cristã, não é?' 'Sou, e então?' 'Pois, meu Deus se irritou com você.' Eu achava que só havia um Deus (risos). Eu realmente não entendo bem navajo, e eles diziam alguma coisa em navajo, e disseram que eu esquecesse, que não me preocupasse. E eu disse 'eu quero saber o que vocês haviam dito'. Mas ele estava bastante irritado comigo porque eu estava ali parada. Eu não devia dizer isso. 'Um fogo, sei lá, um fogo quase pegou nela.' E eu: 'tudo bem' porque não entendo nada disso, que cerimônia havia naquela noite. Eu estava só assistindo lá."

Como a conversa de Mary exemplifica, a possibilidade de conflito é ameaça constante à divisão às vezes tênue de lealdades dos adolescentes. Apesar dos problemas de Mary serem dignos de nota, infelizmente existem resultados mais trágicos, como veremos.

Lealdades de Cura

Há muitas maneiras de percebermos e compreendermos qual é o papel da divisão de lealdades dos adolescentes em sua vida cotidiana. Para Mary, era em seu relacionamento com o namorado. Era a incapacidade de compreenderem um ao outro e suas diferentes orientações religiosas que provocava a discórdia. De modo mais geral, engajamentos conflitantes como esses podem criar divisões profundas nas famílias. Isso levado ao extremo, por outro lado, pode conduzir a profunda sensação de isolamento. Ao longo de todas as entrevistas, os adolescentes – principalmente os que tinham problemas e que buscavam estabilidade – repetidamente tocavam justamente nesse tópico. O isolamento era um obstáculo central em sua vida, e era muitas vezes a causa percebida de seus problemas. Nesta seção, abordaremos a discussão do isolamento pelos adolescentes navajos, como diversas práticas de cura enfocam a questão, e o que isso tem a ver com ser ou tornar-se navajo. A abordagem do tema cura é importante, pois assim começamos a compreender como os jovens navajos lidam com seus ambientes sociais complicados e, às vezes, de tal modo que provocam divisões.

Em geral, estar integrado numa rede crescente de relações sociais é um ideal de muitos navajos. Essas redes sociais incluem membros da família, membros do clã, contraparentes, amigos, companheiros de trabalho e a comunidade geral dos navajos. O envolvimento com determinado conjunto de relações sociais é o que, em grande parte, constitui uma pessoa normal. Logo, o isolamento é um sinal de desvio ou doença. A esse respeito, quando perguntados sobre o que poderia ajudar na solução de seus problemas, os adolescentes repetidamente enfatizavam a importância das relações sociais. Como respondeu Henry: "melhores relacionamentos. Eu acho que no todo, a coisa navajo é ter relacionamentos familiares. Apenas ir a uma reunião, apenas estar juntos, apenas ajudar uns aos outros, quer se trate de um problema ou apenas pela companhia." Para Henry, "essa coisa navajo" de "ter relacionamentos familiares" é vital para sua própria saúde.

Mas hoje em dia na reserva, os adolescentes encontram cada vez mais dificuldade em cultivar relacionamentos sociais em redes familiares ampliadas. Refletindo a problemática reprodução de práticas culturais navajos de modo mais geral, a centralidade dos laços familiares como princípio organizador da identidade do grupo está declinando fortemente. Micah Parzen também fez essa observação em sua pesquisa sobre experiências de jovens navajos com terapias do deserto (2001). Apesar de, no passado, o pertencimento a um clã ter sido uma maneira importante de ordenamento social, que regulava decisões tais como com quem é possível casar-se, hoje muitos adolescentes lutam até para identificar sua linhagem de clã. A diminuição do significado de pertencimento a um clã, por sua vez, implica na reordenação mais vasta das relações sociais,

que está sendo processada, especialmente, por adolescentes navajo. Todavia, com a primazia das relações familiares – e por extensão a linhagem do clã – permanecendo como um ideal, não surpreende que esse processo de reconfiguração seja visto por muitos adolescentes como um isolamento profundamente desanimador. Apesar de suas lealdades divididas e de sua capacidade de mover-se entre múltiplos mundos sociais, muitos se sentiam como se não se conectassem realmente em lugar algum.

Nosso interesse pela identidade dos jovens navajos também está envolvido nessa discussão, pois a expressão de interesse no clã era reconhecida como um passo na direção de "atingir" as raízes navajo. No decorrer de várias entrevistas, por exemplo, Vicky passou da expressão de vergonha por sua ignorância em assuntos de clã para a decisão de descobrir a linhagem de seu clã. No final, ela orgulhosamente enumerou as filiações para o entrevistador. Aqui, um ponto a considerar é que foi preciso a vontade e a motivação de Vicky para saber sobre seu clã; em outras palavras, não era um princípio óbvio, através do qual suas relações sociais se ordenavam. No entanto, a sensação de orgulho demonstrada por Vicky era algo que outros adolescentes também discutiam em relação a seus rituais de cura.

Como já foi observado, um tema recorrente entre adolescentes em tratamento por diversos problemas era a sensação de isolamento e desprendimento de relações sociais. A cura, por sua vez, tanto focava esse isolamento como inspirava a espécie de orgulho experimentada por Vicky. Antes de entrar em maiores detalhes a esse respeito, vejamos primeiro os tipos de isolamento que os jovens navajos discutem.

Uma seqüência de passagens de uma entrevista com Cindy, a mulher de 18 anos que já apresentamos, descreve bem nossas observações.

> "Ao crescer, eu me sentia bastante insegura sobre isso, sobre minha aparência, por causa de problemas de alergia. Eu era muito jovem, e eu acho que nessa idade as pessoas se preocupam muito com a aparência, eu estava passando por essa fase. Era muito difícil para mim, eu não conseguia olhar as pessoas olho no olho e conversar com elas, era um problema para mim. E eu não tinha intimidade com ninguém e não tinha amigas. Eu estava muito só por causa disso, por causa do que as pessoas iam pensar de mim.
> Meu padrasto é alcoólatra e isso foi muito duro para mim porque eu sou a filha mais velha e me sinto na obrigação de olhar por minhas irmãs, e por minha mãe, por todas, e sinto que tenho de ajudá-las, e a todo mundo que posso... eu sei que meu pai verdadeiro é alcoólatra. Ao crescer me senti isolada. Quando eu vivia com meus avós era bom. Por outro lado eu também me sentia solitária e um

> pouco abandonada, não sei era assim. Minha mãe me teve aos 18 anos e eu provavelmente escolhi ficar com minha avó porque eu não achava certo ficar com minha mãe e o marido dela, eles não pareciam parte da família."

Apesar de sua experiência não parecer muito surpreendente ou inesperada para adolescentes – tanto navajos como não-navajos –, o ideal de coesão forte e ampla na família entre os navajos agravava sua sensação de isolamento.

Sua participação numa série de rituais de cura tradicionais foi uma tentativa de religar-se à família. Ao mesmo tempo era parte de sua preocupação maior, de aproximar-se da sua identidade navajo.

> "Eu quero me aproximar de onde eu venho e do meu povo. Eu quero me reaproximar. Agora estou aprendendo a cantar e faço muitas perguntas. E minha mãe me conta histórias, por exemplo, sobre meu bisavô, ou sobre pessoas que viviam naquele tempo. E eu leio muitos livros sobre coisas assim, contos navajo, eu leio e tento voltar para de onde eu vim. E me sinto bem com isso, muito bem. É minha família e isso me faz sentir ainda melhor e mais segura."

Depois ela explicou o êxito da cerimônia através do sentimento de ser amada, notada, protegida, ouvida e de não se sentir mais sozinha. A experiência de cura de Cindy foi, assim, antes de tudo, uma questão de apoio social e do papel desse apoio na busca da própria identidade; ela procurava não só uma relação mais próxima com seus pais, mas também uma proximidade com a identidade cultural navajo. Seu curandeiro, do mesmo modo, expressou esperança de sua cura precisamente em razão de seu "interesse em coisas Diné (Navajo)"

As experiências de Cindy não tinham nada de excepcional. Helen, uma mulher de 15 anos que sofria de uma série de achaques cutâneos e do que ela chamava de atitude ruim em geral, retrata um movimento extraordinariamente semelhante entre isolamento e ligação, e sua relação com seu sentimento de ser navajo. Ao descrever os efeitos de seus males físicos, bem como seu recente movimento ela enfatiza repetidamente seu isolamento. Seus problemas, explica, "me dão a sensação de não querer ir a lugar nenhum com minha família. A sensação de querer ficar em casa e estar comigo mesmo". Mais tarde, ressaltando a falta de amigos e a relação distante com os pais, Helen diz que passa muito tempo sozinha, não porque aprecie a solidão, mas por causa dos efeitos da combinação do sofrimento com a sua dificuldade de pedir ajuda aos pais.

É em sua descrição de um ritual para tratamento de sua doença de pele que voltamos a encontrar sinal da importância da cura, tanto para seus sentimentos de ligação com a família quanto para seu sentido de identidade cultural:

> "Eu sentia coceiras e estava com muitos inchaços vermelhos, não me sentia bem e estava com amigdalite. Algo disso era o problema, então minha mãe me levou a um curandeiro, que realizou um ritual em mim. E fiquei orgulhosa de ter havido esse ritual em mim para que eu não tivesse mais esses inchaços vermelhos."

Aqui, do mesmo modo que com Cindy, ela faz uma ligação direta entre a sensação de orgulho e a eficácia do tratamento. "E fiquei orgulhosa de ter havido esse ritual... para que eu não tivesse mais esses inchaços vermelhos." Helen observou várias vezes que sua participação no ritual, e seu objetivo mais geral de aprender mais coisas sobre a cultura navajo, eram parte de uma tentativa sua de ser melhor aceita por seus pais, mais integrada, em outras palavras, dentro de uma rede familiar de apoio social. O que ela queria mais do que tudo, explicou, era a proximidade com a família.

Embora reconhecer a capacidade do tratamento de restabelecer, ou pelo menos de confirmar, a identidade navajo fosse comum entre os jovens dessa pesquisa, o mundo social mais abrangente no qual viviam muitas vezes solapava o efeito esperado dos rituais. Por um lado, os valores de independência e autoconfiança cultivados em estruturas institucionais tais como o sistema de ensino muitas vezes agem contra idéias de integração social e alimentam a sensação de isolamento dos adolescentes. Como Laura, uma mulher de 24 anos, lutando para superar o choque da morte do pai, explica: "quando comecei a amadurecer um pouco, e quando vim a saber o que é responsabilidade, a perceber que eu estava por conta própria e que tenho que fazer alguma coisa com o trailer que papai e mamãe nos deixaram." Nesse sentido, tornar-se independente e "por conta própria" é considerado parte da condição de adulto. Ao mesmo tempo, "estar por conta própria" como no caso de Helen e de Cindy teve terríveis conseqüências.

Por outro lado, um obstáculo mais forte na tentativa de cultivar uma vinculação e uma identidade cultural distinta é a barreira lingüística que os adolescentes encontram na tentativa de se comunicarem com os mais velhos. Com a corrente falta de fluência em navajo entre os adolescentes, seu desejo de contato é continuamente frustrado pela incomunicabilidade. Além disso, a capacidade dos rituais de ensejar a conexão encontra continuamente limitações importantes. O desejo de Cindy de aproximar-se de seus avós, por exemplo, foi inteiramente desafiado pela sua incapacidade de falar navajo:

> "Estou tentando me aproximar, aproximar mais do que agora, dos meus avós. Meu avô só entende um pouco de inglês e é muito difícil comunicar-me com ele pois eu só falo um pouco de nossa língua. Eu queria tanto ter uma boa relação com ele, fazer-lhe muitas perguntas sobre o que ele faz. Agora mesmo estou mexendo com livros e essas coisas. Mas eu queria tanto ter uma relação estreita com meu avô. Porque eu realmente queria saber como ele sente. Às vezes eu quero perguntar, como durante uma reunião da NAC; eu o observo e ele me surpreende, ele está cantando, e é como se ele fosse outra pessoa ou estivesse num mundo diferente, eu sinto isso, e posso perceber. E às vezes depois da reunião eu queria conversar com ele sobre como ele se sentiu aquela noite e como eu me senti aquela noite, mas é muito difícil porque eu quase não falo minha própria língua. Mas com certeza eu quero me aproximar dele."

Ela quer desesperadamente aproximar-se mas quase não fala sua própria língua. Neste caso, como em outros, a capacidade do tratamento de implementar o vínculo social é inibido pela diferença de idioma. Esse é especialmente o caso no contexto da NAC e dos rituais tradicionais. Com o navajo sendo o idioma predominantemente falado nos dois contextos, a maioria dos jovens tem dificuldade em entender o que está sendo dito e o sentido de determinadas práticas. Mas até certo ponto, não importa realmente que eles não entendam o que está sendo dito. O importante é estarem ali, terem tomado a iniciativa de participar.

Com essa discussão sobre a sensação de isolamento dos adolescentes navajos e seu desejo de vínculo, ressaltamos uma dimensão dos muitos desafios e contradições encontradas pelos jovens na divisão de suas lealdades e no cultivo de uma identidade especificamente navajo. Do mesmo modo que a participação em rituais NAC trouxe solidez à vinculação social e ao sentido de identidade cultural de Cindy, também ressaltou e revelou sua distância em relação a ambos. Esta é uma luta sob muitos aspectos central nas narrativas de Cindy, uma luta dolorosa que parece se auto-alimentar. Apesar dos rituais a enfocarem, e a mitigarem em boa parte, tem-se no final a sensação de que ela ainda não sabe exatamente onde se encaixa. Apesar do sucesso questionável, em termos absolutos, sua participação em rituais reflete um processo mais amplo no qual a cura é um meio importante, por um lado, de mediar o desejo dos adolescentes por contatos mais estreitos com membros da família, e, por outro lado, de cultivar sua identidade navajo. Sobre a nossa discussão das lealdades divididas, isso sugere que as práticas de cura representam um caminho por meio do qual essas lealdades se solidificam e enraízam no interior de uma comunidade social específica. Contrariando os movimentos horizontais de tradução entre diferentes mundos

sociais, que podem ser expressos pelos temas do isolamento e da ausência de proximidade, vem, então, o movimento vertical de enraizamento e vínculo.

O Limiar da Maturidade

Nós discutimos com algum detalhe a complexa multiplicidade da vida social na reserva nas quais os jovens navajos dividem suas lealdades, as maneiras variadas em que agem como tradutores entre múltiplos ambientes sociais sobrepostos, e o potencial de mediação da cura para mover-se verticalmente a partir da tradução através de mundos sociais rumo a redes familiares específicas de apoio social. A trajetória de nossa discussão, muito específica sobre a experiência vivida por jovens navajos, nos conduziu por fim ao início, onde começamos, com jovens ansiando por um sentido de conexão com os mais velhos e com sua herança cultural.

Cada relato apontava para a presença constante do passado, e como este é imaginado, na vida dos jovens navajos – um passado de autêntico comportamento navajo, quando a vida era simples e as pessoas próximas umas das outras. Um passado cujo significado está constantemente sendo revisto e reinventado à medida que os jovens navajos cinzelam sua posição dentro da sociedade navajo contemporânea. Em outras palavras, trata-se de ocupar-se do passado em favor do presente. Mas, e o futuro? Isto é, que tipos de passados subsistirão e que passados as futuras gerações de adolescentes navajos irão aproveitar? Mais precisamente, como os jovens desta pesquisa irão educar seus filhos, em que tipos de mundo social viverão e como avaliarão a autenticidade de seus filhos como navajos?

Na realidade, vários adolescentes desta pesquisa já estão enfrentando essas questões, pois começam a criar seus filhos. Em entrevistas de acompanhamento durante cinco anos após a entrevista inicial, obtemos uma visão notável do que esses adolescentes, ao tornarem-se adultos, imaginaram como futuro para seus filhos e para a nova geração em geral. Quando consideramos essas entrevistas, que se estenderam por um período tão longo, nos apareceu uma imagem intrigante dos jovens no limiar da idade adulta – pelo menos aqueles que, como Mary, não morreram em idade horrivelmente jovem. É com esse passo experimental rumo ao futuro, e seu passado, que concluímos nossa discussão.

Em uma entrevista de acompanhamento após 5 anos com Allen, por exemplo, temos um vislumbre da importância futura da tradição navajo:

> "Eu trabalho numa escola, *Little Singers Community's School* (Escola da Comunidade de Pequenos Cantores), sou orientador em tempo parcial, e monitor, e assim estou bem no meio deles e meu maior

> interesse é trabalhar com as crianças e seus problemas. Trabalho com esses que eles trazem, os que não prestam atenção nas aulas, ou os bagunceiros, ou aqueles que mandam às vezes para mim para conversar, e eu converso com eles sobre aquilo que está chateando, e tento aliviar seus problemas do modo como posso... converso sempre com eles sobre tradição, o estilo antigo, a Longa Marcha, digo que vivi a maior parte de minha vida em Rough Rock, meu avô paterno e meu pai eram de lá, e meu avô seguia a tradição. Todo dia eles me ensinavam alguma coisa sobre a tradição e sobre o estilo antigo, conversavam sobre isso e era muito interessante, eu me entusiasmava, antes eu era genioso, bastava dizer-me alguma coisa que não agradava. Mas me endireitaram, e meus avós paternos conversam comigo dessas coisas a cada dia."

Curiosamente, vemos Allen defrontar-se consigo mesmo. Como orientador numa escola, ele repetidamente encontra adolescentes navajos encarando o mesmo problema que ele tinha. Eles também reagiram bem, como os jovens da geração de Allen haviam reagido.

Por sua vez, Allen está sendo útil a sua gente ao tentar ajudar os jovens desarvorados. Afinal, ele estava na posição deles não faz tantos anos. Quem poderia entender melhor esses problemas? Assim, é sua capacidade de identificar-se com eles que é crucial em seu papel de supervisor. Além disso, é também sua identificação com a tradição navajo que é central em seu papel de supervisor.

> "Eu fui à cabana de suar (*NdT: espécie de sauna típica dos índios da América do Norte*) com as crianças; estavam dizendo que elas não prestavam atenção, estavam atropelando os professores, respondendo a eles, os garotos do 6º ano. Fui à cabana de suar com eles, dizendo que talvez fosse bom para eles. E fui e na sexta-feira seguinte seus professores me perguntaram 'o que você fez com eles?' Ou então 'o que você disse a eles na cabana de suar?' Só respondi 'conversei com eles, conversei. Como é que se respeita as pessoas?' E perguntei a eles, 'É assim que vocês respeitam seus pais?', conversei assim com eles e perguntei, 'vocês querem que seus pais venham ver como vocês se comportam na escola?' E os meninos brincavam na cabana e bufavam, e eu disse 'vocês não conseguem se comportar direito, isso realmente vai fazer bem a vocês' e 'Continuem assim'. Eu falei pra eles que mesmo que não quisessem fazer isso e o professor disse 'eles estão se comportando muito bem depois que você foi com eles à cabana de suar, acho que faremos isso a cada 15 dias.' E os professores querem começar a fazer algo assim de novo

nas escolas, sessões de suadouro com os alunos, é verdade que isso de algum modo os reabilita..."

Citamos extensamente Allen porque, além de voltar a temas que já debatemos, ele também traz uma janela reveladora do futuro. Isto é, o trabalho de Allen com as crianças é muito sugestivo do tipo de trabalho que será necessário, e provavelmente realizado, na reprodução de um mundo tipicamente navajo. A esse respeito, a importância crescente da tradição como identidade até aqui inibida muito provavelmente continuará, e talvez se intensificará.

Noções de tradição, a esse respeito, não serão somente úteis para congregar os jovens como jovens *navajos*, mas os ligarão a seus pais e a seus avós. Ao mesmo tempo há de revelar a distância que existe entre eles. Do mesmo modo que com os atuais jovens navajos, esse processo será bem sucedido para alguns, e tragicamente abortado para outros. Em qualquer caso, é duvidoso que as coisas se tornem mais fáceis para adolescentes. No entanto, como salientamos, os adolescentes navajos se movem através mundos múltiplos e os remoldam continuamente, como agentes culturais criativos. Nesse processo, negociam sua identidade de navajo – a despeito das semelhanças ou diferenças entre aquilo que consideram navajo e aquilo que seus avós consideravam navajo.

Tradução: Henry Decoster
Revisão: Cecília Mariz

Bibliografia

ALLEN, J. (1973), "The Indian Adolescent: Psychosocial Tasks of the Plains Indian of Western Oklahoma." *American Journal of Orthopsychiatry*, 43: 368-75.

AMIT-TALAI, Vered e WULFF, Helena. (1995), *Youth Cultures: A Cross-Cultural Perspective*. Londres: Routledge.

BARNEY, David. (2001), "Risk and Protective Factors for Depression and Health Outcomes in American Indian and Alaska Native Adolescent." *Wiczao SA Review Spring*: 135-50.

BEGAY, S. (1983), *Kinaalda: A Navajo Puberty Ceremony*. Rough Rock, AZ: Rough Rock Demonstration School.

BERGAN, K. (1959), "The Secondary School and the Acculturation of Indian People." *Bulletin of the National Association of Secondary School Principals*, 43, nº 249: 115-18.

BERLIN, Irving N. (1987), "Suicide among American Indian Adolescents: an Overview." *Suicide and Life-Threatening Behavior*, 17, nº 3: 218-32.

BERMAN, Alan L. e JOBES, David A. (1991), *Adolescent Suicide: Assessment and Intervention*. Washington, DC: American Psychological Association.

BERRY, E.H. et al. (2000), "Multi-Ethnic Comparison Of Risk and Protective Factors for Adolescent Pregnancy." *Child and Adolescent Social Work Journal*, 17, nº 2: 79-96.

BLUM, Robert et al. (1992), "American Indian-Alaska Native Youth Health." *Journal of the American Medical Association*, 267, nº 12: 1637-44.

CHESTER, Barbara, MAHALISH, Patricia e DAVIS, James. (1999), "Mental Health Needs Assessment of Off-Reservation American Indian People in Northern Arizona". *American Indian and Alaska Native Mental Health Research*, 8, nº 3: 25-40.

CSORDAS, Thomas J. (1999), "Ritual Healing and the Politics of Identity in Contemporary Navajo Society". *American Ethnologist*, 26, nº 1: 3-23.

CSORDAS, Thomas J. (2000), "The Navajo Healing Project. (Introduction to Special Issue)". *Medical Anthropology Quarterly*, 14, nº 4: 463-75.

CUMMINS, Jan et al. (1999), "Correlates of Physical and Emotional Health among Native American Adolescents." *Journal of Adolescents Health*, 24: 38-44.

DALLA, R. L. e GAMBLE, Wendy. (2000), "Mother, Daughter, Teenager – Who Am I?" *Journal of Family Issues*, 21, nº 2: 225-45.

DEHYLE, D. (1995), "Navajo Youth and Anglo Racism: Cultural Integrity and Resistance". *Harvard Educational Review*, 65, nº 3: 403-44.

DEHYLE, D. (1998), "From Break Dancing to Heavy Metal: Navajo Youth, Resistance, and Identity". *Youth and Society*, 30, nº 1: 3-31.

DINGES, N., Trimble, J. e HOLLENBECK, A. (1979), "American Indian Adolescent Socialization: A Review of the Literature". *Journal of Adolescence*, 2: 259-96.

DINGES, Norman e QUANG, Duong-Tran. (1993), "Stressful Life Events and Co-Occurring Depression, Substance Abuse, and Suicidality among American Indian Alaska Native Adolescents". *Culture, Medicine and Psychiatry*, 16: 487-502.

FISHER, Philip, STORK, Michael e BACON, Jan. (1999), "In the Eye of the Beholder: Risk and Protective Factors in Rural American Indian and Caucasian Adolescents." *American Journal of Orthopsychiatry*, 69, nº 3: 294-304.

FRISBEE, C. (1993) [1967], *Kinaalda: a Study of the Navaho Girl's Puberty Ceremony*. Salt Lake City: University of Utah Press.

GROSSMAN, David, MILLIGAN, Carol e DEYO, Richard. (1991), "Risk Factors for Suicide Attempts among Navajo Adolescents." *American Journal of Public Health*, 81, nº 7: 870-874.

HAILER, Julie e HART, Cynthia. (1999), "A New Breed of Warrior: The Emergence of American Indian Youth Gangs." *Journal of Gang Research*, 7, nº 1: 23-33.

HENSERSON, Eric, KUNITZ, Stephen e LEVY, Jerrold. (1999), "The Origins of Navajo Youth Gangs." *American Indian Culture and Research Journal*, 23, nº 3: 243-64.

HENZE, R. e VANNETT, L. (1993), "To Walk in Two Worlds – Or More? Challenging a Common Metaphor of Native Education." *Anthropology and Education Quarterly*, 22: 116-34.

KLUCKHOHN, C. e LEIGHTON, D. (1962) [1946], *The Navaho*. Garden City, NY: J.J. Augustin.

KUNITZ, Stephen e LEVY, Jerrold. (2000), *Drinking, Conduct Disorder, and Social Change: Navajo Experiences*. Nova Iorque: Oxford University Press.

KUNITZ, Stephen, LEVY, Jerrold, MCCLOSKEY, Joanne e GABRIEL, Ruben. (1998), "Alcohol Dependence and Domestic Violence as Sequelae of Abuse and Conduct Disorder in Childhood." *Child Abuse and Neglect*, 22, nº 11: 1079-91.

LAFROMBOISE, Teresa e HOWARD-PITNEY, Beth. (1995), "Suicidal Behavior in American Indian Female Adolescents". In: Silvia S. Lester e David Canetto. *Women and suicidal behavior*. Nova Iorque: Springer Publishing Co.

LAFROMBOISE, Teresa e BIGFOOT, Delores. (1988), "Cultural and Cognitive Considerations in the Prevention of American Adolescents Suicide." *Journal of Adolescence*, 11, nº 2: 139-53.

LAFROMBOISE, T., TRIMBLE, J. e MOHATT, G. (1990), "Counseling Intervention and American Indian Tradition: an Integrative Approach." *Counseling Psychologist*, 18, nº 4: 628-54.

LEIGHTON, D. e KLUCKHOHN, Clyde. (1948), *Children of the People: The Navaho Individual and His Development*. Cambridge: Harvard University Press.

LEWTON, Elizabeth e BYDONE, Victoria. (2000), "Identity and Healing in Three Navajo Religious Traditions: Sa'ah Naahhai Bik'eh Hozho." *Medical Anthropology Quarterly*, 14, nº 4: 476-97.
MACGREGOR, C. (1945), *Warriors Without Weapons*. Chicago: University of Chicago Press.
MANSON, S., SHORE, J. e BLOON, J. (1985), "The Depressive Experience in American Indian Communities: A Challenge for Psychiatric Theory and Diagnosis." In: A . Kleinman and B. Good (orgs.). *Culture and Depression: Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder*. Berkeley: University of California, pp. 361-68.
METCALF, A. (1976), "From Schoolgirl to Mother: The Effects of Education on Navajo Women". *Social Problems*, 23, nº 5: 535-44.
MITCHELL, Christina e O'NELL, Theresa. (1998), "Problem and Conventional Behaviors among American Indian Adolescents: Structure and Validity." *Journal of Research on Adolescence*, 8, nº 1: 97-122.
PARZEN, Micah. (2001), "'Culturally Appropriate' Mental Health Care: Wilderness Therapy and Navajo Youth." Dissertação, Case Western Reserve University.
PHARRIS, Margaret, RESNICK, Michael e BLUM, Robert. (1997), "Protection Against Hopelessness and Suicidality in Sexually Abused American Indian Adolescents." *Journal of Adolescent Health*, 21: 400-406.
QUINTERO, Gilbert. (2000), "'The Lizard in the Greon Bottle': 'Aging Out' of Problem Drinking among Navajo Men." *Social Science and Medicine*, 51, nº 1031-45.
REICHARD, G. (1928), *Social Life of the Navajo Indians*. Nova Iorque: Columbia University Press.
ROESSEL, R. (1981), *Women in Navajo Society*. Rough Rock, AZ: Rough Rock Demonstration School.
SCHWARTZ, M. (1997), *Molded in the Image of Changing Woman: Navajo Views on Personhood and Affect*. Tucson: University of Arizona Press.
SHARP, Lesley. (2002), *The Sacrificed Generation: Youth, History, and the Colonized Mind in Madagascar*. Berkeley: University of California Press.
SHEEBER, L. et al. (1998), "Interactional Processes in Families with Depressed and Non-Depressed Adolescents: Reinforcement of Depressive Behavior." *Social Psychology of Education*, 4: 139-57.
STEPHENS, Sharon (org.). (1995), *Children and the Politics of Culture*. Princeton: Princeton University Press.
STRICKAND, C. (1997), "Suicide among American Indian, Alaskan Native, and Canadian Aboriginal Youth: Advancing the Research Agenda." *International Journal of Mental Health*, 25, nº 4: 11-32.
VAN HASSELT, Vincent e HERSEN, Michel. (1986), *Handbook of Adolescent Psychology*. Nova Iorque: Pergamon Press.
WYMAN, L. e BAILEY, F. (1943), "Navajo Girl's Puberty Rite." *New Mexico Anthropologist*, 15, nº 1: 3-12.

Notas

[1] O número de jovens na reserva navajo baseia-se nos dados de censo de 1990. Até o momento, os dados do censo de 2000 por faixa etária sobre a reserva navajo não estão disponíveis.

[2] Consultar, por exemplo, Henderson et al. (1999) e Hailer e Hart (1999) acerca de pesquisa etnográfica sobre bandos de jovens. Igualmente, Dehyle publicou um trabalho sobre a resistência dos adolescentes navajo contra o racismo e a discriminação "anglo" (1995, 1998). Ver também o trabalho etnográfico de Dalla e Gamble sobre pais adolescentes (2000). Finalmente, o estudo de Micah Parzen sobre um programa de terapia no "sertão" na reserva navajo fornece informações instigantes sobre experiências de vida de adolescentes navajo (2001).

[3] Podemos creditar a Kluchohn e Leighton (1962) difundir a metáfora "entre dois mundos", mas ela

foi utilizada por estudiosos como MacGregor (1945), Bergan (1959), Allen (1973), Metcalf (1976) e Dinges et al. (1979) Ver Parzen (2001) para uma discussão mais ampla deste tópico.

[4] Para tal crítica, ver Henze e Vanett (1993) e Dehyle (1998).

[5] Ver, por exemplo, a pesquisa de Lesley Sharp sobre juventude e consciência política em Madagascar (2002), o trabalho publicado de Sharon Stephens (1995) sobre crianças e a política da cultura, e o trabalho de Vered Amit-Talai e Helena Wulff (1995) sobre culturas de jovens. Ver também os trabalhos dos sociólogos Prout e James (1990) e Lee (1998).

[6] Ver Csordas (1999) para uma discussão mais ampla dessa diferença, e suas implicações numa política de identidade religiosa na reserva navajo.

Christopher Dole
Doutor em Antropologia e atualmente está no Departamento de Medicina Social na Harvard Medical School.

Thomas Csordas
Professor de Antropologia e Religião e diretor do Departamento de Antropologia na Case Western Reserve University.
E-mail: txc9@po.cwru.edu

"Mudando de Vida": a "Conversão" ao Pentecostalismo Católico[1]

Raymundo Heraldo Maués

Este trabalho propõe-se a analisar uma parte do processo através do qual se dá a "conversão" à Renovação Carismática Católica (RCC), a qual, como sabemos, constitui o lado católico de um movimento cristão mais amplo, o pentecostalismo. A análise leva em conta os discursos coletados durante pesquisa de campo que tenho desenvolvido, em Belém, Pará, junto ao movimento carismático. Esses discursos, colhidos através de entrevistas gravadas, contêm fragmentos de histórias de vida dos informantes, através dos quais os mesmos procuram relatar como se deu sua entrada na RCC.

O interesse deste estudo pode, a meu ver, estar vinculado a dois aspectos distintos. Inicialmente, deve-se levar em conta que, diante dos diferentes trabalhos que estão surgindo sobre o tema da RCC, no Brasil, poucos tomam como *locus* de estudo a Amazônia, ou uma parte da mesma – Belém –, onde, pelas características do catolicismo que nela se implantou, existem especificidades, do ponto de vista religioso, entre as quais a grande romaria anual (o Círio) em homenagem a N. S. de Nazaré; além das notórias influências, nesse mesmo catolicismo, das religiões africanas de origem mina (que em parte provêm da famosa Casa das Minas, no Maranhão), bem como da pajelança indígena (Tupi), cuja influência se exerce, ainda hoje, através de um culto muito característico, sobretudo nas áreas rurais amazônicas – o que chamo de pajelança cabocla –, que mais tarde será abordada, com mais detalhes, neste texto. Por isso, o material

empírico que trata da "conversão" ao pentecostalismo católico (RCC) será, em seguida, comparado com outros processos – geralmente traumáticos – de "conversão", à pajelança, às religiões afro-brasileiras e ao pentecostalismo. Em segundo lugar, esse mesmo interesse pode estar vinculado à discussão teórica que, a partir do material empírico analisado, está sendo esboçada no artigo, sobre questões como cristianismo e xamanismo, encantamento e desencantamento do mundo, secularização e religião na pós-modernidade.

Esclarecimentos iniciais

Utilizo aqui o termo "conversão" de uma forma um tanto livre, não propriamente para significar o trânsito de uma religião para outra (em quase todos os casos, os "conversos" já se identificavam como "católicos"), mas para significar a adesão à Renovação Carismática, o que, pelo menos na grande maioria das vezes, representa uma aparente mudança profunda na vida do fiel[2]. O termo está sendo usado aproximadamente no sentido em que foi empregado por Roseane Freitas Nicolau, em sua dissertação de mestrado sobre a conversão de católicos tradicionais a quatro Igrejas pentecostais. Diz essa autora:

> "Refiro-me à conversão no sentido de reestruturação pela qual passa o indivíduo quando muda de uma seita ou denominação religiosa a outra. Este entendimento está subsidiado na leitura de vários autores. Weber, falando da salvação, subentende que a transformação da vida prática do indivíduo que empreende esta busca é uma conversão, no sentido de renascimento (...). Converter-se, ocorre no sentido da racionalização ética dos comportamentos, para garantir a posse permanente do estado carismático, 'produzindo uma relação plena de sentido com o 'mundo' e correspondendo qualitativamente às valorações de uma ordem 'eterna' ou de um Deus ético como o anuncia a profecia' (...). Berger fala de uma mudança radical, ou seja, 'a transferência individual para outro mundo' (...). Mudar de sistema religioso, neste sentido, significa mudar seu plano de vida social, ou seja, suas relações sociais" (Nicolau 1997: 8)[3].

Embora, nos casos que analiso, não haja, na maioria, mudança "de uma seita ou denominação religiosa a outra", o ingresso na RCC representa, para o fiel, muito freqüentemente, pelo que surge em seus depoimentos, um autêntico "renascimento" e uma verdadeira "mudança radical". Entretanto, como será visto adiante, procuro também relativizar essa "conversão", levantando a hipótese de que ela algumas vezes representa apenas uma espécie de *trânsito religioso*, de pessoas que não necessariamente permanecerão "carismáticas" por toda a vida.

A análise pretendida irá se valer do que já foi realizado em outros estudos, no Estado do Pará, tanto de minha autoria – examinando processos de mudança de vida na chamada "pajelança cabocla" –, como de outros autores, que analisaram processos semelhantes, no pentecostalismo protestante e em religião de origem africana (Cf. Maués 1995; Nicolau 1997; Rothe 1998; Vergolino e Silva 1976). Tratando do pentecostalismo, onde os aspectos extáticos da prática religiosa são exacerbados, parto no entanto do pressuposto de que o lado mediúnico ou xamânico é *inerente* ao cristianismo, desde suas origens, tendo porém sido como que sufocado pelo processo de "rotinização do carisma" que ocorreu com essa religião a partir do momento em que se tornou hegemônica, desde o final da Antiguidade e, especialmente, quando se implantou o modelo de "cristandade" característico da Idade Média[4]. O pentecostalismo, neste século, especialmente o às vezes chamado "neopentecostalismo", assim como também a RCC, movimentos da pós-modernidade, poderiam ser vistos, pois, como uma volta a esses aspectos xamânicos ou mediúnicos, ainda que se desenvolvam paralelamente e, mesmo, participem, do movimento de "secularização" *também inerente* à própria tradição judaico-cristã.[5]

Trabalhando com depoimentos orais de informantes, que muitas vezes representam fragmentos de histórias de vida colhidas através de entrevistas gravadas, é preciso estar alerta para aquilo que Anaíza Vergolino e Silva aponta, com propriedade, inspirada em Erving Goffman, ao analisar, em seu trabalho, a "carreira" do pai-de-santo nos terreiros de Belém:

> "O modelo traçado a partir de biografias apresenta (...) limitações decorrentes das próprias restrições da técnica da pesquisa utilizada – no caso, a história-de-vida. A principal dessas limitações é que a biografia é sempre uma construção retrospectiva e, por assim ser, ela se torna um mito no qual o informante seleciona episódios ou eventos que lhe parecem significativos em sua experiência vivida. Neste sentido, existiria sempre um fato vivido que ocorre para além do episódio vivido relatado num depoimento. Na verdade, o depoimento dos entrevistados prestava conta da identidade social de cada um deles, de acordo com uma auto percepção valorativa (...)" (Vergolino e Silva 1976: 58-59).

E, citando Goffman, essa autora chama atenção para o fato de que cada biografia que lhe era apresentada pelos informantes mostrava-se:

> "(...) em flagrante contraste com a multiplicidade de 'eus' que se descobrem no indivíduo ao encará-lo sob a perspectiva do papel social onde, no caso de a segregação entre papel e audiência estar

> bem manipulada, ele poderá sustentar com bastante facilidade egos bem diversos e, até certo ponto, pretender que não é mais algo que já foi" (Goffman 1975: 73).

Da mesma forma, trabalhando com depoimentos e histórias de vida de pessoas que se "converteram", do catolicismo ao pentecostalismo, Roseane Freitas Nicolau chama atenção para o seguinte:

> "Um fato curioso que observei em minha análise é que há uma relação do tempo de conversão com o motivo alegado pelo sujeito. Os convertidos mais antigos são os que mais declararam ter mudado de religião apenas pelo questionamento da fé ou para desenvolver suas espiritualidades (...). Alegaram freqüentemente questões espirituais do tipo: necessidade de buscar Deus, necessidade de um encontro com Deus, de uma experiência profunda com Ele, de conhecê-Lo. Alguns falaram em busca da verdade sobre a existência, de amor verdadeiro, de algo em que pautar a sua conduta e ainda a insatisfação com a religião anterior. Por outro lado, os com tempo menor de conversão falaram mais explicitamente de um motivo mais concreto, ou menos elevado, como, por exemplo, a cura de vícios (...), interesse em namorar (...), reconquistar o namorado (...) etc (...)" (Nicolau 1997: 65).

Trata-se, provavelmente, no que diz respeito sobretudo aos conversos "mais antigos", de uma espécie de *discurso ritual*, padronizado, que essas pessoas aprendem com o tipo de socialização por que passam em sua convivência na Igreja, o que, aliás, também parece ocorrer em outros contextos, como a militância em partidos políticos, movimentos sociais etc. Isto de certa forma se confirma na continuação da análise dessa autora:

> "Algumas entrevistas evidenciaram um discurso pronto, preparado para mostrar que não se converte ao pentecostalismo apenas aquele que está com problemas. Parece também que a participação mais próxima nos trabalhos da igreja modela um discurso onde as pessoas falam coisas muito parecidas, o que dá a impressão de que são treinadas para falar de sua história, tornando-a tão atraente que é capaz de influenciar outras pessoas a mudarem para sua religião. Isso é freqüente entre os antigos, que só deixam escapar algum motivo mais *mundano* após quebrarem as defesas iniciais levantadas no início da entrevista e quando indagados sobre a história de sua conversão" (Nicolau 1997: 66).

Com todas essas ressalvas, sabendo que o discurso que aparece nos depoimentos gravados dos informantes é um *discurso construído* social e individualmente, e construído mesmo na própria *situação social da pesquisa*, no qual está presente também a imaginação – processo que é indissociável da reconstrução do passado, através da memória –, é que pretendo tentar, a seguir, a análise proposta.[6]

Alguns discursos de informantes da RCC

Para isso, inicialmente, transcreverei alguns trechos de um conjunto de 22 entrevistas gravadas, com dois sacerdotes e 20 leigos, dos quais seis homens e 14 mulheres.[7] A escolha recaiu sobre depoimentos de mulheres que me pareceram de alguma forma mais dramáticos, mas também representativos de algumas situações que desejo enfatizar. Além dessas entrevistas de caráter mais formal, foram feitas muitas outras, informais, sem uso de gravador, mas que, muitas vezes, trouxeram dados interessantes e valiosos. O material coletado nessas entrevistas permite entender parcialmente como se dá a adesão ao movimento carismático, que muitos informantes retratam como um autêntico processo de conversão. Trata-se de um processo complexo, em que podemos encontrar várias situações. Em alguns casos, o carismático já era católico, transitando, pois, dentro da mesma Igreja, ou de uma situação em que se considerava católico "só de nome", como dizem alguns entrevistados, ou de uma situação de católico "praticante", muitas vezes membro de algum outro movimento, como o Encontro de Casais com Cristo (ECC) ou o Cursilho de Cristandade (casos mais freqüentes), para a RCC, o que nem sempre representa uma ruptura com o movimento anterior. Em outras situações, mesmo sendo católico, o indivíduo transita antes por outras ofertas religiosas, como o pentecostalismo, as religiões afro-brasileiras, o espiritismo kardecista e, só depois, "converte-se" ao movimento carismático. Não foi encontrado qualquer caso de pessoa que tenha vindo de outra religião, sem antes ter sido católica. Há, porém, uma situação em que a pessoa, tendo sido criada dentro da Assembléia de Deus, foi batizada na Igreja Católica, com 7 anos de idade, por influência da mãe – que voltou ao catolicismo depois de um período como "assembleiana" –, viveu muitos anos como católica tradicional e, já adulta, ingressou afinal na RCC.

Há, certamente, uma grande variedade de tons nos depoimentos orais fornecidos pelos carismáticos entrevistados. Iracema,[8] de formação universitária, com cerca de 53 anos de idade, na época da entrevista, forneceu, com certeza, o relato mais dramático. Contou, de início, que era mulher casada, "formada", com duas filhas e, então, seu marido "jogou-se na bebida":

> "Um homem formado, boa posição, e cada dia bebia mais, bebia mais, foi se auto-destruindo, foi perdendo sua auto-estima, perdeu todos os nossos bens, praticamente. E, ao lado disso, ele me agredia, me agredia, agredia as nossas filhas (...). O meu sofrimento era tão grande (...) e eu tava vendo toda a minha família destruída, eu tava perdendo minhas forças, minha auto-estima, eu não me amava mais, não amava minhas filhas, não amava meu marido, eu não tinha mais paciência, já estava sentindo repulsa, nojo daquele cheiro da bebida (...)".

Isso a levou a uma grande depressão, com tendências suicidas. No dia, porém, em que resolveu tirar a própria vida, encontrou com um casal, na principal praça de Belém. Eram seus "padrinhos de crisma". E eles, pioneiros da RCC na cidade, convidaram-na para uma reunião, na Basílica de Nazaré. A despeito das hesitações iniciais, acabou indo. Durante a reunião do Grupo de Oração (chamado "Glória no Senhor"), passou "a tarde toda chorando". O convite se renovou para que ela viesse à igreja, todas as terças-feiras. Sua idéia inicial era não voltar lá. Mas, nas suas próprias palavras: "Eu passei a semana toda me lembrando da palavra do Senhor, de algumas palavras que eles tinham falado, ficou no meu coração. E eu vim...". Entrando na Renovação Carismática, a partir desse convite e da freqüência a um Grupo de Oração, Iracema teve a maioria de seus problemas emocionais, familiares e de saúde resolvidos. Continua apenas, pelo que relatou, com um problema de saúde, que é controlável, mas o essencial e mais importante se ajustou, completamente, em sua vida:

> "Hoje eu tenho o meu glaucoma, [mas] fiquei curada da sinusite, fiquei curada de outras doenças físicas provocadas pelo meu problema na alma. Meu marido não bebe mais, minhas filhas se formaram e eu tenho um amor tremendo pelo irmão, faço parte ativamente, integrante, da pastoral dos enfermos, sinto uma alegria, um amor imenso de cuidar de um enfermo, de cuidar da ferida dele (...)".[9]

Outro relato, em que são enfatizados a cura e o milagre, é fornecido por Francisca, médica de aproximadamente 38 anos de idade. Sua conversão à RCC deu-se através da cura de seu próprio filho. Segundo seu relato, ele precisava fazer uma cirurgia na garganta ("adenóide e amigdalectomia"). Na véspera, ela foi com o menino a uma igreja, onde estava ocorrendo um culto carismático:

> "(...) e eu me assustei quando vi o povo dançando, cantando, batendo palmas. E, de repente, o sacerdote perguntou quem estava ali pela primeira vez, que se dirigisse até a frente. O meu filho era

> pequenininho e foi. Aí ele foi e eles impuseram as mãos e eu fiquei assim mais atrás, muito descrente, muito assustada com aquilo tudo. Era a primeira vez que eu via. Aí foi quando ele voltou. Foi andando e voltou dormindo. Aí é que eu me apavorei mais. Eu disse: hipnotizaram meu filho. Eu me assustei muito e fui para casa com ele dormindo. A criança só acordou no dia seguinte"

No dia seguinte, tendo levado o filho ao hospital, para ser operado, teve a surpresa de saber, pelos cirurgiões, que ele já estava curado, o que também pôde constatar "com os próprios olhos". Intrigada, voltou à igreja para falar com o padre:

> "(...) perguntei pra ele o que era aquilo e que eu estava espantada. Ele disse: — 'Ah, é meio complicado, as obras do Espírito Santo não são assim fáceis de entender'. Aí eu disse: — 'E como é que eu vou saber dessas obras do Espírito Santo?'. Daí pra frente eu fui participar de seminários, aprofundamentos, e hoje em dia eu sou engajadíssima no movimento carismático lá no Grupo São José, que é filiado aqui ao Grupo de Nazaré. Lá nós temos ministérios de cura, libertação, e nós temos visto assim muitas curas, o que eu pensava que era só na Bíblia que tinha, mas não é".[10]

Um terceiro depoimento, que conta história ainda diferente, mas também relacionada ao sofrimento e à mudança de vida, é o de Rosa, uma manicure de 33 anos. Seu relato afirma que, antes de entrar para a Renovação, sentia "muita sede" e também um "vazio", buscava muitas coisas ao mesmo tempo, "espiritismo", "macumba" e várias outras, pois desejava preencher aquele vazio e não sabia como. Além de ter freqüentado outras experiências de caráter religioso mediúnico, sendo católica, antes de participar da Renovação Carismática ela teve passagem por mais de um movimento de sua própria Igreja. Esteve no Cursilho de Cristandade e no Encontro de Casais com Cristo (ECC), dois movimentos em que não se fixou, pois acredita que, neles, há "falta de espiritualidade". Um de seus grandes problemas era o de ter de aturar a bebida dos homens, primeiro do pai, depois dos irmãos e do marido. Por isso, embora o marido tenha deixado de beber quando participava do ECC, critica fortemente esse movimento, em cujas festas e promoções se vende cerveja, para angariar fundos. A descrição de seu sofrimento com a bebida teve grande importância em seu relato, sendo repetida em mais de um momento:

> "E a gente fica, não agüento mais, né? (...). Porque (...) era 14 anos, né, desde quando eu me entendi, era 14 anos de sofrimento,

né, com mais 5 [de casada] são 19. (...) Aquilo pra mim já não prestava, não prestava mais nada, sabe, a não ser mesmo Jesus na minha vida. E eu pedi pra Ele, eu fiz um propósito com Ele, sabe, eu fiz um propósito, eu chorei muito nesse dia, foi quando a minha mãe entrou em casa chorando, dizendo que tinha, houve, né, uma confusão lá com meus irmãos, e como era só bebida, né, eu digo: — 'Meu Deus (...), foi meu pai, agora meus irmãos, o meu marido daqui, eu tô cercada de bebida'. E olha que eu nunca bebi na minha vida, eu nunca bebi, graças a Deus, espero também nunca beber, e eu disse assim: — 'Eu não tô agüentando mais esse sufoco, sabe, é tanta bebida do meu lado que não dá pra agüentar'. E eu conversei com Ele e disse pra Ele: — 'Eu vou firmar um propósito com o Senhor, eu vou fazer nove sextas-feiras de jejum (...), eu vou fazer porque eu tenho certeza, Senhor, que Tu vais curar meus irmãos e meu marido'. (...) E quando foi nove sextas-feiras, ele foi na nona, foi o dia que ele entrou pra fazer o Encontro de Casais comigo, na nona sexta-feira, né, aí ele resolveu aparecer. Segunda-feira ele parou de beber, quer dizer, na sexta-feira ele não bebeu mais, porque ele foi fazer o Encontro (...) e quando foi na segunda foi o melhor presente que ele me deu, esta vitória, viu? E até hoje, né, graças a Deus...".

Mesmo que o marido tivesse deixado de beber, sua felicidade não era completa, até entrar para a RCC. Foi para lá a convite de amigas e, depois de entrar, convidou o marido. Na Renovação é que verdadeiramente conseguiu "matar sua sede" e "preencher seu vazio". Por isso, em seu longo depoimento, Rosa não perdeu a oportunidade de comparar a Renovação Carismática com o ECC, procurando mostrar que o pentecostalismo católico é, sem dúvida (para ela, e para o marido), a melhor opção religiosa:

"E outra coisa (...), não é que a Renovação Carismática ela proíba a bebida, entendeu? Ninguém proíbe nada. O ECC também não proíbe, vamos dizer, não diz pra parar de beber (...). Mas o processo de [cura da] bebida é: Jesus vem curando aos poucos, sabe como é? O Espírito Santo vem naquele processo, sabe, quando é lento, é lento, quando é rápido, Ele faz logo, Ele age logo, e Ele, graças a Deus, Ele agiu no meu marido (...). Mas não é que diga assim, ah! porque a Renovação Carismática proíbe a bebida. Não, ela não proíbe, ela deixa Jesus agir, quando chegar a hora da missa, o senhor mesmo pára, pela sua conta, o senhor diz assim, não quero mais beber, sabe? (...).

> Já o ECC (...), ele não tira a bebida assim, porque é, vamos dizer, como eu digo... Com trabalho, é as promoções, e nessa promoção tem que ter a bebida, pra poder ganhar fundos, né, ajudar isso, aquilo, entendeu? E a Renovação Carismática ela não trabalha com bebida, ela procura não envolver aquilo, se ela tá passando espiritualidade, pra que ela vai tá passando um pecado, sabe? Aí ela procura fazer uma coisa, uma promoção, mas, sem [bebida]".[11]

A análise dos dados coletados mostra que, com freqüência, o ingresso no Movimento Carismático ocorre em razão de uma crise de vida, envolvendo desorientação psicológica, problemas de relacionamento, dificuldades financeiras, doença, alcoolismo, conflitos familiares etc. Reproduz-se, nessas situações, a clássica história das conversões traumáticas – como a bem conhecida do apóstolo Paulo –, ou a trajetória do xamã, encontrada em várias formas religiosas, por todo o mundo, que também se encontra nos processos mais notáveis de outras igrejas cristãs – como, por exemplo, o caso da fundadora da Igreja do Evangelho Quadrangular, nos Estados Unidos, Aimée S. McPherson, sobre quem voltarei a falar – e, mesmo, em relatos colhidos entre adeptos de várias outras Igrejas Pentecostais (Cf., entre outros, Lewis 1977; Freston 1994; Nicolau 1997; Rothe 1998).

Por isso, torna-se interessante comparar o que ocorre na RCC com outros processos de "conversão", ou de adesão a alguma espécie de chamado místico, como, por exemplo, na assunção ao xamanismo, mesmo em formas religiosas de origem bem diferente da cristã. Devo, no entanto, chamar atenção, neste ponto, para dois fatos. Em primeiro lugar, as pessoas que se "convertem" à RCC não podem, a rigor, ser vistas como xamãs, embora algumas delas, do ponto de vista formal, ao exercerem os chamados "dons do Espírito" e, sobretudo, aquelas que recebem o "dom de cura", comportem-se – inclusive no que diz respeito às técnicas corporais empregadas – de forma muito semelhante aos xamãs, orando "em línguas", repousando "no Espírito", tendo "visões proféticas", enunciando "profecias", curando doentes, expulsando demônios etc (cf. Maués 2000). Em segundo lugar, embora esteja, neste artigo, enfatizando o que chamo de conversão, a partir de seus aspectos mais traumáticos, de modo algum se pode dizer que essa é a única "porta de entrada" para a RCC: muitos vão porque gostam dos cânticos, da música e da dança; outros, porque são convidados por amigos e acabam participando ativamente; há relatos de jovens que vão com o desejo de namorar; há maridos que vão porque são convidados por suas mulheres (o contrário é menos freqüente, mas também existe); e, também, evidentemente, há os que são atraídos por motivos mais especificamente religiosos. Enfim, como acontece com outras manifestações ou movimentos religiosos, as razões que levam à "conversão" podem ser bem variadas. Deixo, porém, essas situações, para um outro momento.

Elementos de comparação: outras formas dramáticas de "mudança de vida"

Quatro exemplos de formas dramáticas de mudança de vida ou conversão serão arrolados a seguir, como elementos de comparação, para poder-se entender melhor os discursos dos informantes carismáticos, quando tratam de seu ingresso na Renovação.

A conversão ao "batuque" em Belém do Pará

Desejo começar pelo exemplo de uma religião de origem africana, em Belém, o *batuque*, estudada por Vergolino e Silva, em sua dissertação de mestrado, já citada acima. É no Capítulo II de seu trabalho que essa antropóloga trata da "carreira" do pai-de-santo, descrevendo, inicialmente, uma "trajetória ideal", a partir de suas observações de campo e das histórias de vida coletadas em entrevistas. Para essa autora, a "condição imprescindível" da carreira do pai-de-santo é que o indivíduo seja médium, quer dizer, em termos êmicos, que seja visto como membro de uma categoria especial de "criaturas que têm a possibilidade de servirem de intermediários nas comunicações entre o mundo visível e o mundo invisível". Além disso, segundo os seguidores do batuque, a chamada mediunidade é uma coisa escassa, por ser "faculdade que todos têm", sendo, porém, um "dom que só alguns têm" (cf. Vergolino e Silva 1976: 42).

Chamo atenção para esse aspecto, dado que, no pentecostalismo (inclusive na RCC), não só é exacerbado o lado mediúnico do cristianismo, como também os dons não são necessariamente distribuídos uniformemente, permitindo pensar-se, outrossim, como será depois enfatizado, que "ser pentecostal não é para qualquer um" (cf. Nicolau 1997: 63). Da mesma forma que faço aqui, seguindo até a expressão usada por vários de meus informantes, também Vergolino e Silva refere-se, na situação que estudou, a uma "conversão". Essa conversão é comparada, por ela, ao que ocorre em relação ao kardecismo e à umbanda, em São Paulo, conforme relato de Cândido Procópio de Camargo. Em sua pesquisa, essa antropóloga percebeu que, de início, pessoas com dificuldades ou doenças de natureza física, mental ou social procuram tratar-se nos terreiros de batuque; tendo essas curas sido alcançadas, isso aparece como prova da existência de um mundo sobrenatural, pelo que a experiência acaba por introduzir a pessoa naquela crença (Vergolino e Silva 1976: 44).[12] Citando os antropólogos americanos Set e Ruth Leacock, que realizaram antes dela um estudo em Belém, sobre a mesma temática, essa autora afirma que, caso a conversão ocorra na idade adulta, sua motivação acontece sempre por "doença, física ou mental". No que diz respeito a "dificuldades matrimoniais, especialmente abandono ou infidelidade conjugal", as interpretações se voltam para pensá-las "como resultado de causas sobrenaturais".[13] Se, porém, o processo de filiação ou conversão ocorre na infância ou na juventude, o momento crucial

na identificação de um médium se dá no momento em que seu corpo é pensado como "tomado por um espírito", sendo esse fenômeno chamado de "manifestação" ou "incorporação". Nas palavras da autora:

> "As primeiras 'manifestações' ocorrem geralmente na infância e se revelam quase sempre através de males físicos, como tonturas e vertigens, ataques de nervos e falta de coordenação motora – sintomas esses conhecidos como 'desfalecimento'. Esses males de ordem física podem ser acompanhados de acontecimentos e atos misteriosos, sejam eles fuga e retorno inexplicáveis ou provas de capacidade extra-sensorial da criança. A família, com a ajuda de pessoas entendidas, poderá identificar a mediunidade da criança e, caso seja adepta de qualquer crença de caráter mediúnico, empenhar-se-á em 'desenvolver' o novo médium. Este, como já dissemos, será ou não internalizado na crença" (Vergolino e Silva 1976: 45).

Tratando-se, porém, na maioria dos casos, de família católica, há "reações" por parte dela, que "interpreta tais fenômenos como sendo 'coisas do demônio', cuidando para que sejam feitos exorcismos com água benta e incentivando a prática da confissão, a fim de afastar aquela 'perturbação'". A "internalização na crença", como diz a autora e, posso dizer também, nas práticas rituais, no modo de vida, na ética, enfim, na visão de mundo, na doutrina e no *ethos* do batuque, acaba ocorrendo, em várias situações, a partir de uma ruptura:

> "Há sempre um momento em que a família não consegue mais exercer nenhuma espécie de controle sobre aquele membro e, quando isto acontece, na maioria das vezes, ocorrem situações de conflito que determinam o rompimento das relações do indivíduo com seu grupo primário ('sair de casa'), e provocam a sua filiação a outro grupo secundário ('morar com amigo', 'morar no terreiro'). Por sua vez o rompimento não se dá apenas para desenvolver sua mediunidade, mas também para que ele possa fugir de situações familiares intoleráveis (...), sobretudo se os choques tiveram como causa um 'desvio' sexual, procedimento inadmissível numa sociedade que não hesita em censurar todo e qualquer comportamento considerado por ela como 'anormal'. Se o médium se convence de que sua 'perturbação' é 'mediunidade mal desenvolvida', ele, seguindo conselhos de amigos ('você tem que trabalhar', 'você tem que se desenvolver'), resolve um dia ceder à 'missão' que lhe foi predestinada. Começa a freqüentar uma 'casa', na qual dependerá

> do seu 'pai' ou 'mãe-de-santo', não só pelas instruções a respeito das 'obrigações' que terá para com seu(s) 'encantado(s)', como também, em certos casos, pela sua própria sobrevivência (alimentação, moradia etc), uma vez que ele será sempre uma pessoa que tem problemas com a família, seja esta a de origem ou a de procriação" (Vergolino e Silva 1976: 45-46).

Está claro que as situações concretas são muito variadas e que a maioria dos médiuns não chega a ser pai ou mãe-de-santo, com sua própria casa, seus filhos e filhas e tudo mais, construindo uma carreira completa dentro do batuque, com maior ou menor prestígio. A iniciação é bastante complexa e trabalhosa, constituindo-se num rito de passagem que é muito semelhante ao que ocorre com muitos outros xamãs, por todo o mundo, em diferentes formas religiosas. Como parte desse processo também ocorre um elemento, não privativo do batuque, mas comum a todas as religiões mediúnicas:

> "Inicialmente, o médium aprenderá a se 'controlar', isto é, aprenderá a não se incorporar subitamente e em locais impróprios: residência, casas de freqüência pública, ou até mesmo nas ruas, a fim de não ser visto como um desequilibrado mental. Sua incorporação ocorrerá sempre enquadrada numa seqüência ritual. Seu comportamento, quando 'possuído', deixará de ser descontrolado e violento como nos casos dos 'santos brutos' e passará a fazer parte de uma 'posse' padrão" (Vergolino e Silva 1976: 48).

A carreira do pajé ou curador amazônico

Os exemplos, aqui, serão retirados de minha própria pesquisa, realizada, num período de aproximadamente 10 anos (1975-1985), com interrupções, na microrregião do Salgado (litoral do Estado do Pará), especialmente no município de Vigia, entre pescadores e populações rurais ou de origem rural. Numa pequena povoação de pescadores (Itapuá), pude entrevistar demoradamente alguns pajés ou curadores locais e da cidade de Vigia (cinco homens e uma mulher), assim como vários candidatos (de ambos os sexos) ao xamanismo (Maués 1995: 285-312). Escolho aqui dois depoimentos representativos da assunção ao xamanismo, que se repetem, *mutatis mutandi*, em muitas outras situações semelhantes no interior da Amazônia e foram dados, em março de 1976, pelos pajés Liberalino Souza e Pedro Cardoso.[14] O primeiro desses pajés, ao falar sobre o começo de seu dom, disse o seguinte:

> "Apareceu um negócio, eu morria, diz o caso, passava o dia inteiro morto (desfalecido). Aí meu finado pai me levava pra Vigia, nesse tempo num tinha doutor, tinha enfermeiro. O enfermeiro me tratava, pronto, tornava [recobrava os sentidos], aí eu vinha embora, aqui tava, aí, de repente, me dava. Tava nesse tempo com 18 anos. Aí o papai começô chamá pajé. Pajé fazia trabalho por aí, na hora que eu ia andando, me dava. Eu pescava pro Marajó, mas minha pescaria era assim de 10 dias, com 10 dias num podia mais, eu vinha embora, que quando eu sentia tinha que vi embora. Teve um dia que eu caí na água, ali no porto, foram me buscá no fundo. E a minha vida foi um romance (...)".

Tendo sido tratado por um pajé chamado Satô, "um bom pajé", que foi seu mestre, conseguiu ficar "curado", isto é, passou a dominar suas entidades, aprendeu a realizar sessões xamanísticas (de pajelança) e começou a exercer seu "dom", tratando de outros doentes, que curava, com o uso de pena, maracá, cinta e outros instrumentos próprios de sua "arte", além da incorporação de seus "encantados".

O pajé Pedro Cardoso fez um extenso relato a respeito de sua iniciação e dos sintomas que o acometeram:

> "O caso é que eu me tornei pajé porque eu sentia um remorso [tremor] pelo corpo, daquele remorso que eu sentia eu achei que aquele remorso estava me prejudicando (...), prejudicando até a vida própria, num? A minha família. Porque eu estava debaixo de minha casa brabo, aborrecido com mulhé, com filho, e tudo aquilo ia me perturbando por bá de minha casa com minha família. Depois eu andava perturbado sobre o dormir, sonhava tanta coisa na minha vida (...). Pra acabá de coroá a obra, comecei cantá pajé ['atuava-se' e cantava cantigas ou 'doutrinas' de pajé]. Sim, senhor. Aí, desencarrilhei. Lá uma noite, caí num matão desse (...). E saiu uns camaradas, meu cunhado, saiu à minha percura, saiu, me encontrô. Só vim quando eles [os caruanas, ou encantados, entidades da pajelança cabocla] quiseram (...). Criei uma raiva, de dizê que quando chegava gente de fora em casa eu caía pro mato parece um bicho quarqué, pra num vê (...)".

Foi seu cunhado quem o levou a um famoso pajé do lugar, que morava na povoação de Itaporanga. Esse pajé chamava-se Manezinho. Para tratar-se, Pedro ficou vários dias morando na casa do pajé, seu "mestre". Esse tratamento afastou as perturbações que sentia e permitiu que ele, também, como no caso de Liberalino, se tornasse um pajé ou curador, na localidade em que vivia.

O processo de assunção ao xamanismo, na pajelança cabocla, no interior do Pará, apresenta várias semelhanças com o que ocorre no batuque de Belém, embora aquela seja vista como possuindo muitos elementos de origem indígena, enquanto o batuque é pensado como de origem africana; ambos, evidentemente, sincretizados com crenças e práticas de origem européia (portuguesa) e cristã. O candidato a pajé sofre de uma "doença" chamada de "corrente-do-fundo", que lhe traz grandes sofrimentos físicos e psíquicos e precisa submeter-se a tratamento com um pajé experiente, que irá "afastar" as entidades que o perturbam (se não se tratar de um dom considerado autêntico). Caso, porém, se esteja na presença de um dom genuíno, o noviço deverá ser treinado para tornar-se pajé ou curador, o que implica num extenso aprendizado, assim como em rituais de iniciação que visam, entre outras coisas, permitir que o médium aprenda a controlar ou domar suas entidades, para não mais sofrer possessões descontroladas e poder canalizar seu dom na prática de rituais de pajelança, que visam, principalmente, o exercício da "caridade", isto é, a cura de doenças, o aconselhamento, a solução de problemas conjugais, questões amorosas, descobrir objetos perdidos ou escondidos e várias outras funções de natureza mágico-religiosa.

A "conversão" ao pentecostalismo

Tomo aqui, inicialmente, os exemplos retirados do trabalho de Rosa Marga Rothe. Essa autora, estudando, em sua dissertação de mestrado, a Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ), em Belém, fala sobre a fundadora dessa Igreja, nos Estados Unidos da América, Aimée McPherson, que, antes mesmo de nascer, foi dedicada por sua mãe ao serviço divino. Aimée nasceu e foi criada em área rural, no Canadá. Sua mãe, deixando lar, amigos e terra natal, ingressou no Exército da Salvação, quando a filha ainda era criança e, por isto, consagrou Aimée a esse mesmo "exército".

> "Na adolescência, Aimée entrou em sério conflito quando, na escola, teve contato com as teorias evolucionistas de Darwin, que lhe pareciam derrubar sua fé na doutrina criacionista, segundo a qual os seres humanos descendem do primeiro casal, criado direta e imediatamente pelo próprio Deus. Extremamente preocupada (...), queria que alguém lhe respondesse se a verdade estava na Bíblia ou na Ciência. Escreveu para várias autoridades eclesiásticas, mas não obteve resposta. Seguindo o conselho da mãe, visitou vários cultos e, num desses eventos de evangelismo avivacionista, Aimée teve certeza de que a verdade se encontrava na Bíblia. Em seguida, casou-se com o jovem pregador Robert Semple, indo com ele fazer missão na China" (Rothe 1998: 44-45).

Seu marido, entretanto, morreu no Oriente e ela voltou a casar-se, algum tempo depois. Passou então por vários problemas e adoeceu gravemente, interpretando o sofrimento como conseqüência de sua recusa inicial ao "chamado de Deus".

> "O chamado de Deus estava sobre a sua alma e não havia como fugir dele (...). Os nervos de Aimée tornaram-se seriamente afetados (...), ela detestava a luz do sol, queria as janelas fechadas, as cortinas descidas (...). Foi operada, mas seu estado piorou (...). Complicações internas, problemas cardíacos, de estômago, hemorragias, descontrole do sistema nervoso (...). Olhando para trás, *ela queria saber se Jonas passara por uma prova tão dura como a dela* [meu grifo, RHM] (...). Mas Aimée sabia muito bem qual era o problema, e não seria curada enquanto não se rendesse à Sua vontade" (McPherson 1991, *apud* Rothe 1998: 45-46).

Com efeito, é significativo que a própria Aimée se comparasse com o profeta Jonas que, segundo a Bíblia, foi engolido por uma baleia e, depois, jogado numa praia, a partir de quando começou sua pregação. Ora, com os conhecimentos que hoje possuímos a respeito dos xamãs, do mundo inteiro, é impossível não pensar em uma viagem xamanística pelo mundo sub-aquático (à semelhança do que ocorre com os pajés "sacacas" amazônicos[15]). A própria Rothe chama atenção, em seu trabalho, sobre as semelhanças entre a carreira dessa notável pregadora com xamãs da Amazônia e de outras partes do mundo. Assim, citando Ian Lewis, Rothe transcreve o conhecido depoimento de um xamã esquimó, narrado ao explorador e etnólogo dinamarquês Rasmussen, que também transcrevo, por ser bem típico na situação xamanística:

> "... fiquei melancólico. Às vezes caía em prantos e me sentia infeliz, sem saber por quê. Depois, sem razão alguma, tudo mudava subitamente e eu sentia uma grande e inexplicável alegria, tão forte, que não conseguia controlar e tinha de cantar, um canto forte, com espaço para apenas uma palavra: alegria, alegria! E tinha de usar a força total de minha voz. E então, em meio a um tal ataque de misterioso e arrebatador prazer, tornei-me um xamã, sem que eu mesmo soubesse como aconteceu. Mas eu era um xamã. Podia enxergar e ouvir de maneira totalmente diversa. Eu recebera minha iluminação, a luz xamanística do corpo e da mente, e isso de uma tal maneira que não era apenas eu que podia ver através das trevas de vida, mas a mesma luz intensa também emanava de mim, imperceptível aos seres humanos, mas visível a todos os espíritos da terra

> e do céu e do mar, e esses vinham agora a mim para se tornarem meus espíritos auxiliares" (Lewis 1977, *apud* Rothe 1998: 46).[16]

Afinal, deixando o segundo marido, Aimée iniciou uma carreira de pregadora itinerante, em tenda de lona, que se prolongou por 14 anos, atraindo grandes multidões. O paralelo entre sua carreira e a de tantos xamãs por todo o mundo torna-se evidente em vários episódios de sua vida mas, especialmente, no momento em que obteve a famosa "visão quadrangular" – réplica da do profeta bíblico Ezequiel –, que ocorreu em Oakland, Califórnia, em julho de 1922. Essa visão deu origem, de fato, à Igreja por ela fundada, encerrando-se a fase heróica e mais humilde de suas primeiras pregações:

> "Aproximadamente oito mil pessoas lotavam a enorme tenda e centenas mais enchiam os corredores e as passagens. As pessoas inclinavam-se para a frente em expectativa, quando Aimée começou a entregar a mensagem de Deus, que vinha do íntimo do seu ser. Sua própria alma sentia-se reverente, quando o Espírito começou a descrever a gloriosa visão de Ezequiel. Conforme ela falava, Deus revelava àquela enorme multidão que as quatro faces tipificavam os quatro aspectos do ministério de Nosso Senhor Jesus Cristo.
> Na face do HOMEM nós vemos 'o homem de dores e experimentado nos trabalhos' – o Salvador do mundo!
> Na face do LEÃO vemos a face daquele poderoso Batizador no Espírito Santo e com fogo. Jesus é 'o Leão da tribo de Judá'. Como o leão demonstra força e poder, este é um claro símbolo de Cristo como doador do Espírito Santo.
> Na face do BOI vemos o Grande Carregador de fardos, que levou sobre si mesmo 'as nossas enfermidades e por suas pisaduras fomos sarados'. Jesus é o grande médico e curador de nossos corpos.
> Na face da ÁGUIA vemos refletida a visão do Rei dos reis que está voltando. Suas asas se abrirão brevemente no céu brilhante, de onde Ele retornará para arrebatar a sua noiva que O está esperando!
> Um Evangelho perfeito! Um Evangelho completo, para o corpo, para a alma, para o espírito e para a eternidade! Um Evangelho que olha 'quadradamente' para todas as direções!" (McPherson 1991, *apud* Rothe 1998: 33-34).

Desempenhando hoje um papel importante no Pará, inclusive no que diz respeito à política partidária (seu principal líder e fundador em Belém é deputado federal, recentemente reeleito, e um dos deputados estaduais que se re-

elegeu, também recentemente, é o atual presidente da Assembléia Legislativa do Estado), a Igreja do Evangelho Quadrangular continua atraindo novos adeptos. Nas palavras de um pastor dessa Igreja em Belém, entrevistado por Rothe:

> "Nós notamos que a maior carência, hoje, do povo, é a falta de Jesus no coração. Eles estão carentes de algo. Porque sua alma está aflita, mas não entendem isso. Eles sempre vêm à igreja à procura de algo para solucionar um problema que é material: problema de família, de negócios, financeiro..., mas por trás disso está o problema espiritual. Eles estão carentes da vida espiritual, cheia da glória de Deus. Com isso nós apresentamos a solução que é Jesus e se a pessoa aceita, ela entra e passa a ser membro da Igreja. A maior carência que nós encontramos entre as pessoas é uma carência [procedente] de uma família desestruturada, justamente numa família que não é estruturada há o problema financeiro, ela não tem segurança. Então através disso elas procuram a igreja porque elas encontram Jesus como seu Salvador" (Pastor Barroso, entrevistado em 30/1/96; *apud* Rothe 1998: 158).

É justamente esta "carência", que é traduzida muitas vezes pelo fiel como um "vazio", que se pode encontrar como elemento muito importante no discurso dos que se convertem ao pentecostalismo protestante e que também vai ser encontrado nos conversos à RCC.

Outra pesquisadora, Roseane Freitas Nicolau, já referida acima, em seu trabalho sobre a conversão ao pentecostalismo, em Belém, transcreve também a fala de um pastor da IEQ, tratando sobre a busca dos fiéis por essa Igreja, que é muito semelhante à que citei pouco antes:

> "Eles estão carentes de algo. Que a sua alma está aflita e eles não entendem isso, eles sempre vêm na igreja à procura de algo para solucionar o problema. É material. Solucionar um problema de família, problema de negócios, problemas financeiros, etc. Mas por trás disso aqui está o problema espiritual. Eles estão carentes de uma vida espiritual, cheia da glória de Deus" (Nicolau 1997: 68).

De certa forma essa autora concorda com a explicação apresentada pelo pastor, embora deslocando o nível da análise para um outro plano, que é o das relações sociais e das motivações psíquicas. Para ela, o motivo que surge na fala dos entrevistados, representando o "conteúdo manifesto do discurso dos convertidos", serve porém para "esconder" ou "encobrir" o conteúdo "latente", que é, em grande parte, o responsável para que a pessoa "responda positivamente" ao

chamado da Igreja à qual se converte. Assim, analisando os depoimentos dos informantes, colhidos em entrevistas gravadas, bem como em entrevistas informais, em várias situações de pesquisa, Nicolau afirma que a maioria das pessoas entrevistadas alega como motivo de sua mudança de vida a busca de cura de alguma doença, física ou espiritual, sua ou de algum parente. Esta categoria "doença" é pensada de forma ampla, incluindo problemas emocionais e sofrimento, de modo geral. Nicolau, embora reconhecendo que, para muitos de seus interlocutores de pesquisa, a busca de cura de doenças não tenha sido a motivação inicial para procurarem o pentecostalismo, considera um "fato notável que todas as pessoas entrevistadas passaram por uma experiência de cura".

Ao lado disso, os entrevistados também referiam, sempre, um vazio (a falta de algo), que só poderia ser preenchido por Deus, o que repete de alguma forma a fala do pastor, citada linhas acima. Diz Nicolau, sobre isso:

> "Parece que, à medida que vão se envolvendo com a nova doutrina religiosa, as pessoas se deparam com aquilo que descrevem como falta ou vazio, referência que faz eco no discurso de pastores e proselitistas. Embora não consigam identificar inicialmente esse sentimento, à medida que vão ouvindo no outro, reconhecem e conseguem nomeá-lo em si próprios. É um sentimento antigo, mas que só é reconhecido no confronto com o outro, quando este o nomeia. Assim, mesmo referindo a existência de um problema concreto como motivo da conversão, apontam como mais significativo a sensação de vazio, acompanhada por desamparo, abandono e insegurança. Esta é outra coisa bastante significativa que aparece nas entrevistas em geral: a referência a uma sensação de desamparo" (Nicolau 1997: 69-70).

Mas, como explicar a adesão a um sistema religioso particular – o pentecostalismo –, diante da enorme oferta existente no campo religioso e, mesmo, no caso do estudo de Nicolau, de pessoas de classe média, com possibilidade de amplo acesso aos serviços médicos e de atendimento psicológico ou psicanalítico? A análise dessa autora, sem deixar de lado explicações de natureza sociológica – ela considera, por exemplo, o conhecido trabalho de Fry e Howe (1975), com as devidas ressalvas, em se tratando das formas mais recentes de pentecostalismo –, privilegia, também, elementos oriundos da psicanálise:

> "A análise do discurso, como frisei, revela o não dito, ou seja, os motivos subjacentes ao conhecimento consciente do sujeito, o que está além e que só permite se revelar muito sutilmente através da fala. No que refere um vazio, uma angústia, uma tristeza, um de-

> samparo indescritível, o sujeito pode estar falando de uma motivação inconsciente de procurar amparo e proteção na figura de um Deus que preenche a falta, que cuida como um pai. Freud (...), ao tratar das origens das idéias religiosas, discute essa necessidade de proteção. Tal como enunciado pelo criador da psicanálise, a posição do sujeito é a de desamparo. Esta sensação mobiliza-o no sentido de querer a presença de um pai protetor. E é no sistema religioso que ele encontra este pai sempre disponível e disposto a ampará-lo. Considero que é nisto que se configura a disponibilidade interna para mudar de religião. Assim, apesar do recurso de atração mais envolvente que o sistema pentecostal possa oferecer, a mudança não ocorrerá a não ser via desejo de ser protegido do desamparo. Mesmo o depoimento ou testemunho mais importante e emocional não é capaz de mobilizar motivos se estes já não preexistem no mundo interno do sujeito. Assim, o motivo interno parece ser a principal razão pela qual se atende ao apelo externo, aquele feito pela igreja" (Nicolau 1997: 70).

Este motivo interno, segundo a autora, pode ser identificado no *sofrimento*, categoria aliás que, na Amazônia, sobretudo em áreas do interior, tem uma grande importância no discurso das pessoas e inclui a categoria menos inclusiva ou mais restrita de *doença*. No entanto, a busca do pentecostalismo, além de resultar de fatores de ordem social que exercem forte influência sobre o indivíduo, ainda resultam – e, posso dizer, de forma inteiramente imbricada com eles – de fatores psíquicos que permitem, naquele indivíduo particular e naquela circunstância específica, a possibilidade de conjunção entre elementos de uma racionalidade científica e, ao mesmo tempo, mágica:

> "O sujeito que atende a esse apelo certamente possui uma versão explicativa de sua doença derivada de uma visão de mundo particular. Tal versão se enquadra nos moldes daquilo que o sistema pentecostal oferece e que tem a ver com uma forma mágica de pensar. O sujeito, por mais inserido que esteja no mundo da modernidade, pautado em explicações da racionalidade científica, construiu sua subjetividade, de certa forma, oscilando entre a modernidade e o primitivo, o arcaico, o mágico. O pentecostalismo oferece um diagnóstico, um tratamento e um prognóstico para o 'doente', capaz de fornecer explicações coerentes para o seu mal. Não existe nada que não possa ser explicado por esse sistema. Entretanto, para aderir ao tipo de tratamento ofertado, é necessário converter-se, pois, só assumindo uma visão de mundo exclusiva-

> mente pentecostal, poder-se-á obter os benefícios prometidos. Assim, quando o sujeito não consegue algumas das realizações que busca, sente que é devido ao fato de ainda estar oscilando entre os dois mundos. Não é o sistema que falhou, mas ele que não acreditou o suficiente, ou duvidou de alguma coisa" (Nicolau 1997: 71-72).

Entretanto, é preciso não esquecer a lição já antiga de Claude Lévi-Strauss, quando, em seus dois conhecidos artigos, analisa o papel do xamã e a eficácia simbólica do xamanismo, relacionando-o, também, com a psicanálise. A isso se pode acrescentar outras lições que a ela se somam, de estudiosos como Mary Douglas e Clifford Geertz. O vazio, a angústia, o sofrimento psíquico, a doença física, a escolha desta ou daquela igreja pentecostal, tudo está intimamente imbricado numa teia de relações sociais e num código simbólico que é construído pela cultura. Assim, a crença do indivíduo nos poderes de Jesus, nos dons do Espírito Santo, na inspiração divina dos pastores e dos demais fiéis, bem como a força exercida pela crença partilhada pela coletividade dos membros da Igreja a que adere, tudo isso contribui para a própria escolha e adesão, ao mesmo tempo que reforça seus laços de pertencimento. A eficácia simbólica, por outro lado, não se limita, como em várias outras situações – e, creio mesmo, no caso da "cura" obtida pelo próprio tratamento psicológico ou psicanalítico –, a uma cura *tout court*, com a completa eliminação das causas do sofrimento ou da doença, pois, mesmo que isto não aconteça (e, efetivamente, nos casos que pudemos observar, na maioria das vezes não acontece), a pessoa passa a viver em um novo sistema de relações sociais, adota uma nova visão de mundo e da sociedade, assim como um novo *ethos*, o que lhe dá apoio e consolo e, pelo menos, lhe permite conviver e suportar melhor o próprio sofrimento (cf. Lévi-Strauss 1970; Douglas 1976; Geertz 1978).

No que diz respeito à eficácia da cura carismática, o melhor estudo que conheço é o do antropólogo Thomas J. Csordas, analisando essa questão a partir de sua pesquisa de campo na sociedade americana (cf. Csordas 1994). Sem poder apresentar aqui um resumo de todas as idéias e conclusões desse autor, devo no entanto lembrar alguns pontos fundamentais, incluindo, neles, elementos de interpretação pessoal, que resultam de minhas próprias observações sobre a RCC. Em primeiro lugar, o fato de que Csordas, incorporando às suas análises os elementos clássicos de explicação presentes na melhor tradição antropológica, também aceita essa última explicação, por mim resumida no final do parágrafo anterior, que enfatiza o aspecto de integração social do paciente em um novo meio, o que contribui, certamente, para se poder falar em cura, mesmo que persistam – parcial ou integralmente – os sintomas da doença que o acometia. Critica no entanto essa abordagem, por considerá-la funcionalista e limitada.

Dentro da perspectiva teórica em que se situa – a fenomenologia cultural –, esse antropólogo chama a atenção para o fato de que o carismático está sempre buscando a cura, já que, a rigor, como acontece também no caso de uma certa perspectiva psicanalítica, todos nós somos doentes, necessitando, pois, permanentemente, de cura. Ora, por isso, aquele que busca a RCC para submeter-se a tratamento e, muitas vezes, converte-se a esse movimento, mesmo que se cure (ou se cure parcialmente, ou não se cure) da doença que originalmente provocou a sua busca, precisa de fato prosseguir num tratamento contínuo, em busca de cura (que muitas vezes constitui mais uma espécie de aperfeiçoamento espiritual), naquilo que esse autor chama de a "construção de um *self* sagrado", que é uma prática permanente entre os carismáticos. Nesse sentido, todos os carismáticos, mesmo que não tenham procurado a Renovação por motivo de alguma doença, são, na verdade, "doentes" (e aqui o sentido da palavra é bem mais amplo do que aquele que costumamos atribuir-lhe, incluindo, também, as noções teológicas de "pecado" e "pecador"). E a construção desse *self* sagrado não pode nunca ser uma coisa isolada, mas sim tem que ser feita em permanente relacionamento com os outros *selves*.[17]

Considerações analíticas e teóricas

Como foi enfatizado acima, trabalhar com histórias de vida, coletadas em entrevistas, gravadas ou não, através de depoimentos orais, apresenta vários possíveis inconvenientes – sobretudo se não se está suficientemente avisado –, entre eles o fato de que esses depoimentos são sempre construções *a posteriori*, representando a forma como o indivíduo se apresenta (consciente e/ou inconscientemente) diante do pesquisador, com "lembranças" e "esquecimentos" significativos, manipulando sua própria identidade; em muitos casos, constituem depoimentos padronizados e, mais ou menos, rituais, cuja "verdade" representa, também, a "verdade" do grupo social (político, religioso, familiar, étnico etc) a que pertence o depoente. Tomando tudo isso em conta, creio no entanto ser muito importante utilizar esse material para análise e, sobretudo, comparar depoimentos semelhantes, recolhidos em diferentes contextos e situações, que expressam diferentes realidades sociais, onde o mesmo fenômeno do "trânsito", da "mudança de vida" ou da "conversão" se expressa em diferentes códigos, sendo interpretado, misticamente, contra o pano de fundo de diferentes doutrinas, práticas rituais e comportamentos éticos.

Assim, os materiais acima arrolados, à primeira vista díspares, recolhidos em diferentes contextos religiosos – no cristianismo católico e protestante, na pajelança cabocla amazônica e no batuque de origem africana –, encontram sua unidade e, conseqüentemente, sua comparabilidade, no fenômeno ritual da

passagem, que representa o que a maioria dos informantes (com a possível exceção dos pajés) chama de "conversão". Trata-se, em todos os casos, de ritos de passagem, nos termos de Van Gennep (1960) e Turner (1974). É verdade que, em algumas situações, claramente se trata de rituais de assunção ao xamanismo (os exemplos dos pajés e pais-de-santo), enquanto, na maioria, no caso dos conversos à Renovação Carismática e ao pentecostalismo protestante, trata-se do ingresso dessas pessoas em novas Igrejas e/ou no movimento pentecostal católico, na condição de simples fiéis. O exemplo, porém, de Aimée McPherson, a fundadora da Igreja do Evangelho Quadrangular, apresenta paralelos muito evidentes com o processo de assunção ao xamanismo, como foi acentuado acima. O que me permite comparar esses diversos exemplos, além de uma vaga identidade entre eles, pelo fato de tratar-se de ritos de passagem?

É que, embora nem todos os entrevistados estejam em processo de tornar-se, ou tenham se tornado autenticamente xamãs, todos participam, de fato, na *origem*, de um mesmo universo mítico. Esta origem a que me refiro diz respeito a algo que está sempre presente e permite a constante atualização do mito ou da crença: estamos em presença, como já foi dito acima, do caráter mediúnico, xamânico ou extático das experiências religiosas, dentro das quais se dá o trânsito ou a passagem, que significa a "conversão" (sempre entre aspas) à RCC, ao pentecostalismo e à condição de xamã na pajelança (pajé ou curador) ou no batuque (pai ou mãe-de-santo ou, na maioria dos casos, filho ou filha-de-santo). É fácil admitir esse caráter extático ou mediúnico para experiências ou cultos de natureza religiosa como o batuque e a pajelança cabocla amazônica. Seria mais difícil admiti-lo com relação ao cristianismo? Sustento, a despeito disso, com efeito, como já foi dito acima, que a tradição judaico-cristã, que herdamos culturalmente no Ocidente, possui, em sua *origem*, dois elementos essenciais e inerentes, embora aparentemente contraditórios, que são o caráter extático e o "germe" da secularização.

O caráter messiânico ou milenarista do judaísmo é muito evidente, com sua tradição profética bastante assentada que, nas concepções cristãs, culmina com o aparecimento do Messias, Jesus Cristo, ele mesmo um profeta de condição mais elevada, mas também um grande xamã. Sabemos como, na tradição islâmica, Jesus Cristo é visto como o maior profeta, depois de Maomé. Por outro lado, uma análise respeitosa, mas que mantenha a perspectiva científica – e não teológica ou religiosa –, do ponto de vista da antropologia da religião, permite-nos ver na figura humana de Cristo, que (na crença de seus adeptos) era um veículo da palavra divina, que curava os doentes, ressuscitava os mortos, expulsava os demônios, transformava a água em vinho, multiplicava os pães e os peixes, andava sobre as águas, transfigurava-se, que foi perseguido, que morreu e ressuscitou dos mortos, permite-nos ver, repito, a figura acabada do xamã. Esses dons extáticos, mediúnicos e xamânicos foram transmitidos a seus discípulos,

segundo o Novo Testamento, a partir do episódio de Pentecostes, quando o Espírito Santo "desceu" sobre eles como "línguas de fogo", episódio que, aliás, é visto como fundante da própria Igreja. E, no cristianismo primitivo, esses dons ou carismas foram mantidos vivos e atuantes, pelo menos até o período do Baixo Império Romano e o início da Alta Idade Média (cf. Brown 1970: 17-45, 1981, 1988). Não obstante, à medida que a Igreja Cristã se institucionalizava, tornava-se hegemônica, implantava seu projeto de *cristandade* na Europa Ocidental, esses aspectos xamânicos ou extáticos foram sendo sufocados, abafados, permanecendo quase que latentes, manifestando-se apenas em ocorrências mais raras, que eram, muitas vezes, apontadas como possessões demoníacas ou heresias que precisavam ser extirpadas ou, ainda, formas de bruxaria (esta mesma, vista como "familiaridade" com o demônio).

Por outro lado, o "germe" da secularização, atuando de início através do "desencantamento do mundo" (em termos weberianos), também começa com o próprio judaísmo, com a sua noção de um Deus transcendente, criador do mundo e do homem. Esse Deus judaico-cristão e, mais tarde, islamita, aparece num mundo de deuses imanentes, próximos dos homens, misturados com os homens, das diversas religiões que passaram a ser consideradas (pelos judeus e cristãos) como pagãs, ou dos gentios. Ele não é o ordenador do caos pré-existente, como os outros deuses, mas é aquele que cria a natureza e o ser humano a partir do nada, estabelecendo assim um sistema dualista que opõe (embora com várias mediações e possibilidades de comunicação) os mundos natural, humano e sobrenatural. Este Deus transcendente, distante, mas ao mesmo tempo presente, pode assim, no limite, acabar sendo esquecido ou dispensado pela modernidade, que é uma de suas conseqüências, um de seus resultados, que desemboca na secularização, no agnosticismo, no ateísmo, no materialismo.[18]

Não obstante há um elemento essencial que restabelece a ligação mais próxima desse mesmo Deus com o homem: é a Queda. Provar do fruto da árvore da sabedoria torna o homem semelhante a Deus e o aproxima de Deus. A transcendência fica como que diminuída, enfraquecida e, subrepticiamente, reintroduz-se, no judaísmo e, sobretudo, no cristianismo, a possibilidade da imanência. E, por isso, a Encarnação, que representa a vinda do Filho de Deus ao mundo dos homens, transformado em homem, mas que também é Deus, reinstaura a possibilidade de um contínuo reencantamento do mundo. Como é bem conhecido, foi Weber quem disse que, rigorosamente monoteístas, são apenas o judaísmo e o islamismo (1991: 289). O cristianismo, com a Encarnação e a idéia de Trindade, representa já uma espécie de "disfarce teológico" para a reintrodução de um mundo de espíritos e seres sobrenaturais subordinados, que se reforça, mais ainda, com a introdução do culto dos santos e, sobretudo, o culto de Maria, sob diferentes denominações. O protestantismo representa a contra-tendência que procura afastar esses elementos "mágicos" e "idólatras",

conduzindo, no limite, à secularização e, nas suas formas mais liberais, à própria "morte de Deus".

Desse modo, as duas tendências, aparentemente contraditórias, estão presentes na tradição judaico-cristã desde suas origens, de maneira inteiramente imbricada: o encantamento e o desencantamento, a imanência e a transcendência, a secularização e a magia. Se, por um lado, no Ocidente, a secularização tem ganhado tanta força na modernidade, a ponto de virar indiferença ou ateísmo, de outro lado, na pós-modernidade, o elemento numinoso, mágico, encantado, vem, ao mesmo tempo, sem travar inteiramente aquela tendência, ganhando cada vez mais espaços, sobretudo nos países do terceiro mundo, como a América Latina e a África, que hoje *re-exportam* o cristianismo para a Europa.

O pentecostalismo – nele incluída a RCC – seria, então, um fenômeno da pós-modernidade,[19] que vem reintroduzir no cristianismo, cada vez mais secularizado, do mundo moderno, esse elemento numinoso, mágico, extático, xamânico, que representa, assim, uma "nova" forma de encantamento do mundo (não tão nova assim, pois suas fontes estão no cristianismo dos primeiros séculos). Isso está presente nas diversas igrejas e seitas evangélicas e se mostra mais evidente nas formas de neopentecostalismo, que tanto enfatizam, entre nós, a cura divina, através do exorcismo exercido sobre entidades dos cultos de origem africana, incorporados a seu panteão na condição de demônios. Mas, certamente, no pentecostalismo católico (RCC), esse aspecto mágico ainda está mais presente, em razão da importância que o catolicismo concede ao aspecto sacramental da religião, aos poderes do sacerdote e, sobretudo, ao culto dos santos.

Portanto, a adesão a uma nova forma religiosa, que apresente essas características extáticas, xamânicas ou mediúnicas, seja ela de inspiração judaico-cristã, africana ou ameríndia, implica numa opção por formas religiosas semelhantes, em perfeito acordo com os padrões pós-modernos. Mas, como foi dito acima, essa opção, ou "conversão", deve ser relativizada, pois nem sempre representa, de fato, uma mudança radical ou permanente. A hipótese que levanto e que está baseada em algumas observações pessoais, bem como em indicações sugestivas fornecidas por outros pesquisadores, é de que o *trânsito religioso* tem também uma importância considerável. Esse trânsito pode ocorrer a partir das religiões de origem africana para o cristianismo, do catolicismo para o protestantismo pentecostal, do pentecostalismo para outras formas de religiões mediúnicas (inclusive as de origem africana), do pentecostalismo protestante para a Renovação Carismática; e, se isso acontece – a hipótese continua –, é que, no fundo, não existe, objetivamente, para esses indivíduos que transitam, uma diferença tão essencial entre essas formas religiosas. Não posso desconhecer, porém, que, a despeito de semelhanças formais, sobretudo nas técnicas rituais, há, de fato, um grande abismo ideológico e doutrinário entre essas estruturas religiosas (cf.

Maués 2000). Indo um pouco mais além, talvez se pudesse falar, em várias situações, não propriamente em "trânsito", mas em "transitar", no sentido de *estar entre*, isto é, no de uma ambivalência de expressões religiosas.

Em conclusão

Reconsiderando as falas ou depoimentos que procuro analisar em minha pesquisa, penso poder dizer, para concluir este trabalho, que, quando se investiga, tanto no pentecostalismo protestante, quanto no católico, o processo através do qual as pessoas aderem a esses movimentos e/ou a suas igrejas e seitas particulares, encontra-se, com freqüência, um discurso recorrente, falando sobre um *antes* e um *depois*. O antes é um período de sofrimento, de vício, de dificuldades familiares e/ou conjugais, de pecado, de desespero etc. Num determinado momento há um encontro com a divindade – Jesus –, que representa o momento de ruptura, a partir do qual a pessoa penetra num novo universo, de alegria, de ajustamento, de graça divina, de felicidade, e que só se completa, atingindo seu auge, com o "batismo no Espírito Santo", momento procurado do êxtase – e incentivado ou induzido por várias maneiras, durante as reuniões dos Grupos de Oração, ou na ocasião dos Querigmas ou Seminários de Vida no Espírito, por exemplo –, o que geralmente se dá através da glossolalia (o "orar em línguas"), ou pode ocorrer também (ou mesmo de modo simultâneo) com o que os carismáticos chamam de "repouso no Espírito". Temos aí uma trajetória ritual que apresenta grandes semelhanças com a de tantos outros místicos e xamãs, embora não necessariamente essas pessoas passem a exercer funções xamanísticas ou semelhantes. Destarte, a análise desses discursos recorrentes, bem como da trajetória ritual desses "conversos" à RCC, permite colocá-los no mesmo plano e pensá-los, pelo menos pelo que pude perceber até agora, como sendo de caráter análogo ao que ocorre em outros ramos do pentecostalismo e em outras formas religiosas de caráter mediúnico, xamânico ou extático, como as religiões afro-brasileiras e a pajelança cabocla, para considerar apenas os dois exemplos que coloquei acima, na cidade de Belém e no interior da Amazônia.

Nesta conclusão, entretanto, não é possível deixar de levar em conta dois outros pontos. Em primeiro lugar, o fato de que as conversões não acontecem somente de modo espetacular e traumático, como pode parecer pelo que foi dito acima, o que decorre de minha própria escolha dos depoimentos mais espetaculosos para análise. De fato, um grande número de "conversões" acontece em decorrência da atração exercida pela novidade, pela forma de culto, pela dança, pela música e por várias outras razões. Às vezes, porém, os mesmos fatos que atraem alguns fiéis e conversos, como a maneira de culto alegre, espalhafatosa, com muitos gestos e ruídos, afasta outros devotos, que desejam formas de culto mais quietas e tradicionais.

Em segundo lugar, é preciso dar atenção ao significado das práticas, dos gestos, das danças, das técnicas corporais e dos rituais. Embora haja semelhanças formais muito evidentes com outros modos de culto, os mesmos que foram mencionados ao longo deste artigo (religiões afro-brasileiras, pajelança cabocla, pentecostalismo protestante e outras), não se pode esquecer que o significado desses vários rituais está ancorado em diferentes tradições, que necessariamente não podem ser confundidas com a vetusta tradição doutrinária e teológica judaico-cristã, que tem mais de dois mil anos, e cujo peso é retomado por esses fiéis carismáticos (mesmo que eles não o percebam), os quais, por sua vez, escolheram um aspecto dessa tradição, não aceito por outros de seus adeptos, isto é, o cristianismo católico. Portanto, embora, como foi dito, haja muitas semelhanças formais nas práticas e rituais dessas diferentes tradições religiosas, seu significado diverge e, muitas vezes, de forma mesmo radical. De outro lado, porém, não se pode deixar de lembrar que esse catolicismo brasileiro é muito marcado por nossa tradição de quinhentos anos, de um catolicismo de origem medieval ibérica, profundamente influenciado também por tradições indígenas e africanas, a despeito de todas as tentativas de europeização que ocorreram ao longo de nossa história.[20]

Bibliografia

BERGER, Peter. (1985), *O Dossel Sagrado*. São Paulo: Paulinas.

BROWN, Peter. (1970), "Sorcery, demons and the rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages". In: M. Douglas (ed.): *Witchcraft: Confessions and Accusations*. ASA Monographs nº 9. Londres: Tavistock Publications, pp. 17-45.

BROWN, Peter. (1981), *The Cult of Saints*. Chicago: University of Chicago Press.

BROWN, Peter. (1988), *The Body and Society: Men, women, and sexual renunciation in Early Christianity*. Nova Iorque: University of Columbia Press.

CAMARGO, Cândido Procópio F. de. (1961), *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo, Perspectiva.

CSORDAS, Thomas J. (1994), *The Sacred Self: A cultural phenomenology of Charismatic healing*. Berkeley, Los Angeles and Londres: University of California Press.

CSORDAS, Thomas J. (1996), "Imaginal performance and memory in ritual healing". In: Laderman e Roseman (eds.). *The Performance of Healing*, Nova Iorque e Londres: Routledge, p. 91-114.

CSORDAS, Thomas J. (1997), *Language, Charisma, and Creativity: The ritual life of a religious movement*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press.

DOUGLAS, Mary. (1976), *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva.

FRESTON, Paul. (1994), "Breve história do pentecostalismo brasileiro". In: Antoniazzi *et al. Nem Anjos nem Demônios*. Petrópolis: Vozes, p. 67-159.

FRY, Peter e G. HOWE. (1975), "Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo". *Debate e Crítica*, julho de 1975.

GALVÃO, Eduardo. (1955), *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. São Paulo: Nacional.

GEERTZ, Clifford. (1978), *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
GOFFMAN, Ervin. (1975), *Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar.
LEACOCK, S. e LEACOCK, R. (1972), *Spirits of the Deep: A study of an Afro-Brazilian cult*. Nova Iorque: The American Museum of Natural History.
LÉVI-STRAUSS, Claude. (1970), *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
LEWIS, Ian. (1977), *Êxtase Religioso: Um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo: Perspectiva.
MAUÉS, R. Heraldo. (1995), *Padres, Pajés, Santos e Festas: Catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém: CEJUP.
MAUÉS, R. Heraldo. (2000), "Algumas técnicas corporais na Renovação Carismática Católica". *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, 2 (2): 119-151.
MAUÉS, R. Heraldo; SANTOS, K.B.; e SANTOS, M.C. dos. (s.d.), "Em busca de cura: ministros e 'doentes' na Renovação Carismática Católica" (no prelo, a ser publicado em *Antropológicas*, Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE).
McPHERSON, Aimée S. (1991), *A História de uma Vida*. Tradução e adaptação de Nara Bonilha S. de Nardo. São Paulo: Publicadora Quadrangular "George Russel Faulkner".
NICOLAU, Roseane F. (1997), *O Caminho da Fé: Um estudo da conversão religiosa ao pentecostalismo e suas implicações na vida do sujeito*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Belém: UFPA.
ROTHE, Rosa M. (1998), *Pentecostais, Protestantes? Estudo na Igreja do Evangelho Quadrangular, em Belém*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Belém: UFPA.
SANCHIS, Pierre. (1994), "O repto pentecostal à 'cultura católico-brasileira'". *Revista de Antropologia* 37: 145-182.
TURNER, Victor. (1974), *O Processo Ritual: Estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes.
VAN GENNEP, Arnold. (1960), *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press.
VERGOLINO E SILVA, Anaíza. (1976), *O Tambor das Flores: Uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (1965-1975)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Campinas: UNICAMP.
WEBER, Max. (1991), *Economia e Sociedade*, vol. I. Brasília: UnB.

Notas

[1] Trabalho apresentado inicialmente no II Encontro de História Oral da Região Norte, em Belém/PA, de 25 a 28 de maio de 1999, no GT sobre "Religiosidade". Posteriormente foi reapresentado, com modificações, no IX Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste, em Natal/RN, de 10 a 13 de agosto de 1999, no GT02 – "Tradição e Mudança no Campo Religioso: diferentes abordagens". Agradeço os comentários críticos dos participantes dessas duas reuniões científicas, que me ajudaram a reformulá-lo para publicação. Agradeço especialmente a Maria Angelica Motta-Maués pela leitura atenta e comentários críticos.

[2] É difícil julgar até que ponto essa mudança realmente acontece e o grau de sua profundidade. Muitas vezes o teste para isso é a crise de vida, onde às vezes o fiel é pelo menos tentado a retornar a crenças e práticas anteriores. Esta questão será retomada mais adiante.

[3] As citações da autora são retiradas de Weber (1991: 357-361) e de Berger (1985: 63).

[4] Para lembrar esses aspectos xamânicos ou mediúnicos do cristianismo primitivo, basta ler o Novo Testamento, em várias passagens, onde se conta a vida de Jesus, seus atos e curas milagrosas, assim como as ações dos apóstolos e discípulos do mesmo, a partir do episódio de Pentecostes, quando, segundo consta no 2° capítulo do livro "Atos dos Apóstolos", receberam os dons do Espírito Santo,

bem como, sobretudo, as cartas do apóstolo Paulo. Para um excelente estudo sobre os primeiros anos do cristianismo, onde esse lado xamânico ou mediúnico é enfatizado, com referência ao Baixo Império Romano e à Alta Idade Média, com descrição de rituais de cura, em santuários junto a túmulos de santos, bastante semelhantes aos do atual movimento pentecostal, cf. Brown (1981).

[5] Sobre isso, além dos trabalhos de Weber e de Berger, já citados acima, cf. também Csordas (1997), que faz um importante estudo sobre a RCC nos Estados Unidos da América.

[6] Sobre essa relação entre imaginação e memória, ver, entre outros, Csordas (1996).

[7] Na gravação das entrevistas, contei com a ajuda de dois estudantes de graduação, Marinéia do Socorro C. Santos (Ciências Sociais) e Maurício Rodrigues de Souza (Psicologia), a primeira elaborando Trabalho de Conclusão de Curso sobre a RCC e, o segundo, bolsista de IC do CNPq, ambos sob minha orientação.

[8] Todos os nomes de informantes citados neste trabalho são fictícios, para proteger a identidade dos interlocutores da pesquisa.

[9] Entrevista obtida por Maurício Rodrigues de Souza, em 9/9/97.

[10] Entrevista obtida por Maurício Rodrigues de Souza, em 9/9/97.

[11] Entrevista obtida por mim, em 18/9/97. O marido de Rosa estava presente e também participou, ativamente, da conversa.

[12] A citação feita pela autora é de Camargo (1961).

[13] A citação é de Leacock e Leacock (1972: 121).

[14] Trata-se, no caso, de duas pessoas já falecidas e, por isso, cito aqui seus verdadeiros nomes.

[15] A respeito dos chamados "pajés sacacas", cf. Galvão (1955) e Maués (1995).

[16] Vale lembrar que o famoso profeta hebreu, Moisés, ao receber de Deus as Tábuas da Lei, ficou com a face iluminada, evidentemente, também, por uma luz xamanística (Êxodo 34: 29-35).

[17] Estas questões são abordadas mais amplamente em artigo a ser publicado proximamente, que escrevi em colaboração com duas alunas do Mestrado em Antropologia da UFPA e que apresentamos conjuntamente na XXII Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Brasília, no período de 15-19/07/2000 (cf. Maués, Santos e Santos s.d.).

[18] Não precisaria lembrar que essa linha de raciocínio deve muito aos trabalhos de Weber e de Berger, acima citados.

[19] Sobre essa questão, torna-se interessante citar Csordas (1997: 41-74).

[20] Cf. a respeito meu artigo, já citado acima, sobre as técnicas corporais na RCC (Maués 2000), onde essa questão do significado é discutida mais detalhadamente. Ver, também, o excelente artigo de Sanchis (1994).

Raymundo Heraldo Maués
Professor do Departamento de Antropologia (UFPA) e pesquisador do CNPq.

Migração, Religião e Transnacionalismo: o Caso dos Brasileiros no Sul da Flórida

José Cláudio Souza Alves
Lúcia Ribeiro

Introdução

Este artigo foi elaborado a partir dos resultados de uma pesquisa de campo, realizada no âmbito do projeto "Transnational Florida"; este pretende realizar um estudo sobre pluralismo religioso, migração transnacional e identidade entre três grupos de imigrantes na Flórida (EUA): brasileiros, mexicanos e guatemaltecos[1].

O objetivo mais geral do projeto é compreender o papel que as crenças, práticas e instituições religiosas exercem na articulação das conexões transnacionais e na construção de identidades nos três grupos. O conceito de transnacionalismo se refere à existência de relações regulares que cruzam as fronteiras nacionais, produzindo um fluxo constante de pessoas, bens, dinheiro, informações, cultura e práticas. No entanto, o específico da pesquisa é a investigação desse transnacionalismo dentro do mundo religioso, percebendo sua relação com a produção de identidades múltiplas e híbridas, individuais e coletivas entre os imigrantes[2].

A pesquisa de campo com os brasileiros migrantes foi realizada por dois sociólogos e uma antropóloga[3] que, durante 25 dias – de 10 de março a 4 de abril deste ano – permaneceram nas cidades de Deerfield Beach e Pompano Beach, localizadas no Sul da Flórida. Tratava-se de uma pesquisa exploratória,

já que o objetivo era mapear o nosso campo de investigação, estabelecendo os primeiros contatos com as comunidades a serem estudadas em profundidade em futuro próximo.

Nesse momento, três grandes focos balizavam a pesquisa de campo: as condições de vida dos imigrantes; os contextos da realidade estadunidense nas quais se inseriram e da realidade brasileira da qual provieram e, finalmente, o papel desempenhado pelas diversas tradições religiosas na construção do cotidiano desses brasileiros vivendo fora do Brasil.

O trabalho de campo foi realizado a partir de contatos preliminares – feitos pela Universidade da Florida[4] – e da nossa própria imersão no universo da pesquisa, que abarcava os grupos religiosos, dedicados a atender os brasileiros residentes na região. Utilizamos, para tanto, diversos métodos e técnicas: observação participante, entrevistas semi-estruturadas, entrevistas abertas e coleta de material impresso, fonográfico e audiovisual.

O presente artigo, que sintetiza seus principais achados, se divide em duas partes: a primeira aborda as condições de vida nas quais se encontram os brasileiros, enquanto a segunda se detém sobre o universo religioso encontrado. Por ser resultado de um estudo exploratório, este não pretende aprofundar questões específicas, mas visa configurar um panorama mais amplo, que inclui dimensões e dinâmicas diversas.

PARTE I: QUEM SÃO OS BRASILEIROS?

A região e a presença dos brasileiros

Tanto Deerfield Beach como Pompano Beach encontram-se situadas no Sudeste da Flórida, dentro do Condado de Broward, a aproximadamente uma hora e meia de Miami. A primeira cidade tem 64.583 habitantes e a segunda, 78.191 habitantes. Nas respectivas populações, há um número significativo de idosos: em Deerfield Beach, as pessoas de 65 anos ou mais correspondem a 29,3% da população, e em Pompano Beach, a 23%[5]. A isto se soma o numeroso contingente de pessoas mais velhas, vindas do Norte do pais, no período do inverno, popularmente chamadas de "snow-birds"[6].

Quanto à composição étnica da população, observamos uma maioria de brancos, tanto em Deerfield Beach, 81,5%, como em Pompano Beach, 70%. Os hispânicos por sua vez, representam uma proporção reduzida, respectivamente, 3,9% e 10%. Segundo Helen B. Marrow (2002), sabe-se que a categoria "hispano" foi criada para contemplar as minorias de mexicanos-americanos e porto-riquenhos, mas acabou se tornando mais abrangente, incluindo também os brasileiros. Estes, por seu turno, tendem a rejeitá-la enquanto autoclassificação. A

jornalista Sandra Schamas[8] confirma esta visão ao apontar que 69% dos brasileiros marcam no Censo: "not hispanic" – "Eu não sou hispânico" e 30% escrevem ao lado da lista de categorias: "Eu sou brasileiro".

Deste modo, os dados acima revelam um dos primeiros dilemas ao se procurar identificar oficialmente o número de brasileiros nos EUA: em que categoria estão classificados no Censo? Estariam dissolvidos entre hispânicos e/ou outros?

Por sua vez, entre os que estão registrados como eleitores, segundo o Broward Supervisor of Elections, para o ano de 2000, não se observa a presença dos brasileiros. Aqui se coloca – além do problema da classificação dos brasileiros, visto no caso do Censo – a questão de sua representatividade política. Em ambos casos, há um fator que parece ter um peso considerável: estima-se que a grande maioria dos migrantes são "indocumentados", ou seja, não possuem visto do governo estadunidense que os autorize a viver legalmente no país. Tal situação afeta seriamente o exercício dos direitos políticos dos brasileiros e até mesmo a mera possibilidade de informação sobre as reais dimensões do grupo.

Sabe-se que, atualmente, há um grande número de brasileiros no Sul da Flórida. As estimativas vão de 200.000 a 300.000. É extremamente difícil, entretanto, obter dados mais precisos.

A região de Deerfield Beach e de Pompano Beach é conhecida por concentrar um número elevado de brasileiros. Sua presença, inclusive, pode ser percebida a olho nu, através de indicadores como o número de estabelecimentos comerciais e de negócios que ostentam nomes brasileiros como, por exemplo, "Central do Brasil", "Brasil Original", "Uai!", ou, numa mescla sintomática: "Brasliced"[9]. A quantidade de bandeirinhas brasileiras, o número de jornais e revistas brasileiros, os anúncios e o português que se ouve por toda a parte são outros indicadores a serem considerados.

Heterogeneidade

A comunidade brasileira que pesquisamos, a partir do mundo religioso, apresenta-se como bastante heterogênea, embora tenhamos detectado algumas tendências dominantes, em termos de classe, raça/etnia e sexo. Em termos de diversidade regional, muitos relatos indicam que a maioria ainda é de mineiros, mas há também muita gente do Nordeste, do Sudeste e do Sul do Brasil.

Para um olhar de pesquisador brasileiro, a maioria parece ser de classe média-baixa, de acordo também com a própria percepção de alguns indivíduos e grupos com quem convivemos mais amiúde. São pessoas com um nível educacional básico, pouco ou nenhum domínio do inglês, executando trabalhos que não exigem maior qualificação, sem possuir a documentação requerida pelo

Serviço de Imigração. Há, porém, uma minoria que desfruta de uma situação socioeconômica elevada, com emprego estável, documentação legalizada, morando em casas confortáveis, com carro do ano. Ao lado de pessoas que já vieram do Brasil com um certo status sócio-econômico, parece haver também o caso das que enriqueceram nos EUA e que poderiam ser consideradas como "emergentes".

No universo analisado, parece haver um certo equilíbrio entre o número de homens e mulheres. No ambiente das igrejas, particularmente, o número de homens é surpreendente, ao contrário do que usualmente sucede no Brasil. Isto talvez tenha a ver com o fato das igrejas brasileiras cumprirem também, nos EUA, toda uma função social, em termos de sociabilidade, lazer e possibilidades de informação sobre emprego e documentação – o que atrairia mais os homens.

Embora a maioria dos brasileiros seja de cor branca, a presença de não-brancos é percebida; seu número e o lugar que ocupam na hierarquia interna das igrejas varia de acordo com as diversas igrejas.

Quanto à idade, predominam os jovens e adultos; há também muitas crianças e relativamente poucas pessoas idosas. Mais uma vez, isto chama a atenção no ambiente das igrejas, à diferença do que é usual no Brasil.

Ida para os EUA: Migração ou mudança?

Não se pode negar que a motivação principal da ida para os EUA é a econômica: "*vim para a América ganhar dinheiro*". As oportunidades que os EUA oferecem hoje, neste campo, são evidentes, contrastando claramente com a situação brasileira, marcada pela persistente limitação do mercado de trabalho, pela contração salarial e pelo desemprego crescente.

Entretanto, esta razão está longe de ser a única e, sozinha, não dá conta da complexidade do processo migratório. As histórias de deslocamentos observadas durante nosso trabalho de campo – não apenas a partir do Brasil, mas especialmente do Nordeste dos EUA para o Sul da Flórida – não podem ser explicadas somente pelas diferenças de mercado e de salários, assinaladas pela abordagem neoclássica do modelo *push-pull*[10]. É preciso considerar o papel desempenhado pelas redes sociais, como pólos de atração e de sustentação desses deslocamentos. Com efeito, como lembra Martes (2000), "os deslocamentos (...) não são sustentados por indivíduos que isoladamente decidem emigrar, mas sim por grupos de pessoas ligadas por laços de amizade, conhecimento ou relação de parentesco" (:43).

Ao tratar dos motivos que levam os brasileiros aos EUA, freqüentemente nos deparamos com a dificuldade de se falar de "migrantes", pois a palavra parece incluir uma nota pejorativa. Uma das entrevistadas, falando sobre o

tema, referiu-se ao estigma do migrante e quando perguntamos o que queria dizer com isto, ela respondeu: "é uma situação difícil, sobretudo no começo... são mil dificuldades. É um verdadeiro estigma".

Com efeito, muitas pessoas não se auto-identificam como migrantes, preferindo falar que "*vieram*" ou "*mudaram-se para os EUA*". Na realidade, quando se referem a migrantes o fazem na terceira pessoa: "*eles*", os outros. Isto se dá, sobretudo, quando há situações sociais diferenciadas. Assim, por exemplo, um sacerdote católico, ao referir-se a seus fiéis falava dos "migrantes", mas não se autodefinia enquanto tal, apesar de ser ele também brasileiro, vivendo nos EUA há cerca de 20 anos.

A rejeição à definição de migrante, contudo, pode também esconder uma outra questão, que se refere à politização deste conceito: mais além da questão da discriminação, está a luta política em torno do reconhecimento enquanto grupo estrangeiro em um outro país, apontando para um debate importante a respeito do papel do Estado e da sociedade civil. Diante da ausência de políticas para os migrantes por parte do governo brasileiro e mesmo do não reconhecimento deste conjunto de brasileiros – sintomático no silêncio dos Presidentes da República ou Ministros, quando das visitas aos EUA – não utilizar o termo migrante pode significar também não debater sobre os responsáveis pelas dificuldades, segregações e estigmas que sofrem os brasileiros.

Por outro lado, esta carência de políticas para os migrantes acaba sendo preenchida pelas igrejas, sobretudo as evangélicas, que passam a suprir a falta de representatividade política dos migrantes.

Condições de trabalho e de vida urbana

O tipo de trabalho exercido pelos brasileiros em Deerfield e Pompano Beach também é diferenciado, configurando mais um elemento de heterogeneidade, entre os migrantes. Há uma minoria que trabalha no setor empresarial, seja em pequenas empresas de capital brasileiro, seja em empresas americanas, nas áreas de comunicação, comércio ou serviços. Contudo, esta forma de ocupação é menos visível. A maioria dos brasileiros encontra-se distribuída em diversos tipos de trabalhos na área de limpeza de casas, construção, jardinagem, pavimentação, tratamento de piscinas, transporte por caminhão e comércio (como balconistas ou atendentes, sobretudo nas empresas de brasileiros).

O salário nessas atividades sofre uma variação que configura uma espécie de escala em termos de remuneração. Nos trabalhos mais pesados e que exigem menor qualificação, como no caso da pavimentação e da limpeza de piscinas, o salário fica em torno de US$ 6,00 a hora. No setor da construção e de limpeza de casa, a média estaria entre US$ 8,00 e US$ 12,00 a hora. Porém, dependendo

da qualificação do trabalhador e do tipo de trabalho pode-se chegar a salários mais elevados. Assim, os que trabalham na limpeza de casas, dependendo do tipo da casa e das partes a serem limpas, podem chegar a receber até US$ 20,00 a hora[11]. Por sua vez, um encanador, um eletricista ou mesmo alguém bem qualificado na colocação de "drywall"[12] podem ter salários de US$ 18,00 ou US$ 20,00 a hora. No caso do "drywall", contudo, as dificuldades próprias ao tipo de trabalho parecem ser muito grandes, acarretando implicações quanto à remuneração. Ao dizer para um dos pesquisadores que trabalhava com "drywall", um rapaz brasileiro perguntou logo se este sabia o que era: diante da resposta negativa, comentou que "era melhor não saber mesmo do que se tratava", revelando tanto a desvalorização do tipo de trabalho como a vergonha de quem o faz.

A intensidade do trabalho interfere também nos rendimentos recebidos. Na construção, dependendo das horas de trabalho e do serviço a ser feito, o dia de trabalho pode valer de US$ 75,00 a US$ 150,00. No caso da limpeza de casas, as pessoas podem controlar sua atividade/salário a partir do tipo de serviço que executam e do número de casas agendadas (sendo quatro o número mais elevado de casas possíveis de serem limpas num dia).

O trabalho nos sábados e domingos é freqüente, assim como ter mais de um trabalho. Há casos de pessoas que trabalham com entrega de jornais durante a noite e madrugada e que, durante parte do dia realizam outros serviços como, por exemplo, o transporte de pessoas. As conseqüências desta dupla jornada, entretanto, são bastante prejudiciais, aumentando o risco de doenças e de acidentes.

A precarização das relações de trabalho também é bastante visível. A redução do salário é a forma mais sentida. Por exemplo, o "pé quadrado" do azulejo ou piso colocado, há dez anos atrás, valia 2 vezes mais do que vale hoje. Há um ano atrás, pagava-se US$ 17,00 por cada TV a cabo instalada, hoje o preço é de US$ 9,00. Além disto, a obtenção de férias está diretamente associada ao número de anos trabalhados numa mesma empresa. Assim, dada a alta rotatividade dos empregos ou mesmo a ausência de contratação formal, muitos trabalhadores dificilmente tiram férias.

Os riscos do trabalho ficam por conta do trabalhador. Inicialmente, este tem que fazer um seguro contra acidentes pessoais e contra danos que porventura possa causar ao material ou instalações com os quais trabalha, sobretudo na área da construção; isto pode lhe custar valores como US$ 300,00, pagos de três em três meses.

Ao mesmo tempo, a informalidade possui a sua dupla-face bastante nítida. O pagamento em dinheiro impede o repasse de impostos para o governo, favorecendo o rendimento obtido. Contudo, nestes casos, a instabilidade e insegurança do trabalho podem ser duramente sentidas quando problemas de saúde impedem a pessoa de trabalhar ou lhe exigem recursos elevados para ter um tratamento adequado.

Uma das questões mais sentidas, no caso dos brasileiros, é a

superqualificação profissional. Pessoas formadas em universidades e que exerciam funções como advogados, médicos, analistas de sistema ou outros profissionais, deixam estas atividades no Brasil, para se dedicarem nos EUA a trabalhos braçais e desqualificados. O grau de insatisfação e frustração – proporcional à elevada expectativa que se tinha antes quanto às possibilidades de êxito profissional – conduzem, em muitos casos, a problemas sérios na área emocional e na adaptação ao novo modo de vida.

A presença de homens em trabalhos que no Brasil são considerados como tipicamente femininos, como o de limpeza de casas, constitui uma variável interessante a ser investigada. Até que ponto esta mudança afeta emocionalmente o homem?

Por sua vez, a lógica da distribuição do espaço urbano, nas cidades estudadas, difere bastante da existente no Brasil. Largas avenidas, ausência de calçadas, grandes *shoppings* (malls), prédios construídos de forma a manter a distância entre si, casas isoladas por jardins, são algumas de suas características. A estas se soma um sistema de transporte público muito limitado; não existe metrô e as linhas de ônibus são poucas. Isto significa que ter carro passa a ser algo imprescindível.

Neste contexto, a ausência de espaços públicos de encontro contribui para uma vida de poucos e compartimentados contatos, muitas vezes restritos à moradia, ao local de trabalho e ao comércio. Mesmo as praias possuem áreas privatizadas por condomínios e residências, restando algumas áreas públicas onde há o lado predominantemente freqüentado por estadunidenses e áreas onde as minorias, inclusive os brasileiros, costumam estar. Neste quadro, as igrejas e grupos religiosos, enquanto espaços abertos ao encontro, ganham especial importância.

As condições de moradia são bastante diversificadas, em função da situação econômica dos indivíduos. Para uma minoria, são amplamente satisfatórias, pois tem acesso a casas modernas, bem equipadas, com todo o conforto da tecnologia americana. A maioria, no entanto, paga aluguel em casas de três ou quatro quartos, que podem abrigar de dois a quatro brasileiros por quarto, cobrando-se alugueis em torno de US$ 300,00 por cada quarto, que podem variar, dependendo das instalações e da localidade. Também ocorre o "esquentar cama", quando os que trabalham de dia revezam o leito com os que trabalham de noite.

Família, escolaridade e língua inglesa

As alianças e vínculos familiares e de parentesco exercem papel relevante nas histórias de incentivo à imigração (Margolis 1994). Embora constituindo,

talvez, uma das vigas de apoio mais importantes para os brasileiros residentes nos EUA, as condições de vida familiar são percebidas de modo muito diversificado em função do status dos indivíduos: se solteiros ou casados; se o casamento se deu nos EUA ou no Brasil; se há filhos nascidos no Brasil ou nos EUA; se o esposo ou a esposa se deslocou primeiro e somente depois do estabelecimento do parceiro ou parceira foram se reunir novamente nos EUA, etc.

Evidentemente as combinações entre os laços dessa rede são complexas, sugerindo uma grande diferenciação interna. Para alguns dos nossos informantes, o fato de "*estar longe de casa*" tende a fortalecer os laços familiares. Não é raro encontrar famílias que trouxeram parentes próximos, sobretudo avós, para ajudar a cuidar das crianças. Para muitos, pelo contrário, a situação de migração implica em separações e rupturas familiares, aprofundando o desenraizamento e a vida solitária.

Por sua vez, o modo intensivo e extensivo de imersão no universo do trabalho gera limitações de tempo para um convívio familiar de qualidade. Muitos se lamentam por darem pouca assistência às crianças e adolescentes, tanto do ponto de vista afetivo como também no que se refere ao ensino das regras de sociabilidade e educação. Consequentemente, as crises existenciais e familiares são parte da vida e das conversas cotidianas. Esta temática é freqüentemente abordada, como veremos à frente, nos ambientes em que a comunidade de fé se reúne.

No que se refere à escolaridade, pode-se dizer – até onde nos foi possível observar e obter dados – que boa parte dos brasileiros possui o primeiro grau completo. Foram poucos os entrevistados que disseram ter o nível de escolaridade inferior a 8 anos de estudo. Mais reduzido ainda é o número de analfabetos. Encontramos apenas uma mulher que afirmou de modo singelo "*não ter as primeiras letras*". No extremo oposto, há, sem dúvida um segmento mais escolarizado, que já vem do Brasil com um nível educacional mais elevado. Em uma das maiores igrejas evangélicas, segundo seu líder, "80% tem nível superior. [...] Nossa igreja é um pouco politizada. [...] e é chamada aí fora de igreja dos ricos".

Além deste segmento, há também os brasileiros que se deslocaram do Norte dos EUA (tendo saído do Brasil na década de 80) para o Sul da Flórida (na década de 90) que, por terem chegado há mais tempo, conseguiram dar continuidade aos estudos. Alguns entrevistados avaliam essa escolaridade em função do seu próprio tempo de chegada, já que os que chegaram na região há mais ou menos 10 anos, tiveram maiores oportunidades de ter seu status de estrangeiro legalizado, isto é, são "documentados" e, em conseqüência, têm condições de vida mais estáveis. Entre estas pessoas há uma tendência a "ler" a migração mais recente como sendo de "brasileiros de baixo nível econômico e educacional". Nas palavras de um outro informante: "em termos de universidade não são muitos os que se aventuram por aí. Muita gente que vem tem no máximo segundo grau".

Mas há também outras possibilidades de se pensar a relação entre tempo de chegada e escolaridade. O exemplo de Olavo[13], nesta perspectiva, é significativo. Ele chegou no final dos anos 80, com 18 anos. Não sabia nada de inglês e somente no final dos anos 90 conseguiu um emprego melhor, dentro de uma empresa de comunicação. Sua irmã e seu irmão chegaram recentemente, mas por serem mais novos, entraram na "high school"[14], aprenderam mais rapidamente a língua e ingressaram no mercado de trabalho com mais facilidade e velocidade, estando atualmente em empregos médios em empresas americanas.

Os filhos de brasileiros que se deslocaram do Brasil em idade escolar ou que nasceram nos EUA têm maiores possibilidades educacionais. As crianças têm acesso ao ensino público, mesmo que os pais e/ou responsáveis sejam "indocumentados"; porém, neste caso, podem ter problemas com a obtenção de diplomas.

Por outro lado, as crianças que se socializam nas escolas estadunidenses terminam por internalizar seus valores; isto não impede, entretanto, que continuem se sentindo brasileiras – sobretudo no caso em que mantêm um contato freqüente com o país de origem e/ou estão imersas em redes sociais de brasileiros. Nestes casos, as igrejas – como veremos adiante – cumprem um papel aglutinador relevante.

Não existe relação automática entre escolaridade e o domínio da língua inglesa. No Brasil, somente os que podem pagar cursos particulares conseguem ter este domínio, já que as deficiências em seu aprendizado, no ensino público, são notórias; isto significa que a grande maioria dos migrantes se enfrenta com a barreira da língua, o que dificulta inserção imediata e qualificada na cultura da sociedade estadunidense.

Em geral, são as crianças e jovens – que têm natural facilidade para o aprendizado da língua – os mediadores culturais entre os familiares que não falam o idioma e o universo cultural da sociedade hospedeira.

Por outro lado, a falta de domínio da língua é um fator que contribui também para a solidão a que já nos referimos, na medida em que limita as possibilidades de comunicação.

Neste caso, o auxílio de quem conhece o idioma revela-se determinante; contudo, inúmeros são os casos de golpes sofridos por brasileiros recém-chegados, nos quais brasileiros conhecedores da língua se valem da ignorância alheia para obter dinheiro e benefícios. Deste modo, é evidente que a combinação entre escolaridade e domínio do idioma garante maiores possibilidades de competir por melhores postos de trabalho e conseguir melhores oportunidades de vida.

Sucessos e insucessos da experiência migratória e o 11 de setembro

A "aventura americana" é uma história cheia de contradições, na qual sucessos e insucessos se entrelaçam. É certo que, diante da diversidade de

situações, observada no contexto da pesquisa, a história não é a mesma para todos.

Para uma minoria privilegiada, a qualidade de vida que goza nos EUA é, em muitos aspectos, superior à que, em igualdade de condições, teria no Brasil; entretanto, embora estas pessoas se considerem – em maior ou menor grau – satisfeitas com a situação, não escapam das conseqüências de viver longe de seu país de origem: separação da família e dos amigos, choques culturais, defasagens familiares no processo de adaptação à vida nos EUA.

Já para a grande maioria, os desafios colocados pelas condições de vida e de trabalho são bem mais pesados: ter que enfrentá-los cotidianamente traz como conseqüência problemas emocionais e psíquicos: solidão, clima de tensão permanente, depressão, levando inclusive em alguns casos ao suicídio. O exemplo de uma das primeiras Igrejas Batistas de brasileiros – que conta com cerca de 800 membros – é impressionante: entre os mesmos, ocorreram, nos últimos seis meses, 12 suicídios[15].

Ao mesmo tempo, muitos dos migrantes não conseguem vislumbrar, no momento atual, uma alternativa melhor. Neste contexto, a decisão de ficar nos EUA ou voltar ao Brasil se coloca como um dilema permanente.

Consciente ou inconscientemente, este dilema está muito presente na vida dos brasileiros. Voltar ao Brasil é um sonho – *o ano que vem eu volto* – que, entretanto, vai sendo sucessivamente adiado pela impossibilidade de realizar-se.

"A cada hora eu olho o relógio para ver que horas são no Brasil", diz Ivete, que pensa a cada instante em voltar, mas não tem condições para isso.

As melhores oportunidades de trabalho nos EUA, a segurança, a qualidade de vida, a possibilidade de envio de dinheiro para o Brasil – possibilitando a realização de projetos de outra forma impossíveis – a necessidade de saldar dívidas contraídas nos EUA e, por outro lado, as dificuldades econômicas e a violência no país de origem são argumentos levantados para justificar a permanência nos EUA.

No pólo oposto, os argumentos para voltar também são fortes: a dureza da vida nos EUA, a solidão, o excesso de qualificação profissional ou a sub-qualificação do trabalho realizado, a dificuldade de relacionar-se com estadunidenses – considerados frios e individualistas – e, por outro lado, a saudade do Brasil, a separação da família e dos amigos, a falta de um estilo de vida mais solto e mais caloroso.

Naturalmente, estes argumentos se mesclam e se desenham diferencialmente, em cada trajetória pessoal, configurando opções diversas. Por outro lado, as decisões vão se reformulando, ao longo do tempo: o período inicial é geralmente o mais difícil, exigindo um esforço maior de adaptação, sobretudo quando as questões relativas à moradia, ao trabalho e à documentação não estão equacionadas; depois, à medida que as pessoas vão se habituando ao estilo de

vida estadunidense, muitas vezes passam a não se "encontrar" mais no Brasil; esta tendência se fortalece mais ainda quando os filhos, criados nos EUA, já não querem voltar.

Não se trata, entretanto, de um processo linear nem isento de ambigüidades. Neste sentido, o relato de Aparecida é significativo, pelo fato de tratar-se de uma mulher de classe média alta, ex-esposa de um alto representante do governo brasileiro. Aparecida não se auto-classifica entre os que são considerados os mais ricos – *"como os Collor de Melo"* – mas obviamente não se diz pobre: dispõe de segurança econômica e da liberdade de ir e vir. Ela escolheu vir morar nos EUA e gosta muito da Flórida, embora se queixe das limitações no plano cultural. Mas voltar ao Brasil, depois de tanto tempo fora, tampouco é fácil. Embora viva uma situação socialmente privilegiada, nem por isso se encontra isenta de divisões internas e de sofrimento. Não deixa de ser migrante (será que ela se considera como tal?) e, como tal, não escapa aos dilemas e dificuldades típicos desta situação.

Neste contexto, não são muitos os brasileiros que conseguem assumir claramente a decisão de morar definitivamente nos EUA; em geral, são os que conseguiram melhores condições de vida e se adaptaram ao estilo estadunidense, ou os que têm a expectativa de efetivamente se instalar nos EUA.

Outro caso é justamente o de líderes religiosos, que vieram para exercer atividades religiosas nos EUA e que ficarão no país enquanto for necessário.

Na grande maioria dos casos, entretanto, o dilema é permanente e freqüentemente insolúvel.

Para os que tomam a decisão de ficar, a questão da regularização dos papéis junto ao Immigrant National Service (INS) assume um lugar de absoluta preeminência. Não era difícil – pelo menos até pouco tempo atrás, antes dos eventos do 11 de setembro[16] – lograr obter, por exemplo, o "visa" por seis meses. A partir da expiração dessa data o imigrante se tornaria "ilegal", a menos que conseguisse legalizar sua situação, através do contrato de trabalho ou do casamento com cidadã ou cidadão estadunidense. Na impossibilidade destas duas alternativas, muitos brasileiros preferem arriscar e permanecer trabalhando "indocumentados". Esta opção, – que parece ser a adotada pela grande maioria – significa expor-se à tensão permanente de ser "descoberto" pelo INS, sofrer a *"humilhação de ser visto como criminoso"*, ou, no pior dos casos, passar pelo penoso processo de extradição.

O atentado de 11 de setembro de 2001 agudizou as dificuldades, já vivenciadas pelos migrantes. Há consenso, entre os entrevistados, de que a situação, em geral, ficou pior. O fato foi visto como assustador e chocante – *"o 11 de setembro criou uma morte"* – e provocou conseqüências no clima geral do país: "É uma situação grave, estamos em guerra", afirma um sacerdote.

Além disso, gerou também conseqüências específicas nas condições de

vida dos brasileiros: afetou as condïções de trabalho – "*o trabalho caiu muito, tem muita gente sem trabalho*" – mas, sobretudo representou um aumento de restrições à migração: os processos de legalização de documentos são muito mais lentos, há maiores exigências para conceder a carteira de motorista e intensificou-se o controle sobre pessoas indocumentadas: houve gente que foi efetivamente presa e deportada.

Naturalmente, todo este contexto gera um clima de muito medo e tensão; e este se agrava pela multiplicação de boatos, que se transmitem rapidamente entre os brasileiros. É neste contexto geral que atuam as diversas igrejas brasileiras.

PARTE II – O MUNDO RELIGIOSO

O panorama religioso

Os grupos religiosos que se ocupam diretamente dos brasileiros – denominados usualmente "igrejas brasileiras" – são muito numerosos e bastante diversificados. Conseguimos identificar 39 igrejas, situadas em Deerfield Beach e Pompano Beach. Entre estas, há apenas uma igreja católica – a Igreja Nossa Senhora Aparecida – que congrega todos os católicos da região; as demais se situam sob a rubrica mais geral de evangélicas, entre as quais predominam as pentecostais e neo-pentecostais[17]. Há também três centros espíritas; e um terreiro de candomblé (que se encontra em formação).

Este quadro parece refletir apenas parcialmente o panorama religioso brasileiro. Com efeito, de acordo com os dados do último Censo, há no Brasil: 73,8% de católicos; 15,4% de evangélicos; 1,4% de espíritas; 0,3% de umbandistas e candomblecistas; 0,1% de judeus; 0,1% de adeptos de religiões orientais; 1,3% de outras religiões; 0,2% de religiões não determinadas e 7,3% de sem religião[18]. Estes dados indicam o crescimento das igrejas evangélicas e, sobretudo, o crescimento dos que se declaram sem religião; por outro lado, embora o número de católicos continue a diminuir, estes ainda representam a grande maioria.

Este panorama não coincide totalmente com o quadro religioso encontrado entre os brasileiros das duas cidades pesquisadas. Em primeiro lugar, chama a atenção o elevado número de igrejas evangélicas: isto certamente tem a ver com o fato de terem "chegado primeiro" e terem encontrado apoio na tradição protestante do país. Com efeito, foram estas igrejas que, junto com alguns grupos espíritas, se estabeleceram no Sul da Flórida já desde a década de 80, para dar um atendimento aos brasileiros que começavam a se multiplicar na região.

Em princípios de 90, "já havia como 29 ou 30 grupos, com serviços em português, nesta região e estas continuam a se expandir", relata um dos entrevistados.

Neste período, na ausência de uma igreja "brasileira", os católicos costumavam freqüentar as igrejas estadunidenses; isto, entretanto, gerava não poucos problemas, devido à barreira lingüística e cultural. Neste contexto, vários deles começaram também a freqüentar as igrejas evangélicas. "Todo este tempo em que a Igreja Católica – em língua portuguesa – não esteve presente, quase todos os brasileiros fizeram esta experiência. Na sede, no deserto de sua vida, procuraram água. Iam aonde tinham algo em português. Noventa por cento fizeram experiência de religiões diferentes", afirma um sacerdote católico. Entretanto, na sua opinião, isto não significava necessariamente uma conversão autêntica a outras religiões: "no momento em que a Igreja Católica se estabeleceu, os católicos que freqüentavam igrejas evangélicas começaram a voltar".

Esta tendência, observada desde uma ótica católica, precisaria ser verificada com mais rigor. Da perspectiva evangélica, os pastores, de modo geral, constatam o crescimento de suas respectivas igrejas, mas dada a fragmentação que caracteriza este universo, é difícil ter uma visão de conjunto. Entretanto, além de seu número, o tamanho de algumas destas igrejas, assim como a formação de uma Associação de Pastores, que expressa sua vitalidade e uma tentativa de união e de trabalho comum, evidenciam uma organização destacada no campo religioso. Isto nos levou a pensar que, no momento atual, ainda são as diversas igrejas evangélicas, mapeadas na região, que atraem a maioria dos brasileiros.

Esta afirmação, entretanto, precisaria ser confirmada, uma vez que contradiz não só o panorama que se dá hoje no Brasil como também as situações encontradas entre os migrantes brasileiros, em Massachussetts e em Nova York (Martes 2000; Margolis 1994). Embora a predominância numérica das igrejas evangélicas seja um dado inquestionável, talvez não seja suficiente para que daí se possa deduzir que a maioria dos brasileiros é evangélica. Por outro lado, o fenômeno do "católico não praticante" ou dos que se declaram "sem religião" não foi captado pela pesquisa, até pela própria opção metodológica.

Ao mesmo tempo, não se trata de um quadro estático: observamos um certo trânsito religioso, entre as diversas igrejas. Estes aspectos, certamente, necessitariam ser aprofundados, em pesquisas futuras.

As práticas religiosas

Nas diversas igrejas, a organização dos serviços religiosos ocupa o lugar central. No caso do espiritismo, a relevância é dada ao ensinamento da doutrina aos seus membros, a partir de reuniões públicas. Há também a assistência espiritual, onde pessoas, previamente orientadas, recebem orações, dentro do que poderíamos chamar de um "tratamento" espiritual. Para um grupo mais restrito ainda, ocorrem os trabalhos mediúnicos de desobsessão, psicografia, incorpora-

ção e comunicação com os espíritos. Estes trabalhos, porém, não recebem a mesma prioridade que o ensinamento da doutrina.

No caso do candomblé, o pai-de-santo que encontramos não tinha ainda iniciado suas atividades na região; entretanto, podemos deduzir, a partir do relato de práticas anteriores, que suas atividades principais são as consultas – que incluem jogo de búzios e horóscopo – realizadas diariamente. As sessões no terreiro ocorrem somente uma vez por mês.

No mundo cristão – que aqui analisamos mais detalhadamente – os cultos nas igrejas evangélicas e a missa na igreja católica constituem o momento em que a comunidade expressa coletivamente sua fé e no qual se une para orar e para ouvir a palavra de Deus. O pastor/sacerdote exerce aí uma função fundamental, que lhe confere poder não apenas ao nível estritamente religioso, mas em toda a organização e administração da igreja.

Naturalmente, tanto na igreja católica quanto nas evangélicas, há também uma série de outras atividades, além dos cultos e da missa, que se referem seja ao âmbito estritamente religioso, seja o cuidado com a formação e a pregação doutrinária.

Entre estas, chamam a atenção as atividades dirigidas especificamente aos jovens, expressando a preocupação com este grupo etário. Por sua vez, a temática da família também parece despertar um interesse especial entre os migrantes brasileiros.

Em todas as igrejas, o papel da música é particularmente importante, suscitando a participação intensa da comunidade. Nas igrejas evangélicas, este aspecto é particularmente expressivo: há, em geral, um excelente sistema de som e conjuntos musicais – incluindo bateria, teclado, tubadoras, baixo, violão – em ambientes com uma acústica perfeita. A participação da comunidade nos cânticos é facilitada pela projeção das letras dos mesmos em uma tela grande, através de *data-shows* ou retroprojetores.

Tudo isto contribui para criar um clima de intensa emoção, motivado também pelo próprio estilo de pregação – que pode ser considerado um verdadeiro show, no qual se faz uso de todos os recursos vocais e gestuais –, pelas orações em conjunto, pela intensa participação de seus membros. Aqui, há um destaque para o culto profissionalizado, com tecnologia de ponta e fortemente influenciado pelo estilo estadunidense.

Em alguns casos, a presença de cantores profissionais e/ou de grupos corais faz com que o nível musical seja o de um verdadeiro concerto[19]. Mesmo na igreja católica – diferentemente do que acontece no Brasil, onde nem sempre a música tem a mesma qualidade técnica – encontramos um ótimo grupo musical.

A dimensão religiosa não se limita ao plano coletivo, mas tem também uma expressão ao nível individual. A religião tenta dar uma resposta, na busca de um sentido para a vida e, nesta perspectiva, está presente em todos os seus

aspectos. No caso dos migrantes, que vivem uma situação marcada pela instabilidade material e/ou emocional, a "justificativa" religiosa ajuda a compreendê-la e a aceitá-la, na medida em que é percebida como orientada pela vontade de Deus. Esta passa a ser vista como o critério último de decisão, orientando as escolhas.

Este ponto pode se concretizar, por exemplo, na forma como alguns entrevistados relatam sua opção de "*vir para a América*". Esta é vista como obedecendo fundamentalmente a uma motivação religiosa: é esta que legitima sua vinda. O exemplo de Henriqueta, assistente social católica, é bem expressivo. Henriqueta tinha a vida profissional já montada – em plena expansão – no Brasil. Também trabalhava na igreja, na Pastoral familiar. Foi então que o marido foi convidado para vir trabalhar em uma empresa americana. Para ela, vir para a América era deixar tudo que, naquele momento, era importante; tomar esta decisão foi um processo difícil. Aí, o argumento fundamental foi entender a vinda para os EUA como fazendo parte do plano de Deus para sua vida: "só vou ficar nos EUA se sentir que é um plano Seu, que eu tenho algo muito importante prá fazer lá. Aí eu fico." Para ter certeza disso, Henriqueta pediu um sinal: que o Senhor a ajudasse a escolher sua moradia. Comprou a casa que mais gostou, e ao chegar com a família para tomar posse do local, encontrou o sinal: a casa estava vazia, mas "havia duas imagens de Nossa Senhora e uma cruz, e estava escrito: 'Eu e minha casa sempre serviremos ao Senhor'. Eu não pedi a Ele um sinal? Estava lá: 'você veio para Me servir'.(...) Por isso, eu digo: eu vim com Deus".

Esta narrativa exemplifica bem como a dimensão religiosa é vivida ao nível existencial.

É importante ressaltar também a dimensão de gênero. No universo cristão que observamos, esta adquire algumas peculiaridades.

Em primeiro lugar, constatamos que não se encontram mulheres na posição hierárquica mais elevada. É certo que, no caso da Igreja Católica, isto já era esperado, posto que, de acordo com o atual Direito Canônico, as mulheres não têm acesso ao sacerdócio; entretanto, mesmo no mundo evangélico que, conforme a denominação, é mais aberto neste ponto, não encontramos mulheres pastoras. Este dado reafirma a influência patriarcal, que ainda permeia, em maior ou menor grau, a estrutura de poder das igrejas cristãs.

Tampouco se pode falar, a partir de uma perspectiva quantitativa, de uma maioria feminina entre os fiéis: ao contrário do que geralmente sucede no Brasil, o número de homens se equipara ao de mulheres. Aqui, entretanto, não se pode deduzir de modo simplista que as mulheres tenham uma participação menor nas igrejas; pelo contrário, longe de significar um menor interesse feminino, tal fato parece indicar apenas uma maior participação masculina. Antônia, uma das entrevistadas, afirmava:

> "foi na América que meu marido começou a participar mais da vida religiosa: muitos homens, como ele, começam a participar mais aqui, da vida da comunidade, porque é só na igreja que encontram um apoio e o calor humano. Os americanos não têm amigos; é da casa para o trabalho, do trabalho para a casa. E o ambiente da igreja oferece este espaço de encontro e de troca social".

As mulheres, por sua vez, mesmo não sendo maioria numérica, participam sempre de forma intensa; não temos elementos para medir seu grau e/ou afirmar que, no contexto de migração, este seria mais alto que o que se dá no país de origem. Mas certamente trata-se de uma participação ativa nos cultos religiosos.

Assim, nas igrejas evangélicas, as mulheres tomam a palavra para pregar, fazendo-o com enorme fervor e emoção. Por sua vez, o espaço que se abre para os testemunhos oferece uma ocasião favorável para expressar a problemática que configura a vida cotidiana: neste âmbito, as mulheres se sentem à vontade para colocar problemas muito concretos, abrindo sua intimidade para encontrar consolo e esperança, no ambiente religioso. As mulheres têm ainda uma participação importante, durante o momento de louvor: freqüentemente, são elas que conduzem a oração e os cânticos.

No caso da Igreja Católica, as mulheres participam, tanto quanto os homens, enquanto membros da comunidade, em todas as tarefas que cabem aos leigos, tais como a leitura dos textos sagrados, a procissão do ofertório (na qual trazem as ofertas ao altar), a coleta da espórtula e a realização de outras tarefas auxiliares, durante o ritual da missa. Algumas mulheres exercem também, assim como os homens, os chamados "ministérios não-ordenados"; nesta função, encontramos diversas Ministras da Eucaristia, que distribuem a comunhão.

Por outro lado, também alguns movimentos religiosos – como, por exemplo, o Movimento de Casais com Cristo – abrem um espaço de reflexão sobre a questão de gênero.

Neste aspecto, a experiência de migração para um país onde, em geral, o processo de emancipação da mulher se desenvolveu mais do que no Brasil parece ter um peso importante. Na opinião de alguns brasileiros, a situação que se vive hoje no Brasil ainda é, em linhas gerais, bem mais tradicional, já que aí as mulheres se dedicam, predominantemente, ao cuidado dos filhos e às tarefas domésticas. Para eles, a experiência estadunidense é diferente: o fato das brasileiras nos EUA, na sua expressiva maioria, participarem do mercado de trabalho e ganharem seu próprio dinheiro garante uma autonomia muito maior, que se reflete, inclusive, no âmbito doméstico e no próprio espaço eclesial.

Algumas igrejas brasileiras congregam regularmente um número considerável de pessoas. Pode-se pensar que, efetivamente, a participação nas atividades religiosas tenha um peso maior na vida dos brasileiros nos Estados Unidos

do que teria no Brasil. Mesmo porque, neste contexto específico, sua significação se amplia: longe de limitar-se à dimensão especificamente religiosa, passa a abarcar também outras dimensões da vida, incluindo tanto a sociabilidade e o lazer, quanto o suporte a diversas necessidades, como se verá adiante.

Estrutura administrativa das igrejas

A estrutura administrativa das igrejas é, em geral, muito bem organizada: há um cadastramento dos membros, no qual estão registrados seus dados básicos. No caso da Igreja Católica, este tipo de exigência parece ser muito mais rigoroso do que no Brasil; nos EUA, o cadastramento é justificado como uma conseqüência/expressão de um compromisso assumido com a igreja, que implica participação ativa na vida religiosa da comunidade. Por outro lado, o cadastramento possibilita controlar, de alguma forma, a organização financeira das igrejas. O pagamento do dízimo parece ter aí um lugar central. É conhecida a ênfase dada a este tema, nas igrejas evangélicas, em geral, sob a justificativa de que a generosidade é sempre recompensada; as igrejas que visitamos não fogem à regra.

Entretanto, mesmo na Igreja Católica, notamos uma ênfase maior neste ponto, à diferença do Brasil; há inclusive um grupo organizado de dizimistas, responsáveis por este trabalho.

As ofertas durante os serviços religiosos são também um ponto comum, entre as diversas igrejas cristãs.

Finalmente, há também diversas campanhas para angariar fundos para fins específicos; entre estes, aparece freqüentemente, tanto na igreja católica quanto nas evangélicas, a compra, construção e/ou reparação do imóvel onde funciona a igreja.

O elevado grau de organização das diferentes igrejas "na diáspora", além de responder às necessidades internas das igrejas, talvez se explique também por mais um fator: as exigências do governo estadunidense. Nos EUA, as igrejas são consideradas "voluntárias", ou seja, não contam com nenhum apoio do Estado e, portanto devem ser auto-suficientes, do ponto de vista econômico. Por outro lado, possuem em geral o estatuto de organizações sem fins lucrativos – "non-profit organizations" – e são isentas de impostos: para tanto necessitam ter seus documentos impecavelmente em ordem. Isto nem sempre é bem compreendido pelos brasileiros – e pela cultura latina em geral – que não têm o hábito de colaborar eficientemente neste aspecto; isto leva as igrejas a fazer um esforço para conseguir que seus membros se tornem economicamente responsáveis por elas.

Entre os espíritas, o estatuto de sem fins lucrativos também foi obtido. Como são grupos menores, cada membro faz a sua contribuição financeira, mas não há uma organização e controle tão intenso como nas igrejas cristãs.

Já o pai-de-santo estabelecé sua administração a partir da cobrança das consultas e dos trabalhos realizados no terreiro. O fato de ter terreiros em Nova Iorque, Salvador, São Paulo e Lagos revela uma intensa atividade organizativa e administrativa.

Sociabilidade, lazer e suporte às necessidades

Em Deerfield e Pompano Beach, os brasileiros enfrentam condições de vida específicas: embora vividas de formas diferenciadas, estas se caracterizam por inserir-se em uma realidade urbana diferente – na qual os espaços públicos são pouco propícios ao encontro e ao contato espontâneo com o "outro" – e pelas exigências do mercado de trabalho. A nosso ver, as igrejas brasileiras são justamente as instituições que, além de sua função religiosa, cumprem também uma função sócio-cultural, abrindo-se para vários tipos de encontro, celebração, confraternização, e estreitando laços coletivos. Um dos primeiros aspectos que confirmam esta colocação refere-se à quantidade de atividades recreativas – dos lanches na cantina, depois dos serviços religiosos, passando pelos jogos de futebol ("Atletas de Cristo") até a organização de festas realizadas dentro ou fora dos espaços sagrados.

Tais atividades parecem contribuir para criar laços que tendem a construir e reconstruir identidades. A noção de brasilidade aflora nestes momentos e é reforçada pelas diversas atividades das igrejas, nestas áreas.

Da mesma forma, uma longa agenda de necessidades e problemas da vida cotidiana – acesso a informação, emprego, moradia, documentação, problemas com a justiça, questões de saúde/doença – recebe das instituições religiosas um apoio mais ou menos intenso, dependendo do tamanho da igreja, do grau de institucionalização e, naturalmente, dos recursos materiais e simbólicos de que estas dispõem.

Com relação à obtenção de emprego, as igrejas procuram solucionar o problema de várias maneiras. São comuns os anúncios antes e depois dos serviços religiosos, além dos informes propagados em panfletos e outras publicações institucionais. Mesmo quando o líder religioso não considera que seja este o papel da igreja, algum tipo de encaminhamento é sempre oferecido. Assim, um pastor nos explicava: "Há uma confusão aqui, porque a igreja não é agência de emprego, a igreja não está prá isso. Mas como temos coração, a gente dá orientação".

A maior ou menor rapidez na obtenção de trabalho e de lugar para morar depende, como já vimos, da situação social e do tipo de rede a que pertencem os imigrantes. No nosso universo, as redes religiosas parecem desempenhar um papel relevante, não apenas na obtenção de informações, mas, sobretudo, por-

que as próprias comunidades de fé se organizam (formalmente, através de seus líderes espirituais ou informalmente, por meio de grupos específicos ou até de membros individuais), para apoiar concretamente os brasileiros. Um pastor nos explicou:

> "É comum acontecer (de aparecer) gente que não tem lugar para morar... A pessoa vem do Brasil, a convite de outra pessoa, e quando chega, uma semana, duas semanas, não encontra trabalho, aquele que era amigo diz: 'aqui é cada um por si, porque aqui tudo tem que pagar'. Aí, a gente colabora com dinheiro ou arranja um quarto de um irmão que pode ceder pra ele até ele se arranjar".

No que diz respeito à atuação em busca da legalização dos documentos exigidos pelo INS, todos os líderes religiosos e membros leigos entrevistados insistiram nos múltiplos esforços empreendidos no sentido de providenciar ajuda, procurando constituir grupos de suporte em defesa do trabalhador indocumentado.

O apoio institucional das igrejas às famílias que imigram pode ser maior ou menor, dependendo da estrutura da cada congregação. No caso de uma das maiores igrejas evangélicas da região, esse suporte tende a ser mais formalizado: costumam apoiar e receber as pessoas que são membros da igreja no Brasil, particularmente quando provêm da mesma região dos que já se encontram nos EUA. Segundo seu principal líder, esta igreja vem recebendo pessoas de lugares como Nova Friburgo, Rio de Janeiro, Santa Catarina, Paraíba e Pernambuco. Ele lembra que a imigração "tem a ver com o número de pessoas daquela região que se muda primeiro. Porque os outros depois precisam de um apoio, né?". É neste momento que sua igreja entra em cena, apoiando pedidos dos membros que provêm da mesma região e, segundo o pastor, já "têm comunidade aqui".

Neste sentido, um dos pastores deu um exemplo concreto: "Segunda-feira eu estou recebendo uma família do Brasil, 5 horas da manhã. São quatro pessoas. E eles estão vindo sem nenhum centavo no bolso. Pai e mãe, e duas filhas. (...) São evangélicos no Brasil. Mas não têm nada. Estão passando fome!".

Também no campo da saúde – física e psíquica – as diferentes tradições religiosas empenham-se em ajudar os imigrantes brasileiros. Tenta-se por diferentes meios – ora mais formais, ora menos – suprir ou minimizar as carências de um sistema de saúde muito pouco acessível. Na Igreja Católica, o apoio na área de saúde mental vem de um grupo de psicólogas voluntárias que se organizam para dar assistência continuada aos membros de sua comunidade de fé. No campo evangélico, igrejas maiores e mais estruturadas recorrem a médicos da membresia que dão atendimento na própria igreja.

Mas talvez seja na dimensão explicitamente religiosa que as igrejas concen-

trem seus maiores esforços. Neste sentido, o relato de um pastor é sintomático:

> "As pessoas que vêm pra cá, elas se sentem muito sós. O que nós chamamos de solidão. Por mais que tenha muita coisa pra fazer, a pessoa não está no seu ambiente... se sente só. Aí há necessidade de se manter uma atividade espiritual que é pra tirar a pessoa desta solidão... que é somente Jesus, que traz vida: é a solução. Muitos falam assim: 'Vim ganhar dinheiro, mas encontrei algo muito melhor que o dinheiro, encontrei Cristo'".

Representatividade política e cívica das igrejas

Não encontramos, ao longo desta pesquisa exploratória, entidades civis organizadas pelos brasileiros, para defender seus interesses.

É verdade que, de maneira informal, brasileiros se reúnem para realizar atividades que de certo modo contribuem para a identidade e visibilidade do grupo. Foi o caso, por exemplo, de um animado Forró[20], do qual participamos, realizado num parque público. Organizado por diferentes pessoas e grupos, sem ter vinculação religiosa – embora muitos dos participantes fossem de igrejas e parte do lucro revertesse para obras da Igreja Católica – este evento reuniu centenas de brasileiros em torno da dança e do churrasco.

Entretanto, na ausência destas organizações civis seculares, igrejas e associações religiosas passam a exercer um papel de representação dos interesses dos brasileiros. Neste sentido, o seguinte exemplo é significativo: dada a relativa distância do Consulado Brasileiro, que funciona em Miami, uma das igrejas evangélicas abriu seu espaço ao funcionamento semanal do serviço consular, com a participação de um funcionário que vem especialmente para atender os migrantes.

Um outro exemplo da atuação religiosa no campo político é o surgimento do jornal *Imigrante Cristão*, em março deste ano, e sua matéria central sobre o encontro da Associação de Pastores Evangélicos da Flórida com o Embaixador Lúcio Amorim, para tratar das mudanças na legislação sobre imigração nos EUA.

Outro fato percebido e que aponta para a preocupação das igrejas com a adoção de políticas públicas por parte do Estado brasileiro, foi o convite feito por um dos pastores entrevistados a um deputado federal do Partido dos Trabalhadores, para que visitasse a sua comunidade, permanecesse na sua casa e fizesse uma investigação quanto aos desrespeitos aos direitos humanos sofridos por brasileiros. Este relatório serviu como base para um pedido de CPI sobre os migrantes brasileiros, que infelizmente não foi aprovado.

Assim, a contradição entre a visibilidade da presença brasileira na região, através dos inúmeros letreiros de restaurantes, comércio, serviços e empresas, e sua inexistente representatividade política estaria sendo suprida, de alguma forma, pelas instituições religiosas; isto significa que se deveria descartar a hipótese de "hiper-anomia", devido à inexistência de participação eleitoral ou de vida sindical. Seria importante, no futuro, discutir a forma como as igrejas realizam esta organização política, que tipo de movimentos ou de atores sociais estariam surgindo, e que limites e potencialidades possuiriam.

Transnacionalismo religioso

As trocas institucionais, os intercâmbios pessoais e a formação de redes nas diferentes áreas do campo religioso entre os brasileiros contatados revelam um grau avançado de relações locais e transnacionais.

Na dimensão transnacional, merecem destaque as idas e vindas entre os EUA e o Brasil. No campo evangélico, são inúmeros os pastores que visitam suas missões e igrejas no Brasil ou em outros países da América Latina, e, por outro lado, pastores, pregadores ou evangelizadores do Brasil que são convidados para seminários e palestras nas igrejas de Deerfield e Pompano Beach, sobretudo, quando da festa de aniversário da fundação da igreja.

No caso católico, as trocas transnacionais são freqüentes: visitas de padres, freiras e bispos que vêm do Brasil, para manter o contato com seus fiéis. Neste sentido, a vinda de 19 casais, um padre e um bispo do Brasil para iniciar na região um movimento de casais ou a vinda de um padre ligado ao Movimento de Jovens, para pregar um retiro, são exemplares.

No caso dos grupos espíritas, as visitas anuais feitas por um dos membros de um centro espírita ao Brasil, seu contato com diferentes projetos espíritas lá existentes, as malas cheias de livros que traz para os EUA e a obtenção de recursos para trazer palestrantes do Brasil para o aniversário do centro descrevem a face transnacional neste caso.

Já no campo das religiões afro-brasileiras, a manutenção de um "terreiro" em Nova Iorque, outro em Salvador, Bahia e outro em Interlagos, São Paulo, por parte do pai-de-santo; suas visitas de três em três meses ao Brasil e suas constantes idas a Lagos, na África, indicam a sua inserção em amplos circuitos transnacionais.

Este transnacionalismo também se processa através de jornais e instituições religiosas que mantêm sites na *internet*, favorecendo o contato permanente e a troca de informações. Outro aspecto visível é o da indústria fonográfica, sobretudo o formado pela música "gospel". As turnês de cantores e cantoras brasileiras nos EUA e o surgimento de cantores brasileiros nos EUA, com pro-

jeção para o Brasil, desvelam um filão que se encontra em plena expansão.

Há que lembrar ainda as expressões de transnacionalismo que se dão através de formas de filiação institucional e de formação de redes, dentro dos EUA. Freqüentemente, grupos religiosos utilizam espaços de instituições religiosas americanas para suas atividades religiosas. Também é comum o pertencimento a convenções, federações ou associações estadunidenses. Isto não impede, entretanto, que estes mesmos grupos se vinculem a ministérios, federações ou convenções específicas dos brasileiros nos EUA ou mesmo no Brasil.

Em termos de redes de apoio, a criação de uma Associação de Pastores Evangélicos da Flórida parece ser o que há de mais estruturado no campo evangélico. Já o apoio que o centro espírita está dando à criação de outros centros em Orlando e Boston, além do empréstimo de livros para os outros centros próximos a ele, expressa outras formas de apoio que são construídas.

Por sua vez, na área católica, a criação da Missão Católica Nossa Senhora Aparecida foi o resultado de um esforço conjunto da Igreja americana – através da Arquidiocese de Miami –, da congregação dos Carlistas – cujo carisma é o trabalho religioso junto aos imigrantes, no mundo todo –, e da demanda dos próprios brasileiros migrantes, que já começavam a se organizar espontaneamente, na base. Por sua vez, esta Missão também mantém relações com a Pastoral dos Brasileiros no Exterior, diretamente vinculada à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Todo este quadro configura a dimensão mais institucional do seu transnacionalismo.

Nestas conformações transnacionais e locais, demonstra ser de grande importância a rede de contatos que, por intermédio dos grupos religiosos, favorece a vinda de brasileiros para o exercício de um trabalho religioso específico. Esta rede também pode servir para trazer indivíduos, famílias ou grupos diretamente vinculados à questão do trabalho, mas que encontra na igreja o suporte, a indicação para se conseguir o trabalho ou mesmo o apoio para a formação de empresas, por parte dos próprios brasileiros. A atividade religiosa possibilita, ainda, uma das melhores justificativas, diante da estrutura legal, para se obter a documentação e permanência nos EUA.

Deste modo, o transnacionalismo religioso está intimamente relacionado ao movimento transnacional mais amplo, ligado ao deslocamento e estabelecimento dos brasileiros nos EUA.

Conclusão

A realidade migratória que os brasileiros residentes em Deerfield Beach e Pompano Beach enfrentam é marcada pela existência de uma enorme heterogeneidade, revelada pela atual pesquisa. É possível distinguir, entre eles,

pessoas que lograram obter excelente qualidade de vida, uma boa colocação no mercado de trabalho e documentação legalizada; entretanto, um outro grande contingente permanece em condições bem mais adversas. Neste grupo, a ausência de segurança no trabalho, as precárias condições de vida, o pouco (ou nenhum) domínio do idioma e a permanente ameaça de deportação são comuns. Emerge, então, um universo de sofrimentos, abusos de direitos, injustiças e discriminações, perpetrados tanto por estadunidenses como pelos próprios brasileiros. As deprimentes condições psíquicas, às quais são submetidas estas pessoas, levam a distúrbios emocionais e mesmo, em alguns casos, ao suicídio.

Neste contexto, complexo e multifacetado, algumas questões nos chamaram particularmente a atenção.

A primeira se refere às relações familiares: seja no caso de estarem todos os seus membros vivendo juntos nos EUA, seja enfrentando a separação dos que ficaram no Brasil, a família é uma referência importante, que, entretanto, passa por transformações, no contexto migratório. Relações se desestruturam ou se fortalecem, a educação dos filhos sofre o impacto da cultura estadunidense, a imersão do pai – e particularmente da mãe – no universo do trabalho leva a repensar a estrutura doméstica.

Esta não é, porém, a única rede; articula-se a outras, baseadas em relações de amizade, de trabalho e de identidade religiosa, todas elas fundamentais para o processo migratório. Com efeito, longe de ser um processo solitário, este normalmente implica a existência de redes. São estas que possibilitam a entrada dos brasileiros nos EUA – especialmente no caso de membros e/ou líderes de grupos religiosos – assim como representam um suporte importante para os diversos aspectos que configuram a "vida na América".

Entre estas redes, destaca-se também a formada pelas diversas instituições religiosas. O suporte dado pelas igrejas às mais diversas carências dos brasileiros não pode ser desconhecido, expresso através dos serviços que prestam e de seus efeitos concretos nas trajetórias individuais e familiares. O reconhecimento das conquistas materiais (emprego, dinheiro, casa, carro), emocionais (vida em comunidade, solidariedade, paz, atenção, acolhimento) e espirituais (experiência pessoal com o que dá o verdadeiro sentido à vida e a projeta para além dos limites que os mais diferentes problemas impõem) está presente nos relatos e revela a importância dos grupos religiosos como os organizadores destas aquisições. Por outro lado, o caráter transnacional das instituições religiosas dá a elas uma dimensão mais ampla e original na arregimentação de energias e na formulação de ações políticas, culturais e materiais visando a proteção e o fortalecimento dos interesses dos brasileiros.

Ao mesmo tempo, este processo não está isento de contradições; a ajuda prestada aos brasileiros – particularmente no que se refere às questões referentes ao trabalho – pode envolver também mecanismos de exploração e faturamento

político. Desentranhar estes meandros obscurecidos pela legitimação religiosa é uma questão relevante a ser abordada.

A ausência de políticas do Estado brasileiro direcionadas para os migrantes, por sua vez, leva as igrejas a cumprir também um papel na área da representatividade política. Entretanto, ao empreender esta tarefa, não estariam as igrejas exercendo um papel supletivo frente ao abandono do Estado brasileiro? Seria esta uma alternativa real para os brasileiros? Questões como estas apontam para o espinhoso debate acerca do repasse das funções do Estado para outros setores sociais, que deveria ser aprofundado futuramente.

O próprio fenômeno da estigmatização do conceito de migrante revela a autopercepção do abandono e da precariedade a que são submetidos os brasileiros, historicamente desassistidos pelo Estado; mas parece apontar também para a existência de interesses mais amplos que estariam em jogo, em função dos quais o Brasil tenderia a exportar os não absorvidos no mercado de trabalho ou os sem perspectivas econômicas – repassando para os próprios migrantes o custo e o risco deste projeto – enquanto os EUA exerceriam o poder da compressão numérica e salarial sobre os migrantes, de acordo com seus interesses econômicos e políticos.

Por outro lado, não se reconhecer como migrante, enquanto conceito politicamente definido, pode trazer benefícios aos brasileiros que se encontram nesta situação, pois a visibilidade política exigiria custos nem sempre possíveis de serem arcados. O padrão migratório calcado na auto-migração, no abandono por parte do país de origem e na indocumentação requer a "invisibilidade" política como garantia. Para terminar, não se pode esquecer o fato marcante dos atentados de 11 de setembro e suas conseqüências na atual conjuntura estadunidense. Após este dia, uma série de alterações vem afetando particularmente a situação dos migrantes brasileiros, ao agravar o sofrimento e os riscos dos projetos pessoais, mesmo daqueles que contam com o suporte de diferentes redes sociais. Até onde irão as modificações políticas e culturais que ora estão em andamento? Qual o impacto destas mudanças para o conjunto dos brasileiros desta região? Que transformações o processo migracional sofrerá e que ações os brasileiros organizarão enquanto resposta, sobretudo a partir das igrejas? São perguntas ainda sem respostas, mas que são fundamentais para se entender a nova conjuntura enfrentada hoje pelos brasileiros na Flórida.

Bibliografia

BAÍA, Larissa Ruiz. (1999), "Rethinking Transnationalism: Reconstructing National Identities Among Peruvian Caholics in New Jersey". *Journal of Interamerican Studies and World Affairs. Special Issue*

– *Religion in America: Churches, Globalization, and Democratization*, 41 (4).
MARGOLIS, Maxine L. (1994), *Little Brazil. An Ethnography of Brazilian Immigrants in New York City*. Princeton: Princeton University Press.
MARROW, Helen B. (2002), "To be or not to be (Hispanic or Latino): Brazilian racial and ethnic identity in the United States". Paper apresentado no Seminário "Brasileiros Fora do Brasil", em 8 de abril de 2002, na Universidade de Miami.
MARTES, Ana M. C. (2000), *Brasileiros nos Estados Unidos: Um Estudo sobre Imigrantes em Massachusetts*. São Paulo: Paz e Terra.
PETERSON, Anna, VÁSQUEZ, Manuel A. e WILLIAMS, Philip. (2001), *Christianity social change, and globalization in the Americas*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
VÁSQUEZ, Manuel A. (1999), "Toward a new agenda for the study of religion in the Americas". *Journal of Interamerican Studies and World Affairs. Special Issue – Religion in America: Churches, Globalization, and Democratization*, 41 (4).

Notas

[1] O projeto Transnational Florida está sediado no Centro de Estudos Latino-americanos da Universidade da Flórida e, para esta primeira fase, contou com o financiamento da Fundação Ford. Seus co-diretores são Manuel A. Vasquez e Philip J. Williams. Para cada grupo de imigrantes estudado há uma equipe de pesquisadores formada por um professor da Universidade da Flórida e dois ou três pesquisadores oriundos do país analisado. Deste modo, o projeto e a pesquisa em si mesmos são transnacionais

[2] Conferir a exposição feita por Manuel Vasquez para o Seminário: Brasileiros Fora do Brasil, em 8 de abril de 2002, na Universidade de Miami.

[3] Respectivamente, os dois autores deste artigo e Caetana Maria Damasceno, antropóloga e professora da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

[4] Contatos feitos por Neda Bezerra, Coordenadora do projeto pela Universidade da Flórida.

[5] Dados obtidos a partir do Censo dos Estados Unidos de 2000 e junto à administração da cidade de Deerfield Beach, em 2002.

[6] Em português, "pássaros da neve". Uma referência às aves migratórias que procuram regiões mais quentes no inverno.

[8] Conferir matéria sobre este assunto no jornal *Florida Review*, da 1a quinzena de maio de 2002.

[9] Uma fusão das palavras Brasil e sliced – fatiado. Podendo significar algo como Brasil em pedaços ou fatias.

[10] Sobre essa abordagem neoclássica ver: Larissa Ruiz Baía (1999) e Ana Cristina B. Martes (2000).

[11] Em Boston, a remuneração dos brasileiros para os mesmos trabalhos realizados na Flórida chega a ser o dobro do valor. Lá, contudo, o custo de vida é mais caro.

[12] *Drywall* é o nome das placas de madeira, revestidas com uma camada de gesso ou material semelhante, utilizadas na construção de casas e edifícios. Sua aplicação ocorre no interior dos imóveis, fazendo as divisões internas entre os diferentes cômodos.

[13] Todos os nomes de informantes citados no artigo são fictícios.

[14] A "high-school" se equipara ao nosso antigo segundo grau, que hoje denominamos ensino médio.

[15] Não foi possível descobrir as motivações que levaram a esses suicídios. No único caso comentado, a motivação era emocional, devido à impossibilidade de uma brasileira se casar com um estadunidense que a trouxera para os EUA com esta intenção; porém, ele já era casado. Contudo, mesmo nesse caso, implicações econômicas e morais estão presentes, indicando a complexidade desse tipo de problema.

[16] Os eventos do 11 de setembro de 2001 referem-se aos atentados que ocorreram nos EUA, onde

aviões seqüestrados foram jogados contrà as duas torres do WTC, em Nova Iorque, contra o Pentágono e um acabou caindo, vitimando milhares de pessoas.

[17] O fato de não se encontrar, no meio desta diversidade, nenhum templo da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), que se encontra em plena expansão no Brasil e também em outros países, provoca indagações sobre o por quê. Tal ausência poderia ser explicada por duas hipóteses: por um lado, observamos uma certa competição entre as igrejas evangélicas; neste clima, a existência de um discurso contrário à possessão poderia estar apontando para uma estratégia de barrar a entrada da IURD no espaço hegemonizado pelas igrejas – sobretudo pentecostais – já estabelecidas. Por outro lado, o fato da IURD ter se estabelecido em Miami e atuar, sobretudo, entre os latinos pobres, poderia indicar também que o grupo brasileiro de Deerfield e Pompano comporia um outro estrato social e econômico, diferente daquele, mais pobre, para o qual a IURD direciona seu discurso e práticas religiosas.

[18] Fonte: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – FIBGE – Censo de 2000.

[19] Tivemos a oportunidade de assistir o "show para Jesus", apresentado por Aline de Barros – cantora muito conhecida no Brasil – que constituiu um espetáculo de alto nível.

[20] Trata-se de uma dança típica do Nordeste brasileiro e que atualmente virou moda enquanto tipo de festa.

José Cláudio Souza Alves
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
Lúcia Ribeiro
ISER/ASSESSORIA

A Festa vai à Cidade: uma Etnografia da Romaria do Divino Pai Eterno, Goiás

Silvana de Souza Nascimento

Esta festa não se acaba
Esta festa não tem fim
Se esta festa se acabar
Ai, ai meu Deus
Que será de mim? [1]

Introdução

O tempo da festa é o tempo da seca. Depois que já foram feitas as colheitas do milho, do feijão e do arroz, entre os meses de maio e setembro, este é o período propício para as festividades do município de Mossâmedes, no sudoeste do estado de Goiás. Em maio, há a Festa de São José, o padroeiro da cidade; em finais de agosto, comemora-se o Divino Espírito Santo; em julho, Nossa Senhora das Graças e em junho, especialmente, dezenas de famílias dirigem-se em romaria para a grande Festa do Divino Pai Eterno[2], no santuário de Trindade, a poucos quilômetros de Goiânia. Esta é uma das mais importantes festas católicas de Goiás e atrai romeiros de diversas regiões do país, principalmente do Centro-Oeste, que chegam até lá nos mais variados meios de transporte: caminhão, ônibus, carro, carroça, carro de bois e a pé.

No pequeno município rural de Mossâmedes, com poucos mais de 5500 habitantes, cada ano é marcado pelo período anterior e posterior à Festa do Divino Pai Eterno – a referência central em relação às demais comemorações, que se intercalam às atividades cotidianas, ao longo da época da estiagem. Todos os anos, aproximadamente quarenta famílias percorrem 150 quilômetros de estrada de terra em carro de bois, durante seis dias, até chegar ao santuário.

Durante a festa, Trindade chega a receber mais de 300 mil pessoas e entre elas mais de dez mil chegam à cidade em carro de bois, originárias principalmente dos municípios que circundam a capital. São justamente estes romeiros, os chamados *carreiros*, que são o foco deste texto, mais especificamente o grupo de Mossâmedes, que é um dos mais antigos no hábito de fazer essa romaria utilizando esse meio de transporte.

Mas este hábito de viajar em carro de bois em direção a uma *terra santa*, embora possa ser interpretado como 'tradicional' ou 'antigo', não se mostra uma prática folclórica de velhos romeiros e velhas devoções. A romaria, como pretendo demonstrar no decorrer do artigo, mostra-se uma proposta contemporânea de continuidade de elementos das culturas tradicionalmente rurais e do chamado *catolicismo rústico* e, ao mesmo tempo, apresenta a possibilidade de dialogar com certos aspectos das culturas urbanas[3].

Nesse sentido, meu propósito é mostrar que, diferentemente do que os estudos de Maria Isaura Pereira de Queiroz, nos anos 1960 e 1970, prenunciavam – de que, pelo processo de urbanização e industrialização, os elementos fundamentais do *catolicismo rústico*[4] tenderiam a desaparecer, inclusive as festividades, que organizavam os bairros rurais[5] –, a festa de romaria mantém traços de uma forma tradicional de devoção e não está fechada nem vulnerável às transformações que provêm de um mundo urbanizado.

Apesar de enfatizar a falta de isolamento e a ligação dos bairros rurais com a sociedade global, Queiroz previa um triste futuro para a organização tradicional dessas populações rurais. A urbanização e a industrialização terminariam por incorporá-las ao universo das cidades e elas perderiam seus traços característicos, inclusive as manifestações do *catolicismo rústico*, que organizavam os bairros rurais. Em suas palavras, "não apenas o catolicismo rústico brasileiro se constituiu segundo as necessidades do bairro rural tradicional, como também a ele está associado de maneira profunda, não sobrevivendo se por acaso o bairro rural desaparece" (1973a:96)[6].

Contudo, na atualidade, ainda se podem observar diversas formas de religiosidade, especialmente festas populares, associadas ao *catolicismo rústico* entre populações sertanejas no Brasil. Ele se manifesta de diferentes maneiras, não somente na zona rural como também nas cidades, e continua a apresentar-se como um dos elementos formadores da chamada *cultura rústica*[7] e que contribuem para a sua permanência.

Nesse sentido, pretendo elaborar uma etnografia dessa romaria de Mossâmedes a Trindade e evidenciar que ela não se mostra uma sobrevivência do catolicismo tradicional ou *rústico*, apresentando um importante vínculo com uma cultura das cidades. Miguel Santos (1976), em sua dissertação de mestrado sobre o santuário de Trindade, aponta justamente para o crescimento das romarias para este centro de devoção. Esse crescimento, segundo o autor, acompanha o processo de urbanização: primeiramente quando a capital é transferida para Goiânia, em 1934 e, posteriormente, quando a sede federal transporta-se para Brasília, em 1960.

Atualmente, a Festa do Divino Pai Eterno é um grande evento de massa, organizado pelos missionários redentoristas, que dirigem o santuário desde o final do século XIX[8], pela Prefeitura de Trindade e por comerciantes. Por parte dos padres, eles realizam missas de hora em hora nas duas igrejas da cidade, procissões todas as manhãs, e também confissões. A cidade fica repleta de camelôs, barracas de comida, bebida e de jogos, parques de diversões, shows e bailes.

A pesquisa de Carlos Steil sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa, na Bahia, indica também que, ao contrário da previsão de Queiroz, o processo de urbanização e as mudanças contemporâneas na economia, na política e na cultura no campo não estimulam o desaparecimento dessas manifestações religiosas de caráter popular. Na verdade, vê-se um aumento do número de romeiros nas últimas décadas. "As mudanças sociais nas relações sociais no campo e o processo explosivo de urbanização têm feito crescer o número de romeiros" (Steil 1996:294).

Para desenvolver uma etnografia da romaria, então, é preciso analisá-la como um processo múltiplo, que abarca diferentes dimensões (religiosas, sociais, econômicas, culturais) e mobiliza a vida social dos romeiros de Mossâmedes na sua totalidade. A idéia é percorrer três momentos distintos, seguindo o caminho do ciclo da peregrinação – o lugar de origem dos romeiros, a viagem propriamente dita e a festa no santuário – e não delimitar o campo de investigação apenas ao evento oficial da Festa do Divino Pai Eterno, em Trindade, do qual a romaria de Mossâmedes seria apenas um complemento.

Como um lugar de encontro, a romaria, para além do seu aspecto religioso, conforma uma ampla rede de sociabilidade e comunicação entre seus atores. Pelo menos uma vez ao ano, eles têm a oportunidade não apenas de participar das comemorações da Santíssima Trindade, mas também de experimentar um estilo de vida diferenciado que dialoga, de certa forma, com as culturas urbanas, como se poderá compreender melhor ao longo do texto[9].

No caminho de Trindade

A romaria para a Festa do Divino Pai Eterno começa com os preparativos no município de Mossâmedes, tanto na zona rural quanto na cidade. Participar ativamente da romaria significa realizar determinadas atividades antes, durante e depois da viagem e contribuir para que ela tenha realmente êxito. Não basta ser *devoto* do Divino Pai Eterno, para ser *romeiro* é preciso trabalhar e cumprir certas regras de sociabilidade.

Em sua maioria, os romeiros possuem pequenas propriedades na zona rural, o equivalente a terras até aproximadamente 100 hectares em *fazendas*[10] de criação de gado, e sustentam-se com o trabalho familiar. Mesmo aqueles que moram na cidade possuem pequenas propriedades ou trabalham no campo como diaristas.

A pequena cidade de São José de Mossâmedes nasceu da formação de um aldeamento jesuítico nos tempos da colonização, em meados do século XVIII. Atualmente, a cidade é uma extensão do campo, onde se encontra um pouco mais da metade da população do município. As atividades pecuárias – de leite e de corte – são a base da sua economia e a agricultura (arroz, milho, feijão, mandioca, cana-de-açúcar) está voltada, de modo geral, para a subsistência.

Nos dias que prenunciam as festividades, os trabalhos para a festa alternam-se com os realizados no cotidiano. Os trabalhos são divididos entre homens e mulheres. Estas permanecem muitas horas na cozinha preparando, além dos almoços e jantares rotineiros, carnes, doces, bolos e salgados para a festa. Esse é um momento em que mães, filhas, noras e cunhadas encontram-se com mais freqüência e trabalham de forma coletiva. Elas também aproveitam a ocasião para contar casos, piadas e principalmente fofocas. A conhecida expressão "lugar de mulher é na cozinha", tão pejorativa no universo urbano das grandes cidades, revela-se aqui uma realidade cotidiana que não é vista nem como ultrapassada nem como negativa. A cozinha é predominantemente o lugar das mulheres.

Principalmente na zona rural, elas ficam dias sem visitar o curral, as roças, os pastos e os bois, lugar do trabalho masculino. Por sua vez, os homens circulam pela cozinha durante todo o dia, seja para comer, seja para tomar café, conversar com a esposa ou receber alguma visita. No dia a dia, eles estão sempre de passagem entre a casa, a cozinha e a fazenda, e elas circulam apenas pelos espaços da casa e do terreiro. Assim, os homens têm uma maior mobilidade em relação às mulheres e, como se verá mais adiante, esta situação tende a alterar-se durante a romaria.

Enquanto as mulheres preparam o banquete para a festa, fora da cozinha os homens dedicam-se aos trabalhos no curral (produção de leite) e nas roças, e à montagem dos carros de bois, que vão conduzi-los até o santuário. Um

cuidado especial com o carro é que ele deve *cantar*. A roda deve emitir um som característico – o *chiado* – que pode ser ouvido e identificado a quilômetros de distância. *Se a roda não canta, o carro morreu, acabou*, explica um velho carreiro.

Desse modo, desde os preparativos até as festividades no santuário de Trindade, os trabalhos não são suspensos. Na situação de festa, a obrigação do trabalho de cada dia torna-se voluntária. Como nos diz Victor Turner (1974b), nas peregrinações particularmente cristãs, a obrigação transforma-se em uma experiência desejável.

No caso da romaria de Mossâmedes, o aumento do volume de trabalho em função da festa cria uma situação prazerosa e necessária, revelando que esse aparente sacrifício é concebido como um valor. Nesse sentido, o trabalho não se opõe à festa mas a complementa. Ambas categorias revelam-se constitutivas de um certo *ethos* camponês, no qual se insere o universo de valores dos romeiros.

Segundo Klaas Woortmann, há três categorias comuns às populações camponesas, relacionais e interdependentes, que constituem a sua ordem moral: a terra, a família e o trabalho, vinculadas aos princípios de honra e hierarquia.

> "O importante, contudo, não é que sejam comuns – pois elas estão presentes, também, em culturas urbanas – mas que sejam nucleantes e, sobretudo, relacionadas, isto é, uma não existe sem a outra. Nas culturas camponesas, não se pensa a terra sem pensar em família e o trabalho, assim como não se pensa o trabalho sem pensar a terra e a família. Por outro lado, essas categorias se vinculam estreitamente a valores e princípios organizatórios centrais, como a honra e a hierarquia" (Woortmann 1990:23).

Em Mossâmedes, partindo do modelo de Woortmann, o trabalho, a família e a terra também são categorias fundamentais para a compreensão de sua organização social. Mas, em relação às formas de sociabilidade, uma outra categoria revela-se importante: a festa. Nessa realidade etnográfica específica, ela se mostra como um dos componentes centrais do universo de valores dessa população camponesa. A festa constrói uma rede de sociabilidade que dialoga com diferentes dimensões do cotidiano, inclusive o trabalho, e sintetiza, rearranja e intensifica as relações na esfera das relações de gênero, da família, da vizinhança, como será desenvolvido mais adiante.

A partida da romaria é feita na casa do seu Tota, na *fazenda* Paraíso, que possui um grande prestígio no município, especialmente porque ele é um dos romeiros mais antigos, que participa da viagem há mais de quarenta anos. Tradicionalmente, os carros de sua família ocupam a primeira posição e guiam os demais pelas estradas, formando uma comprida carreata. A sua presença na romaria mostra-se de fundamental importância para os demais participantes; ele

é visto como um líder no período da festa e representa, acima de tudo, a garantia de sua perpetuação.

De sua casa, os romeiros saem para uma viagem de seis dias, por estradas de terra, e acampam em fazendas até chegar ao santuário. Uns atrás dos outros, os carros de bois, numa ordem que quase nunca é interrompida, seguem num balanço vagaroso e *cantam*, cada um à sua maneira, até chegar aos *pousos*. A romaria passa por algumas pequenas cidades: Americano do Brasil, Capelinha (vilarejo) e Avelinópolis.

A ordem dos carros obedece a uma relativa hierarquia, determinada pela tradição. A posição específica de cada carro depende do período em que o carreiro está participando da viagem. Assim, os primeiros da fila são aqueles que já fazem a viagem há muitos anos e os últimos são aqueles que começaram a participar da jornada há pouco tempo e ainda não estão familiarizados com as suas regras. Então, na frente, vão os carros da família do seu Tota, depois alguns carreiros mais antigos e assim por diante. Na verdade, não existe uma ordem rígida que determine uma posição específica para cada carreiro, que pode estar aleatoriamente um pouco mais na frente ou mais atrás, dependendo do ano. Além disso, cada família extensa[11], que tem mais de um carro, procura posicionar seus carros uns atrás dos outros.

Percorrendo em média 25 quilômetros por dia, ao cair da tarde, os romeiros chegam aos *pousos* – terras de fazendeiros previamente negociadas e escolhidas pelo líder. Em cada *pouso*, repetem-se as mesmas atividades. Se, pelas estradas, os homens realizam o trabalho de carreiro, nos pousos, as mulheres cumprem também a sua obrigação, num ato de reciprocidade, e fazem a *janta*.

As refeições são momentos de reunião familiar. Interessante notar que, na maioria das barracas, as mulheres utilizam os mesmos utensílios domésticos para preparar as comidas: fogão industrial em caixote de madeira, panela de pressão, panelas de ferro, tacho e latões para armazenar água. E a dieta também não varia muito entre as famílias (arroz, feijão, carne seca, carne de vaca cozida, feijão, repolho, tomate e macarrão).

Nos *pousos*, cada grupo familiar ampliado, ou melhor, cada família extensa, dorme e come debaixo do mesmo teto. Essa é uma situação peculiar em relação ao cotidiano, em que cada família nuclear possui a sua própria casa e, algumas vezes, a sua propriedade. A romaria possibilita uma ampliação da convivência entre parentes, intensificando as relações familiares.

Depois da *janta*, em cada pouso, os romeiros reúnem-se para a reza. As orações são organizadas por duas jovens mulheres, irmãs, ambas noras do seu Tota. Antigamente, as famílias faziam, individualmente, a reza do terço nas barracas, sem compartilhar as orações com todo o grupo de romeiros. *Cada um fazia sua devoção na barraca. Cada um fazia seu pedido a Deus*, conta uma romeira idosa.

Somente há dez anos as rezas passaram a ser coletivas, estimuladas por essas jovens mulheres, que circulam entre as barracas chamando todos os romeiros. As orações apresentam uma estrutura definida: partilha dos acontecimentos do dia, uma intervenção de um representante da Igreja, leitura do Evangelho, o *Pai Nosso*, às vezes seguido de uma *Ave Maria* cantada, intercalando vozes femininas e masculinas, e a música principal que é cantada durante todo o percurso: *Romaria*[12].

Essas rezadeiras, leigas, são coordenadoras de um grupo católico que se reúne na zona rural de Mossâmedes, e que parece ter sido originado de uma proposta de formação de uma Comunidade Eclesial de Base. Esse grupo, que se autodenomina *comunidade*, faz parte de um projeto mais amplo da Diocese de Goiás que, a partir dos anos 1980, começou a desenvolver uma pastoral popular para "dar voz" aos trabalhadores do campo. O objetivo era descobrir "uma religiosidade comum que traduzisse a 'caminhada', a luta popular em que se envolviam ao mesmo tempo os agentes da base (os lavradores e outros) e os agentes de pastoral (os padres e outros)" (Brandão 1985:158).

A *comunidade*, que tive a oportunidade de observar na *fazenda* Paraíso, não possui mais um vínculo direto com os projetos originais das Cebs, de caráter político e militante. Durante as reuniões, não se discutem nem se põem em prática as questões político-religiosas divulgadas pela Teologia da Libertação. Contudo, durante a romaria, o espírito da "caminhada" conduz as orações. As coordenadoras, ao lado de padres, monges e seminaristas visitantes, procuram estimular os seus participantes a expressarem suas opiniões sobre a experiência da romaria, e sobre a leitura do Evangelho do dia.

As rezas realizadas nos pousos indicam que há uma reelaboração de diversas formas de oração que foram incorporadas pelos romeiros. De um lado, as organizadoras leigas procuram incentivar a participação de todos nas celebrações e, de certo modo, permanecem ligadas, pelo menos no discurso, nos princípios comunitários das Cebs, ainda que não haja uma clara preocupação política e militante. De outro, parece existir uma certa independência das rezas em relação às celebrações realizadas pelos agentes eclesiásticos. Mesmo que alguns padres acompanhem a romaria, no momento das rezas eles participam apenas de maneira periférica como "assistentes" das coordenadoras. Ou seja, as orações são organizadas de maneira relativamente autônoma em relação aos padrões oficiais da Igreja Católica e apontam, portanto, para a permanência de um aspecto fundamental do catolicismo rústico tal como foi definido por Maria Isaura Pereira de Queiroz (1973a): a ausência de padres.

Depois das orações, são os jovens que animam a festa noturna, com bailes, música e paquera. O baile começa antes da reza, é suspenso durante as orações coletivas, e depois continua noite adentro. Quando não tem baile, grupos de jovens costumam reunir-se ao redor de carros ou de fogueiras para ouvir músicas.

Antes do nascer do sol, todos se preparam para continuar a jornada. As mulheres fazem um almoço matinal, todas as bagagens retornam para os carros e juntam-se os bois. À medida que a carreata vai saindo do pouso, formam-se alguns grupos: além dos carreiros, mulheres casadas que andam a pé, moças solteiras, também a pé e jovens a cavalo. Também há pessoas que estão pagando promessas, que fazem todo o percurso a pé. Os carreiros e candeeiros permanecem próximos aos carros, para que os bois não desviem do caminho certo[13].

Em relação às mulheres, há duas maneiras de fazer o percurso: dentro ou fora do carro. Na primeira, são as mães com crianças pequenas ou aquelas que preferem ficar com seus esposos ou as que simplesmente não gostam de andar. Na outra, estão as que optaram por *andar na frente*, e entre elas as que estão pagando promessas. Nesse último caso, as mulheres andam em grupos nos quais a presença masculina é quase nula. As solteiras preferem distanciar-se das casadas, porque a viagem é um momento propício para paquerar e namorar os rapazes.

Certa vez, uma das mulheres que nos primeiros dias andava a pé resolveu acompanhar o marido, ao lado do carro de bois, e foi alvo de comentários como *ela não larga o marido*. *Largar o marido*, mais para umas e menos para outras, revela-se um fato extraordinário, já que o casamento, para essas mulheres, implica permanecer em casa a maior parte do tempo. Durante a romaria, elas têm a oportunidade de afastar-se temporariamente do marido, mas este não perde de vista a sua esposa, pois sabe que está na frente, no grupo das casadas, e portanto fora do risco do adultério. Em contrapartida, as mulheres também estão sempre de olhos abertos em relação aos maridos. Nas palavras de uma romeira, *homem é bicho custoso*.

No *caminho*, entre um pouso e outro, forma-se uma rede de sociabilidade que redimensiona as relações sociais estabelecidas no cotidiano. Abre-se uma brecha para as mulheres casadas afastarem-se temporariamente do marido, para as moças se encontrarem com rapazes sem a presença da família, para os homens mostrarem sua masculinidade nas cavalgadas e suas habilidades de carreiro. Ao mesmo tempo, formam-se novas relações entre romeiros de diferentes municípios e entre romeiros e moradores das fazendas em que passa a romaria.

Na estrada, os moradores das fazendas e das cidades esperam os romeiros com garrafas de água e abrem suas casas para o uso dos banheiros. Sabe-se aproximadamente o horário em que a romaria passa e as famílias ficam na beira da estrada para ver os carros de bois. Pressupõe-se uma certa hospitalidade em relação aos moradores dos lugares em que passam os romeiros. *Só encontramos gente boa no caminho*, comentou uma romeira de Americano do Brasil, que estava cumprindo promessa e acompanhava o grupo de Mossâmedes. Essas cidades de passagem criam uma sociabilidade momentânea fundamental, formando pontos de encontro entre moradores e romeiros. "Nesse comércio particular – troca de víveres e

abrigo por orações –, o sacrifício da caminhada adquire o seu sentido próprio, *sacra facere*, faz sagradas as coisas e pessoas ao redor" (Fernandes 1994: 25).

Lugar de encontro

A rede de sociabilidade que se forma na romaria amplia as relações dos romeiros para fora da esfera restrita do seu lugar de origem e, ao mesmo tempo, dinamiza as relações familiares, entre famílias e entre os gêneros. A romaria, nesse sentido, mostra-se como um lugar de encontro.

Pierre Sanchis, em seus estudos sobre peregrinações e festas populares em Portugal, aponta para uma noção de "estrutura de encontro" das romarias: estas revelariam os permanentes conflitos entre as formas de religiosidade popular e aquelas consideradas oficiais pela Igreja Católica. Dessa maneira, o autor procura demonstrar que as romarias formam-se por uma ambigüidade intrínseca de conflito e compatibilidade entre uma *religião popular* e a religião católica *oficial*. "Essa ambigüidade fundamental, na visão das coisas e no comportamento cultual, terá tendência a permanecer viva, de uma vida subterrânea, para emergir e se alojar, desta vez visivelmente, em qualquer nicho de legitimidade oferecido pelas manifestações religiosas aceitas pela hierarquia. A principal, desde então e até hoje, será a romaria" (Sanchis 1973:10). Segundo ele, a romaria, no caso específico português, representaria um espaço de tolerância e reivindicação da *religião popular* como resposta à ordenação e regulamentação da *religião oficial*.

No caso de Mossâmedes, a noção de romaria não se atém apenas à idéia de uma estrutura de encontro entre as religiosidades populares e oficiais. Para além da religião, o processo da romaria abarca outras dimensões da vida social dos seus atores, entre elas o parentesco, a sociabilidade (familiar e de vizinhança), o trabalho, o consumo. Esta perspectiva tem sua inspiração na teoria de Victor Turner. Para ele, as peregrinações, de modo geral, devem ser compreendidas como um processo social que apresenta uma estrutura temporal determinada:

lugar familiar – lugar distante – lugar familiar

O autor pensa essa estrutura a partir da teoria de Van Gennep (1969) em relação aos rituais de passagem, que possuem três fases distintas: separação – margem – reagregação. Resumidamente, nesses ritos, o indivíduo é posto à margem da sociedade em que está inserido, por um tempo determinado, para depois ser reagregado a ela, assumindo um novo papel social. Mas enquanto esses ritos introduzem um estado permanente a peregrinação precisa ser repetida todos os anos (Steil 1996).

Turner faz essa analogia para mostrar que, nas romarias, forma-se uma situação liminar na qual o indivíduo liberta-se das obrigações cotidianas e vive temporariamente um novo modelo de vida.

> "A romaria libera o indivíduo dos constrangimentos cotidianos obrigatórios de status e papéis, o define como um ser humano integral com capacidade de fazer escolhas livres, e dentro dos limites de sua ortodoxia religiosa, lhe apresenta um novo modelo de vida, de fraternidade humana" (1974b:107).

Este estado de liminaridade, que se encontra "no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial" (Turner 1974a:117), permite, pois, a experiência da *communitas* que, segundo o autor, pode ser analisada a partir de três diferentes tipos. A primeira, existencial ou espontânea, resulta de um sentimento momentâneo de uma identidade coletiva e homogênea, como se os romeiros fossem, em determinados momentos nos santuários, membros de uma irmandade. A segunda, normativa, relaciona-se à necessidade de organização e controle social de seus membros por meio de regras determinadas. A terceira, ideológica, refere-se a modelos e projetos utópicos baseados na *communitas* existencial[14].

De acordo com a teoria de Turner, a *communitas* normativa é a predominante porque, nas romarias, a distância geográfica entre o lugar de origem e o santuário, além do grande número de participantes, compele à organização e à disciplina. Todavia, esta situação não elimina as regras da estrutura social mas as simplifica. A experiência da *communitas*, *fons* e *origo* da estrutura, põe em questão suas regras, dialoga com ela e sugere novas possibilidades. Para Turner, essa ambigüidade sugere um compromisso mútuo entre a estrutura[15] e a *communitas*, um movimento entre a obrigação e a voluntariedade, a norma e o desvio, o sagrado e o secular.

Segundo Carlos Steil, a experiência da *communitas* não esgota o sentido da peregrinação porque essa idéia rompe justamente com as fronteiras de classe, de idade e de sexo das estruturas sociais e pressupõe uma certa homogeneidade e uma espécie de igualitarismo entre os romeiros. Sua abordagem aproxima-se de John Eade e Michael Sallnow (1991), que pensam a romaria como um campo no qual competem diversos discursos, religiosos e seculares, oficiais e não-oficiais (*realm of competing discourses*). Eade e Sallnow argumentam que, nas peregrinações de tradição cristã, ao invés de uma atenuação ou dissolução dos laços sociais (que se observa na *communitas*), há um reforço tanto do consenso quanto da separação, tanto dos laços quanto das distinções sociais.

Partindo da perspectiva desses autores, Carlos Steil argumenta que a romaria comporta múltiplas divergências internas e pode ser melhor compreen-

dida a partir da noção de totalidade contraditória: uma dinâmica da inclusão das diferenças, uma articulação entre o local e o universal, a tradição e a modernidade, a convenção e a invenção. Desse modo, ela permite a formação de um sistema de comunicação, isto é, de um espaço de trocas culturais, que inclui, mas não privilegia, a experiência da *communitas*.

A descrição etnográfica da romaria de Mossâmedes aqui elaborada possibilita apresentar um contraponto às interpretações de Steil, Eade e Sallnow, sem, no entanto, adotar a abordagem de um único autor. Esta peregrinação revela uma dinâmica específica que, antes de mais nada, não cria um estado que rompe com o anterior, mas promove o diálogo entre situações heterogêneas, dentro e fora do contexto da festa. Assim, ela contribui para reforçar a idéia de que a experiência da *communitas* não subverte completamente a ordem estabelecida e não oferece um modelo de vida mais homogêneo no qual as distinções sociais atenuam-se. Na verdade, a *communitas* pode ser vista como um ideal a alcançar – um lugar no qual todas as famílias, vizinhos, amigos viveriam em harmonia –, mas que está longe de propor concretamente regras e padrões diferenciados na duração da romaria[16]. Portanto, apesar de se apresentar como um lugar de encontro – no qual impera, à primeira vista, a experiência da *communitas* –, a romaria de Mossâmedes também se mostra como um espaço de reafirmação de diferenças sociais e permite o estabelecimento de relações de alteridade.

Além disso, ela sugere uma nova possibilidade para se pensar a estrutura da peregrinação proposta por Victor Turner (lugar familiar – lugar distante – lugar familiar), porque o percurso que faz a ligação entre esses dois lugares diferentes também deve ser levado em conta para compreender a dinâmica da festa na sua totalidade. Nesse sentido, sugiro um desdobramento desta estrutura, desmembrando o lugar denominado por Turner como "distante" que, em princípio, poderia ser entendido como homogêneo:

lugar familiar – travessia – santuário – lugar familiar

No momento em que a romaria sai do seu lugar de origem e cria uma situação que difere do cotidiano, ela forma dois tipos de contextos – na estrada e no santuário –, construídos de diversas maneiras e que mantêm uma relação também diferente com o lugar familiar, de origem dos romeiros.

Na *capital da fé*

Quando chegam ao santuário, depois de sete dias de viagem, os romeiros de Mossâmedes, junto com grupos de outros municípios, participam de um

desfile que inaugura o início das festividades no santuário de Trindade numa quinta-feira[17]. A entrada triunfal na cidade sagrada em carros de boi representa uma participação fundamental na festa, celebrando e valorizando não somente este antigo meio de transporte, mas também um símbolo central que remete à identidade de ser romeiro e carreiro, originário da zona rural.

Assim, os carreiros e suas famílias de Mossâmedes, Sancrerlândia, Anicuns, Inhumas, Avelinópolis, Americano do Brasil, Damolândia, entre outros, reúnem-se na entrada da cidade e desfilam pelas ruas principais do santuário. Geralmente, o grupo de Mossâmedes – conhecido como um dos mais tradicionais, talvez porque possui carreiros que fazem a romaria há mais de quarenta anos – é o primeiro da fila e depois unem-se a ele os representantes dos demais municípios[18].

Depois do desfile, a primeira coisa que se faz é ir

> "nos pés do Divino Pai Eterno: a primeira coisa, quando eu toco meus bois, é ir lá nos pés do Divino Pai Eterno, do jeitinho que eu estou na viagem, eu posso ter poeira até dentro dos olhos. A primeira coisa que eu faço é ir lá. A hora que eu fiz minhas preces, então, eu venho. Aí qualquer coisa que você quiser eu já faço. Eu vou fazer barraca, vou tomar banho, qualquer trem já me serve. Mas até aquele momento, enquanto eu não vou lá não está certo. Eu não cumpri minha missão" (Seu José, carreiro de Mossâmedes, julho de 1998).

O ato de visitar a imagem sagrada é conhecido como o *beijamento*. Fitas coloridas são amarradas à imagem do Divino Pai Eterno e os devotos, em fila, beijam-nas, rezam, passam por baixo delas e fazem o sinal da cruz. Alguns escrevem pedidos. Depois disso, os romeiros estão livres para festar e podem entrar no universo das práticas profanas.

Segundo Rubem César Fernandes, na cosmologia dos romeiros católicos, tomando como exemplo os *Cavaleiros do Bom Jesus* – homens que vão a cavalo de Campinas à Pirapora do Bom Jesus em romaria –, não há separação entre as esferas do sagrado e do profano mas uma sobreposição de ambas. Elas fazem parte de um mesmo mundo no qual a dualidade é irredutível, "e permite sempre a descoberta da manipulação profana nas coisas sagradas e, vice-versa, o sacrifício pelo sagrado nas lides profanas" (Fernandes 1983:85).

Para fazer reverência ao santo, antes de mais nada, o romeiro deve visitar a sua casa. Essa possível sujeição à coisa ou à pessoa sagrada pressupõe um sacrifício que pode ser representado de diversas maneiras: viajar em carro de bois durante dias em estradas tortuosas, fazer a romaria a pé, entrar de joelhos na igreja e andar nesta posição até o altar etc. Segundo Fernandes, é a dimensão simbólica do sacrifício que permite a passagem do plano profano, comum, ao sagrado, ideal. Se, de um lado, o carreiro é exaltado pelos demais agentes da

festa durante o desfile de carro de bois, de outro, ele faz reverência ao Divino Pai Eterno num ritual de sacrifício, chegando *do jeito que está na viagem* para visitar a sua imagem na igreja.

A idéia do sacrifício está sempre presente no discurso dos romeiros quando eles se referem à romaria de modo geral. Tem-se como pressuposto que fazer a romaria é uma penitência.

> "Na romaria se torna penitência porque a gente dedica alimentação, tudo ali vive em comum, tanto com os que a gente conhece como as pessoas que a gente não conhece. E na comunidade a gente vive com quem a gente conhece já e só partilha a palavra de Deus, a maioria das vezes. E na Trindade não, além da gente partilhar a palavra de Deus, há a caminhada, que é a penitência, e a alimentação, né, com a maioria que a gente não conhece" (Jovem romeira de Mossâmedes, 1998).

Seguindo a explicação acima, compartilhar as orações, rezar, comer, viver em comum, fazer a viagem com romeiros de diferentes regiões, com laços de parentesco e de vizinhança distintos, implica num determinado sacrifício. Durante a festa, é preciso criar novas formas de sociabilidade para lidar não somente com seus parentes, compadres e amigos, mas também com pessoas desconhecidas, que são encaradas, muitas vezes, como um perigo em potencial.

> "Você pode assuntar, romeiro não anda sozinho. Ao menos de dois. Uma hora sai às vezes uma moça com velho, outra hora um menino com... mas sair um sozinho é difícil. No ano passado, no ano retrasado, mataram um cara bem ali" (Seu José, carreiro de Mossâmedes, 1997).

O fato de não se andar sozinho revela um cuidado especial com a cidade onde está localizado o santuário. Nos acampamentos, os romeiros procuram montar suas barracas nas proximidades do grupo do seu município, o que cria uma sociabilidade segura entre pessoas conhecidas. No entanto, nunca se deixa a barraca sozinha e sempre fica alguém *tomando conta*, enquanto os outros vão passear na cidade. É preciso ficar atento aos perigos de roubo, ainda que raros. Mesmo em uma cidade sagrada, não se está isento dos perigos do mundo.

Padres e missas

As atividades religiosas do santuário de Trindade são dirigidas, desde o século XIX, pelos padres redentoristas, cuja proposta está diretamente voltada

para um grande público, para a massa de devotos. Os redentoristas – "especialistas em santuários", nas palavras de Carlos Steil (1996) – também estão na direção de centros como o de Aparecida, no estado de São Paulo, e Bom Jesus da Lapa, na Bahia.

Quando se compara o santuário de Trindade com os de Aparecida e Bom Jesus da Lapa, centros de devoção que vivem praticamente do movimento de romeiros o ano inteiro, vê-se que ele apresenta uma peculiaridade. Trindade só se concretiza como santuário quando vive a Festa do Divino Pai Eterno. "O centro da vida social de Trindade é a grande festa de julho, em que a cidade se transfigura e transborda de seus padrões normais, marcando profundamente o calendário na dicotomia 'antes e depois da festa'" (Santos 1976:33). Fora deste período, ela volta ao ritmo normal de uma cidade do interior[19], e há apenas um pequeno movimento de romeiros aos domingos, principalmente de Goiânia, para assistir à primeira missa do dia no Santuário Novo.

Inserida no catolicismo popular tradicional, a festa, originalmente, era dirigida por leigos e as celebrações eram feitas em torno de uma capela. Pela ausência de padres na região, até o final do século XIX, a Igreja atuava esporadicamente em diversas vilas e pequenas cidades, exercendo as chamadas Santas Missões. Eles faziam a substituição de paróquias vagas, pregações na Semana Santa e desobrigas[20]. Inicialmente, os padres visitavam Trindade apenas no primeiro domingo do mês e somente a partir de 1924 a presença de um representante da Igreja tornou-se permanente. Assim, as comunidades realizavam suas festas de maneira independente, sem a interferência dos padres, nos moldes de um catolicismo tradicional rural (Queiroz 1973b).

A tentativa de interferir nas festividades populares por parte dos redentoristas não se fez sem conflitos, já que a Igreja Católica pretendia realizar uma transformação radical da religiosidade popular. O Padre Ângelo Licati, que foi durante dez anos reitor do santuário de Trindade, e também trabalhou no santuário de Bom Jesus da Lapa, na Bahia, narra sua versão do conflito:

> "(...) foi uma briga. A briga maior não foi por causa da religião, foi porque a irmandade da capela ficava com o cofre e repartia entre si. Eram quatro espertalhões, quatro coronéis, que eles comandavam a festa. (...) Coronéis mesmo. Eles então eram os donos. Todo povo que vinha tinha que obedecer. Então o carro que vinha, leiloava, e repartia o dinheiro entre eles, e acabava a festa. A capela não tinha nem vela, nem paramento, ficava lá. Esse bispo que foi nomeado para Goiás, d. Eduardo, não aceitou mesmo. Tem que mudar. E como ele sozinho não podia foi buscar os alemães, nossos padres em 1894"[21].

A preocupação da Igreja era separar as dimensões consideradas sagradas e profanas da festa. Contudo, um dos traços mais característicos das festas do catolicismo popular, tradicionalmente rural, estava (e está) na mistura, na *bricolagem*, de ritos e festejos de devoção e diversão. "Apesar dos esforços da Igreja para separar uma parte propriamente religiosa das outras, folclóricas ou das francamente profanas, para o devoto popular o sentido da festa não é outra coisa senão a sucessão cerimonial de todas essas situações, dentro e fora do âmbito restrito dos ritos da Igreja" (Brandão 1989:37).

A partir do Concílio do Vaticano II (1962 a 1965), a Igreja Católica redefiniu sua postura em relação ao catolicismo popular. As preocupações clericais voltaram-se sobretudo para as questões sociais, estimulando a participação de leigos em suas atividades. Essas reformas possibilitaram o desenvolvimento de correntes voltadas especialmente para as classes populares, como a Teologia da Libertação e as Comunidades Eclesiais de Base, de um lado, e a Renovação Carismática, de outro.

A proposta dos redentoristas no santuário de Trindade parece não estar ligada diretamente a esses movimentos. O que existe é um projeto específico dirigido para o público do santuário que pretende abarcar a massa dos fiéis, sem distinção econômica, política ou social. Não há propriamente uma pastoral especializada em atender grupos específicos de romeiros e que procure voltar a atenção para questões sociais e políticas da população que visita o santuário. Nos últimos anos, porém, alguns padres e leigos estão procurando elaborar projetos pastorais em Trindade[22].

Segundo o padre Ângelo Licati, a preocupação eclesiástica está voltada acima de tudo para o aspecto religioso: "o trabalho dos padres é esse: acolher, incentivar a fé, sustentar a vivência cristã, renovar o compromisso com Deus nosso senhor. Rezando você vai conseguir o que precisa, Deus é seu pai" (Goiânia, março de 1998). Atualmente, a principal estratégia dos redentoristas está centrada nas celebrações oficiais, realizadas nas igrejas, sem interferir diretamente nas formas de religiosidade popular. Durante a festa, os padres celebram missas de hora em hora nas duas igrejas e realizam confissões coletivas. Organizam também as Procissões da Penitência, todas as manhãs, e uma procissão de encerramento, no domingo à noite. Fora desse período, as missas são realizadas em diversos horários na Igreja Matriz e em quatro outras igrejas da cidade, de acordo com os tradicionais deveres paroquiais.

A tendência hoje em Trindade é concentrar as celebrações no Santuário Novo, que pode abrigar um número muito maior de devotos do que a antiga Igreja Matriz. No santuário, os redentoristas podem pôr em prática os ideais desta ordem religiosa: atingir grandes assembléias populares. E nada mais propício para ampliar a sua atuação do que a Festa do Divino Pai Eterno.

Por parte dos romeiros de Mossâmedes, a participação nas missas é rela-

tivamente esporádica. Só nos últimos seis anos é que eles começaram a freqüentar uma celebração que foi criada especialmente para os que vieram em carro de bois e em grupos de folias: a "Missa dos Carreiros e Foliões". Os carreiros vão com suas varas de ferrão, os foliões com seus instrumentos e bandeiras, e ambos os grupos participam ativamente da celebração. O trabalho dos redentoristas está voltado, cada vez mais, para a criação de mecanismos e estratégias para atrair um certo público que não costuma freqüentar a igreja nos lugares de origem, principalmente se habitam nas zonas rurais. Há uma preocupação em investir em determinados símbolos populares e tornar as missas mais atrativas, em que os fiéis podem se identificar como parte de uma mesma coletividade[23]. Este projeto também reflete-se no incentivo que está sendo dado aos carreiros para participarem do desfile de carros de bois[24].

As missas são momentos nos quais pode aparecer mais nitidamente a idéia de *communitas* de Victor Turner. A diversidade dos romeiros, provenientes das mais variadas regiões, é momentaneamente homogeneizada e todos voltam-se para um único interesse: entrar em contato com o sagrado por meio das orações. Assistir à missa e entrar para ver e beijar a imagem significa interromper, por um momento, as festividades profanas.

Como todo centro de devoção, a famosa Sala dos Milagres atrai muita gente. Em Trindade, ao cenário tradicional de fotografias, quadros, pedaços de cabelos, muletas, cruzes, objetos pessoais, cabeças, braços e pernas feitos de cera, oferecidos ao Divino Pai Eterno por promessas cumpridas e graças recebidas, misturam-se *stands* com projeções de vídeo organizadas por empresas especializadas com imagens da festa, da cidade e especialmente das romarias de carros de bois.

O santuário torna-se também um local propício para as atividades de mendicância. Em Trindade, a grande circulação de mendigos e doentes incentivou a Igreja a criar a instituição Vila São José Bento Cottolengo que, desde a década de 1950, acolhe centenas de deficientes, além de prestar serviços de saúde para a população. A Vila sustenta-se com doações, inclusive dos romeiros de Mossâmedes que, todos os anos, oferecem a ela toneladas de sacos de arroz e feijão.

Passeios pelos camelôs

Além dos ritos devocionais – beijamento, missa, procissão –, os romeiros freqüentam bares e lanchonetes, parque de diversões, circo e rodeio. Mas uma das maiores atrações são as *barraquinhas*. A cidade torna-se um gigantesco camelódromo. Há produtos para todas as idades, gostos e necessidades. Muitas vezes, os passeios pelo santuário, quando já se visitou a imagem e assistiu-se a alguma missa, resumem-se aos camelôs.

Na verdade, os produtos comprados em Trindade têm mais importância simbólica do que econômica. Um camelódromo montado no santuário ganha um significado especial para os consumidores romeiros. Importa mais onde e menos o quê está sendo comprado. Além disso, durante a festa, Trindade oferece, para a população que vem do interior do estado de Goiás, uma variedade de bens de consumo que só são encontrados naquela quantidade e preço barato nas grandes cidades.

Assim, a "capital da fé" (o nome oficial de divulgação do santuário) torna-se um pólo de consumo. Este deve ser entendido nos seus múltiplos aspectos: como atividade cultural e de lazer, religiosa e comercial. Segundo Mike Featherstone, os bens materiais não podem ser considerados apenas utilidades mas comunicadores, que derivam da produção e da manipulação ativa de signos. Por exemplo, num shopping center, as mercadorias incitam desejo, fascínio e sonhos "à medida que a curiosidade do passante é alimentada pela paisagem em constante mutação, onde os objetos aparecem divorciados do seu contexto e submetidos a associações misteriosas, que são lidas nas superfícies das coisas" (Featherstone 1995:44).

De modo analógico, pode-se afirmar que, para os romeiros, o camelódromo do santuário é o seu "shopping center mambembe". Como quer Carlos Steil, o santuário é um espaço de trocas simbólicas que inclui um circuito de comércio religioso, espiritual e material. "Assim como se podem alcançar favores materiais por intermédio de orações e penitência, também se podem alcançar graças sobrenaturais, através de doações em dinheiro" (1996:83).

Especialmente entre as mulheres, um dos assuntos centrais são as compras nas *barraquinhas*. Até o fim das festividades, no domingo, já se sabe onde comprar a calça mais barata de determinado modelo, ou panelas de ferro com o melhor preço, ou a bolsa mais bonita. Interessante observar que, durante o dia, as mulheres circulam ao lado de suas cunhadas, irmãs e comadres, não necessariamente em companhia dos seus maridos, que também fazem passeios pelo santuário junto com outros homens. No entanto, à noite, as casadas circulam pela festa ao lado de seus esposos, ou permanecem nas barracas, e as solteiras, com autorização dos pais, passeiam em grupos ou com os namorados. Não se pode esquecer também que, entre um passeio e outro, elas são responsáveis pelo preparo de todas as refeições para a família e visitas de parentes.

Assim, enquanto velhos e casados podem ficar nos acampamentos contando *causos*, as moças e os rapazes solteiros, sempre em turmas, saem para os bares e bailes da cidade. Em uma das avenidas existe uma concentração de barracas, uma do lado da outra, que vendem bebidas alcóolicas e colocam, na rua, caixas de som com músicas dançantes, no estilo axé, forró sertanejo, *dance music*, e até telões com transmissão de *videoclips*. Este é o lugar de maior movimento durante a noite. Existem circuitos de bares específicos que a juventude de Mossâmedes

costuma freqüentar. Nesses lugares, em meio à multidão, os jovens podem encontrar pessoas do seu município e arredores. Assim, uma moça ou um rapaz pode encontrar um pretendente da rede de relações sociais conhecidas da família. Mas também existe relativamente uma abertura para conhecer pessoas diferentes, que moram em outras cidades como Goiânia ou mesmo Trindade.

A cozinha da festa

Enquanto uma intensa movimentação acontece no centro de Trindade, no acampamento forma-se uma outra dinâmica. O grupo de Mossâmedes monta suas barracas num território comum e as transforma em casas improvisadas. De modo geral, cada barraca abriga uma família extensa, composta de uma ou várias famílias nucleares. A sociabilidade das barracas promove uma experiência familiar especial em que todos os parentes podem dormir e comer debaixo do mesmo teto, conformando uma comunidade de substância.

Nesse sentido, alguns aspectos do mundo doméstico, da casa, são postos em evidência, em contraposição à rua, representada pelo santuário como um todo. Segundo Roberto DaMatta (1985), nas situações normais e rotineiras, separamos três visões de mundo complementares: o código da casa, o código da rua e o do outro mundo. No primeiro, encontramos as relações de parentesco, de intimidade, lugar propriamente das pessoas e, principalmente, da mulher; no segundo, um código regulado por leis impessoais, pelo mercado, lugar público onde as pessoas são identificadas como indivíduos; o terceiro refere-se à síntese dos outros dois, espaço de renúncia do mundo com suas dores e ilusões, que se refere aos momentos extraordinários, das festas e dos rituais.

Tendo como referência a classificação de DaMatta, no acampamento em Trindade, de um lado, reproduzem-se as mesmas atividades domésticas, cotidianas, como o preparo das comidas; de outro, e ao mesmo tempo, transformam-se essas atividades pela própria dinâmica da festa. Se as mulheres continuam exercendo as funções de donas de casa, os homens, por sua vez, interrompem o trabalho de carreiro. Assim, a tradicional divisão do trabalho entre os sexos permanece, mas adaptada ao contexto festivo.

Além disso, a romaria transpõe para o mundo da festa uma parte fundamental do seu cotidiano: o universo da cozinha, lugar feminino e, ao mesmo tempo, da mais íntima convivência social entre parentes. Na festa de romaria, a cozinha está representada pelo interior das barracas. Mesmo durante a viagem, é como se os romeiros levassem, nos e com os carros de bois, aqueles elementos mais significativos da estrutura social.

Dessa maneira, o fogão simboliza um elemento fundamental do universo dos romeiros e, em particular, do feminino. A presença do fogão dentro das

barracas, tanto nos pousos quanto no acampamento no santuário, representa uma unidade familiar. Cada família nuclear ou extensa – que dorme e come na mesma barraca – possui o seu próprio fogão, mesmo que seus membros estejam viajando com mais de um carro de bois. É o caso, por exemplo, da família do líder: cada filho viaja com seu próprio carro de bois, mas há apenas um fogão para toda a família, no qual as mulheres compartilham o preparo das refeições. Mas há outra família, em que as mulheres (duas cunhadas, casadas com dois irmãos) cozinham juntas no mesmo fogão durante a travessia e, depois, *separam as cozinhas* em Trindade e passam a fazer a comida separadamente, para seus maridos e filhos.

Se, durante a viagem, homens e mulheres reproduzem algumas atividades rotineiras, o trabalho com os bois e o preparo dos alimentos, em Trindade, as mulheres continuam cozinhando e arrumando a "casa", enquanto os homens, por sua vez, suspendem o trabalho com os bois, já que os animais permanecem em pastos nas redondezas da cidade. No acampamento, durante o dia, podem-se observar mulheres lavando roupas em bacias, outras areando panelas e cozinhando – atividades comuns no cotidiano que aqui são improvisadas. Os homens fazem os serviços braçais mais pesados, como descarregar bagagens e mantimentos, buscar água em latões, além de comprar alguns alimentos no centro da cidade.

A romaria, então, não elimina propriamente as posições sociais. No tempo da festa, ao mesmo tempo em que afirma o lugar social de cada participante, associado ao fato de ser homem ou ser mulher, casado(a) ou solteiro(a), apresenta novos arranjos para as relações estabelecidas pela rotina.

Se, na festa, os romeiros mantêm uma proximidade que intensifica as relações de intimidade e cria grupos de sociabilidade específicos, depois da intensa união que mantiveram durante a romaria, as famílias dispersam-se em suas casas, na *fazenda* ou na cidade, e suas relações diluem-se em meio a outras relações, articuladas por meio do parentesco, do compadrio, da terra e do gado, da vizinhança e das relações com as cidades.

O fim da romaria fecha o ciclo da Festa do Divino Pai Eterno e inaugura o retorno dos romeiros para as atividades rotineiras em Mossâmedes. Das artes mais tradicionais de cozinhar, rezar, fazer romaria em carro de bois aos camelôs, *shows* e *videoclips*, Trindade termina suas comemorações ao Divino Pai Eterno, depois de nove dias de festa, com muito lixo nas ruas e a expectativa dos romeiros de retornar no próximo ano[25].

Considerações finais

De forma atual, a romaria oferece a possibilidade para seus participantes de experimentarem um estilo de vida diferenciado e de estabelecerem redes de

relações que intensificam, aglutinam e repensam as relações de intimidade/identidade e de alteridade. De um lado, há uma preservação dos laços familiares, condensando a unidade familiar até mesmo num único espaço físico da barraca (nos pousos e nos acampamentos). De outro, e ao mesmo tempo, há uma maior elasticidade do canal de comunicação entre redes de relações que se diferenciam no cotidiano.

A romaria reúne pessoas de todas as faixas etárias, inclusive uma grande parte de jovens, famílias inteiras, dos avós aos netos, parentes e compadres, padres e pagadores de promessa, patrões e peões, gente da cidade e gente da *roça*. Nesse grande encontro, que possibilita também desencontros ocasionais entre homens e mulheres, a vitalidade da *cultura rústica ou caipira* é celebrada e renovada.

A rearticulação de formas de sociabilidade femininas e masculinas possibilita repensar a separação entre homens e mulheres nos momentos de trabalho. Esta divisão só faz sentido na relação com os períodos festivos nos quais formam-se grupos nitidamente diferenciados pelo gênero e pela situação social (casados e solteiros). Na verdade, há uma nova organização das redes de sociabilidade que não excluem aquela estabelecida no cotidiano. Por exemplo, homens e mulheres continuam exercendo suas atividades ao longo da romaria e não há, em nenhum momento, uma inversão desses papéis. No entanto, no santuário, os homens interrompem o trabalho de carreiro, enquanto que as mulheres continuam elaborando a comida e arrumando a "casa" (a barraca). Mas, durante a travessia, elas podem optar por *largar o marido* e fazer a romaria a pé, junto com outras mulheres, e formar um grupo de sociabilidade exclusivamente feminino.

Em outros termos, as categorias do trabalho e da família, neste *ethos* camponês, estão intimamente ligadas à categoria da festa. Assim, ao invés de eliminar as posições sociais estabelecidas no dia a dia, tornando-as mais homogêneas, mesmo que haja uma proposta de vida comunitária que, de certa maneira, aproxima todos os romeiros provenientes de Mossâmedes, a romaria reforça determinados papéis, atribuídos a cada um dos sexos, a cada faixa etária e aos membros das famílias e ainda destaca certos códigos, como o da cozinha. Se, no cotidiano, a cozinha é o lugar das mulheres por excelência, na festa de romaria, ela é, simbolicamente, conduzida pelos homens nos carros de bois, que carregam o fogão e todos os demais utensílios domésticos necessários para o preparo da comida durante a viagem. Além disso, o uso do carro de bois na romaria representa a valorização deste antigo meio de transporte – e também daquele que o conduz – e permite que ele seja apresentado em público no momento do desfile, na chegada no santuário.

Dessa maneira, de um lado, a festa mostra-se um espaço privilegiado para a compreensão do universo camponês e para sua atualização, e, de outro, para o estabelecimento de trocas entre valores e práticas distintos, rurais e urbanos.

Em outras palavras, ela se apresenta como um lugar de encontro não somente entre seus atores mas também entre visões de mundo e estilos de vida distintos, relativos aos mundos *do campo* e *da cidade*. A criação do novo, neste universo camponês, não emerge necessariamente de uma relação estática ou passiva com a sociedade abrangente mas de um processo interno e externo de permanência e continuidade.

Portanto, esta etnografia da romaria de Mossâmedes a Trindade, abarcando o processo na sua totalidade, revela que certas celebrações ligadas a um estilo de vida camponês não estão desaparecendo ou perdendo seus traços característicos. Hoje, de um lado, vê-se um aumento da participação de devotos nessas festividades, como já foi mencionado na introdução, e, de outro, uma constante reelaboração das suas formas de sociabilidade. Por meio da romaria, estabelece-se um importante vínculo com a cidade e renovam-se modos de vida tradicionalmente rurais.

O revigoramento daquilo que é culturalmente tradicional não impede a procura por formas de lazer urbanas, como realizar passeios pelos camelôs durante a festa no santuário e fazer compras de variados produtos. Consumir e transitar entre "vitrines" num contexto de festa, ainda que religiosa e sagrada, faz parte da prática da romaria.

Além disso, alguns elementos do catolicismo rústico manifestam-se e perpetuam-se como uma forma de organização social e de religiosidade popular dentro de um contexto mais amplo de uma festa de massa. As orações na estrada, por exemplo, embora sejam inspiradas em princípios da Teologia da Libertação, apresentam uma certa independência em relação à lógica das celebrações oficiais da Igreja, já que são conduzidas e organizadas por mulheres leigas. Essa relativa autonomia no que se refere às normas de comemoração institucionais encontra-se também na participação esporádica nas missas, que atualmente já tem apresentado mudanças pelo esforço de atração desses fiéis por parte dos padres, por meio do uso de símbolos significativos para esses devotos, como a imagem dos carreiros e dos carros de bois.

Todavia, para os romeiros de Mossâmedes, rezar, comer, socializar, namorar, participar de missas, divertir-se, visitar as barracas e comprar são todos elementos fundamentais de uma mesma festa. A despeito da participação em formas de festividades urbanas (o consumo, a convivência com uma multidão no santuário, pessoas estranhas de fora do circuito de Mossâmedes etc.), eles cultivam um modo peculiar de fazer a sua própria festa que está incorporada no seu estilo de vida, repetindo-se ciclicamente a cada ano e passando de geração a geração.

Bibliografia

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. (1985), *Plantar, Colher, Comer.* Rio de Janeiro: Graal.
BRANDÃO, Carlos Rodrigues. (1989), *A Cultura na Rua*, Campinas: Papirus.
CANDIDO, Antonio. (1987), *Os Parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Duas Cidades, 7a ed.
EADE, J. e SALLNOW, M. (orgs.). (1991), *Contesting Sacred - The Anthropology of Christian Pilmigrage*, Londres.
DAMATTA, Roberto. (1985), *A Casa e a Rua*. São Paulo: Brasiliense.
DUPRONT, Alphonse. (1987), "Pélérinages et lieux sacrés". In: *Du sacrés croisades et pélérinages. Images et langages*. Paris: Gallimard.
FEATHERSTONE, Mike. (1995), *Cultura de consumo e pós-modernismo*, São Paulo: Nobel.
FERNANDES, Rubem César. (1983), *Os cavaleiros do Bom Jesus*, São Paulo: Brasiliense.
FERNANDES, Rubem César. (1994), *Romarias da Paixão*. Rio de Janeiro: Rocco.
GEERTZ, Clifford. (1989), *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara.
MAGNANI, José Guilherme C. (1998), "Transformações na cultura urbana das grandes metrópoles". In: Alberto da Silva Moreira (org.). *Sociedade Global Cultura e Religião*, Petrópolis: Vozes.
MARTINS, J. S. (1998), "A vida privada nas áreas de expansão da sociedade brasileira". In: *História da Vida Privada*, vol. 4, São Paulo: Cia das Letras.
NASCIMENTO, Silvana S. (2000), *A romaria do Divino Pai Eterno – uma festa para a cidade*. Dissertação de mestrado em Antropologia. São Paulo: USP.
QUEIROZ, Maria Isaura P. (1973a), *O Campesinato Brasileiro*, Rio de Janeiro: Vozes.
QUEIROZ, Maria Isaura P. (1973b), *Bairros Rurais Paulistas*, São Paulo: Duas Cidades.
SANCHIS, Pierre. (1973), "Festa e Religião Popular: As Romarias de Portugal". *Revista Vozes*, n. 79.
SANTOS, Miguel Archângelo. (1976), *Trindade de Goiás – uma cidade santuário*. Dissertação de mestrado em História, Goiânia: Instituto de Ciências Humanas e Letras, UFG.
STEIL, Carlos A. (1996), *O sertão das romarias - um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Tese de doutorado, Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
TURNER, Victor. (1974a), *O Processo Ritual*. Rio de Janeiro: Vozes.
TURNER, Victor. (1974b), "Pilgrimages as Social Processes". In: *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca: Cornel University Press.
VAN GENNEP, Arnold. (1969), *Les rites de passage*. Paris: Émile Nourry, Librairie Critique.
WOORTMANN, Klaas. (1990), "'Com parente não se neguceia' - O campesinato como ordem moral". *Anuário Antropológico/87*. Brasília: Editora UnB/Tempo Brasileiro.

Notas

[1] "Folia da comunidade", autoria de Zé Modesto, Mingas e Carlinho/Mossâmedes.

[2] A Festa do Divino Pai Eterno comemora uma das imagens da Santíssima Trindade – o Pai, de um lado, o Filho, de outro, e a Virgem Maria no meio, coroada pela pomba branca do Espírito Santo. Essa celebração tem sua origem em um suposto milagre, no qual um casal de camponeses teria encontrado um medalhão de barro gravado com a imagem, enquanto roçava o pasto – história que faz parte de um quadro de narrativas entre os santuários espalhados pelo Brasil, que apresentam relatos sobre aparições milagrosas de imagens de santos justificando o início daquela devoção.

[3] Essa noção de cultura urbana refere-se à definição de José Guilherme Magnani, como "um conjunto de códigos induzidos por e exigidos para o uso de equipamentos, espaços e instituições urbanas e responsáveis pelo desempenho de formas de sociabilidade adequadas" (1998: 58). Essa noção abrange também o conjunto de conhecimentos usados para determinados recursos, bens e serviços oferecidos pela cidade.

[4] Maria Isaura P. de Queiroz (1973a) define o *catolicismo rústico* como formas de religiosidade populares católicas baseadas nas festas coletivas, danças, rezas, romarias que se realizam, tradicionalmente, sem a interferência direta de padres ou representantes oficiais da Igreja. Esse catolicismo está baseado no culto aos santos, realizado especialmente durante as festas de padroeiro.

[5] Os bairros rurais são definidos como um "agrupamento de algumas ou muitas famílias, mais ou menos vinculadas pelo sentimento de localidade, pela convivência, pelas práticas de auxílio mútuo [mutirão] e pelas atividades lúdico-religiosas" (Candido 1987:62).

[6] É importante ressaltar que Maria Isaura P. Queiroz, e também Antonio Candido, estavam preocupados em apreender os traços característicos das sociedades ditas *rústicas*, principalmente no interior de São Paulo, e registrar suas especificidades já que, para os autores, a tendência era que, pelo avanço das cidades, em um período de importantes transformações no meio rural brasileiro, elas corriam o risco de desaparecer. Seus trabalhos tiveram bastante influência dos chamados estudos de comunidade, que estavam preocupados em investigar as sociedades rurais tradicionais, até então vistas como "isoladas" da sociedade abrangente e do contato com as grandes cidades.

[7] Nas palavras de Antonio Candido, "o termo *rústico* é empregado aqui não como equivalente de *rural* ou de *rude*, *tosco*, embora os englobe. Rural exprime sobretudo localização, enquanto ele pretende exprimir um tipo social e cultural, indicando o que é, no Brasil, o universo das culturas tradicionais do homem do campo" (1987:21, grifos do autor).

[8] A ordem religiosa dos padres redentoristas também está na direção dos santuários de Aparecida, em São Paulo, de Bom Jesus da Lapa, na Bahia e São Francisco das Chagas, em Canindé, no Ceará.

[9] A maioria dos dados apresentados aqui foi resultado de pesquisas de campo realizadas em 1997, 1998 e 1999 que foram feitas para a minha dissertação de mestrado, defendida em 2000, *A romaria do Divino Pai Eterno – uma festa para a cidade*. Em campo, procurei seguir, basicamente, o clássico método da *observação participante*, convivendo com os moradores e participantes das festas e procurando observar seus modos de vida, comportamentos, crenças, hábitos, práticas, ou, como queria Bronislaw Malinowski, "vivendo mesmo entre os nativos".

[10] A zona rural de Mossâmedes está dividida em várias sub-regiões denominadas *fazendas*. Esse é um termo nativo que representa grandes porções de terra, antigamente pertencentes a um único proprietário, que hoje estão distribuídas em pequenas propriedades, cada uma com seu respectivo dono. Para saber mais sobre o desenvolvimento sócio-histórico das fazendas nas regiões sertanejas do Brasil, vale a pena consultar o artigo de Martins (1998).

[11] O termo **família extensa** refere-se, aqui, a um conjunto de famílias nucleares, que se formaram pelos filhos que casaram e saíram da casa dos pais para criar uma nova família nuclear em uma outra pequena propriedade. O termo família nuclear aproxima-se da "família elementar" de Radcliffe-Brown – o pai, a mãe e seus filhos solteiros.

[12] Autoria de Walter José, compositor goiano, contratado pelos padres redentoristas para compor diversas músicas para a Festa do Divino Pai Eterno. Entre as várias que são lançadas e divulgadas todos os anos, a música *Romaria* foi aquela que ganhou uma grande repercussão e é conhecida pela maioria dos romeiros, originários do estado de Goiás.

[13] São dois homens que conduzem cada carro. O *carreiro* posiciona-se ao lado dos bois e conduz os animais com uma comprida vara com um chocalho e um espeto na ponta. O *candeeiro* fica na frente dos bois, também segurando uma vara e guiando a direção do carro. Geralmente, um menino começa na profissão como candeeiro e depois torna-se carreiro, evidenciando uma hierarquia de funções.

[14] Alphonse Dupront aprofunda a noção de *communitas* ideológica de Turner. Para Dupront, a peregrinação forma-se por "um grupo humano dotado de uma irresistível pulsão comum, movido por uma força que o ultrapassa à procura de sua própria sacralização" (1987:406). Ele pensa na formação de uma sociedade peregrina que, para além das fronteiras de sexo, idade, hierarquia, busca uma aproximação com os poderes sobrenaturais do sagrado. O autor enfatiza a idéia de uma experiência, acima de tudo, religiosa que, percorrendo um espaço até o lugar sagrado, permite fazer uma transformação misteriosa e espiritual. "Transmutação do homem. Transmutação do espaço" (idem:375).

[15] A noção de estrutura para Victor Turner baseia-se na definição de Robert Merton: "o arranjo padronizado de conjunto de papéis, conjunto de status e seqüências de status reconhecidos conscientemente e regularmente operativos numa dada sociedade e ligado às normas e sanções políticas legais" (1974b:201, tradução Paula Miraglia).

[16] Mas em situações de emergência os carreiros podem tornar-se mais solidários e, por exemplo, quando há algum acidente com o carro de bois na estrada, muitos ajudam a concertar o carro da vítima e a amparar a sua família. Todavia, se tudo correr como o esperado, há mais um espírito de reciprocidade e de solidariedade do que propriamente a sua concretização porque cada família é que produz a sua própria comida e monta o seu próprio carro de bois. Ou seja, o trabalho não é compartilhado entre todo o grupo de romeiros, somente dentro das famílias, como ocorre no cotidiano.

[17] A festa termina sempre em uma segunda-feira.

[18] Geralmente, os romeiros que se dirigem para o santuário em carros de bois são originários de municípios localizados no Mato Grosso goiano, região de pecuária no entorno de Goiânia.

[19] Até a década de 70, a principal atividade econômica de Trindade era a agropecuária. E, atualmente, a economia da cidade vive da produção de derivados do leite e da carne e refrigerantes, sendo 80% das indústrias micro e pequenas empresas. Atualmente, apenas 5100 habitantes (7% do total da população do município) vivem na zona rural e 48900 na zona urbana, aproximadamente.

[20] As desobrigas eram visitas ocasionais dos padres nas fazendas onde não existiam paróquias para realizar os sacramentos, como batismos e casamentos. Elas também eram realizadas durante a Páscoa, seguindo o preceito católico de que, nesta ocasião, é preciso comungar, além de se confessar pelo menos uma vez ao ano.

[21] Entrevista realizada na Casa Paroquial dos padres redentoristas em Goiânia, em março de 1998.

[22] Um padre redentorista, Agnaldo Gonzaga, está tentando desenvolver uma "pastoral dos carreiros". Está procurando atender e solucionar os problemas principalmente de saneamento básico nos pousos em que ficam instalados os romeiros.

[23] Essa estratégia também pode ser observada em outros santuários dirigidos pelos redentoristas, como o de São Francisco das Chagas, em Canindé, no Ceará.. Foi criada atualmente uma Missa do Vaqueiro, valorizando um personagem importante na região nordestina.

[24] Para a divulgação da festa, os redentoristas também estão incorporando o uso de novas tecnologias e de meios de comunicação de massa. Geralmente a rádio Mil FM, voltada para um público jovem, e a Difusora AM, rede católica de rádio, ambas de Goiânia, fazem a cobertura da festa, instalando-se no santuário neste período. Há também projeções de *videoclips* em ruas da cidade para a animar a festa e, na internet, pode-se acessar o site do santuário, criado em 1996 (www.persogo.com.br/paieterno). É importante ressaltar que existe uma denominação comum para o santuário, usada pelos padres, políticos e jornalistas: "a capital da fé", que traduz o seu caráter modernizador, como um pólo religioso e de consumo.

[25] A volta para casa é feita de maneira dispersa. A ordem dos carros de bois não é mais seguida à risca e os carreiros fazem o percurso da viagem em menos dias. Muitas mulheres preferem retornar para Mossâmedes de ônibus ou carro, acompanhando seus maridos somente na ida.

Silvana de Souza Nascimento
Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, pesquisadora do NAU/USP (Núcleo de Antropologia Urbana) e bolsista da Fapesp. Email: silnasc@usp.br

Religião e Esoterismo entre Estudantes: um Estudo Comparado Internacional

Adriana Valle-Höllinger
Deis Siqueira
Franz Höllinger

Estudos comparados internacionais têm apontado diferenças significativas entre as sociedades contemporâneas no que se refere às crenças religiosas e ao comportamento religioso das pessoas. As crenças cristãs têm perdido sua plausibilidade na maioria dos países europeus e a prática religiosa decresceu continuamente no curso do século passado (Jagodzinski/Dobbelaere 1993; Höllinger 1996; Mardones 1999; Mol 1972; Zulehner/Denz 1993; Siqueira 1999; Mallimaci 1999; Farias/Dantas 1999; Rodriguez 2000). Este desenvolvimento parece confirmar a clássica tese sociológica segundo a qual a secularização e o desencantamento do mundo seriam, inevitavelmente, concomitantes ao processo de modernização. A situação em outros países do mundo, contudo, indica que religião e modernidade não são de todo o modo incompatíveis. Em boa parte do mundo islâmico a religião tem mantido sua posição central tanto na vida pública quanto na privada. Também nos Estados Unidos e na América Latina a religião é ainda muito popular. Além disso, novas igrejas evangélicas têm atraído uma parte considerável da população destes países nas últimas décadas (Martin 1990; Corten 1996; Marty/Appleby 1996; Pierucci e Prandi 1996).

Outra importante dimensão da mudança religiosa nas sociedades ocidentais contemporâneas diz respeito à incorporação de crenças, práticas e métodos mágicos, místicos, espiritualistas, esotéricos, que se incluem ou se correlacionam com o Movimento *New Age*. Desde o seu início como pequeno movimento

contracultural nos anos sessenta, as atividades *New Age* e a literatura esotérica têm se tornado crescentemente popular, particularmente entre as novas gerações e os estratos com maior nível de escolaridade. A expansão deste movimento foi interpretada por Campbell (1997) como uma "orientalização do Ocidente". Outros autores referem-se a um processo de "reencantamento do mundo" e "redescoberta da magia" (Bingemer 1998; Libânio 1998).

Os objetivos e crenças comuns deste movimento, os fatores culturais e sociais os quais têm contribuído para o seu crescimento, o modo característico como as atividades *New Age* são oferecidas e praticadas têm sido analisados e explicados em um grande número de estudos (Berger/Berger/Dreitzel 1973; Bellah 1986; Carvalho 1999; Knoblauch 1989; Stenger 1993; Martins 1999; Bochinger 1994; Hanegraaff 1996; Heelas 1996; Siqueira 1999a; Mallimaci 1999; Rodríguez 2000). Contudo, existem poucas boas pesquisas empíricas que investiguem a disseminação das crenças e das práticas esotéricas e quase nenhum estudo internacional comparativo sobre este tópico.

Por meio de um estudo empírico realizado em cinco países europeus e cinco americanos, pretendemos oferecer uma contribuição para preencher esta lacuna. A pesquisa foi feita por meio de um questionário padrão, traduzido nas línguas dos países participantes, aplicado a estudantes universitários. A aplicação de um questionário idêntico em todos os países oferece a vantagem de permitir uma comparação exata. Com ele, poderemos elaborar uma espécie de "mapa geográfico" da difusão contemporânea da religiosidade e do esoterismo nas regiões delimitadas. Porém, seriam necessárias pesquisas aprofundadas para obter uma melhor compreensão do significado dos indicadores em todos os países envolvidos.

A escolha de estudantes universitários como objeto da nossa investigação foi motivada por considerações práticas e financeiras, mas houve também outro argumento para a escolha desta população. Como a recepção da literatura *New Age* e das técnicas esotéricas é maior entre as pessoas jovens e de meia-idade pertencentes aos estratos com maior nível de escolaridade, que entre as mais velhas e com menor nível de escolaridade, os universitários parecem ser uma população adequada para comparar a disseminação das crenças e práticas *New Age* em diferentes sociedades. Neste artigo, buscaremos descrever e explicar as diferenças internacionais relativas à religiosidade e à afinidade ao esoterismo identificadas na pesquisa.[1]

1. Hipóteses e metodologia

Uma vez que nosso estudo baseia-se em amostras de universitários, faz-se necessário inicialmente levantar a seguinte questão: os universitários constitu-

em um segmento particular da população, cuja religiosidade é mais similar à religiosidade dos universitários de outros países que do restante da população de sua própria sociedade, ou seu nível de religiosidade é similar ao do restante da população da mesma faixa etária? Estudos comparados internacionais, tais como o *International Social Survey Programme* (ISSP) e o *World Value Survey* (WVS) sustentam a segunda opção. Comparando indicadores de religiosidade, tais como assistir cultos religiosos, rezar, acreditar em Deus, em céu e em inferno, observa-se que em apenas poucos países esses estudantes e as pessoas com maior nível de escolaridade são menos religiosas do que as pessoas da mesma faixa etária menos escolarizadas. Na maioria dos países não há diferenças significativas a este respeito ou, a religiosidade é até maior entre as pessoas mais escolarizadas (Höllinger 1996: 104). De uma maneira geral, o nível de religiosidade dos universitários corresponde ao nível de religiosidade da população do respectivo país.

Dessa forma, em relação às práticas religiosas e às crenças cristãs, nosso estudo deveria apresentar diferenças internacionais semelhantes às que têm sido encontradas em estudos anteriores. Universitários da região de cultura germânica na Europa central e norte-ocidental teriam níveis mais baixos de religiosidade do que os dos países do sul da Europa. A religiosidade deveria ser maior nos EUA (veja Zulehner/Denz 1993: 18-47; Höllinger 1996: 76-94). Os países latino-americanos ainda não participaram de estudos internacionais sobre religião e não temos acesso a dados sobre religião representativos para o conjunto da população destes países.

Crenças esotéricas têm sido investigadas em uma perspectiva comparada internacional no estudo "*World Views in Modern Societ*". Este estudo, que também é baseado em amostras de estudantes encontrou uma porcentagem significativamente mais alta de universitários que acreditam em fenômenos mágicos, em astrologia e em seres espirituais na Polônia e no México do que em países da Europa ocidental (países escandinavos, Holanda e Alemanha). Os estudantes da Polônia e do México também declararam que tiveram experiências místicas com maior freqüência do que nestes últimos (Bergbom/Björkqvist/Holm 1996: 36-42). Considerando que o processo de modernização sócio-econômica começou mais tarde no México e na Polônia e o nível de desenvolvimento sócio-econômico é significantemente mais baixo nestes países do que na Europa ocidental, é plausível assumir que as crenças em seres espirituais e em fenômenos mágicos-esotéricos diminuem no curso do processo de modernização, como Max Weber afirmou em sua tese sobre o desencantamento do mundo. Com base nesta argumentação, nós podemos formular a hipótese que *a crença em fenômenos mágicos e esotéricos será mais elevada em países economicamente menos desenvolvidos (países latino-americanos, Portugal) do que nos países mais desenvolvidos (países da Europa norte-ocidental e EUA).*

A disseminação das atividades *New Age* ainda não foi examinada sistematicamente em uma perspectiva internacional.[2] De acordo com estimativas feitas por Mörth (1989: 307) e Heelas (1996: 108-113), cerca de 4% da população dos países da Europa ocidental e dos EUA encontram-se regularmente envolvidos em atividades *New Age*. Além deste relativamente pequeno núcleo de ativistas *New Age*, existe um círculo mais amplo de pessoas que são atraídas pela visão de mundo *New Age* e que ocasionalmente participam deste tipo de atividades. Algumas das técnicas consideradas *New Age*, tais como curandeirismo, geomancia, cartomancia e astrologia, pertencem ao repertório tradicional de cura e conselhos práticos das sociedades pré-industriais. Ao longo do processo de modernização, estas técnicas foram substituídas em larga medida pela medicina farmacêutica e pela moderna psicologia (Waßner 1984; Müller 1989: 19-25). Por isso, tais práticas devem ser mais populares nos países menos desenvolvidos da América Latina que na Europa norte-ocidental e nos EUA. Por outro lado, estas práticas têm sido "redescobertas" pelo movimento *New Age*, que se originou nos centros urbanos das sociedades mais desenvolvidas e, por isso, devem ter ganho popularidade também nos países mais desenvolvidos. Um grande número de práticas espirituais e esotéricas, no entanto, derivam de culturas orientais e têm sido introduzidas na cultura ocidental apenas recentemente. Estas práticas (técnicas espirituais orientais, Tantra, I-Ching, cartos do Tarô, Reiki etc.) têm sido disseminadas através da literatura esotérica e por meio de *workshops*. Como o *New Age* é uma reação às condições de vida das sociedades industrializadas, nós podemos assumir que o fornecimento e a demanda por literatura *New Age* e por *workshops* são mais amplos na Europa ocidental e nos EUA do que na América do Sul e em Portugal. Portanto, *estudantes daqueles países devem ter mais acesso e experiência com as práticas mencionadas acima do que estudantes destes últimos.*

O instrumento de pesquisa utilizado na investigação internacional – um questionário padronizado – foi inspirado no "*World Views Study*", um estudo comparativo da relação entre visões de mundo políticas e religiosas de estudantes e sua personalidade (Holm/Björkqvist 1996), no "*International Social Survey Programme*" (ISSP) e no "*World Value Study*" (WVS) (veja Zulehner/Denz 1993). O questionário do estudo piloto foi desenvolvido e aplicado na Universidade de Graz, Áustria, em 1998.[3]

Apoiando-nos nos conceitos clássicos da sociologia da religião durkheimiana, fizemos a distinção entre crenças e práticas religiosas, por um lado, e entre religião e magia/esoterismo, por outro. Desta forma, baseamos nosso questionário em quatro dimensões, medidas pelos seguintes indicadores:

a) *Práticas religiosas*: freqüência de rezar, assistir a cultos religiosos e ler a Bíblia.
b) *Crenças religiosas*: acreditar em Deus, Jesus, Virgem Maria, Espírito Santo, diabo, anjos, santos, céu, inferno, vida eterna.[4]

c) *Crenças mágicas-esotéricas*: acreditar em espíritos da natureza (fadas etc.), espíritos em casas velhas, contato com mortos, curandeiros, telepatia, clarividência, astrologia, energia curativa de pedras.

d) *Atividades New Age*: no questionário, foi apresentada uma lista de doze tipos de atividades consideradas como típicas do movimento *New Age*. A análise fatorial divide os itens desta lista em três subdimensões: (1) métodos esotéricos para predizer eventos ou para analisar a personalidade de uma pessoa: cartomancia, cartas do Tarô ou I-Ching, interpretação do horóscopo, interpretação dos sonhos; (2) técnicas espirituais orientadas para o corpo: técnicas asiáticas (Yoga, Tai Chi etc.), meditação, técnicas de massagem (como Shiatsu); (3) métodos não convencionais de cura: medicina não convencional (homeopatia, Florais de Bach etc.), curandeirismo, acupuntura, também os itens "prestar atenção às fases da lua" e "psicoterapia" incluem-se neste fator. O fato de que todas as práticas incluídas nesta lista estão positivamente correlacionados entre si confirma um aspecto característico do movimento *New Age* que tem sido ressaltado em muitos estudos sobre o tema: a tendência de seus adeptos e simpatizantes a não se concentrarem em uma técnica, mas experimentarem várias técnicas ao mesmo tempo ou uma após a outra.

Testes estatísticos mostraram que as escalas de crenças religiosas, práticas religiosas e crenças mágicas-esotéricas são unidimensionais. Apesar das três subdimenões encontradas na escala de atividades *New Age*, estas atividades formam também uma única escala. Existem altas correlações positivas entre as crenças religiosas e as práticas religiosas, o que significa que, de fato, estas duas escalas formam uma única dimensão. Também as escalas de crenças mágicas-esotéricas e de atividades *New Age* estão positivamente correlacionadas: universitários com altos escores em atividades *New Age* tendem a acreditar mais nos fenômenos mágicos-esotéricos e vice-versa. Entretanto, como veremos na parte 3, inexistem correlações positivas entre estas duas escalas *no nível agregado dos países*. Isto indica que as duas escalas medem dimensões parcialmente diferentes: a escala de crenças mágicas-esotéricas refere-se às formas tradicionais de magia e esoterismo da cultura ocidental, tais como o curandeirismo, a clarividência e o contato com mortos. Já a escala de atividades *New Age* inclui também práticas que têm sido adotadas das culturas orientais (Yoga, Shiatsu, acupuntura, Tarot, I-Ching) e novas formas de terapias que se difundiram em sociedades modernas, urbanizadas. Por estas razões, achamos adequado investigar as escalas de crenças mágicas-esotéricas e de práticas *New Age* separadamente.

Enquanto as crenças e as práticas, sejam cristãs ou esotéricas, estão positivamente correlacionadas entre si, nossos dados mostram apenas fracas correlações entre religiosidade e afinidade ao esoterismo. Não existe uma tendência clara na relação entre religiosidade cristã e afinidade ao esoterismo: estas formas de religiosidade tanto podem ser excludentes como complementares.

O questionário foi aplicado durante o ano de 1999 a 3.569 estudantes de 16 universidades em 10 países americanos e europeus: Argentina, Brasil, Colômbia, Uruguai, EUA, Alemanha, Áustria, Grã-Bretanha, Itália e Portugal.[5] Com o objetivo de garantir que as amostras fossem comparáveis, o seguinte procedimento de amostragem foi aplicado em todas as universidades participantes: em cada universidade, cursos de 4 a 8 disciplinas acadêmicas foram selecionados de uma maneira tal que fossem incluídas ao menos duas disciplinas das ciências exatas (ciências naturais, técnicas e econômicas) e duas disciplinas das ciências humanas (ciências da saúde, ciências sociais, línguas e artes). Os questionários foram distribuídos e preenchidos pelos estudantes dos cursos selecionados em sala de aula. A participação foi voluntária, mas na maioria dos grupos selecionados quase a totalidade dos alunos participou. Assim, mesmo que o resultado da amostra não seja representativo para a população das respectivas universidades, todos os tipos de estudantes foram incluídos na amostra e não apenas aqueles que se consideram mais religiosos ou que se interessam mais por religião e esoterismo.

Para as análises seguintes dividimos os 10 países participantes em 4 áreas culturais: (1) América Latina: Argentina, Brasil, Colômbia e Uruguai; (2) EUA; (3) norte-oeste da Europa: Alemanha, Áustria, Grã-Bretanha; (4) sul da Europa: Itália e Portugal.[6] Este agrupamento baseia se em pesquisas anteriores (Martin 1978, Zulehner/Denz 1993, Höllinger 1996), as quais indicaram diferenças significativas com respeito à religiosidade entre os países europeus e os países americanos, por um lado, e entre os países germânicos e os países latinos, por outro lado.

2. Religiosidade cristã

Na **Tabela 1** apresentamos os resultados relativos à denominação religiosa e às crenças e práticas religiosas dos estudantes segundo área cultural. A estrutura denominacional dos estudantes nas quatro áreas culturais pode ser resumida da seguinte maneira: os estudantes latino-americanos são predominantemente católicos, contudo, há uma minoria considerável de protestantes e espíritas; os estudantes dos dois países do sul da Europa são quase exclusivamente católicos; na amostra dos EUA, 50% são membros de denominações protestantes; nos países da Europa ocidental, a maioria dos estudantes que se consideram como membros da Igreja são católicos ou membros da Igreja Protestante dominante nos respectivos países: a Igreja Anglicana na Inglaterra e a Igreja Luterana na Alemanha e na Áustria. A categoria "outra religião" é composta por adeptos das religiões orientais e assistentes dos cultos afro-brasileiros (no Brasil e na Argentina), judeus, muçulmanos (a religião dos estudantes dos países islâmicos em universidades européias) e alguns poucos estudantes que declaram doutrinas esotéricas como sua religião (por exemplo, Teosofia, Bruxaria). Os estudantes

que declararam não ter religião ou não responderam à questão correspondem a um terço dos estudantes dos países europeus, enquanto na América Latina e nos Estados Unidos correspondem a apenas um sexto.

Tabela 1: Religiosidade dos Estudantes, segundo Área Cultural

		AMÉRICA LATINA	EUA	SUL DA EUROPA	NORTE-OESTE DA EUROPA
N=		1.952	275	385	984
DENOMINAÇÃO RELIGIOSA (%)					
Católica		62	29	62	38
Protestante, outras cristãs		9	51	2	23
Espírita		8	0	0	0
Outra religião		4	4	2	6
Sem religião, sem resposta		18	16	34	33
PRÁTICA RELIGIOSA (%)					
Rezar	Diariamente	56	32	24	14
	Menos freqüentemente	34	60	52	50
	Nunca	10	8	23	35
Freqüentar cultos	Uma vez por semana	33	30	24	6
	Menos freqüentemente	53	61	46	60
	Nunca	14	9	30	34
Ler a Bíblia	Uma vez por semana	22	15	10	4
	Menos freqüentemente	54	64	43	52
	Nunca	23	21	47	44
CRENÇAS RELIGIOSAS (%)					
Deus	Acredita	88	89	73	54
	Indeciso	6	8	14	20
	Não acredita	6	3	13	26
Anjos	Acredita	66	82	49	27
	Indeciso	16	12	23	22
	Não acredita	18	6	27	51
Céu	Acredita	58	84	43	31
	Indeciso	17	8	23	24
	Não acredita	25	8	34	45
Inferno	Acredita	39	72	28	16
	Indeciso	23	12	28	24
	Não acredita	38	16	44	60

Na medida em que foi possível comparar estes resultados com os dados representativos da população do ISSP e do WVS, podemos afirmar que esta estrutura denominacional e o nível de religiosidade obtidos no nosso estudo não diferem muito daqueles relativos ao total da população na mesma faixa etária dos respectivos países.[7] Estudantes dos países latino-americanos e dos EUA são muito mais religiosos que dos países do norte e do oeste europeu. Estudantes dos países do sul da Europa encontram-se em uma posição intermediária. Um terço dos estudantes sul e norte-americanos freqüentam cultos religiosos uma vez por semana contra apenas 6% dos estudantes dos países da Europa norte-ocidental. A significativa presença da religião na vida cotidiana dos latino-americanos é indicada pelos números extraordinariamente altos dos respondentes que oram diariamente (56%) e que lêem a Bíblia pelo menos uma vez por semana (mais de 20%). As diferenças quanto às crenças religiosas são igualmente interessantes. Por exemplo, cerca de 80% dos estudantes norte-americanos, 60% dos latino-americanos, entre 40 e 50% dos estudantes dos países do sul da Europa e 30% dos estudantes dos países da Europa norte-ocidental acreditam em céu e em anjos. Dois terços dos estudantes dos EUA também acreditam em inferno e em diabo, enquanto em todos os outros países estas representações do lado negativo do cosmo tradicional cristão são bem menos plausíveis.

A explicação destas diferenças internacionais requer uma complexa análise que leve em conta muitos fatores. Neste artigo, portanto, nós podemos apenas esboçar algumas sugestões. Por muito tempo, a interpretação mais influente para explicar o processo de secularização foi a teoria da modernização. Esta afirma que a mudança sócio-cultural e religiosa é concomitante ao desenvolvimento econômico (veja Kaufmann 1989). Em nossa opinião, contudo, os diferentes padrões de religiosidade nas sociedades cristãs podem ser explicados apenas parcialmente por este fator. A aceitação ou a rejeição das crenças cristãs e dos rituais religiosos em uma dada sociedade dependem também do papel que as Igrejas Cristãs exerceram no curso da história e das funções sociais das igrejas na contemporaneidade. Na maioria das sociedades européias a Igreja desempenhou por séculos o papel de uma poderosa Igreja de Estado, cujos líderes eram membros da elite política e tenderam a apoiar os interesses das elites em detrimento dos interesses das classes menos privilegiadas. Como reação, muitos movimentos sociais revolucionários (como a Revolução Francesa, o Iluminismo e os movimentos socialista e comunista) apresentaram posturas anticlericais e anti-religiosas (veja Martin 1978). Diferentemente da Europa, a religião nos Estados Unidos esteve mais separada da esfera política desde o começo da formação do Estado, de modo que sempre existiu um grande número de denominações cristãs e uma escolha relativamente livre da religião professada (Münch 1986: 257-80). Assim, o papel da religião na sociedade norte-americana não foi percebido de maneira tão problemática, como o foi no caso na Europa. Os países

latino-americanos encontram-se numa posição intermediária entre Europa e EUA: o catolicismo foi imposto à população indígena e por longo tempo foi a única religião oficialmente permitida; porém, nos vastos e despovoados territórios destes países, era muito mais difícil do que na Europa providenciar um número suficiente de clérigos e controlar o comportamento religioso da população (Moreira Alves 1979: 17-40; Rios 1994: 21-41; Ferreira de Camargo 1973: 74-77). Sob a superfície da religião cristã hegemônica, e convivendo com ela, a população foi capaz de manter suas crenças e rituais nativos, ainda que em muitos casos, senão na maioria, através do sincretismo. A vitalidade da espiritualidade mística e extática na América Latina manifesta-se, por exemplo, no sucesso das Igrejas Pentecostais e no movimento carismático nas últimas décadas.[8] A hierarquia da Igreja Católica tem tido um papel social ambivalente ao longo da história. Como na Europa, o alto clero tendeu a identificar-se com a posição ideológica de Roma e com os interesses das elites econômicas e políticas. No entanto, o baixo clero muitas vezes defendeu os interesses e os direitos dos estratos mais desfavorecidos da população, mesmo contrariando a hierarquia da Igreja e as autoridades do Estado.

Há um fator adicional que poderia ajudar a explicar a popularidade da religião na América Latina e nos EUA: a desigualdade social nestes países é maior e as políticas de bem-estar social são menos desenvolvidas do que na Europa. Como conseqüência do alto nível de mobilidade social, em combinação com formas de extrema desigualdade social, uma grande parte das pessoas nas cidades da América do Norte e da América Latina vivem em condições de vida bastante anômicas. Mesmo estudantes que não sofrem privação material podem ser afetados psicologicamente pelas tensões do cotidiano. Por esta razão a religião e as Igrejas nas Américas teriam, muito mais do que na Europa, a importante função de providenciar suporte emocional, social e financeiro (Niebuhr 1929; Höllinger 1996).

3. Esoterismo e práticas *New Age*

Não apenas as crenças religiosas, mas também as crenças em fenômenos mágicos ou esotéricos, como espíritos da natureza, contato com mortos, clarividência, curandeiros e telepatia são mais disseminadas na América Latina (veja **Tabela 2**). Para nossa surpresa, as crenças em tais tipos de fenômenos são também relativamente altas entre estudantes norte-americanos. Este resultado contradiz nossa hipótese segundo a qual as crenças em fenômenos mágicos ou esotéricos deveriam ser mais altas em países menos desenvolvidos do que em países mais desenvolvidos. Apesar desta diferença, os resultados relativos a estas crenças mostram tendências similares entre as áreas culturais analisadas. Entre

15 e 30% dos estudantes em cada país acreditam em espíritos, em contato com mortos e em astrologia. Um número considerável – entre 25 e 50% por país – apresenta-se indeciso quanto à existência destes fenômenos. A existência da telepatia é um fenômeno reconhecido por cerca da metade dos estudantes em todos os países, sendo que apenas de 20 a 25% contestam sua existência.

Tabela 2: Crenças Mágicas-Esotéricas e Atividades *New Age* dos Estudantes, segundo Área Cultural (%)

		AMÉRICA LATINA	EUA	SUL DA EUROPA	NORTE-OESTE DA EUROPA
N=		1.952	275	385	984
Crenças mágicas-esotéricas:					
Fadas	Acredita	24	24	18	14
	Indeciso	31	40	31	23
	Não acredita	45	36	51	62
Contatos com mortos	Acredita	30	32	17	12
	Indeciso	30	35	39	24
	Não acredita	40	34	44	64
Clarividência	Acredita	28	26	17	22
	Indeciso	40	53	39	25
	Não acredita	33	21	45	52
Curandeiros	Acredita	44	30	28	23
	Indeciso	30	40	37	29
	Não acredita	26	30	36	48
Telepatia	Acredita	54	52	41	47
	Indeciso	24	30	34	27
	Não acredita	21	19	25	25
Atividades *New Age*: respondente praticou ... [1]					
Práticas espirituais orientais		15	25	16	35
Meditação		32	44	25	52
Acupuntura		8	8	3	14
Medicina alternativa		47	25	42	52
Psicoterapia		18	16	12	15
Técnicas de massagem		20	23	17	40
Curandeirismo		14	11	5	5
Observação das fases da lua		35	17	28	22
Tarô, I-Ching, Runas		18	17	15	18
Interpretação de sonhos		35	51	39	49
Cartomancia		17	28	10	9
Interpretação do horóscopo		16	41	25	23

Nota 1: "pratico regularmente" + "pratiquei muitas vezes" + "pratiquei uma ou poucas vezes".

Nossa hipótese de que estudantes de países economicamente mais desenvolvidos deveriam ter mais experiência com as atividades que foram introduzidas no século XX na cultura ocidental a partir de outras culturas confirmou-se em vários itens. A porcentagem de estudantes que já praticou técnicas espirituais orientais, meditação, acupuntura e técnicas de massagem é significativamente maior na Europa ocidental do que na América Latina e no sul da Europa. Por sua vez, os dados também confirmam que os métodos esotéricos tradicionais, como cartomancia e curandeirismo, deveriam ser mais populares na América Latina do que na Europa. Contrariamente à nossa expectativa, os dados indicam quase nenhuma diferença internacional em relação à psicoterapia e métodos esotéricos, tais como cartas de Tarô e I-Ching.

Os resultados relativos aos estudantes norte-americanos apresentam algumas particularidades interessantes em comparação com as outras universidades. Por um lado, enquanto cerca de 50% dos estudantes na Europa e na América Latina usam ou já usaram medicina não-convencional, a respectiva porcentagem nos EUA é de apenas 25%. Por outro lado, uma parcela muito maior de estudantes nos EUA em relação aos outros países consultou ou já tinha consultado uma cartomante ou um astrólogo. Este resultado combina com os escores relativamente altos das crenças em fenômenos mágicos-esotéricos entre os estudantes deste país.

A fim de melhor verificar o grau de disseminação das atividades *New Age* entre os estudantes, nós calculamos quantas das 12 atividades indicadas cada estudante já praticou pelo menos uma ou algumas vezes. Observamos que uma porção relativamente pequena dos estudantes – 12% na Europa norte-ocidental, cerca de 20% nas Américas e 24% no sul da Europa – não teve nenhuma experiência com as atividades *New Age*. A maioria experimentou uma ou outra atividade. Um número considerável de estudantes – 30% na Europa e nos EUA, 21% na América Latina e 16% no sul da Europa – praticou 5 ou mais de 12 atividades. A quantidade de estudantes que pratica regularmente um método em particular é bem menor. Cerca de 20% dos estudantes na Europa e na América Latina e um pouco menos no sul da Europa e nos EUA declararam que praticam pelo menos um método regularmente; 4% declararam que praticam três ou mais métodos com regularidade. Esta porcentagem corresponde mais ou menos ao número que fora estimado em vários estudos para os adeptos *New Age* nas sociedades ocidentais.

Dados representativos da população do *International Social Survey Programme* ISSP-1998 sobre "Religião" mostram que, na maioria dos países incluídos neste estudo, as crenças mágicas e esotéricas são mais difundidas entre as pessoas com mais baixo nível de escolaridade do que entre aquelas com maior escolaridade. Por isso, nossa amostra de estudantes provavelmente subestime a presença das crenças mágicas-esotéricas nas respectivas sociedades. Na Áustria, uma lista de

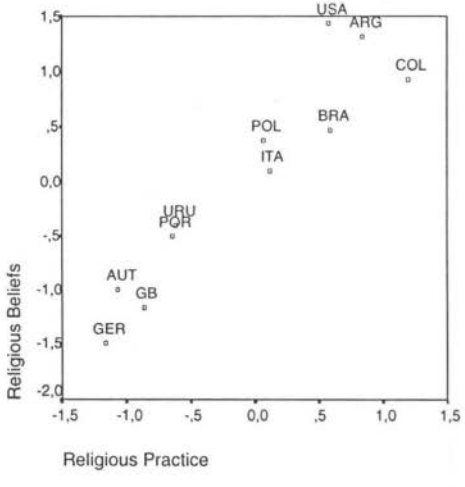
atividades *New Age* similar à utilizada neste estudo foi incluída ao questionário ISSP-1998. De acordo com os resultados deste *survey*, as pessoas entre 25 e 40 anos têm os maiores escores de participação em atividades *New Age*. Dentro da mesma faixa etária, encontramos claras diferenças entre os níveis de escolaridade: pessoas com maior escolaridade são mais interessadas em técnicas espirituais (Yoga, meditação etc.) e em técnicas esotéricas provenientes de outras culturas (Tarô, I-Ching), enquanto pessoas menos escolarizadas são mais propensas a consultar cartomantes ou curandeiros e a prestar atenção nas fases da lua.

4. Síntese da comparação internacional

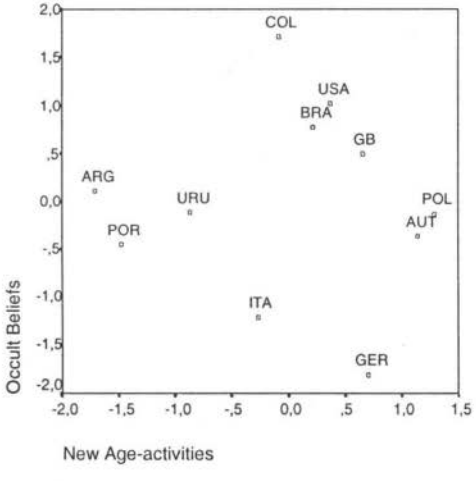
Concluiremos esta reflexão com uma representação gráfica da localização dos países participantes quanto às crenças e práticas religiosas, por um lado, e crenças em fenômenos mágicos-esotéricos e atividades *New Age*, por outro. Os **Gráficos 1a e 1b** foram baseados nas médias estandartizadas dos dez países, incluindo os estudantes poloneses como um caso adicional. Como podemos observar no **Gráfico 1a**, as crenças e práticas religiosas são altamente correlacionadas no nível dos países.[9] Este gráfico mostra também que os países pertencentes a uma mesma área cultural estão, na maioria dos casos, localizados próximos uns aos outros: o nível de religiosidade é menor entre estudantes do norte/oeste da Europa e maior entre estudantes sul e norte-americanos; os estudantes do sul da Europa e os poloneses encontram-se em uma posição intermediária.

Gráfico 1: Religiosidade e Afinidade New Age, segundo País

a) Crenças Religiosas e Práticas Religiosas



b) Crenças Ocultas e Atividades New Age



A distribuição das crenças mágicas-esotéricas *versus* atividades *New Age* não resulta em uma representação tão clara (veja **Gráfico 1b**). Praticamente não há correlação entre estas duas dimensões no nível dos países.[10] Também as macro-áreas geográficas e culturais não podem ser distinguidas claramente pela localização espacial dos países no **Gráfico 1b**. Pode-se observar, entretanto, que os países latino-americanos estão localizados próximos ao canto esquerdo superior, enquanto que os países da Europa norte-ocidental estão localizadas à direita e na parte inferior do gráfico, isto é, estudantes latino-americanos têm relativamente mais altos escores nestas crenças e baixos escores nas atividades *New Age*, enquanto estudantes da Europa norte-ocidental tendem a rejeitar os fenômenos mágicos-esotéricos, mas são mais propensos a praticar tais atividades.

Os estudantes poloneses estão na posição intermediária em relação a crenças em fenômenos mágicos-esotéricos. De acordo com o ISSP-1998, a crença em cartomancia, em curandeirismo e em astrologia são claramente mais disseminadas na Polônia e em outros países do leste europeu do que nos países da Europa norte-ocidental. Este resultado corresponde à nossa hipótese de que em sociedades menos desenvolvidas economicamente as crenças mágicas-esotéricas tradicionais devem ser mais populares. Contudo, contrariamente à nossa hipótese, os estudantes poloneses em nosso estudo também têm mais experiência com atividades *New Age* do que os estudantes dos outros países. Uma explicação para este resultado pode ser que estes estudantes poloneses que estudam em universidades alemãs formam um grupo atípico. Estudos posteriores deverão ser realizados com o objetivo de examinar esta questão mais detalhadamente.

5. Religião e esoterismo entre estudantes latino-americanos

Na **Tabela 3**, apresentamos mais detalhadamente os resultados das universidades latino-americanas. Observa-se inicialmente que as crenças e práticas religiosas estão menos presentes nas cidades política, econômica e culturalmente mais importantes (Montevideo/Uruguai, Brasília e Porto Alegre/Brasil) do que entre estudantes de cidades mais provincianas (João Pessoa e Londrina/Brasil, Posadas/Argentina).[11]

Por outro lado, a porcentagem de estudantes que já praticou as atividades *New Age* – tais como meditação, práticas espirituais orientais, Tarô, astrologia – é maior entre estudantes das cidades maiores do que das cidades menores. Estudantes das cidades metropolitanas da América Latina praticaram até mais freqüentemente a psicoterapia e métodos esotéricos (por exemplo, cartas de Tarô, I-Ching e Runas) do que os estudantes da Europa ocidental (veja **Tabela 3**). Estas diferenças regionais parecem, portanto, apontar para as mesmas tendências verificadas entre os países nas análises precedentes: estudantes das cidades mais desenvolvidas tendem a apresentar um maior distanciamento das

crenças e práticas religiosas e a ter mais experiências com as técnicas *New Age*.

Quanto às crenças em fenômenos mágicos-esotéricos, os dados não apresentam diferenças sistemáticas entre as cidades latino-americanas, mas mostram como estas crenças são muito mais difundidas neste continente, mesmo nos grandes centros urbanos, do que na Europa. A quantidade de estudantes que declarou acreditar em curandeiros na capital brasileira, por exemplo, é praticamente o dobro em relação à Europa. Pode-se retomar aqui a explicação dada acima para a grande difusão das crenças mágicas-esotéricas entre estudantes norte-americanos: estas crenças podem ser uma alternativa religiosa para as pessoas que vivem nos grandes centros urbanos da América Latina e da América do Norte devido ao alto nível de desigualdade social e da presença relativamente maior de condições de vida anômicas nestes centros, apesar deles apresentarem um maior grau de desenvolvimento econômico-tecnológico. Além disso, como já foi mencionado, as crenças que pertencem ao repertório tradicional das sociedades pré-industriais tiverem melhores condicões de sobrevivência na América do que na Europa, uma vez que não foram alvo de campanhas anti-religiosas ou de forte oposição religiosa por parte da Igreja Católica de forma tão prolongada e sistemática como na Europa.

Tabela 3: Religiosidade, Crenças Mágicas-Esotéricas e Atividades *New Age* dos Estudantes Latino-Americanos, segundo Universidade

		MEDELLIN	MONTEVIDEO	BRASÍLIA	PORTO ALEGRE	GOIÂNIA	JOÃO PESSOA	LONDRINA	POSADAS
N=		200	172	332	225	200	296	256	271
Prática Religiosa (%)									
Cultos	Uma vez por semana	70	16	28	12	35	34	36	33
Rezar	Diariamente	63	23	55	39	68	58	66	66
Crenças Religiosas Acredita em... (%)									
Anjos		70	46	69	46	67	64	73	81
Diabo		37	19	41	26	41	38	42	45
Crenças Mágicas-Esotéricas Acredita em... (%)									
Curandeiros		52	35	58	40	48	34	41	39
Fadas		34	32	26	22	18	19	13	30
Atividades *New Age* (%)									
Meditação		50	31	41	28	44	17	25	25
Prát. Esp. Orientais		19	24	23	13	16	8	9	13
Tarot, I-Ching, Runas		24	13	29	26	16	13	10	10
Astrologia		14	11	26	30	15	16	10	3
Psicoterapia		24	26	18	24	19	14	16	7
Curandeirismo:		5	12	12	20	14	7	16	23

Conclusão

Discutimos neste artigo os resultados de um estudo comparado internacional sobre religião e esoterismo entre estudantes universitários de 16 universidades em 10 países europeus e americanos. Ainda que os estilos de vida e as visões de mundo dos estudantes difiram em muitos aspectos dos do restante da população, podemos afirmar que os estudantes são ao mesmo tempo influenciados e formados pelo ambiente social e cultural em que vivem. Assim, nossos resultados são não apenas característicos dos estudantes, mas, em muito aspectos, também refletem as atitudes religiosas da população dos respectivos países.

Isto é particularmente válido quanto às crenças cristãs e práticas religiosas. Contrastando totalmente com a tese sociológica clássica de que a ciência moderna iria enfraquecer as crenças religiosas, observamos que estudantes universitários – pessoas que estão sendo treinadas a pensar de acordo com as leis da ciência moderna – têm mais ou menos o mesmo nível de religiosidade do que o resto da sociedade em que vivem. Nos EUA e na América Latina (Argentina, Brasil, Colômbia e Uruguai), a porcentagem de estudantes que acreditam no cosmo cristão tradicional (Deus, anjos, santos, céu, inferno etc.) é muito maior do que na Europa norte-ocidental (Alemanha, Áustria e Grã-Bretanha). Estudantes do sul da Europa (Itália e Portugal) encontram-se em uma posição intermediária. Os estudantes latino-americanos e norte-americanos são também mais propensos a acreditar em fenômenos mágicos e métodos esotéricos (espíritos, clarividência, curandeiros, astrologia etc.) do que os estudantes do norte-oeste da Europa.

De acordo com as teorias da modernização, a persistência de crenças religiosas e mágicas na América Latina indica uma defasagem no processo de secularização devido ao desenvolvimento econômico tardio dos países deste continente. Este argumento, contudo, não pode ser aplicado aos Estados Unidos. Em nossa opinião, um fator que poderia ajudar a explicar a grande afinidade à religião e, num certo grau, também às crenças esotéricas neste país seria a instabilidade e insegurança das condições de vida aí existentes: em comparação com os países do norte-oeste da Europa, a mobilidade ocupacional e geográfica nos EUA é muito mais alta; os laços de família são mais dissolvidos; a violência física, roubos e assaltos são mais disseminados. Neste sentido, a situação nos EUA é historicamente similar à dos países latino-americanos. Desta forma, somos levados a pensar que a religiosidade na América Latina, que se tem tornado mais efervescente nas últimas décadas ao invés de perder sua importância, parece ser motivada pela extensão considerável da instabilidade e da insegurança das condições de vida neste continente.

Do exemplo da cultura norte-americana, nós podemos concluir que o processo de desencantamento do mundo não depende apenas do nível de mo-

dernização tecnológica e sócio-econômica, mas também de outros fatores como, por exemplo, em que medida os indivíduos experienciam a estabilidade social e emocional em sua vida cotidiana. Neste sentido, Mongardini (1987: 17) e outros autores têm argumentado que as situações sociais anômicas geram espaços para o retorno à religião e à magia. O "refúgio para a religião", para as crenças e práticas místico-esotéricas ou outras formas de religiosidade a fim de tornar problemas existenciais mais facilmente suportáveis tem sido criticado pelos cientistas sociais como um estado imaturo da mente e do comportamento humanos, como uma fuga da realidade para o reino da fantasia. Nós não negamos que este seja um importante ponto de vista quando falamos cientificamente sobre religião, misticismo ou esoterismo. Contudo, a religião e a magia têm também outros aspectos e funções. A religiosidade efervescente em ambas as partes da América, e não apenas na América Latina, lembra-nos que a religião, tanto em suas formas mais tradicionais quanto em suas formas mais modernas, pode ser uma grande fonte de energia e de vitalidade.

De qualquer modo, identifica-se o crescimento de novas formas de religiosidade em todo o ocidente. Estas novas formas têm sido associadas a um processo de "psicologização da religião" e de construção de um "novo estilo de vida", o que vem implicando no aumento do consumo de uma grande diversidade de práticas alternativas ou não convencionais (Berger 1985; Siqueira 2002). Nossa investigação mostrou que a maioria dos estudantes universitários teve algumas experiências com estas práticas. Um número considerável de estudantes teve um contato mais próximo com o mercado esotérico: entre 20 e 30% em cada país praticou ou tentou ao menos cinco (de uma lista de doze) diferentes técnicas. Contudo, somente uma pequena porção pratica um ou mais métodos regularmente. Este resultado confirma um aspecto típico da religiosidade *New Age*: a tendência a experimentar várias técnicas ao mesmo tempo ou uma a após a outra sem imergir profundamente em um método ou em uma prática específica.

O padrão de disseminação das atividades *New Age* entre as áreas culturais não é tão distinto como é o caso da religiosidade e das crenças mágicas-esotéricas. Métodos orientais de espiritualidade e cura têm sido praticados mais freqüentemente por estudantes dos países do norte e oeste da Europa. Fora da Europa, estes métodos têm um maior grau de disseminação nos centros metropolitanos (como Brasília, Montevidéu e Medellin) do que em cidades menores e mais provincianas. Os métodos esotéricos que já tinham uma longa tradição nas sociedades ocidentais (curandeirismo, cartomancia) são praticados mais freqüentemente pelos estudantes latino-americanos, mas também pelos norte-americanos.

Examinando os resultados internacionais das atividades *New Age* juntamente com os resultados da religiosidade e das crenças mágicas-esotéricas, podemos afirmar que a prática esotérica na Europa norte-ocidental aproxima-se

da descrição de Wouter Hanegraaff do movimento *New Age* como um "esoterismo secularizado": os métodos espirituais e esotéricos têm sido usados para obter experiências holísticas – emocionais, sensuais e cognitivas – e para explorar a própria personalidade, *sem* que isto implique necessariamente uma adesão às crenças associadas a estas práticas em seu contexto original (veja também Barz 1992:93; Hervieu-Léger 1993). Contrariamente, parece que os métodos espirituais e esotéricos na América Latina e também nos EUA têm sido vistos mais na sua forma original, isto é, ligados a um cosmo sagrado de entidades espirituais e divinas.

Bibliografia

BARZ, Heiner (1992), *Religion ohne Institution*. Jugend und Religion 1, Opladen: Leske + Budrich.

BELLAH, Robert N. (1986), "A nova consciência religiosa e a crise da modernidade". *Religião e Sociedade*, 13/2: 18-37.

BERGER, Peter; BERGER, Brigitte & DREITZEL, Hans-Peter. (1973), *The Homeless Mind*. New York: Random House.

BERGER, Peter. (1985), *O Dossel Sagrado. Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*.São Paulo: Paulinas.

BERGBOM, Barbara; BJÖRKQVIST, Kaj & HOLM, Nils G. (1996), *A cross-cultural investigation of world view: Student samples from ten countries*. In: Nils G. Holm & Kai Björkqvist (ed.). *World Views in Modern Society. Empirical Studies on the Relationship between World View, Culture, Personality and Upbringing*. Abo: Abo Akademi University, 29-46.

BINGEMER, Maria Clara. (1998), "A Sedução do Sagrado". In: Cleto Calisman (org.). *A Sedução do Sagrado: O Fenômeno Religioso na Virada do Milênio*. Petrópolis: Vozes.

BOCHINGER, Christoph. (1994), *"New Age" und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen*. Gütersloh: Chr. Kaiser.

CAMARGO, Candido Procopio. (1973), *Católicos, Protestantes, Espíritas*. Petrópolis: Vozes.

CAMPBELL, C. (1997), "A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio". *Religião e Sociedade*, vol. 18, número 1.

CARVALHO, José Jorge. (1999), "Uma querela de espíritos: para uma crítica brasileira do suposto desencantamento do mundo moderno". *Sociedade e Estado*, vol XIV, número 1.

CORTEN, André. (1996), *Os pobres e o espírito santo. O pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

DURKHEIM, Emile. (1989), *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Paulinas.

FARIAS, Miguel & DANTAS, Tiago. (1999), "Novos Movimentos Religiosos". *Sociedade e Estado*, vol XIV, número 1.

HANEGRAAFF, Wouter J. (1996), *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. New York: State University of New York.

HEELAS, Paul. (1996), *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. (1993), "Present-Day Emotional Renewals. The end of Secularisation or the End of Religion?". In: William H. Swatos Jr. (ed.). *A future for Religion?*. Newbury Park-London-Delhi: 129-148.

HÖLLINGER, Franz. (1996), *Volksreligion und Herrschaftskirche. Die Wurzeln religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften*. Opladen: Leske + Budrich.

HÖLLINGER, Franz. (1999), *Astrologie, Yoga und Politik. New Age und politische Orientierungen bei StudentInnen*. Soziale Welt, 50/1: 51-65.

HOLM, Nils G. & BJÖRKQVIST, Kai. (1996), *World Views in Modern Society. Empirical Studies on the Relationship between World View, Culture, Personality and Upbringing*, Abo: Abo Akademi University.

JAGODZINSKI, Wolfgang & DOBBELAERE, Karel. (1993), "Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa". *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, SH 33, 1993: 68-91.

KAUFMANN, Franz-Xaver. (1989), *Religion und Modernität*. Tübingen: J.C.B. Mohr.

KNOBLAUCH, Hubert. (1989), "Das unsichtbare neue Zeitalter:"New Age", privatisierte Religion und kultisches Milieu". *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 41 (3): 504-525.

LIBÂNIO, João Batista. (1998), "O Sagrado na pós-modernidade". In: Cleto Calisman (org.). *A Sedução do Sagrado: O Fenômeno Religioso na Virada do Milênio*. Petrópolis: Vozes.

MALLIMACCI, Fortunato. (1999), "De la homogeneidad a la diversidad: las actuales transformaciones del campo religioso en la sociedad argentina". *Sociedade e Estado*, vol. XIV, número 1.

MARDONES, José Maria. (1999), "Esperiencias de Transcendencia. Como se construye la transcendencia hoy?". *Sociedade e Estado*, vol. XIV, número 1.

MARTIN, David. (1978), *A General Theory of Secularisation*. Oxford: Blackwell.

MARTIN, David. (1990), *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell.

MARTINS, Paulo Henrique. (1999), "O paraíso, o Tao e o dilema espiritual do Ocidente: passagem do antropocentrismo moderno para o cosmocentrismo pós-moderno". *Sociedade e Estado*, vol. XIV, número 1.

MARTY, E. & APPLEBY, R. Scott. (1996), *Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne*. Frankfurt-New York: Campus.

MOL, Hans (ed.). (1972), *Western religion. A country by country analysis*. Den Haag-Paris: Mouton.

MONGARDINI, Carlo. (1987), *Über die soziologische Bedeutung des magischen Denkens*. In: Arnold Zingerle & Carlo Mongardini (eds.). *Magie und Moderne*. Berlin: Guttandin & Hoppe, 11-62.

MOREIRA, Márcio. (1979), *A igreja e a política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.

MÖRTH, Ingo. (1989), "New Age - neue Religion? Theoretische Überlegungen und empirische Hinweise zur sozialen Bedeutung des Wendezeit-Syndroms". In: M. Haller, H.G. Hoffmann-Novottny & W. Zapf (eds.). *Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt-New York: Campus, 297-320.

MÜLLER, Lutz. (1989), *Magie. Tiefenpsychologischer Zugang zu den Geheimwissenschaften*. Stuttgart: Kreuz Verlag.

MÜNCH, Richard. (1986), *Die Kultur der Moderne*. Frankfurt/M: Band 1 u. 2.

NIEBUHR, Richard. (1929), *The social sources of denominationalism*. New York: Henry Holt.

ORO, Ari Pedro. (1996), *Avanço Pentecostal e Reação Católica*. Petrópolis: Vozes.

PARKER, Christián G. (1998), "Modern Popular Religion: A Complex Object of Study for Religion". *International Sociology*, Vol. 13/2: 195-212.

PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. (1996), *A Realidade Social das Religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec.

RIOS, José Arthur. (1994), "Sentimento Religioso no Brasil". In: L.P. Horta (ed.). *Sagrado e Profano: XI retratos de um Brasil fim de século*. Rio de Janeiro: Agir, 21-45.

RODRÍGUEZ, Pepe. (2000), *Adicción a Sectas*. Barcelona: Ed. B.

SIQUEIRA, Deis. (1999a), *Práticas místicas e esotéricas na capital do Brasil. A construção do sujeito - objeto de investigação*. Série Sociológica, número 158.

SIQUEIRA, Deis. (1999b), "Psicologização das religiões: religiosidade e estilo de vida". *Sociedade e Estado*, vol. XIV, número 1.

SIQUEIRA, Deis. (2002), "Novas Religiosidades na Capital do Brasil". *Tempo Social*. Revista de Sociologia da USP. Vol. 14, n.1. maio 2002. São Paulo/SP. USP-FFLCH.

STENGER, Horst. (1993), *Die soziale Konstruktion okkulter Wirklichkeit. Eine Soziologie des "New Age"*. Opladen: Leske + Budrich.
WAßNER, Rainer. (1984), *Magie und Psychotherapie*. Berlin: Reimer.
WEBER, Max. (1982), *Ensaios de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 5 ed.
ZULEHNER, Paul & DENZ, Hermann. (1993), *Wie Europa lebt und glaubt*. Düsseldorf: Patmos.

Notas

[1] Uma análise específica sobre a relação entre sexo & gênero, disciplinas acadêmicas e visões de mundo religiosas está sendo elaborada separadamente, em outro artigo.

[2] Certos métodos, técnicas e práticas de natureza diversa têm sido apontados na literatura como atividades que tendem a ser utilizadas pelas pessoas que apresentam alguma afinidade ao movimento New Age: métodos esotéricos (como astrologia e cartas do Tarô); práticas espirituais (Yoga, meditação Zen); medicina não-convencional (por exemplo, homeopatia). Também fazem parte deste conjunto de atividades diferentes tipos de terapias, como a Terapia do Renascimento, a Psicologia Jungiana e as psicoterapias em geral. Diversas pesquisas têm demonstrado que estas atividades apresentam-se geralmente correlacionadas entre si.

[3] A versão final do questionário foi trabalhada em cooperação com cientistas sociais da Áustria, Brasil e Argentina: Franz Höllinger da Universidade de Graz; Deis Siqueira e Lourdes Bandeira da Universidade de Brasília; Maria del Rosario Contepomi da Universidad Nacional de Missiones.

[4] A bateria de ítens para crenças religiosas incluiu também os conceitos orientais de carma e de reencarnação. Encontramos correlações positivas, embora fracas, entre estes dois ítens e as crenças cristãs, o que indica que a crença em carma e reencarnação não é incompatível com as crenças cristãs. Contudo, o coeficiente de confiabilidade para esta escala é maior quando estes dois itens são excluídos.

[5] As universidades participantes do estudo - com o tamanho de suas respectivas amostras indicadas em parênteses - são as seguintes: Argentina: Universidad Nacional de Missiones (271); Alemanha: Johann-Wolfgang-Goethe Universität, Frankfurt/M (283) e Europa Universität Viadrina, Frankfurt/Oder (298); Áustria: Karl-Franzens-Universität Graz (255); Brasil: Universidade de Brasília (332), Universidade Federal de Goiás (200), Universidade Federal da Paraiba (296), Universidade Federal do Rio Grande do Sul (225) e Universidade Estadual de Londrina (256); Colômbia: Universidad Pontificia Bolivariana, Medellin (200); EUA: University of South Dakota (226) e University of Southern Colorado (49); Grã-Bretanha: University of London (211); Itália: Universitá degli Studi, Trento (229); Portugal: Universidade de Lisboa (156); Uruguai: Universidad Católica del Uruguay, Montevideo (172).

[6] A "Europa Universität Viadrina", em Frankfurt/Oder, leste da Alemanha, é uma instituição internacional que atende a um grande número de estudantes do leste da Europa, em particular poloneses. Por isso, a amostra desta universidade inclui 60 estudantes poloneses. Estes estudantes são claramente diferentes dos alemães e dos outros estudantes do norte e do oeste da Europa tanto em relação à religiosidade quanto ao esoterismo. Como eles também não se enquadram no grupo de estudantes do sul da Europa e como não temos outros representantes do leste europeu, decidimos omitir os estudantes poloneses da comparação que se segue. Voltaremos a eles no final do texto.

[7] Não dispomos de dados representativos para a população dos países latino-americanos. Estudos realizados em regiões particulares do Brasil (ISER) indicam que, no total da população, o número de protestantes é maior e o número de espíritas um pouco menor que em nossa amostra de estudantes.

[8] No Brasil, as religiões pentecostais são as que mais cresceram nesses últimos anos. Em quase todas as cidades do Brasil existe pelo menos uma das igrejas pentecostais (Oro 1996).

[9] r=.85; há também uma alta correlação positiva de r=.57 entre estas duas dimensões no nível nos casos individuais.

[10] r=.03; no nível individual, contudo, estas duas dimensões são positivamente correlacionadas uma com a outra - r=.42.

[11] Medellin/Colômbia constitui uma exceção que pode ser explicada pelo fato da Universidad Pontificia Bolivariana ser uma universidade católica. Além disso, esta universidade situa-se em uma região que se apresenta tradicionalmente mais religiosa do que outras regiões da Colômbia.

Deis Siqueira
Professora do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília.

Franz Hölinger
Professor da Universidade de Graz, Áustria.

Adriana Vallle-Hölinger
Pesquisadora desta mesma universidade. A pesquisa na qual se ancora o artigo é um dos frutos do período em que esteve o Prof. Hölinger na Universidade de Brasília, como pesquisador visitante-CNPq, vinculado à pesquisa *Sociologia das Adesões, Práticas místicas e esotéricas no Distrito Federal*, coordenado pela Profa. Deis Siqueira, com apoio do CNPq, que também foi orientadora de Adriana Valle-Hölinger, cuja tese de doutorado foi defendida no mesmo período.

A Metáfora do Mercado e a Abordagem Sociológica da Religião

Lemuel Guerra

Apresentamos e discutimos neste artigo o ***paradigma do mercado religioso***, uma proposta relativamente recente de interpretação do fenômeno religioso, que tem ganho crescente espaço no campo internacional da sociologia da religião, sendo quase desconhecida no Brasil. Seus fundamentos podem ser remetidos a Peter Berger – esse muito conhecido entre nós –, mas sua formulação explícita e mais elaborada tem em Rodney Stark, George Finke e Laurence Iannaccone a expressão mais significativa. Estes – que não têm trabalhos traduzidos no Brasil, sendo os trechos comentados neste artigo traduzidos pelo autor do mesmo –, adotam como pressuposto mais geral a idéia de que a esfera da religião funcionaria em termos da lógica mercadológica. É também nossa pretensão apresentar algumas das principais críticas feitas ao modelo de análise apresentado, bem como algumas sugestões de síntese e de utilização dos princípios enunciados pelos autores mencionados.

Introdução

Numa classificação genérica, podemos dizer que, no campo da sociologia da religião, os trabalhos seguem duas linhas principais. A primeira delas, inspirada na orientação de Durkheim e Parsons, que definem o fenômeno religioso

como presente no todo da sociedade, como fenômeno total, conduzindo a interpretações mais macro-sociológicas; a segunda, adotando uma ênfase na perspectiva micro-sociológica, definindo a religião como um fenômeno parcial, que tem produzido um enfoque sobre mudanças e permanências em religiosidades específicas, localizadas.

O enfoque sociológico tem privilegiado uma abordagem da religião em termos de instituições e não como um fenômeno primariamente cultural ou psicológico, o que significa considerar os fenômenos religiosos em seu caráter organizacional ou institucional. Assim sendo, as Igrejas ou outras formas de organizações religiosas, embora partindo da fé – que é um fenômeno supra-racional –, enquanto instituições, desenvolvem interesses e lutam por eles[1].

Dentro do campo de análises sociológicas das instituições religiosas, grande parte do que foi escrito são "comentários de pé de página" às obras de Max Weber[2]. Em certa medida, podemos encontrar nele mesmo alguns conceitos e reflexões ligados a essa preocupação como as forças que determinam, dentro e fora da instituição religiosa, a dinâmica dos discursos e práticas religiosos, que são continuamente produzidos e reproduzidos[3].

Relacionada com a matriz weberiana, outra contribuição teórica que pode ser citada como fonte dessa maneira de explicar o fenômeno religioso a partir das lentes da sociologia das instituições é aquela produzida por Bourdieu, nas suas reflexões sobre a constituição da esfera simbólica em campo especializado e autônomo. Tratando de aspectos do funcionamento do campo religioso, Bourdieu afirma que o capital religioso – ou seja, o poder de modificar de maneira durável as representações e práticas dos leigos através do inculcamento de um ***habitus*** religioso – dependeria do estado, em um determinado momento, da estrutura das relações objetivas entre a demanda religiosa (os diferentes interesses religiosos dos vários grupos ou classes de leigos) e a oferta religiosa que as diferentes instâncias são levadas a produzir e a oferecer a partir da posição que ocupam em termos de relações de forças no campo religioso no mercado das religiões. Ainda para Bourdieu, para manter e reproduzir o capital religioso, através da conservação ou restauração do mercado simbólico no qual elas atuam, as igrejas devem se constituir em instituições burocráticas[4], capazes de exercer uma ação contínua no sentido de sua própria reprodução, reproduzindo os produtores dos bens de salvação (clérigos) e o mercado ao qual seus produtos se destinam (os leigos), como consumidores dotados de competência religiosa mínima para aprovar a necessidade específica de seus produtos (conforme Bourdieu 1971:320).

Em termos de contribuições contemporâneas nessa linha, tem ganho expressão a abordagem "mercadológica" da religião, baseada nas idéias formuladas por um grupo de autores que, também pensando em termos institucional-organizacionais, elaboraram o que na sociologia norte-americana convencionou-

se chamar de modelo ou paradigma de mercado religioso, que passamos a apresentar.

1. A metáfora do mercado religioso: origens e aplicações

Sob a lógica do mercado, as atividades humanas têm seus fins e valores particularmente distintivos suspensos, tornando-se passíveis de ser implacavelmente reorganizadas em termos de eficiência e eficácia, e são, ao mesmo tempo, redefinidas como meios ou instrumentalidade. Quando essa lógica passa a presidir as esferas da significação, do simbólico, assiste-se a uma alteração radical dos mecanismos de funcionamento da dinâmica interna daquelas esferas, podendo ser apontadas duas tendências fundamentais do novo estilo a ser desenvolvido. A primeira, tendência à transformação das práticas e discursos religiosos em produtos, introduzindo os modelos de religiosidade no mundo do consumo e do mercado; a segunda, uma conseqüência da primeira, refere-se aos aspectos de reestruturação das atividades das organizações religiosas em termos da administração de sistemas de input e output, na direção de uma crescente racionalização das atividades.

Para a compreensão desses processos pelos quais a introdução da lógica da mercadoria na esfera da religião altera seu papel no sistema social, uma vez que se observa sua transformação em produto para ser consumido como outras opções de estilo de vida – e, às vezes, até como outras atividades de lazer e entretenimento –, e para o entendimento a respeito da maneira pela qual se modifica o modus operandi das organizações religiosas, nessa nova situação na qual são obrigadas a competir entre si e com outras mercadorias simbólicas pela preferência dos indivíduos na sociedade, consideramos teoricamente produtiva a utilização de uma abordagem que utilize como termo de comparação os mecanismos de funcionamento dos mercados seculares[5].

As possibilidades de análises que aproximam economia e religião são muitas, tanto em termos de metodologia, quanto em termos de objetos. Em Marx, por exemplo, encontramos, no primeiro capítulo do *Capital*, a visão de que existia uma relação entre "uma sociedade baseada na produção de mercadorias, na qual os produtores, em geral, entram em relação uns com os outros, tratando seus produtos como mercadorias e valores e assim reduzindo seu trabalho individual privado à medida do trabalho humano homogêneo" e o cristianismo, "com seu culto do homem abstrato" (*apud* Motta 1995:66). Uma segunda possibilidade, aberta por Weber, que é, sem dúvida nenhuma, uma referência fundamental no campo dos trabalhos que focalizam o imaginário econômico e a esfera da religião, tendo produzido no seu *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (Weber 1987) o mais famoso estudo em que se destacam as afinida-

des eletivas entre os dois campos. Uma terceira vertente é a daqueles que abordam as práticas econômicas dos grupos religiosos, focalizando questões a respeito da maneira pela qual a religião influencia no consumo e na conduta econômica, em termos gerais. E ainda uma outra, aquelas que aplicam nas análises do campo religioso as teorias e conceitos tomados emprestados da ciência econômica. O paradigma do mercado religioso, que ora apresentamos, inclui-se nesta quarta possibilidade[6].

De acordo com essa abordagem, economias religiosas são como economias comerciais no que se refere ao fato de que elas se constituem de um mercado composto de um conjunto de consumidores atuais e em potencial e um conjunto de firmas que têm como objetivo servi-los. O desempenho dessas firmas dependerá (1) dos aspectos de sua estrutura organizacional; (2) da capacidade de seus vendedores para vender o produto delas; (3) do próprio produto e (4) de suas técnicas de *marketing*. Traduzindo isto numa linguagem eclesiástica, o relativo sucesso das organizações religiosas (principalmente quando confrontadas com uma economia não regulamentada) dependerá de sua política interna, de seus clérigos, de suas doutrinas religiosas e de suas técnicas de proselitismo.

O uso dos conceitos relativos à economia de maneira nenhuma sugere que o conteúdo das religiões não tem importância, ou que tudo é uma questão de *marketing* competente e capacidade de venda. Pelo contrário, alguns teóricos mencionam como a primeira fraqueza em termos mercadológicos, que pode inclusive prejudicar o desempenho de muitas organizações religiosas, o problema da inexistência de um conteúdo doutrinário consistente, capaz de dar conta das necessidades dos consumidores de religião[7].

2. Monopólio, pluralismo e a metáfora do mercado religioso

Da mesma forma como acontece em análises de mercados econômicos, uma das principais variáveis dos estudos inspirados na lógica de mercado, que abordam a economia religiosa, é o seu grau de regulação. Algumas economias são virtualmente não reguladas; outras são determinadas por um monopólio imposto pelo Estado. Pensando a partir dos conceitos de oferta e demanda internos ao mercado religioso, à medida que uma economia religiosa vai ficando não regulada, vai surgindo o pluralismo religioso. Isto significa que o estado "natural" da economia religiosa seria aquele no qual uma variedade de grupos religiosos consegue atender às necessidades e interesses de seus segmentos específicos de mercado.

Essa variedade de produtos religiosos surgiria por causa da inerente incapacidade de uma única organização religiosa de atender a tão divergentes gostos no mercado. Dizendo de outra forma, o pluralismo religioso surge por

causa da impossibilidade de uma mesma organização religiosa ser ao mesmo tempo sagrada e profana, conservadora e liberal, inclusiva e exclusiva, enquanto no mercado sempre existirão diferentes segmentos de consumidores com fortes preferências por cada um desses aspectos da prática religiosa. Essa diversidade ocorre devido às variações comuns à condição humana, tais como classe social, idade, gênero, experiências de vida e tipo de socialização.

Alguns dos autores do paradigma de mercado, por conseguinte, consideram que por causa dessa significativa variação das preferências dos consumidores, as economias religiosas nunca podem ser satisfatoriamente monopolizadas, mesmo quando uma determinada organização religiosa é sustentada pelo Estado. Quando a repressão é muito forte, religiões em competição com o monopólio imposto pelo Estado serão obrigadas a operar subterraneamente, mas havendo qualquer falha na repressão, o pluralismo tende a se instalar.

A preocupação com as conseqüências do pluralismo religioso sobre o comportamento institucional das organizações religiosas foi o ponto originador da abordagem da religião em termos de mercado, como veremos a seguir, focalizando a contribuição de Peter Berger (1985) e de Finke e Stark (1992 *et altri*).

3. O modelo de mercado de Peter Berger

O principal precursor da abordagem sociológica da religião em termos de mercado é Peter Berger, que, em 1967, publica um trabalho no qual apresenta uma visão negativa da desregulação do campo religioso norte-americano, considerando-a como a causa da instalação gradual de um acentuado pluralismo na esfera religiosa daquele país. Segundo Berger, esse pluralismo, junto com o fenômeno da secularização, contribuiria para o acentuado enfraquecimento das estruturas de plausibilidade oferecidas pela religião à sociedade, colocando em risco a sua própria continuidade.

Suas reflexões localizam-se, portanto, no âmbito da discussão a respeito da secularização, graças à qual, como conseqüência de um projeto de modernidade que produziu uma contestação veemente das tradições e uma crescente racionalização de todas as esferas da vida social, as organizações religiosas vão gradualmente perdendo importância e poder na sociedade. Para Berger, a secularização é o "processo pelo qual alguns setores da sociedade e da cultura são retirados do domínio das instituições e da influência dos símbolos religiosos", ou ainda, "o processo pelo qual a religião perde a sua autoridade tanto a nível institucional como no nível da consciência humana" (Berger 1985). De acordo com o mesmo autor, dois resultados teriam daí advindo: o primeiro deles, um crescente individualismo religioso, que produziu o que podemos chamar de desinstitucionalização da religião, que dá lugar, por sua vez, a um certo tipo de

privatização do sagrado, ficando o indivíduo livre para a elaboração de sistemas de códigos e de significação do mundo.[8] O segundo, a situação de pluralismo, significando que aquele papel exercido pela religião enquanto provedora de significado e definidora de questões essenciais à vida dos indivíduos e coletividades passou a ser questionado, na medida em que seu *status* de fenômeno *dado*, *natural*, é questionado em sua centralidade. Na situação pluralística, as tradições religiosas são problematizadas e, como conseqüência, de acordo com Berger, assistimos a uma diminuição considerável da sua autoridade, ou seja, de sua eficácia simbólica, sendo a religião forçada a competir no mercado com outros sistemas provedores de significado.

Como podemos ver, a abordagem de Berger (1985) é marcada pela idéia de crise em que o pluralismo e a conjuntura de mercado colocariam a religião. Seu esforço teórico será, portanto, direcionado para a construção dos contornos dessa situação crítica, através da observação e interpretação das transformações pelas quais passam as organizações religiosas, tanto no nível interno do campo, como em relação à redefinição do papel da religião no nível macro social que devem enfrentar. Assim, de acordo com os conceitos de pluralismo e de mercado usados pelo autor citado, o fenômeno por ele descrito acontece em dois níveis. Um deles refere-se à diminuição da importância da religião enquanto sistema de significação, ou, de outra forma, à crise das estruturas de plausibilidade das tradições religiosas, devendo a religião então concorrer com outros modelos exteriores ao campo religioso. O outro, definido no nível interno desse campo, seria aquele no qual competem pela preferência dos indivíduos diversas organizações religiosas, sendo substituída uma situação de monopólio religioso por outra de mercado religioso.

É possível perceber nas entrelinhas do texto de Berger a inspiração da interpretação negativa do pluralismo religioso feita por Durkheim, visto como uma característica dos centros urbanos que seria tanto uma das causas como uma conseqüência da crise moderna de integração moral. Para este autor, o poder que a religião teria de funcionar como suporte da consciência moral da sociedade, um dos pré-requisitos principais para a manutenção da coesão social, adviria de sua universalidade, de sua capacidade de penetrar todos os aspectos da cultura:

> [A religião] socializa os homens somente por ligá-los completamente a um idêntico corpo de doutrinas, fazendo-o na proporção em que esse corpo é extensivo e firme. Quanto mais numerosas forem as maneiras de ação e de ensino das características da religião que são consideradas livres de questionamento, maior será a força da presença da idéia de Deus em todos os detalhes da existência e mais forte a convergência dos indivíduos para um objetivo unificado. (Durkheim 1951:159)

Ainda na opinião desse autor, em sociedades pluralísticas em termos de religião, nas quais os indivíduos podem escolher entre múltiplas opções, instaura-se um mar de incerteza moral, que, por sua vez, produziria todos os tipos de patologias sociais. Para o autor de *O Suicídio*, o espaço urbano existente nas sociedades pós-Revolução Industrial seria caracterizado pela situação de diversidade e de enfraquecimento de monopólios simbólico-religiosos, ficando nele os indivíduos cada vez mais liberados para escolher entre sistemas de significação. Esse processo produziria o enfraquecimento das estruturas de plausibilidade das tradições religiosas, que tenderiam a ser cada vez menos valorizadas, o que representaria um perigo quanto à sobrevivência das instituições religiosas em seu papel de fornecerem um lastro moral à sociedade, tornando-se sua continuidade objeto de preocupação dos cientistas sociais[9].

É imbuído dessa visão negativa do crescente pluralismo religioso existente na sociedade norte-americana, que Berger elabora uma definição de mercado religioso e apresenta algumas conseqüências do fenômeno em termos organizacionais e de estruturação do campo da religião, utilizando alguns aspectos da analogia econômica. Berger chama de **mercado religioso** a situação que substitui uma anterior, na qual monopólios religiosos impostos pelo Estado podiam desfrutar da submissão de suas populações, garantida, inclusive, pela autoridade legal. Com a desregulação da atividade religiosa, ficando proibida a oficialização de uma religião em detrimento de outras, instala-se uma situação pluralista, que implica na transformação das instituições religiosas em agências de mercado e as tradições, discursos e práticas religiosos, em bens para o consumo. Isso não significa que todos os aspectos das atividades religiosas passem a ser considerados em termos econômicos, mas que grande parte deles sofre a dominação da lógica de mercado (Berger 1985:149-150).

Como conseqüência dessa lógica, observa-se uma hipertrofia do aspecto institucional/ organizacional das religiões, na medida em que é requerido delas que seja feito um maior esforço direcionado a garantir sua manutenção e desenvolvimento, para, num ambiente às vezes de alta competitividade, assegurar a sua própria sobrevivência. A introdução da lógica de mercado no campo religioso produziria, segundo Berger, a necessidade de uma preocupação maior em termos de estrutura organizacional e com a definição de estratégias destinadas a tornar possível a realização da "missão" e, ao mesmo tempo, a garantir a posição ocupada pela organização, aproveitando ao máximo as oportunidades de expansão. A terminologia usada por Berger, na qual termos como **posições ocupadas, estratégias, expansão** passam a ser comumente empregados na análise do fenômeno religioso, aponta imediatamente para a pressão no sentido de produzir **resultados**, sob a qual as diferentes igrejas passam a operar, numa situação de mercado.

O aumento da pressão por resultados, decorrente da intensificação da competição que a estruturação mercadológica do campo religioso pressupõe, é experimentado de maneira diferenciada pelas diversas instituições religiosas, de acordo com sua configuração estrutural, seu tamanho, a ênfase adotada em termos de missão e o estilo de liderança entre outros fatores. Assim, a relação entre as organizações religiosas e as pressões da sociedade inclusiva seria mediada, pelo menos, por fatores tais como a natureza de sua visão sistêmica, o estilo e o lugar dos líderes que fazem a ponte entre organização e meio ambiente externo, o nível de preocupação com a conquista de fiéis.

Analisando as transformações que ocorreram no nível organizacional das instituições religiosas, provocadas pela situação de mercado em que elas operam nos EUA, Berger (1985: 150-153) observou a tendência para uma progressiva burocratização, o que seria uma conseqüência da necessidade de racionalização das atividades institucionais, que tornaria possível a realização da "missão" do grupo, num ambiente marcado pela concorrência com outros sistemas de definição do mundo e do cosmos, com a irreligiosidade científica, com o agnosticismo filosófico e com muitas outras mensagens religiosas.

A racionalização burocratizante, resultante da intensificação da ênfase no desempenho que o aumento da competição provoca, produz mudanças intra-organizacionais e na relação das instituições religiosas entre si. No primeiro nível, as transformações atingem desde as definições de estruturas e hierarquias até os estilos de liturgia adotados. Tudo é pensado em termos de maximização de recursos com objetivo de atingir padrões de desempenho que garantam a competitividade da organização no mercado, traduzida freqüentemente em taxas de recrutamento, afiliação e sucesso financeiro. A lógica da burocracia aqui seria semelhante àquela presente nas organizações seculares, sendo, de acordo com Berger, exigido do líder religioso um perfil semelhante ao observado nas personalidades burocráticas de outras instituições[10].

De maneira esquemática, podemos, portanto, apresentar o que vimos da proposta de análise elaborada por Berger, nos trabalhos escritos até 1967, da seguinte maneira: (1) a secularização provoca a diminuição do poder coercitivo das tradições religiosas; (2) a religião tem que se oferecer como produto no mercado, concorrendo com outras formas de explicar e interpretar o mundo; (3) a diminuição da importância da religião na sociedade enfatiza o caráter institucional das diversas mensagens religiosas, já que elas têm que enfrentar uma competição tanto com a não-religião, como com outras religiosidades entre si, pela preferência dos fiéis em potencial; essa crescente competitividade força as organizações religiosas à racionalidade, com o objetivo de produzir uma maximização dos recursos à disposição e de sua competitividade no mercado. Como resultado da racionalização observa-se uma crescente burocratização das organizações religiosas, que se traduz em transformações que atingem todos os níveis da instituição, desde

os aspectos da liturgia até as formas de recrutamento de pessoal.

No que se refere à relação entre organizações religiosas, Berger observa, como conseqüência da situação de mercado, uma tendência ao desenvolvimento de mecanismos de autoregulação, que têm como objetivo colocar alguns limites ao estilo de competição que se estabelece no ambiente pluralista entre as diversas mensagens religiosas. Um desses mecanismos seria a tendência ao ecumenismo, fenômeno caracterizado pelos esforços realizados por diferentes organizações religiosas no sentido de estabelecer estratégias de colaboração. Esses movimentos, direcionados à unificação, têm como objetivo racionalizar a competição, através da constituição de acordos entre lideranças religiosas que garantam a efetividade de algumas regulações do mercado[11].

Além da finalidade de possibilitar acordos de cooperação e de demarcação de espaços, a "cartelização" do mercado religioso teria como finalidade a redução do número de unidades concorrentes e também uma posterior divisão do mercado entre as unidades resultantes das incorporações[12].

Além dos efeitos sócio-estruturais produzidos pela situação pluralista, aqui reunidos sob duas tendências principais – a racionalização/burocratização das organizações e a tendência ao ecumenismo e ao denominacionalismo, que tornam possível a regulação do mercado via cartelização/unificação –, Berger salienta também aqueles que incidem sobre os conteúdos religiosos das mensagens – chamados no seu modelo de **produtos simbólicos** – das organizações religiosas. A modificação detectada pelo autor em relação às transformações dos discursos e práticas religiosas na situação mercadológica refere-se ao fato de que, ao contrário do que acontecia antes, na situação de monopólio simbólico – na qual os produtos eram determinados preponderantemente pelas preferências teológicas da liderança religiosa, embora existissem fatores que influenciavam as mudanças a serem adotadas, como por exemplo, os interesses políticos ou o capital investido por classes e setores da sociedade na igreja –, o fato de que a religião desfrutava de uma posição de hegemonia na sociedade em termos da legitimidade simbólica determinava a possibilidade de que as instituições religiosas pudessem dar-se ao luxo de decidir de que maneira e em que grau esses fatores extra-institucionais influenciariam em suas decisões (Berger 1985).

Na situação de mercado, de acordo com o mesmo autor, aumentaria a extensão na qual as organizações religiosas são determinadas por imperativos a elas exteriores, sendo introduzida, como uma poderosa força na modelagem dos produtos religiosos, a dinâmica da preferência do consumidor. Como conseqüências do aumento da força determinadora dos consumidores sobre os produtos religiosos, Berger apresenta algumas tendências, quais sejam: a secularização dos discursos e práticas; a privatização dos conteúdos, em detrimento da ênfase na aplicação de perspectivas religiosas aos problemas sócio-político-econômicos; a padronização e diferenciação marginal.

A transformação da religião num produto a ser comprado no mercado como outros produtos e o avanço do processo de secularização nas sociedades teriam levado os conteúdos religiosos a se modificarem numa direção secularizante. Muitas das modificações pelas quais as igrejas protestantes atravessaram teriam sido determinadas pelo objetivo que elas tinham de concorrer pela preferência dos consumidores, numa sociedade crescentemente dominada por valores materiais, secularizados (além de Berger [1985], confirmam essa interpretação Moore [1994] e Bibby [1990], dentre outros).

Ainda de acordo com Berger (1985), uma outra característica cultural da modernidade, presente de maneira hegemônica nas sociedades capitalistas contemporâneas, o individualismo, teria tido um forte poder em termos de determinação dos produtos religiosos nos EUA. Para ele, um dos efeitos marcantes dessa exacerbação do privado em contraposição ao coletivo é o fato de que as instituições religiosas (e outras, como a psicanálise, por exemplo) têm se dedicado ao atendimento, com seus discursos e práticas devocionais, das necessidades morais ou terapêuticas dos indivíduos, enquanto a ênfase nas aplicações específicas da religião no espaço público tem gradualmente perdido a importância. Assim, poder-se-ia observar uma "psicologização" dos temas aos quais os líderes religiosos têm se dedicado e uma patente diminuição da influência que as igrejas têm sobre as opiniões relativas à vida econômica ou política nacionais naquele país.

Ainda um outro efeito do estabelecimento da situação de mercado sobre a dinâmica dos discursos e práticas religiosas, salientado por Berger (1985), é o fenômeno da padronização dos produtos religiosos. Essa tendência à assemelhação entre as opções de religiosidade oferecidas no mercado, apontada pelo autor em relação ao campo religioso norte-americano, era um resultado fácil de ser previsto, se são aceitas as premissas do modelo de mercado, numa situação em que existem muitos concorrentes pelo mesmo mercado consumidor[13].

Esse processo, que determina a padronização de produtos direcionados para um mesmo mercado, coloca uma dificuldade a ser enfrentada pelas organizações religiosas: elas devem ter produtos parecidos e ao mesmo tempo diferentes, dificuldade também encontrada nas economias seculares, por empresas não religiosas. Para resolver essa situação de duplo nó, que é precisar parecer com o concorrente que faz sucesso e ao mesmo tempo ser original, as igrejas fazem modificações que Berger chama de "marginais". Essa diferenciação marginal toma muitas formas: em termos de programação, de estilo de liturgia, de seleção dos líderes religiosos e, finalmente, de itens oferecidos em termos de infra-estrutura (conforto dos prédios, variedade e qualidade dos serviços oferecidos, da música, dos professores de Bíblia e outros)[14].

Como podemos ver na exposição precedente, a situação mercadológica, para Berger (1985), resultaria de um processo de declínio da religião no Oci-

dente (indicado pela perda do status de estabelecimento oficial das igrejas, a retirada da educação de sua administração, a separação Igreja-Estado, a redefinição das organizações religiosas como voluntárias), que significaria, para os grupos religiosos, a necessidade de se considerarem unidades dentro de um mercado no qual devem competir pelo tempo, lealdade e mesmo sustento financeiro de uma específica clientela.

Nessa situação, as organizações religiosas se comportariam, em grande medida, como as organizações seculares no mercado econômico, tendendo a ter as mesmas preocupações com o apelo popular, com a propaganda, com o ritmo de inovações, tudo isto em busca de maiores níveis de aceitação no mercado. Todo esse processo, de acordo com Berger (1985), traria os sinais de uma situação que colocaria a religião em crise, sendo possível prever, inclusive (como conseqüência da situação de mercado), o decréscimo dos números relativos à freqüência às atividades religiosas, a afiliação religiosa formal (pertencimento à membresia) e a outras baixas em indicadores quantitativos dos níveis de religiosidade.

O pluralismo e a situação de mercado na qual operariam as organizações religiosas nas sociedades modernas contemporâneas foram interpretados diferentemente por outros autores, que formularam uma interpretação da dinâmica da esfera da religião em termos de mercado, inicialmente nos EUA e depois em um nível teórico mais geral, como veremos na seção seguinte.

4. O "novo" paradigma do mercado religioso: a contribuição do grupo liderado por Rodney Stark

A partir de meados da década de 80, a produção de um número considerável de trabalhos na área de sociologia da religião que utilizam o imaginário econômico nos Estados Unidos justificaram a idéia do surgimento de um paradigma do mercado religioso. Em um artigo de muita repercussão na área, Warner (1993) apresenta as linhas gerais desse paradigma em termos de uma oposição ao "velho paradigma", ali definido como uma abordagem que considerava o pluralismo uma ameaça e baseava a análise das transformações no campo da religião como resultado das variações nos desejos e necessidades dos consumidores (cf. Finke e Iannaccone 1993:28).

Em grande medida, os trabalhos definidos como resultado do uso do **novo** paradigma tendem a manter a idéia central de que a dinâmica da esfera da religião é profundamente alterada pela introdução da lógica mercadológica, como apresentada por Berger, no seu já citado *O Dossel Sagrado* (1985), divergindo porém em alguns pontos que discutiremos a seguir[15].

Partindo de questões tais como: (1) Sob que condições as firmas religiosas são capazes de *criar uma demanda?*; (2) O que acontece quando somente uma

firma oferece serviços para os potenciais consumidores de religião?; (3) Baixos níveis de mobilização religiosa refletem primariamente uma demanda fraca ou um produto não atrativo, mal vendido, dentro de uma economia regulada e distorcida?; e com o objetivo de questionar a idéia de secularização da Europa, propondo uma teoria da mobilização religiosa, Stark e Iannaccone apresentam, num artigo intitulado "A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe" (1994), algumas definições básicas para a discussão que fazem sobre mercado religioso, além de reunir em sete suas proposições teóricas sobre as economias religiosas. Nessa abordagem que fazem da dinâmica da esfera religiosa, os autores citados enfatizam mais as mudanças de comportamento das firmas religiosas do que as transformações das atitudes dos consumidores de religião. Dentre as definições básicas para a discussão que eles fazem no sentido de construção de uma teoria da mobilização religiosa, apresentamos as seguintes:

- **Religião**: é um sistema de crenças e práticas referentes ao significado último das coisas baseadas na crença na existência do sobrenatural;
- **Firmas religiosas**: são empresas sociais cuja primeira proposta é criar, manter e fornecer religião para um conjunto de indivíduos;
- **Economia Religiosa**: consiste em todas as atividades religiosas acontecendo em uma determinada sociedade;
- **Produto Religioso**: conjunto de práticas e crenças oferecidas pelas firmas religiosas;
- **Consumidores**: indivíduos potencialmente interessados em religião;
- **Lucro**: quantidade de fiéis que uma firma religiosa é capaz de conquistar num determinado período de tempo;
- **Pluralismo**: situação da economia religiosa na qual mais de uma firma operam. Quanto mais firmas religiosas em atividade, maior o grau de pluralismo.
- **Especialização:** processo pelo qual uma determinada firma religiosa cria um produto religioso capaz de atender as necessidades e gostos especiais de um segmento específico do mercado.

As proposições que eles enunciam são uma excelente sistematização de toda uma discussão realizada no âmbito do que ficou conhecido como o "novo" paradigma:

Proposição 1: *A capacidade de uma única firma religiosa monopolizar uma economia religiosa depende do grau em que o Estado usa a coerção para regular a economia religiosa;*

Proposição 2: *Na medida em que uma economia deixa de ser regulada, ela se tornará pluralística;*

Proposição 3: *À medida que a economia religiosa é pluralística, as firmas se especializam;*

Proposição 4: *Na medida em que uma economia religiosa é competitiva e pluralística, os níveis de participação religiosa tendem a ser altos. Inversamente, na medida em que a economia religiosa é monopolizada por uma ou duas organizações financiadas pelos estado, os níveis de participação tenderão a ser baixos;*

Proposição 5: *Na medida em que uma firma religiosa exerce um monopólio, ela procurará exercer sua influência sobre as outras instituições sociais e a sociedade tenderá a ser sacralizada;*

Proposição 6: *Na medida em que a desregulação ocorre em uma economia religiosa previamente altamente regulada, a sociedade será dessacralizada;*

Proposição 7: *A relação entre o grau de regulação da economia e os custos de instalação de uma nova organização religiosa no mercado é curvilinear – declinando na medida em que o estado exerce menor coerção na defesa da firma monopolística, mas subindo outra vez quando o pleno desenvolvimento do pluralismo produz um mercado competitivo de firmas efetivas e de sucesso. (Stark e Iannaccone 1994 [tradução do trecho: Lemuel Guerra])*

Um dos mais polêmicos trabalhos nos quais se aplica o paradigma do mercado religioso é o *The Churching of America* (1992), no qual Finke e Stark usam a abordagem de mercado para interpretar cerca de 200 anos da história das organizações religiosas nos EUA, fornecendo explicações a respeito do declínio e ascensão das principais instituições religiosas naquele país, apresentadas no livro como "firmas" mais ou menos bem sucedidas[16].

Como indicam as definições e as proposições do 'novo' paradigma do mercado religioso apresentadas acima, as igrejas e seus clérigos são considerados como produtores, que decidem quais serão as características do seu produto e as maneiras mais apropriadas de vendê-lo, e os fiéis como consumidores, que escolhem (quando não optam por nenhuma) qual religião vão aceitar e quão extensivamente irão participar dela. Outras duas ênfases dessa abordagem são as seguintes: (1) como em outros mercados, num ambiente competitivo, uma determinada firma religiosa somente se desenvolverá se oferecer um produto no mínimo tão atrativo quanto o(s) do(s) seu(s) concorrente(s); (2) os níveis de regulação podem afetar profundamente os produtores e as opções dos consumidores.

Como já dissemos anteriormente, todos esses desenvolvimentos já citados partem da formulação de Peter Berger, ou do 'velho' paradigma (cf. Warner 1993). Os trabalhos desses últimos autores citados não se constituem numa exceção. O ponto de partida é o mesmo, embora os desenvolvimentos e as conclusões sejam, de certa maneira, diferentes daqueles do que chamamos de fundador do paradigma do mercado, como veremos a seguir.

Os autores do 'novo' paradigma de mercado partilham com Berger a idéia fundamental de que a desregulação do campo religioso nos Estados Unidos teria produzido um mercado religioso plural, no qual as igrejas são transformadas em agências que competem pela preferência dos indivíduos no mercado e de que a religião torna-se um produto para ser consumido no mercado como qualquer outro, tendo as economias religiosas funcionamento semelhante ao das comerciais. Finke e Stark também têm como objeto de estudo os efeitos do pluralismo sobre o fenômeno religioso naquele país. É ao focalizarem as conseqüências da situação de mercado religioso plural que aparecem, então, algumas variações. Se, no 'velho' paradigma, a situação de mercado advinda do pluralismo religioso representa uma ameaça ao futuro da religião, pelo fato da diminuição dos níveis de plausibilidade a ela associado, a dupla de autores e outros a eles associados acreditam que o ambiente plural é uma oportunidade para o aumento da competição entre as organizações religiosas, que, por sua vez, a partir das novas configurações estruturais daí advindas, produzem crescimento e desenvolvimento de mais altos níveis de participação religiosa do que em situações de regulação do mercado, ou de monopólio.

Mesmo em relação ao processo de secularização, que é visto por Berger e outros autores como sendo um motivo de preocupação, os representantes do novo paradigma divergem. Numa direção oposta, estes desenvolvem uma abordagem segundo a qual as mudanças conjunturais ocorridas se transformam em possibilidades de mercado. Assim, a secularização é considerada como um processo auto-limitado que não leva a sociedade para a irreligiosidade, mas para o reavivamento. Seu resultado não é o declínio da religião em geral, mas, se bem analisado, o declínio de organizações religiosas específicas, que dão lugar, no mercado, a outras novas (Finke e Stark 1992:43)[17].

Essa forma de encarar a constituição de mercados religiosos e seus efeitos enfatiza, portanto, que os níveis de participação religiosa são determinados pelas transformações no grau de regulação do mercado religioso e na sua influência sobre a atuação das organizações religiosas, ou seja, na atividade dos fornecedores. Os autores do novo paradigma contestam as interpretações tradicionais que vêem o desenvolvimento, as inovações produzidas pelo crescimento de seitas, os cultos controversos e os novos movimentos na história da religião na América do Norte como uma resposta às transformações das necessidades religiosas dos consumidores. De acordo com a nova proposta de abordagem, as mudanças na esfera religiosa seriam determinadas pelas variações não do lado da demanda dos consumidores, causadas por modificações psicológicas ou materiais, mas pelas variações em termos de oportunidades que os produtores enfrentam. Embora reconheçam que os mercados religiosos dependem da relação entre as forças da oferta e da procura, destacam que, como historicamente o lado da demanda tem provado ser mais estável do que os dos fornecedores,

justifica-se a ênfase no papel determinante dos fatores ligados às variações em termos dos produtores[18].

Para explicar o sucesso e o fracasso de instituições religiosas no mercado religioso dos Estados Unidos, dois fatores seriam fundamentais, de acordo com Finke e Stark (1992): o primeiro deles, a questão da intensificação da competição, causada pela extinção do monopólio religioso, que obriga as organizações a serem mais imaginativas e eficientes na busca da adesão dos fiéis em potencial; o segundo (que tomaram emprestado dos trabalhos de Iannaccone [1988]), relacionado com a dinâmica seita-igreja, a associação positiva direta entre grau de tensão com o meio ambiente e o sucesso da organização religiosa.

Falando especificamente dos Estados Unidos, Finke e Stark creditam ao processo de desregulação da religião pelo menos três características da atual situação religiosa naquele país, quais sejam: o individualismo religioso, o pluralismo e a ênfase no *marketing* religioso. O individualismo religioso seria uma decorrência direta da desregulação, na medida em que, revogada a lei que estabelecia um igreja oficial, os indivíduos ficam, de fato, livres, para optar a respeito da orientação que vão seguir em termos espirituais, podendo, inclusive, escolher não ter nenhuma religião ou combinar elementos de várias, em sínteses elaboradas de modo particular e não institucionalmente.

O pluralismo, de acordo com os autores em questão, sempre existiu, sendo anteriormente expresso em termos de religiosidades subterrâneas, sendo a oficialização da liberdade religiosa um momento de virem à tona todos os movimentos que eram alvo de repressão e de perseguição. A profusão que resulta do novo ambiente desregulado reforça a idéia da distância que existia entre o que era oferecido em termos de religiosidade e as necessidades dos diversos segmentos da sociedade. Uma vez que as barreiras de mercado, que garantiam a estabilidade da religião oficial pelo impedimento legal da entrada de outros concorrentes, deixam de existir, inaugura-se uma fase de alto nível de competição entre as diversas organizações religiosas, que exige das instituições a mobilização máxima de capital para fazer frente aos outros fornecedores na luta pela adesão do maior número possível de fiéis. Um dos aspectos dessa mobilização, também ligado às características específicas do produto religioso, que é em grande medida abstrato, intangível e relacionado com um futuro às vezes distante, é o vigoroso investimento em termos de propaganda feito pelas organizações religiosas para garantir altos níveis de consumo. O *marketing* religioso toma as diversas formas possíveis – tal como nas economias seculares –, envolvendo a consideráveis gastos em pesquisas de mercado, que têm como objetivo conhecer o mais detalhadamente possível o perfil dos consumidores que se quer atingir.

Outra proposição a respeito das conseqüências da desregulação do mercado religioso, que inclusive se transformou num dos pontos mais controversos da abordagem ora discutida, é a de que o pluralismo faria crescer os níveis de

mobilização religiosa geral. Para dar sustentação a essa tese, Finke e Stark apresentam dois argumentos sobre a conjuntura religiosa dos Estados Unidos: o primeiro deles seria que o crescimento da mobilização e da participação religiosa em situações religiosas plurais estaria ligado a um princípio econômico-empresarial amplamente aceito, segundo o qual com o aumento da concorrência, tende a aumentar o desempenho, ou a preocupação com a *performance* das organizações em geral. Assim, para garantir seu sustento em situações de mercado, as igrejas devem atrair e manter uma membresia que possa prover a força de trabalho e o capital de que elas necessitam (Iannaccone, Olson e Stark 1995).

O pluralismo religioso também aumentaria a participação religiosa pelo fato de responder à variedade de gostos que têm os potenciais consumidores de religião. Esse reconhecimento básico de que o mercado religioso é segmentado permite o surgimento e o desenvolvimento de propostas de religiosidade que contemplem um espectro mais amplo de necessidades religiosas, mesmo aquelas consideradas, pelo menos inicialmente, como minoritárias.

Uma outra contribuição desses autores no sentido de produzir proposições teóricas mais gerais sobre movimentos religiosos é a interpretação mercadológica da questão seita-igreja, tema tradicional no campo da sociologia da religião. De acordo com o paradigma do mercado religioso, as igrejas atendem aos segmentos de mercado com menor necessidade de sacrifício e rigor, bem como de uma fé fortemente baseada em aspectos sobrenaturais, enquanto as seitas teriam como público-alvo aqueles segmentos interessados em encontrar na religião justamente um conjunto de práticas devocionais e espirituais definidas em oposição ao ambiente sociocultural deste mundo e construídas em relação ao "outro mundo".

Ligada à interpretação dessa tipologia, os mesmos autores, aplicando a teoria da escolha racional, elaboram o que eles chamam de microeconomia do compromisso religioso, segundo a qual os indivíduos tendem a valorizar a religião de acordo com "quanto ela custa". Pelo fato de que as propostas de religiosidades das Igrejas tradicionais tendem a ser mais "racionais" e socialmente aceitas e, portanto, de menor custo do que as elaboradas pelas seitas ou igrejas "periféricas", aquelas tenderiam a ser menos valorizadas (Finke e Stark 1992:250).

Os princípios dessa microeconomia informada pela teoria da escolha racional seriam, basicamente, três:

a) Os indivíduos avaliarão os custos e benefícios e irão consumir os produtos religiosos que maximizem seus ganhos (da mesma maneira como escolhem qualquer outro produto de consumo);
b) Pelo fato de ser uma mercadoria produzida coletivamente, o prazer que a religião oferece depende do grau de sociabilidade que produz. Assim, quanto maior a confiança do grupo nos benefícios que a religião produzirá no futuro, maior a confiança dos indivíduos nos mesmos;

c) Se é possível ter acesso aos lucros da religião sem participar efetivamente nela, os indivíduos tenderão a ter baixos níveis de comprometimento com as organizações religiosas (Finke e Stark 1992:253).

Assim, os mais altos níveis de sacrifício e estigma, presentes nas seitas e nas igrejas conservadoras produziriam níveis mais altos de participação e comprometimento, que podem resultar em melhores desempenhos competitivos da organização no mercado, o que explicaria também o sucesso maior dos modelos conservadores nos Estados Unidos do que o alcançado por aqueles mais liberais[19].

Outra explicação do crescimento das organizações religiosas mais conservadoras apresentado pelos autores acima citados refere-se ao fato de que as religiões mais tradicionais teriam se esforçado tanto em acompanhar a modernização e mesmo a secularização da cultura, que não conseguem oferecer, nelas mesmas, o "sagrado" que os indivíduos parecem querer encontrar, quando buscam a religião. De outra maneira, podemos dizer que no afã de atender à pressão social para o abandono dos valores e práticas tradicionais em favor da visão "moderna" do mundo, o que significou desde a redefinição da liturgia, até mesmo, em alguns casos, uma secularização dos aspectos teológicos da instituição, as organizações religiosas tradicionais estariam falhando em oferecer nelas a satisfação das necessidades dos indivíduos do "totalmente outro", o que abriu espaço para a entrada de novos concorrentes no mercado e para um melhor desempenho competitivo das denominações consideradas como rigorosas e definidas como "não-liberais".

5. O modelo de mercado religioso colocado em xeque

Alguns trabalhos têm questionado a associação positiva entre pluralismo religioso e níveis de participação religiosa encontrados pelos autores do paradigma do mercado religioso nos Estados Unidos. Land, Deane e Blau (1991) encontraram um efeito negativo da diversidade religiosa sobre a participação religiosa na região e em referência ao mesmo período estudado por Stark e Finke.

Outro autor que tem elaborado críticas, tanto à aplicação da teoria da escolha racional na explicação do comportamento religioso dos indivíduos em geral, tal como apresentada por Stark e Bainbridge (1987), como quanto à análise que os autores do paradigma do mercado fizeram da situação da Europa em geral e na Grã-Bretanha em particular, é o sociólogo inglês Steve Bruce.

Em primeiro lugar, Bruce (1993) refere-se ao fato de que o modelo teórico do "novo" paradigma ignora a cultura, o que tem como conseqüência uma visão distorcida do comportamento religioso. Segundo ele, ao desconsiderar as variáveis estruturais que informariam, inclusive, a percepção do que é lucro e o do que é perda, algumas aplicações da abordagem econômica do fenômeno da

religião estariam operando num campo de alto grau de reducionismo do objeto. Um segundo ponto dessa crítica seria que o aporte econômico tem tido pequena ressonância sobre o entendimento que os sujeitos do comportamento religioso têm a respeito de suas estratégias de escolha. Se a abordagem econômica não produz linhas de ação plausíveis, o autor considera razoável manter-se cético em relação ao modelo utilizado (cf. Bruce 1993). Um terceiro ponto dirige-se à aplicação da teoria da escolha racional para explicar os motivos de crescimento de algumas religiões elaborada pelos autores do 'novo' paradigma. Segundo Bruce (1993), ao afirmar que as igrejas crescem por causa do alto nível de exigência que fazem aos membros e que nos mercados religiosos liberados de regulação estatal as novas seitas apresentam mais baixos custos de adesão, o que produziria mais religiosidade, os autores estariam afirmando um paradoxo, ao defender que altos custos e baixos custos produziriam, igualmente, mais participação religiosa.

Questionando também a interpretação que eles fazem da história religiosa do Velho Continente, segundo a qual não existe nele um processo de progressiva secularização, pelo simples fato de que nunca houve sociedades cristãs no passado, pelo menos "não no sentido em que usamos o termo no presente" (Stark e Iannaccone 1995:518), Bruce (1995:417-418) cita uma série de historiadores britânicos que sustentam justamente o contrário. De acordo com a interpretação destes, houve uma Europa e uma Grã-Bretanha religiosa e a atual tendência é de declínio da religiosidade tanto institucional quanto subjetiva.

Ainda um ponto de discordância entre Bruce e os autores do novo paradigma é aquele referente ao motivo dos baixos níveis de religiosidade na Grã-Bretanha. Enquanto Stark, Iannaccone e Finke (1994) referem-se aos problemas enfrentados no lado dos "fornecedores", mencionando a usual ineficiência das organizações religiosas patrocinadas pelo Estado, tanto em relação à quantidade quanto à qualidade dos produtos oferecidos, e a atuação delas em termos de produzir barreiras no mercado, Bruce (1995) prefere apontar as mudanças sociais, políticas, econômicas e culturais que produziram o mundo moderno secularizado como os responsáveis pelo processo devido ao qual a religião deixa de ser uma questão estatal e comunitária para se transformar num elemento da esfera íntima dos indivíduos. Ele comenta que essa passagem se deu não como uma conseqüência da conquista da plausibilidade do modelo iluminista, mas pelo simples fato de que assim se soluciona o problema de que "uma grande parte dos indivíduos não pode concordar a respeito dos deuses" (Bruce 1995:428).

O fato de que, na passagem de uma sociedade religiosa para uma secular, existiu, de acordo com muitos historiadores britânicos, um florescente mercado competitivo de organizações religiosas, sem que isso tenha impedido a diminuição dos níveis de participação religiosa é apontado por Bruce (1995:428) como um elemento que também coloca em xeque o modelo de mudança religiosa apresentado por Stark e Iannacconne.[20]

Reforçando os argumentos críticos do sociólogo inglês acima citado, Frank J. Lechner (1996) entra no debate, trazendo dados que demonstram que as previsões da teoria do mercado religioso também não teriam se realizado na Holanda. A avaliação feita por Lechner ataca a análise de Stark, Iannaccone e outros, tanto empírica quanto teoricamente. Empiricamente, pela alusão aos dados das análises da situação religiosa em pelo menos em algumas partes da Europa, que apontam para processos atuais de secularização; teoricamente, criticando as novas posições tomadas pelo grupo de sociólogos americanos a partir das objeções apresentadas por Bruce, em seu artigo a respeito das análises mercadológicas da Grã-Bretanha (Lechner 1996:252). O autor refere-se às declarações feitas por Stark e Iannaccone, no artigo em que respondem a Bruce, no qual afirmam que:

> ... fatores outros além da regulação estatal das economias religiosas podem limitar a escolha dos indivíduos e daí sabotar a competição. Nenhum cientista social competente negaria a importância da percepção humana como mediadora dos efeitos do pluralismo e da competição. (Stark e Iannaccone 1995:442-3)

Lechner diz que isso poderia significar uma "conversão [dos autores do paradigma do mercado religioso] à sociologia", mesmo assim considerando-a limitada, na medida em que não os levaria ao reconhecimento de que a ênfase da teoria deles na variável dos fornecedores é precária, continuando a ignorar o poder que a "percepção humana" teria de, moldando a demanda potencial, não somente mediatizar os efeitos do pluralismo e da competição ao ponto de suprimi-los, mas até de revertê-los.

O mesmo autor salienta ainda a necessidade de uma teoria da dinâmica da esfera religiosa que se preocupe mais com os padrões de comportamento da demanda, o que requereria um exame que situasse culturalmente as preferências dos atores, cujo status de "consumidores" de religião variaria de sociedade para sociedade. Para explicar o comportamento das organizações religiosas com base nas escolhas dos atores, tornar-se-ia necessária uma interpretação contextual do significado dos símbolos religiosos, dos motivos religiosos e do próprio conceito de "religião" (Lechner 1996:261).

Na visão de Lechner, a situação da Holanda desafiaria a interpretação do 'novo' paradigma pelo fato de que a existência de regulação não significou até recentemente baixos níveis de mobilização religiosa, e também por contrariar a idéia do modelo segundo a qual o grau de pluralismo varia de maneira diretamente inversa ao grau de regulação, já que o pluralismo teria crescido sem nenhuma significativa mudança nos níveis de regulação do mercado (Lechner 1996:258).

Seguindo Bruce (1995) em sua análise da situação na Grã-Bretanha, Lechner (1996) atribui o declínio da demanda por religião na Holanda à pas-

sagem da ênfase na comunidade para a ênfase no indivíduo, uma transformação ao nível da organização da sociedade e da cultura que suplantou qualquer efeito que o pluralismo religioso pudesse provocar. Segundo o autor, para explicar os efeitos do pluralismo e da competição em casos particulares, seria necessário analisar a estrutura do mercado, observando tanto a instância da economia cultural quanto a da economia da religião.

Em resposta às objeções de Lechner acima citadas, Stark e Iannaccone (1996:265-6) reapresentam os pressupostos do paradigma do mercado religioso, dando atenção especial às especificidades não só do mercado religioso na Holanda, mas também no Quebec e na Polônia, nos seguintes termos, que reproduzimos:

1. Os produtos religiosos são ao mesmo tempo de risco e de custos. Eles exigem sacrifício de recursos valiosos em troca de recompensas que, na maioria dos casos, estão fora do alcance de qualquer prova empírica;
2. Face aos custos e riscos mencionados, os consumidores de religião tendem a recuar, reduzindo seus níveis de participação e de compromisso;
3. Um vigoroso marketing é requerido das organizações religiosas para evitar a tendência dos fiéis a desistir de participar e para garantir altos níveis de compromisso;
4. À medida em que os níveis de competição nas economias religiosas forem baixos, a(s) organizações serão preguiçosas e não gerarão altos níveis de compromisso ou de participação institucionalizadas;
5. Sociedades onde existem baixos níveis de compromisso e de participação religiosa tenderão também a não ter uma efetiva socialização em termos de religião;
6. Onde um grande número de pessoas recebe pouca ou nenhuma socialização religiosa, a religiosidade subjetiva tenderá a ser idiossincrática e heterodoxa, mas será sempre mais expressiva do que a participação dos indivíduos em religiões organizadas;
7. Em toda e qualquer sociedade na qual se desenvolva uma economia religiosa baseada no mercado, muitas organizações religiosas competirão pelos vários segmentos do mercado;
8. O nível médio de religiosidade em uma sociedade, mantidas constantes as outras variáveis, será proporcional ao seu nível de competição religiosa;
9. Organizações religiosas rigorosas tenderão a ter mais altos níveis de participação do que as liberais, pelo fato de insistir na condenação de baixos níveis de compromisso individual;

10. À medida que as forças competitivas forem limitadas dentro de uma dada economia religiosa, o pluralismo não resultará em níveis altos de participação religiosa;
11. Mesmo quando as economias religiosas não apresentam alto nível de competição, elas podem gerar altos níveis de participação religiosa à medida em que as organizações religiosas servirem de veículos para o conflito social. (tradução de Lemuel Guerra)

Alguns dos destaques dessa reformulação da apresentação dos pontos da teoria do mercado religioso são os seguintes:

a) Fica clara uma distinção que anteriormente não tinha sido enfatizada entre pluralismo religioso – presença de muitos fornecedores – e competição. Segundo os autores citados, "pluralismo religioso somente é importante se incrementar a escolha e a competição, oferecendo aos consumidores um amplo espectro de produtos religiosos e se forçar os fornecedores a serem mais dispostos a atender à demanda e mais eficientes" (Stark e Iannaccone 1996:266)[21];
b) Embora enfatizando o lado dos fornecedores, é justamente a influência da competição no sentido de forçá-los a se preocupar mais com o atendimento da demanda que eles destacam como determinadora de níveis de mobilização religiosa;
c) O item 11 coloca a possibilidade de explicação de casos em que economias monopolísticas ou oligopolistas como as do Quebec, da Irlanda do Norte, da Polônia e da própria Holanda não apresentam os baixos níveis de participação religiosa previstos na teoria como regra geral. Com efeito, a participação religiosa nessas sociedades se inclui nos casos em que a religião serviu de veículo de expressão de conflitos sociais nacionalistas ou de construção de identidades grupais.

6. A ênfase na demanda, o enfoque nos produtos religiosos e outras aplicações da metáfora do mercado na análise do campo da religião

Além de propor a utilização da orientação econômica – ou seja, em termos de mercado – para as análises do campo da religião, a ênfase na teoria da escolha racional e a suposição, em termos teóricos, da estabilidade das necessidades religiosas dos consumidores, uma das marcas distintivas principais do novo paradigma do mercado religioso em relação ao paradigma tradicional[23] é o fato de interpretar as mudanças no campo da religião como sendo o resultado de transformações não no lado da demanda e sim em transformações das condições enfrentadas pelos produtores de produtos religiosos ao longo do tempo.

De acordo com o novo paradigma, o crescimento meteórico das então seitas coloniais (Metodistas e Batistas) começou a partir do momento em que o suporte governamental de uma religião oficial, ou a regulação do mercado religioso, deixou de existir e graças ao seu estilo hierárquico, que permitiu inovações como a estratégia de utilização de "pregadores itinerantes" e dos "acampamentos" (camp meetings), e não por causa das mudanças ocorridas nas necessidades religiosas dos primeiros americanos[23].

Ainda outro exemplo de aplicação dessa visão que privilegia a abordagem do lado dos produtores é a interpretação elaborada pelos autores do "novo" paradigma a respeito da onda de movimentos orientais que irrompe na década de sessenta nos EUA. Segundo esses autores, longe de significar os efeitos do surgimento de uma "nova consciência religiosa" (uma "invenção equivocada dos teóricos", segundo Finke e Iannaccone [1993:37]), o desenvolvimento dessas seitas e cultos vindos da Ásia somente foi possível graças às modificações da lei de imigração, votadas pelo congresso, e promulgadas pelo Presidente Johnson, em 1965, o que resultou na extinção da proibição da imigração de asiáticos, que tinha sido decretada no período da I Guerra Mundial. Essa mudança possibilitou a entrada dos gurus orientais no país, que a partir daquele momento puderam iniciar suas atividades proselitistas e aproveitaram a liberação de uma demanda reprimida que durante muito tempo se alimentava da leitura dos seus livros ou de viagens isoladas aos países de origem dos fundadores.

Numa direção apenas aparentemente oposta à da ênfase no lado da oferta, Reginald W. Bibby, no seu *Fragmented God: the poverty and potential of religion in Canada* (1990) enfatiza a maneira pela qual a variável "demanda dos consumidores", em sua relação com a variável nível de competição do mercado, atua na modelagem da dinâmica de mudanças nos discursos e práticas religiosas.

No livro de Bibby já citado, encontramos uma análise exemplar na qual o autor utiliza a idéia de mercado para explicar, partindo dos dados coletados em três enquetes nacionais utilizando a técnica de painéis, realizadas em 1975, 1980 e 1985, as características principais do fenômeno religioso no Canadá. De acordo com o autor – e essa é a idéia principal que gera a produção do livro –, a religião vem gradativamente perdendo espaço e importância na sociedade canadense, o que é indicado pelos dados dos surveys, segundo os quais menos e menos canadenses são influenciados pela "voz da religião" (Bibby 1990:165). Segundo o mesmo, a observação diacrônica de algumas variáveis como 'crença em Deus, em Jesus, na vida após a morte'; freqüência com que os indivíduos realizam práticas religiosas tais como "orar" e "ler a Bíblia"; freqüência com que os indivíduos tiveram experiências religiosas tais como "presença de Deus", "presença do diabo"; o nível de conhecimentos teológicos e sobre a Bíblia indicam o declínio da importância da Igreja na vida das pessoas e tem apontado para um movimento que sai da dominância das fontes religiosas e vai para o domínio das fontes seculares.

Os dados dessa conjuntura indicam uma crise da religiosidade institucionalizada e uma configuração diferente em termos de fruição da religião, no sentido de uma organização da mesma em torno dos indivíduos e cada vez menos sob a influência da tradição. A individualização da atividade religiosa parece ser, de acordo com Bibby, uma conseqüência da hegemonização de um modelo de sociedade altamente especializado e orientado para o consumo, que produziria um processo equivalente na esfera da religião (Bibby 1990:1).

Para interpretar o fato de que as formas privadas, em contraposição às institucionalizadas, ganham terreno na sociedade canadense, o autor usa o conceito de "religião invisível", de Luckmann, segundo o qual o desenvolvimento de sistemas individuais e não institucionais de sentido desempenharia o papel de dar coerência à vida das pessoas, que era anteriormente exercido pelas religiosidades organizadas (Bibby 1990:43).

A atitude de consumo de bens e serviços, um traço marcante do sistema social como um todo, é aplicada crescentemente em relação à religião, traduzindo-se nesse campo em termos de adoção de crenças, práticas e celebrações, vistas como produtos no mercado e não mais como elementos aprendidos pela reprodução da tradição, via processo de socialização.

A tendência ao abandono dos laços com as religiões institucionalizadas tradicionais, portanto, produz o que Bibby chama de consumo especializado da religião, que significa a prática individual de adotar fragmentos religiosos, ou seja, crenças, práticas especificas e celebrações religiosas de maneira isolada, caracterizando-se a predominância de um consumo seletivo nessa área (Bibby 1990:80).

Embora o autor mencione que sempre houve pessoas que adotavam fragmentos de religiosidades, a novidade é a extensão com que essa prática vem sendo adotada, o que configura os traços de uma tendência social. Nas palavras dele: "As pessoas estão cada vez em maior número sendo atraídas para a religião como consumidores, adotando uma crença num lugar e uma prática noutro" (Bibby 1990:80).

A hegemonia dessa prática social do consumo seletivo e fragmentado de religião significa ao mesmo tempo um movimento de abandono do compromisso tradicional com as instituições religiosas, ao qual as organizações religiosas, de acordo com Bibby, tentam responder o mais eficientemente possível.

A mudança na ênfase no compromisso para a ênfase no consumo seletivo/fragmentado não se limitou a algumas partes do país ou a alguns indivíduos ou grupos religiosos. O estilo fragmentado está, segundo Bibby, virtualmente em todos os lugares. As organizações religiosas têm reagido a essa mudança social e cultural transformando-se em altamente eficientes "fragment outlets"[25], oferecendo então religião como um catálogo de produtos de consumo (Bibby 1990:110).

Assim, ao invés de apresentar a religião como um sistema de sentido destinado a determinar a vida completa de uma pessoa, as organizações religio-

sas passam a oferecer uma ampla variedade de crenças práticas, programas e itens de serviço, que podem ser combinados de acordo com as necessidades dos indivíduos-consumidores. Nas palavras do autor; "a religião está disponível em todas as formas e tamanhos e os consumidores de fragmentos têm diante de si uma multiplicidade de opções" (Bibby 1990:111). De acordo com este autor, portanto, a diminuição do peso da tradição e o aumento da determinação individual da preferência religiosa remetem para o crescimento da importância da variável demanda dos consumidores na determinação da evolução das organizações religiosas, inclusive no que se refere à produção de discursos e no estabelecimento das práticas devocionais.

Outro autor que analisa as transformações no desempenho das organizações religiosas num ambiente de mercado como conseqüência da necessidade de adequar-se à demanda é Lawrence Moore. Em seu livro, *Selling God* (1994), ele descreve, a partir da análise da história religiosa dos Estados Unidos, o processo pelo qual, numa situação de mercado, com altos níveis de competição entre as igrejas e religiosidades, mas também contra outros substitutos propostos pela cultura do lazer e do divertimento, os discursos e as práticas religiosas naquele país se transformam, movidas pela necessidade de responder às necessidades de uma sociedade com alto grau de mutabilidade[26].

Para o autor, as instituições religiosas interagem com, influenciam e são influenciadas pelas tendências populares dentro de uma cultura marcadamente comercial, como quaisquer outras organizações. O esforço para criar uma demanda religiosa crescente – ou pelo menos manter atendidos os fiéis já conquistados – tem, desde o tempo dos "revivalistas" metodistas, provocado um sempre crescente investimento em estratégias mercadológicas (Moore 1994:55).

Essa definição da religião enquanto produto para o mercado, já que não existia uma força da tradição que determinasse a imediata participação dos indivíduos numa determinada religiosidade, contribuiu para um rápido desenvolvimento de técnicas mercadológicas, redes de distribuição e técnicas de proselitismo de tal maneira agressivas no campo religioso nos Estados Unidos, que depois foram copiadas por homens de negócios seculares e políticos (Moore 1994:91).

Sem desprezar a importância dos fatores já colocados pelos autores do paradigma do mercado, tais como a inexistência de regulação no mercado, Moore nos chama a atenção para um elemento fundamental na produção dos altos níveis de mobilização religiosa naquele país, ou, se quisermos, do alto nível de consumo de religião: a concepção, hegemônica no meio, a respeito da necessidade de dar aos consumidores o que eles querem receber, fruto da mentalidade mercadológica segundo a qual os níveis de consumo dependerão dos graus de correspondência entre a oferta e a demanda.

Moore cita muitos exemplos de mudanças que ocorreram no campo da religião nos Estados Unidos, a partir da sensibilidade das organizações religiosas

às características da vontade – muitas vezes silenciosa – da demanda dos consumidores reais e potenciais de religião, na segunda metade do século XIX. Um deles, a transformação da influência pública da religião em termos de dogmas e doutrina para uma ênfase nos problemas morais. Segundo o autor, foi a partir da consideração do imenso sucesso editorial que as estórias com lições de morais – contra o adultério, o suicídio, a bebida, o sexo livre e o jogo – faziam entre os protestantes norte-americanos, que os líderes religiosos entenderam a necessidade de explorar a temática da moralidade (Moore 1994:22).

Um outro exemplo dessa ligação entre práticas religiosas e pressão da demanda popular foi a estratégia, usada naquele país pelos mórmons, de promover festas nas quais os fiéis podiam dançar, e os investimentos que os mesmos fizeram em termos de teatro, num período em que a maioria dos líderes religiosos condenava essas e outras práticas, embora ambas fossem muito populares. Numa conjuntura na qual provavelmente o mais sério concorrente das igrejas era justamente o crescente número de atividades de lazer além das fronteiras eclesiais, uma estratégia razoável foi reproduzir, dentro das igrejas, opções de divertimento que os fiéis, principalmente os jovens, estavam muitas vezes procurando fora dela (cf. Moore 1994:95-94). Tanto essa abordagem elaborada por Moore, quanto a de Bibby, acima apresentada, chamam a nossa atenção para o fato de que a situação de mercado, a competição que ela implica, coloca de imediato a importância do pólo dos consumidores[27].

Para nós, entretanto, tanto a perspectiva que privilegia o lado dos fornecedores, quanto a que centraliza a atenção na demanda dos consumidores, como determinantes dos níveis de religiosidade em situações de mercado, podem ser questionadas, se quisermos construir uma abordagem que considere a totalidade da estrutura mercadológica e que se preocupe não apenas em explicar os níveis de participação ou mobilização religiosa, mas também em oferecer alguns pressupostos explicativos da dinâmica mais geral da esfera da religião.

Mesmo que aceitemos a premissa de que a demanda religiosa dos consumidores tende a ser estável, devemos considerar os diferentes tempos da estruturação mercadológica do campo religioso, nos quais, mediante modificações em termos de regulação e concorrência entre produtores, a pressão que a vontade dos consumidores exerce sobre esfera da religião experimenta oscilações. Defendemos aqui a hipótese de que o poder determinante da variável "demanda dos consumidores" estaria associado positiva e inversamente ao nível de concentração do mercado religioso, ou seja, quanto menor a concorrência entre organizações religiosas, mais possibilidade elas têm de operar ignorando as necessidades religiosas dos indivíduos. Inversamente, quanto maior a concorrência no mercado, mais atenção institucional será dada na elaboração dos contornos do produto religioso ao atendimento da demanda, variável que teria nessa conjuntura poder hegemônico na determinação da dinâmica da esfera religiosa.

Embora aparentemente a mudança nas regras da concorrência seja o fator mais poderoso na determinação das mudanças religiosas, já que atua diretamente sobre a estruturação do mercado e sobre os níveis de competição que se estabelecem entre as organizações religiosas, é preciso considerar o desdobramento desse primeiro momento, que se refere ao fato de que é justamente nas decisões a respeito dos contornos do produto religioso que vai ser colocado no mercado em situação de intensa competição, que o poder da demanda se exerce mais efetivamente. É aí que as transformações da proposta de religiosidade – o estabelecimento de padrões éticos de comportamento moralmente adequado, o tipo de liturgia e de práticas devocionais a serem enfatizadas e colocadas em prática e outros elementos dos produtos religiosos, dentre outras – são decididas.

Paradoxalmente, ao mesmo tempo em que a intensificação da concorrência produz o aumento do poder da variável demanda dos consumidores, essa mesma situação produz o crescimento do significado do caráter organizacional do fenômeno religioso. É como se a partir da presença de uma mesma condição, decorrente da estruturação da esfera religiosa em mercado, a instituição ficasse simultaneamente mais fraca, por depender mais profundamente da demanda dos consumidores, e mais forte – de acordo com a sociologia do conflito elaborada por Simmel –, como resultado da pressão exercida para a mobilização de recursos necessários ao enfrentamento da oposição dos vários concorrentes.

Ao nosso ver, é mais adequado tentar uma abordagem do fenômeno que inclua fornecedores e consumidores como sendo partes de um mesmo processo, no qual um determina o outro, da mesma forma que acontece nos mercados econômicos seculares. Assim, não podemos considerar a constituição de produtos religiosos e das estratégias pelas quais eles vão ser propostos no mercado separadamente do perfil da demanda dos consumidores aos quais se dirigem, da mesma maneira que não podemos pensar que as necessidades religiosas dos indivíduos em sociedade, e, ainda mais, as formas pelas quais eles conseguem satisfazê-las, se construam a partir apenas de características humanas fundamentais, gerais ou como o resultado de decisões isoladas que ignorem as alternativas e os lugares de poder de onde estas lhe são oferecidas.

Portanto, para nós, a abordagem das transformações dos discursos e práticas religiosas a partir da metáfora do mercado deve ter como referências: (1) os níveis de competição entre organizações religiosas entre si e da religião com outras instâncias de interpretação e significação do mundo; (2) o fato de que a situação de mercado pressupõe uma sociedade inclusiva orientada para o consumo e esta impõe que o que as organizações religiosas oferecem seja atrativo para a clientela potencial; (3) a relação entre a demanda dos consumidores e as organizações produtoras de bens religiosos, sendo a primeira uma variável fundamental para o entendimento da temática das transformações nos discursos e práticas na esfera das religiões.

Bibliografia

ANDERSON, G. M. (1988), "Mr. Smith and the preachers: The Economics of Religion in the Wealth of Nations". *Journal of Political Economy*, vol. 96. nº5.

BERGER, P. L. (1979), "The Religious Establishment and theological Education". *Theology Today* 1979:178.

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

BERGER, P. L. (1963), "A Market Model for the Analysis of Ecumenicity." Social Research, 30:77-93.

BIBBY, R. (1990), *Fragmented God: the Poverty and Potential of Religion in Canada*. Toronto: Stodard.

BILHARTZ, T. D. (1986), *Urban Religion and the Second Great Awakening: church and society in early national*. Baltimore. Rutheford, Nj: Farileigh Dikinson University Press.

BOURDIEU, P. (1971), "Genèse et structure du champ religieux". *Revue Française de Sociologie*, XII:295-334.

BRUCE, S. (1993), "Religions and Rational Choice: A Critique of Economic Explanations of religious behavior." *Sociology of Religion*, 54 (2): 194-205.

BRUCE, S. (1995), "The Truth About Religion in Britain." *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34 (4):417- 430.

BUTLER, J. (1990), *Awash in a Sea of Faith: the Christianization of American People, 1550-1865*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

CHAVES, M. e CANN, D.E. (1992), "Regulation, pluralism, and religious market structure". *Rationality and Society*, 4:272-290.

DURKHEIM, É. (1951), *Suicide*. Glencoe, IL: Free Press.

FINKE, R. e IANNACCONE, L. (1993), "Supply-side explanations for religious change in America". *The Annals*, 527:27-39.

FINKE, R. e STARK, R. (1992), *The churching of America - 1776 -1990: Winners and losers in our religion economy*. New Brunswick, Nj: Rutgers University Press.

FINKE, R. e STARK, R. (1988), "Religious economies and sacred canopies: Religious mobilizations in American Cities, 1906". *American Sociológical Review*, 53:41-49.

FINKE, R. e STARK, R. (1989), "How upstart sects won America: 1776-1850". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28(1):27-44.

HALÉVY, E. (1913), *Historie du peuple anglais au XIXe. Siècle*. Paris: Librairie Hachette.

HATCH, N., (1989), *The Democratization of American Christianity*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

IANNACCONE, L.R. (1988), "A formal model of church and sect." *American Journal of Sociology*, 94:S241-S268.

IANNACCONE, L.R. (1991), "The consequences of religious market structure". *Rationality and Society*, 3:156-177.

IANNACCONE, L. R., OLSON, D. V. A. e STARK, R (1995), "Religious Resources and Church Growth". *Social Forces*, 74(2).

LAND, K.C., DEANE, G. e BLAU, J. (1991), "Religious pluralism and church membership: A spatial diffusion model". *American Sociological Review*, 56:237-249.

LECHNER, F. J. (1996), "Rejoinder to Stark and Iannaccone: 'Heads, I Win...': On Immunizing a Theory." *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35 (3): 272-274.

LEE, R. (1992), "Religious Practice as Social Exchange: an Explanation of Empirical Findings." *Sociological Analysis*, 53 (Spring): 1-35.

MAINWARING, S. (1986), *The Catholic Church and Politics in Brazil: 1916 - 1985*. Stanford, Califórnia: Stanford University Press.

MONDELLO, S. (1987), "Baptist railroad churches in the American West, 1890-1946.". In: Guameni

e Alvares (orgs.). *Religion and Society in American West*. Nova Iorque: University Press of America.
MOORE, R. L. (1994), *Selling God: American Religion in the Market Space of Culture*. Nova Iorque: Oxford University Press.
MOTTA, R. (1995), "Notas para a leitura de A ética protestante e o espírito do capitalismo". *Estudos de Sociologia*, Revista do Programa de Pós-graduação em Sociologia da UFPE, Ano I, No. 2:65-84.
RIEFF, P. (1990), *O triunfo da terapêutica*. São Paulo: Brasiliense.
SMITH, A. [1776] (1965), *An inquiry into the nature and causes of the the wealth of nations*. Nova Iorque: Modern Library.
STARK, Rodney e BAINBRIDGE, W. S. (1987), *A Theory of Religion*. Bern: Peter Lang.
STARK, R., FINKE, R. e IANNACCONE, L. R.. (1994), "Pluralism and Piety: England and Wales". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34 (4): 431-444.
STARK, R. e IANNACCONE, L. R., (1994), "A Supply-Side Interpretation of the 'Secularization of Europe." *Journal for The Scientific Study of Religion*, 33:230-52.
STARK, R. e IANNACCONE, L. R. (1996), "Response to Lechner: Recent Religious Decline in Quebec, Poland, and Netherlands: A Theory Vindicated." *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35 (3): 265-271.
STARK, R. e IANNACCONE, L. R. (1995), "Truth? A Reply to Bruce." *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34 (4): 516-519.
STARK, Rodney e MCCANN, J.C. (1993), "Market Forces and Catholic Commitment: Exploring the New Paradigm". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32:111-123.
WARNER, R. S. (1993), "Work in progress towards a new paradigm for the sociological study of religion in the United States". *American Journal of Sociology*, 98:1044-1093.
WEBER, M. (1999), *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Volumes 1 e 2, Brasília: Editora da UnB.
WEBER, M. (1987), *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira.
WILLAIME, J-P. (1992), *La précarité protestante: sociologie du protestantisme contemporain*. Genebra: Labor et Fides.

Notas

[1] Mainwaring (1986) cita alguns dos mais comuns: (1) propagar a fé; (2) defender sua unidade; (3) defender sua posição em relação as outras religiões; (4) lutar para manter e aumentar sua influência sobre a sociedade e o estado; (5) manter ou aumentar o número de seus seguidores; (6) garantir uma boa situação financeira, enfim, interesses em sua preservação e expansão.

[2] De acordo com anotações de aula do professor Roberto Motta, no Doutorado em Sociologia da UFPE, no primeiro semestre de 1996.

[3] Com referência à análise institucionalista da religião, encontramos no seu Economia e Sociedade (Weber 1999), numa parte sobre as relações entre os diversos agentes religiosos, algumas passagens nas quais Weber descreve a estruturação das instituições religiosas em termos de prática sacerdotal e estilos de sistematização da mensagem religiosa dentro do campo religioso, como o resultado da ação de três forças, a saber; (a) a demanda dos leigos, especificamente o tradicionalismo leigo e o intelectualismo leigo; (b) a concorrência do profeta e do feiticeiro; (c) as tendências internas ligadas à posição do corpo sacerdotal na divisão do trabalho religioso e a estrutura da própria Igreja como instituição interessada em manter as posições de poder em relação à administração dos bens de salvação e como burocracia de funcionários.

[4] O autor apresenta uma série de características da organização burocrática: delimitação explícita dos domínios de competência e hierarquização regulamentada das funções; correlativa racionalização das remunerações, indicações, promoções e "carreiras"; codificação das regras que regem a atividade

profissional e a vida extra-profissional; racionalização dos instrumentos de trabalho, tais como o dogma e a liturgia; racionalização da formação profissional, entre outras (Bourdieu 1971:320-1).

5 Algumas críticas têm sido feitas ao uso da terminologia de mercado para discutir a respeito de religião, mas não vemos nenhum problema em usá-la se (1) temos como objeto de estudo uma situação na qual a afiliação religiosa é uma questão de escolha individual; (2) as organizações religiosas exercem uma real competição por membros e a "invisível mão do mercado", ou seja, o seu nível de regulação, não pode ser desconsiderado; (3) queremos avaliar o eventual crescimento, estagnação ou declínio das organizações religiosas; e (4) desejamos entender a dinâmica da construção dos discursos e práticas religiosas na qual as mesmas se inserem, numa abordagem predominantemente sociológica do fenômeno.

6 De uma lista considerável de autores e trabalhos que utilizam essa ultima abordagem, podemos citar, dentre outros, Adam Smith ([1776]1965), que, talvez de maneira pioneira, aplicou conceitos ligados à análise econômica dos comportamentos das firmas no mercado secular para entender a performance dos provedores de serviços religiosos numa situação de monopólio; Peter Berger (1963, 1985), que analisou o modelo do denominacionalismo nos Estados Unidos na década de 60 em termos de mercado e a crise de plausibilidade da religião na modernidade, como a responsável pela transformação das práticas e discursos religiosos em produtos a serem oferecidos no mercado; dentre os mais recentes, George Finke e Rodney Stark (1988, 1992), autores de trabalhos que analisam o efeito do pluralismo religioso e da situação de mercado sobre os níveis de participação religiosa ao longo da história da religião norte-americana e em outras nações do mundo; Reginaldo W. Bibby (1990), que analisou a situação da religião no Canadá e que, na mesma linha de Berger, concluiu que a perda de poder da religião na sociedade contemporânea liga-se ao processo de transformação das diversas mensagens religiosas em artigos de consumo; Laurence Iannaccone (1991), que focaliza as conseqüências da estrutura de mercado sobre o fenômeno religioso nos Estados Unidos, acoplando em seus estudos uma aplicação da teoria da escolha racional ao comportamento dos indivíduos ao escolherem afiliar-se a instituições religiosas; e Lawrence Moore (1994), que analisa, através do estudo de duzentos anos da história religiosa na América do Norte, o processo de transformação da religião num bem de consumo.

7 Uma das conclusões de alguns autores que analisaram a evolução histórica da situação de mercado religioso norte-americano – e a questão do pluralismo religioso, como veremos a seguir – é que, algumas organizações religiosas, ao modernizarem suas doutrinas e abraçarem valores temporais, entraram em declínio, ou perderam espaço (cf. Finke e Stark 1992).

8 Uma metáfora usada por Bibby (1990:153) para descrever essa situação é a idéia de "religião a la carte", ou seja, a de um indivíduo que entra num supermercado de bens simbólicos e é liberado para fazer combinações diversas de produtos a sua disposição, sendo ele, e não mais as instituições, o responsável pelas sínteses que funcionarão como chaves interpretativas do mundo e do cosmos. Outro autor, Willaime (1992:108) falando sobre essa prática na qual os indivíduos atuam ativamente na combinação de elementos simbólicos, usa a expressão "do it yourself" em termos de religião.

9 Essa preocupação quanto ao questionamento da religião em sua eficácia simbólica está presente não só em trabalhos de cientistas sociais da época em que Berger escreveu, mas continua presente, por exemplo, em obras como a do psicanalista norte americano Philip Rieff , no seu O Triunfo da Terapêutica (1990), livro que se tornou clássico para os estudos de sociologia da cultura, no qual a idéia freudiana de que a religião deixaria de existir num futuro não muito longínquo se traduz em sua preocupação em relação à sobrevivência da própria civilização ocidental. Ele afirma: "Se uma cultura morre (a cristã), é preciso que surja outra para fazer com que os homens se tornem outra vez capazes de controlar a infinita variedade de pânico e vazio para a qual se dispõe." (Rieff 1990:21)

10 Assim, por exemplo, o fato de que a erudição teológica universitária não é considerada um requisito básico a ser incluído na definição do papel burocrático a ser exercido nessa nova situação faz com

que diminua gradativamente sua importância em termos de elemento da formação para a função de líder religioso. Os seminários protestantes nos EUA, sensíveis aos requisitos referentes ao perfil do profissional (líder religioso) desejado pela demanda no mercado, tomaram providências no sentido de aumentar o espaço curricular dedicado às matérias práticas tais como "aconselhamento pastoral" e "administração eclesiástica" nos cursos de teologia. O produto esperado deste tipo de formação é o "homem da organização", aquele gerente típico que tem o mesmo sorriso e por trás deste o mesmo pensamento, não importa o tipo de organização da qual ele faça parte (Berger 1963: 186).

[11] De acordo com Berger, o aspecto financeiro envolvido nas atividades das organizações religiosas seria extremamente importante no que se refere aos movimentos ecumenistas nos Estados Unidos. Assim, para diminuir os riscos de prejuízos financeiros advindos de investimentos, por exemplo, em treinamento do pessoal administrativo, na produção de material promocional, na construção e manutenção de templos e em outras atividades relacionadas com a sobrevivência institucional das igrejas e movimentos religiosos em geral, os concorrentes se uniriam e tomariam algumas providências tais como: negociações coletivas com governos, para obter maior poder de barganha do que teriam isoladamente, e a efetivação de acordos entre diferentes denominações com relação a territórios a serem "conquistados".

[12] Os cartéis formados pelos movimentos de unificação nos EUA constituem um exemplo eficaz dos efeitos racionalizadores/burocratizantes provocados pela situação mercadológica. As agências interdenominacionais nos Estados Unidos têm desempenhado o papel de coordenar a produção de estatísticas, projeções demográficas e pesquisas de mercado, que servem para a tomada de decisões racionais relacionadas à realização de investimentos em expansão pelas igrejas que constituem o "cartel" (Berger 1963).

[13] Além do fato de que a coincidência de mercados-alvos produziria uma assemelhação entre os produtos, podemos pensar também que outro fator determinante da padronização é o processo de imitação de estratégias mercadológicas que fizeram sucesso. Vários exemplos dessa tendência presente no campo religioso norte-americano poderiam ser aqui citados, mas vamos nos limitar a mencionar dois: os católicos imitaram os diversos grupos evangélico-protestantes, tanto nas suas bem sucedidas "campanhas de avivamento" (cf. Stark e Mccann 1993:121), quanto especificamente os Batistas, que utilizaram, no seu esforço de evangelizar o oeste do país, a abertura de estradas de ferro particulares, pelas quais circulavam trens especiais para o transporte de fiéis para as atividades da igreja (cf. Mondello 1987). A assemelhação como trunfo de competitividade no mercado também foi observada por Moore (1994), que demonstra como eles criaram equivalentes dos ambientes de diversão "mundanos" nas "Sociedades de Temperança" e no movimento conhecido como YMCA, oferecendo dentro do espaço eclesial, entretenimentos correspondentes àqueles que os fiéis poderiam desejar consumir fora da igreja.

[14] De acordo com Berger, essa assemelhação entre produtos religiosos, produzida pela pressão do mercado, pode contribuir para facilitar processos ecumênicos e influenciou, aparentemente de forma contraditória, o fenômeno do denominacionalismo, no qual as organizações religiosas devem "desenfatizar" a rivalidade entre denominações, com o objetivo de racionalizar as regras da competição, ao mesmo tempo precisando enfatizar a identidade denominacional, para poderem atuar e continuar no mercado (Berger 1963).

[15] Algumas linhas gerais das várias tendências presentes no conjunto dessas contribuições. Em primeiro lugar gostaríamos de citar autores que consideram teoricamente produtiva a aplicação da análise econômica a áreas tradicionalmente definidas como não-econômicas, a partir do exemplo fornecido por Adam Smith. Dentre estes, citamos aqui Chaves e Cann (1992), que, num artigo onde pretendem explicar as relações entre o grau de regulação, pluralismo e estrutura do mercado religioso, colocam em discussão as idéias de Smith e as de Alexis de Tockeville, inclusive para afirmar que a economia da religião deve ser explicada com a ajuda de variáveis econômicas e não econômicas. Nessa mesma linha, um trabalho de Laurence R. Iannaccone (1991) baseia-se na

discussão a respeito dos efeitos do monopólio religioso sobre os níveis de participação e mobilização religiosas analisando dados referentes às características do campo religioso de dezessete países desenvolvidos do Ocidente. A extensão da análise econômica a problemas além do domínio dos mercados formais e dos preços explícitos é também encontrada em Gary Anderson (1988), que, inspirado no autor de *A Riqueza das Nações* e de *The Theory of Moral Sentiments* conclui, entre outros aspectos, que um mercado livre de regulações permite que a religião como instituição desempenhe mais eficientemente o papel de gerar e manter a ordem moral, pré-requisito para uma bem sucedida sociedade comercial. No que concerne à historiografia da religião, dentre os estudos produzidos sob inspiração da abordagem mercadológica nos EUA, lembramos aqui o de Jon Butler, que focalizou o desenvolvimento pelos Batistas de "mercados espirituais nacionais", e, comentando sobre os líderes denominacionais, em seu desejo de conquistar as regiões fronteiriças nos Estados Unidos pós-revolucionário, destacou a habilidade deles de ler mapas "com uma competência que desafiava a dos especuladores de terra" (Butler 1990:275-276). Ainda no campo da história da religião na América do Norte, Terry Bilhartz (1986:139) analisou as "estratégias dos vendedores competidores", em sua monografia sobre a religião em Baltimore, também no período pós-revolucionário e introduziu a proposta teórica de enfatizar o estudo do comportamento dos fornecedores – ou seja, das organizações religiosas –, na discussão a respeito do tema. Essa idéia de focalizar o lado dos fornecedores e não mais o lado dos consumidores foi também desenvolvida por Natan Hatch (1989:15, 67, 101) em uma teoria sobre competição entre "empresários espirituais", numa "economia divina", tendo se constituído numa marca distintiva do paradigma do mercado religioso. Ainda outra tendência significativa na constituição do "novo paradigma" foi a de aplicar a teoria da escolha racional para explicar o comportamento religioso dos indivíduos. Citamos, dentre os inúmeros trabalhos nessa linha, o de Richard Lee (1992), no qual o mesmo afirma que ambos, o comportamento religioso e o econômico são determinados por uma variável independente comum, a saber, a expectativa de lucro. Outro autor que pode ser incluído nesse grupo é Iannaccone (1988), que contribuiu com o que ele chama de "microeconomia do sacrifício". De acordo com esse autor, a decisão de participar ou não de uma religião depende da expectativa dos lucros a serem obtidos pela participação individual na organização religiosa, que estaria associada positivamente e diretamente com o nível de sacrifícios previsto na proposta de religiosidade.

[16] Muitos se chocaram com a utilização explícita de um vocabulário que incluía conceitos como "oferta" e "demanda"; "firmas" e "clientes"; "competição"; "fatias de mercado"; "monopólios" e "cartéis".

[17] Para descrever a situação provocada pelas situações pluralísticas, os autores da teoria da mobilização religiosa consideram mais preciso o conceito de "dessacralização", segundo o qual as instituições sociais deixam de ser dominadas pela influência de uma determinada organização religiosa anteriormente monopolística, sem que isso signifique a perda da importância da religião em geral ou ainda mais no nível dos indivíduos (Stark e Iannaccone 1994:234).

[18] Esta estabilidade da demanda ocorreria pelo fato de que os interesses religiosos dos fiéis seriam baseados em necessidades humanas fundamentais, enquanto as organizações religiosas seriam mais fortemente determinadas por fatores mais "superficiais", tais como políticas governamentais, conjunturas econômico-políticas em geral e outras nesse nível (Cf. Finke e Iannaccone 1993:28)

[19] Segundo o entendimento de Finke e Stark (1992:246), as organizações religiosas tradicionais sempre têm vantagens quando a cultura oficial é segura e apresenta altos níveis de plausibilidade. Por outro lado, em tempos de crises culturais de legitimidade e de desintegração, a sociedade tende a culpá-las pelo que está acontecendo de errado no sistema social e se apresenta uma tendência à diminuição do seu poder e importância no mercado.

[20] Stark e Iannaccone (1995:516) replicam as críticas dizendo, entre outras coisas, que Bruce ignora a distinção que eles fazem entre religiosidade organizada e religiosidade subjetiva, e que por isso não pode pensar numa demanda potencial que está esperando apenas pela desregulação do mercado e pelo aumento da competição entre organizações religiosas para se desenvolver; e ainda apontam algumas imprecisões estatísticas, como, por exemplo, o fato de excluir do cálculo das porcentagens

de afiliação e freqüência as atividades religiosas os grupos não-cristãos.

[21] Essa distinção pode ser usada para esclarecer a situação em sociedades organizadas sob castas, nas quais – cada casta sendo servida por sua própria, independente e distinta firma religiosa – dependendo do número de castas poderia se caracterizar uma situação de pluralismo religioso, sem no entanto existir competição entre firmas. Como afirmam Stark, Finke e Iannaccone (1994:442-4), "Funcionalmente, a situação de um dado indivíduo numa sociedade assim seria idêntica à daquele que vive numa sociedade que tem apenas uma firma religiosa monopolista."

[22] A oposição entre o novo paradigma e o paradigma tradicional aqui se refere ao âmbito da sociologia religiosa norte-americana, especificamente no que diz respeito à mudança de pólo explicativo que desloca da demanda (hipótese do paradigma tradicional) para a oferta (hipótese do novo paradigma) a determinação principal do alto grau de pluralismo religioso observado nos EUA.

[23] Da mesma maneira, o fenômeno do tele-evangelismo e o sucesso dos pregadores pentecostais e fundamentalistas nos EUA se deveria menos a um re-encantamento da demanda religiosa, e mais ao fato de que a Comissão Federal de Comunicações (The Federal Communications Comission) estabeleceu regras facilitando a entrada deles, depois de acabar o poder do Conselho Federal de Igrejas (The Federal Council of Churches), que, dominado por um cartel de igrejas tradicionais, determinava para quais organizações religiosas iria o tempo dedicado aos programas religiosos na televisão norte-americana, sempre excluindo as propostas religiosas que poderiam significar uma concorrência perigosa.

[24] Pontos de distribuição/venda de fragmentos (de religião).

[25] Há inúmeros exemplos da mentalidade de mercado na literatura sobre religião nos Estados Unidos. Por exemplo, esse, de um dos fundadores dos famosos "Camp Meetings", uma das mais bem-sucedidas técnicas de proselitismo iniciadas pelos metodistas e depois copiadas pelos batistas e outros, que consistia em "grandes reuniões religiosas ao ar livre que duram vários dias" : "A religião deve ser popular. Para ser popular ela tem que adequar o estilo de suas operações às características do público sobre o qual ela pretende agir." (*apud* Halévy 1913:393).

[26] Cabe aqui destacar que esses processos sociais exercem uma forte pressão sobre as organizações religiosas. Não é que os padres, pastores, ou outros quaisquer tipos de líder religioso "quisessem" criar um sistema competitivo de mercado entre denominações, "decidissem" transformar a religião numa mercadoria de consumo, oferecida no mercado como qualquer outra. As condições estruturais nas quais o fenômeno da religião ocorre fazem com que seja praticamente impossível que as instituições religiosas evitem a mentalidade de mercado – o imperativo de crescer, a associação entre crescimento e inovação; o uso de publicidade; a necessidade de construir redes que liguem o local e o nacional; o hábito de pensar em termos de resultados tangíveis de conquista de novos fiéis, dentre outras.

Lemuel Guerra
Doutor em Sociologia pela UFPE/Cambridge University, professor do Departamento de Sociologia e Antropologia da UFPB – Campus II.

RESENHAS

CENTRO DE ESTATÍSTICA RELIGIOSA E INVESTIGAÇÕES SOCIAIS (CERIS). *Desafios do catolicismo na cidade: pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*. São Paulo: Paulus, 2002, 290 pp.

TENDÊNCIAS ATUAIS DO CATOLICISMO NAS METRÓPOLES BRASILEIRAS: ENTRE O INDIVÍDUO E A INSTITUIÇÃO

Marcelo Camurça

Surge em boa hora a pesquisa realizada pelo Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS) publicada pela Editora Paulus sob o título de *Desafios do catolicismo na cidade. Pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*. Estava faltando para o campo católico um levantamento estatístico que contemplasse suas tendências sociais contemporâneas análoga àquela que o Instituto de Estudos da Religião (ISER) havia realizado para o campo evangélico, intitulada *Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. A pesquisa do CERIS resultou mais ampla, cobrindo as principais regiões metropolitanas do país, ao contrário da pioneira do ISER, restrita ao Rio de Janeiro.

Essa iniciativa impulsiona um movimento bastante profícuo no âmbito dos estudos sócio-antropológicos sobre a religião, que já se fazia sentir em outras áreas das ciências sociais, em torno da utilização do *instrumental quantitativo* nas pesquisas. Método empregado já por algumas ONGs e grupos de pesquisa, sobre o universo religioso, que abre possibilidades para obtenção de dados empíricos deste meio, com fins a posterior análise da sociologia/antropologia (da religião),

que até então utilizava prioritariamente como via de acesso à realidade empírica o trabalho bibliográfico e/ou a pesquisa etnográfica da "observação participante" e dos "estudos de caso".

Todavia, as próprias pesquisadoras do CERIS, Andrea Damacena e Sílvia Fernandes, na sua análise do material estatístico, alertaram sobre a necessidade de *"pesquisas qualitativas"* (:63) suplementares e dos *"limites do método quantitativo"* (:100) para uma análise mais complexa e profunda do catolicismo e do campo religioso brasileiro. Seus textos, capítulos do livro do CERIS, analisando segmentos da pesquisa – crenças, motivações religiosas, práticas religiosas e participação social, etc – demonstram na prática que para uma análise mais completa, as duas perspectivas (quantitativa e qualitativa) devem estar combinadas, quando *inferiram* dos dados resultantes das projeções estatísticas algumas *tendências mais gerais*, justamente pelo *cotejo* com teorias e análises já consolidadas e consagradas pelas ciências sociais (da religião).

De fato, o método quantitativo é limitado por uma série de injunções, que devem ser controladas e/ou levadas em conta, como por exemplo: a hora e local onde a entrevista é colhida, ou a auto-imagem que o entrevistado quer passar para o entrevistador, que pode ocultar a distância entre o que ele *diz* e o que ele *faz*. No caso desta pesquisa, o entrevistado pode pensar tratar-se de *enquete* oficial da própria Igreja Católica e querer passar uma imagem de "catolicamente correto". É interessante notar que a própria pesquisadora do CERIS, Sílvia Fernandes, no seu texto levanta a possibilidade do *"constrangimento* [do entrevistado] *de se declarar contra a posição oficial da Igreja"* (:103).

Desta forma, sem querer fazer um comentário exaustivo do ponto de vista metodológico/estatístico – até porque esta não é minha formação e o que pretendo é me ater a questões mais substantivas da pesquisa – não posso me furtar a observar uma limitação reconhecida pelos autores da pesquisa, de que a amostra cobriu, majoritariamente, o universo das classes D e E (de baixa renda) não alcançando as classes A, B e C. Os autores explicam que isto não obedeceu uma intencionalidade, mas o que ocorreu foi que talvez pessoas de classe média e da elite se recusassem a responder o questionário quando abordadas nas ruas; ou que as mesmas não transitassem nos locais escolhidos para as entrevistas (:29). O resultado, então, é que o "recorte" da pesquisa não incorporou segmentos e classes "formadoras de opinião" e/ou que são bastante representativos de determinados cenários sócio-culturais do país, inclusive dentro da própria Igreja Católica, estando presentes em movimentos como os da: Renovação Carismática Católica (RCC), Encontro de Casais com Cristo (ECC), Focolares, Movimento Familiar Cristão, Cursilhos, etc; ou de outro lado, os chamados "católicos minimalistas" ou "laicizados".

Partindo para uma análise do conteúdo da pesquisa, convém chamar atenção – para além do que apontou Sílvia Fernandes no texto da pesquisa,

quando enfatiza que os estudos sobre o catolicismo no Brasil o trataram como um "dado cultural", dentro da fórmula de "quem é brasileiro, é católico" (:15) – que, acrescido a isto, uma tendência expressiva da produção acadêmica sobre o Catolicismo nos anos 80/90 privilegiou uma abordagem da Igreja na sua atuação político-social; seu papel enquanto instituição na consolidação da democracia e sua relação com os chamados "movimentos sociais". Neste sentido, a pesquisa do CERIS aporta novos ângulos no enfoque sobre o catolicismo no país, ao retirar o foco de análise do protagonismo histórico-sociológico da instituição Igreja Católica, suas facções e "correlação de forças" internas, sua ação sociopolítica e suas articulações com os "movimentos sociais", para se centrar, num modo mais antropológico, na busca de perfis identitários de seus membros e aderentes, através de suas crenças e práticas e de sua opinião e juízo, inclusive sobre a própria instituição Igreja e os temas da agenda religiosa que ela traça.

Quanto às principais tendências do catolicismo na sociedade e na cultura do país, os dados da pesquisa confirmam seu *progressivo declínio* e a situação de *pluralismo religioso* no país resultante desta perda de hegemonia. O dado apresentado no último censo do IBGE/ ano 2000 e recentemente divulgado, de que os católicos somam 73,8% da população do país, é ainda mais *exacerbado* em seu declínio, para o meio urbano, como revela a pesquisa do CERIS, caindo para 67% dos brasileiros. Depreende-se, então, que vem do meio rural o certo aumento da penetração católica na população que o faz alcançar as cifras mais alentadas apresentadas no censo do IBGE/2000. O que isto significa em termos de tendências sociais? Que a médio prazo a reserva de influência católica estará no *campo* ao invés da *cidade*, e que isto pode implicar numa postura mais conservadora sua, como se deu desde os tempos coloniais, quando o "catolicismo rústico", "colonial", "popular", determinava os hábitos e rotinas da população, em relação à *autonomia* conquistada ao longo da história pelo indivíduo urbano?

Outro dado relevante – na contramão da queda da influência católica no país – diz respeito ao crescimento das outras religiões, na pesquisa do CERIS, alcançando o índice de 33%. Como o objeto da pesquisa foi o catolicismo, não houve uma discriminação ou desdobramento do aglomerado "outras religiões", este funcionou como "grupo de controle", para de forma contrastiva medir as tendências sócio/culturais dos católicos brasileiros. No entanto, pode se *inferir* no conteúdo das respostas aos temas colocados pela pesquisa (aqui de novo um recurso *qualitativo* de análise) que desse universo destacam-se os *evangélicos/ pentecostais* e os *"sem religião"* (de religiosidade individualista, sem pertença institucional), o que corresponde também aos dados apresentados pelo IBGE. Outro dado que chama atenção é a maior proporção de não-católicos justamente entre "os mais jovens" (na faixa de 18 a 25 anos) (:36). Será esse um indicador que o declínio tende a aumentar no correr dos anos?

A pesquisa também reafirma a "diversidade interna" do catolicismo, em-

bora para os pesquisadores do CERIS, o "catolicismo institucional/hierárquico" ainda se mantenha influente na uniformização das concepções de mais da metade de seus fiéis (:67). Dados como o alto grau de freqüência à missa (78,6%), de não freqüência a outros cultos ou religiões (77,5%), não freqüência a atividades "mágicas" (cartomantes, jogo de búzios) (68,8%), valorização dos sacramentos (80%), da confissão (58,7%), da confiança na Igreja Católica (84,3%), no Papa (81,5%), nos Padres e Bispos (73%), fazem a interpretação dos dados encaminhar-se para a idéia de que ainda nos tempos atuais "a Igreja se configura como importante espaço de referência do sagrado" (:126) para os que se dizem católicos no país e pede cautela para a aplicação sem reservas da idéia de *"destradicionalização"* pelo menos no caso do campo católico brasileiro (:127).

Por um lado, bem que esses dados poderiam ser tomados de uma forma *triunfalista* por analistas católicos (há sempre uma subjetividade na interpretação de uma realidade!), no sentido da diminuição relativa de membros (sem contudo perder a maioria) significar uma depuração do "sincrético" e do "impuro" e conseqüente solidificação da unidade doutrinária na instituição. A pesquisa do CERIS não procede desta forma. Ela matiza esses dados, que poderiam sugerir "purificação" doutrinária ou uniformização identitária, em interpretações mais sutis, quando aponta, por exemplo, que o "alto índice" de freqüência à missa se tomada por um critério *semanal* cai de 78,6% para 44%, ou quando analisa que o recurso da ida à igreja visa principalmente responder mais a necessidades subjetivas que o seguimento e pertença a um credo doutrinário. No caso da análise sobre o comportamento eleitoral dos católicos, fica patente a falta de um comando direto da hierarquia para os fiéis (como no caso das igrejas neopentecostais, tipo Universal do Reino de Deus, quando "crente vota em crente"); para 68% destes católicos, o voto é definido pela sua "consciência particular" e não por determinação da Igreja ou dirigido para candidatos católicos. Por fim, o eloqüente descompasso entre o que prega a Igreja no campo ético/moral (sexual) e o que praticam seus aderentes, fazendo deles sujeitos modernos que aderem apenas a uma parte (que lhes convém) das orientações morais da hierarquia eclesiástica, revela que se há um nível sólido de *inclusividade* por parte da Igreja em relação a seus fiéis, há também, no caso do catolicismo brasileiro, um alto nível de aproveitamento das "grandes narrativas" das tradições religiosas em prol das "pequenas narrativas" dos sujeitos "religiosos flutuantes", no sentido que lhes deu Danièle Hervieu-Léger.

À guisa de conclusão, gostaria de apontar que os pesquisadores do CERIS – Luiz Alberto Gomez de Sousa no prefácio do livro e Andrea Damacena em um dos seus capítulos – ressaltam "duas orientações simultâneas" (:87) "aparentemente contraditórias" (:10), enquanto tendências opostas e complementares da dinâmica do catolicismo nas cidades: de um lado, "a força das instituições portadoras de certezas" (:87) que refazem "a identidade coletiva" (:10) e de

outro, a "afirmação das escolhas individuais e emocionais" (:87) e a "subjetividade da livre-escolha" (:11).

Pergunto, então, resultará da *tensão* entre estas duas perspectivas a prevalência de uma sobre outra? O esvaziamento da instituição por indivíduos cada vez mais autônomos em matéria de credo religioso, ou a volta à "grande ordem" com o enquadramento dos fiéis através de recursos mobilizadores e uniformizadores de "massa"? Ou, esta *tensão* será neutralizada por novas acomodações dentro da perspectiva inclusiva da "*circumdata varietate*" católica? Só o tempo e o termômetro de novas pesquisas dirão.

Marcelo Camurça
Antropólogo, professor do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).
E-mail: mcamurca@acessa.com

PRAT, Joan. *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel Antropología, 2001, 222 pp.

Religião e Estigma na Espanha

Oscar Calavia

Um leitor impaciente poderia achar que *El estigma del extraño* arromba portas abertas. Olhar para as margens do livro – prefácios, notas de rodapé, e um contexto que aparece discretamente – mostra, pelo contrário, que ele só pôde ser escrito com uma certa dose de coragem intelectual e cívica.

A rigor, o livro é uma seleção limitada de temas e dados a partir de uma pesquisa muito mais ampla; é, sobretudo, um catálogo dessa pesquisa. Nas suas páginas encontramos referências ao trabalho do autor com o grupo *Gnosis* (Ageacac) e com as Testemunhas de Jeová, cujos resultados não aparecem nas páginas do livro; a um vasto acervo de entrevistas, historias de vida e outros documentos recolhidos pelo autor e os seus colaboradores e depositados no *Arxiu d´Etnografia de Catalunya*; a numerosas teses orientadas pelo autor, que em conjunto compõem um rico mosaico sobre as *outras* religiões na Espanha; à ampla bibliografia dedicada ao tema nos Estados Unidos (o país em que as seitas alcançam todos os seus auges); e, enfim, a pesquisas sobre as seitas realizadas na Espanha com patrocínio oficial, em que o autor participou – embora, perante as injunções governamentais no modo em que elas foram dadas a público, opte, precisamente nas páginas deste livro, por renegar aquela autoria...

O tema do livro é conflitivo. Publicado inicialmente em 1997, sua segunda edição em 2001 ganha alguns realces inesperados de circunstâncias tão inquietantes como a fobia do terrorismo (e das organizações secretas) ou os escândalos sexuais envolvendo a Igreja Católica. Também da polêmica travada nos Estados Unidos sobre os limites éticos ou científicos da aproximação dos pesquisadores ao "ponto de vista dos seus nativos", ao menos no caso dos estudos sobre *seitas*. Essa relação entre pesquisador e grupo religioso é tratada pelo autor a partir de referências – autocríticas – ao seu próprio trabalho de campo, mas se desenvolve, sobretudo como exame comparativo, com extensas referências às histórias de pesquisa que constam da bibliografia consultada. Uma nota bibliográfica: o próprio autor denuncia o viés excessivamente norte-americano do seu diálogo, devido a razões circunstanciais, mas em qualquer caso problemático se o caso europeu, como parece, tem especificidades de peso.

Da etnografia do autor, figura no livro apenas a parte dedicada à ISKCOM, ou, como é melhor conhecido, o movimento Hare Krishna. Em foco, as histórias de vida dos adeptos, seus processos de conversão e sua visão da própria "seita". A discussão desse conceito –"conversão"- é em si mesma interessante, mas cabe notar que o seu relevo se dá sobre o pano de fundo de uma investida contra as seitas em que participaram, no último decênio, políticos, sociólogos, psicólogos e higienistas sociais em geral, e que divulga duas explicações do ingresso nas seitas: a da "lavagem de cérebro" e a da resposta a um contexto social ou familiar deficitário. O interesse de Prat não é discutir ou "falsear" essas explicações, mas perguntar porque, afinal, elas parecem tão necessárias. As memórias dos adeptos de Krishna – difícil encontrar mais estranheza e mais estigma nas ruas espanholas –, podem surpreender a muitos pela sua diversidade, pela riqueza das relações que sugerem entre muitos "sectários" e o meio social e familiar do qual procedem, e em alguns casos pelo seu senso crítico em relação à sua vida atual. A "lavagem de cérebro", a despersonalização e a segregação, afinal, não têm necessariamente as dimensões apregoadas; a adesão às "seitas" não destoa nesse sentido no catálogo de iniciações e renúncias perfeitamente legítimas de que dispõe uma sociedade como a espanhola. Mas a seita – essa é a diferença – é coisa dos *outros*.

A parte decisiva do livro – também, é verdade, a mais previsível; mas sobre esse ponto deveremos voltar –, procura uma relativização histórica da imagem das seitas, a partir de alguns exemplos clássicos – o do próprio cristianismo no mundo romano, o do catarismo – e alguns outros menos freqüentes, como o do período inicial dos Estados Unidos independentes (muito diferentes daqueles que décadas depois conheceu Weber), onde uma ativa hostilidade se dirige às mais diversas seitas. Entre elas, nada menos que o catolicismo, alvo de campanhas virulentas que nos primórdios do XIX agitavam em conjunto fantasmas políticos e fantasias sexuais. Há uma série de constantes – às vezes, uma reprodução literal século após século – nas acusações dirigidas às "seitas". A sede de poder e o culto à personalidade, o enriquecimento dos líderes, a abjeta submissão sexual e política dos adeptos, a destruição dos seus laços sociais, o caráter exógeno, são argumentos eternos e indiscriminados. Pouco importa, em último termo, se esses pecados são de fato cometidos ou não – nos relatos dos Hare Krishna entrevistados, encontram-se de fato fortes críticas à anterior diretoria da organização –, o que vale é que desde o centro religioso de uma sociedade eles se fazem visíveis e, sobretudo, fazem sentido. Duas figuras têm um papel singular nessa operação: a do apóstata e a do "desprogramador". O primeiro é o principal esteio da demonização das seitas. Nos seus relatos-denúncia o autor identifica um peculiar caminho de reconciliação com a sociedade, que reatualiza (por uma rememoração não raro enriquecida com cores atrozes) a morte ritual e a despersonalização iniciática, da que ele se apresenta como

vítima impotente. Prat acena aqui (sou eu, porém, que estou colocando os rótulos) para duas variantes "invisíveis" do apóstata, o fictício – a publicação de falsas memórias tem acontecido por vezes –, e o que poderíamos chamar "inativo", isto é o adepto que abandona pacificamente a seita sem qualquer manifestação: desenlace mais comum da experiência sectária que, sintomaticamente, poucas vezes é levado em consideração nas análises (para não falar das campanhas). O *desprogramador* é uma figura mais dramática. Especialidade profissional surgida nos Estados Unidos, cujos serviços são requisitados a alto custo na Europa e que combina recursos de exorcista, psicólogo e psicofante, ele executa, com objetivos inversos, o mesmo processo que se atribui ao iniciador sectário: seqüestro e reclusão do adepto, neutralização do seu credo e os seus hábitos – mediante esgotamento por cansaço e sono e humilhações –, e, finalmente, reconversão e "devolução" à família e à sociedade. A desprogramação, os seus mandantes e as reações pessoais ou judiciais encetadas contra ela poderiam ser o tema de uma pesquisa autônoma, e decerto apaixonante.

Os conceitos de Turner, Douglas ou Van Gennep, que Prat utiliza para caracterizar a experiência do converso podem servir, na devida escala, para descrever a evolução das próprias seitas no seu longo caminho – na maior parte das vezes, truncado – de conversão em igrejas. Assim, e como sugeri no início, creio que *El estigma del extraño* tem algo a mais que essa relativização liberal dos juízos de valor sobre as seitas; ele coloca em pauta um modo sistêmico e topológico de entender o domínio religioso, que nada tem de inédito mas que é necessário ativar de vez em quando para afirmar a religião no centro da reflexão antropológica. O que no livro de Prat encontramos – repito – é, mais que nada, um convite a essa tarefa. De fato, o principal protagonista aparece sempre de costas, e fica a sensação de que o essencial do livro deveria ter sido dito ao seu respeito. Na Espanha, como em outros países europeus, deslancharam nos últimos tempos campanhas fervorosas contra "as seitas" que resultam difíceis de imaginar, por exemplo, no Brasil – a "guerra santa" que anos atrás algumas igrejas pentecostais livravam contra as religiões afro nos fala das limitações que esse agonismo enfrenta aqui. Após vários anos de predomínio eleitoral da direita, a persistência do poder político da Igreja Católica na Espanha resulta muito mais visível do que já foi durante a maré pós-franquista. É obvio que a população católica organizada tem formado a vanguarda da "luta contra as seitas", mas cabe notar que esta tem apoio muito além da militância católica propriamente dita, além do público praticante, ou inclusive além do difuso catolicismo cultural da maioria. No limite, não falta entre os antisectários quem se refira como "seita" à própria Igreja Católica (para não falar de organizações muito mais conformes ao conceito, como o Opus Dei, cujo fundador o Vaticano levou recentemente aos altares). A luta anti-seita pode ter significados muito diferentes sendo feita desde um "credo" laicista, ou desde uma Igreja antiga e ciumen-

ta, ou desde uma cultura (onde o desencantamento do mundo?) que não professa um credo, mas se mantém fiel ao calendário ritual e o mapa simbólico que ele em algum momento cooptou, e que as seitas desafiam. Em qualquer caso, ela nos lembra que a religião, mesmo em sociedades modernas ou modernizadas, está longe de se retirar a uma margem ou ao foro íntimo; ela tem o seu lugar num centro "secularizado", e ainda regula as alteridades e os estigmas.

Oscar Calavia
Departamento de Antropologia. Universidade Federal de Santa Catarina

RESUMOS / ABSTRACTS

Resumo:

Provações dos Jovens Navajos

Christopher Dole e Thomas Csordas

O artigo tematiza as maneiras cotidianas como os jovens navajos constroem sua posição ímpar no mundo. Três tópicos interrelacionados são abordados. Primeiro, os problemas e processos relativos às categorias dos jovens navajos, especificamente quanto à utilização de termos tais como "tradição", e como isso afeta o estabelecimento de uma identidade navajo. Em seguida, os tipos particulares de mundo que os jovens navajos cruzam, examinando tanto a natureza multifacetada da vida na reserva quanto os mundos não-navajos, fora da reserva, que compõem dimensões significativas de suas redes sociais. Por último, o papel mediador das curas rituais navajos como forma de criar um sentimento de vinculação nos adolescentes, o que por sua vez alimenta o projeto mais amplo de negociar uma identidade própria dos navajos.

Palavras chave: juventude – identidade – índios – cura religiosa

Abstract:

Trials of Navajo Youth

Christopher Dole e Thomas Csordas

The article is interested in the mundane, everyday ways Navajo youth carve out their unique positions in the world. Toward this end, it takes up three interrelated topics. First, it addresses the categorical problems and processes of Navajo youth specially in terms of their use of such organizing terms as "tradition", and the implications of this for establishing one's identity as a Navajo. Second, turning to the particular kinds of

worlds Navajo youth traverse, it considers both the multifaceted nature of reservation life and the specific off-reservation, non-Navajo worlds that make up significant dimensions of their social networks. Lastly, it examines the mediating role of Navajo ritual healing in cultivating a sense of connectedness for adolescents, which in turn feeds into the larger project of negotiating a uniquely Navajo identity.
Key words: youth – identity – Indians – religious healing

Resumo:

"Mudando de Vida": a "conversão" ao pentecostalismo católico

Raymundo Heraldo Maués

Quando investigamos, no pentecostalismo (protestante ou católico), o processo através do qual as pessoas aderem a ele, encontramos um discurso recorrente, que fala de um antes e um depois. O antes é um tempo de sofrimento, vício, dificuldades familiares ou conjugais, pecado, desespero etc. De repente, porém, há um encontro com a divindade — Jesus —, que representa o ponto de ruptura, e então a pessoa entra em um novo universo, de alegria e felicidade, que só é completado, de fato, com o "batismo no Espírito". A análise de um certo número de discursos desse tipo, coletados entre membros da Renovação Carismática Católica, bem como da trajetória ritual dessas pessoas, permite uma comparação com o que acontece em outras tradições religiosas, de caráter mediúnico, xamânico, místico ou extático.
Palavras-chave: conversão – pentecostalismo – carismáticos

Abstract:

"Changing of Life": the "conversion" to Catholic Pentecostalism

Raymundo Heraldo Maués

When we research, in Protestant or Catholic Pentecostalism, the process through which people adhere to it, we find a recurrent discourse, that speeches about a before and an after time. The before time is a time of suffering, vice, familiar or conjugal difficulties, sin, despair etc. Suddenly, however, there is an encounter with the divinity — Jesus —, which represents the point of disruption, and then the person enters into a new universe, of joy and happiness, which is only accomplished, in fact, with the "baptism in the Spirit". The analysis of a number of discourses of this kind, collected among members of Catholic Charismatic Renewal, and the analysis of the ritual trajectory of the persons that emit then, allows us to make a comparison with what occurs in other religious traditions of mediumistic, shamanistic, mystic or ecstatic character.
Key words: conversion – pentecostalism – charismatic movement

Resumo:

Migração, Religião e Transnacionalismo: O caso dos brasileiros no Sul da Flórida

Lúcia Ribeiro e José Cláudio Souza Alves

A relação dos diferentes grupos religiosos com os imigrantes brasileiros no Sul da Flórida (EUA) é analisada neste trabalho. Tendo como base uma pesquisa de campo realizada em Deerfield Beach e Pompano Beach, são apresentadas as condições nas quais vivem estes brasileiros e como as igrejas e grupos religiosos organizam atividades e serviços a partir das diferentes situações e demandas por eles vivenciadas. Assim, os problemas com a obtenção de trabalho, com moradia e com documentação, bem como as dificuldades no campo emocional e afetivo recebem respostas específicas, de acordo com as diferentes vertentes religiosas existentes. Buscou-se compreender também como a dimensão estritamente religiosa interfere nesta situação. Neste contexto, o transnacionalismo religioso é analisado enquanto fluxo de pessoas, bens, culturas e práticas religiosas que cruzam fronteiras nacionais e atuam na organização de identidades.

Palavras chaves: imigrantes brasileiros - transnacionalismo religioso - diversidade religiosa.

Abstract:

Migration, Religion, and Transnacionalism: the case of brazilians in South Florida

Lúcia Ribeiro e José Cláudio Souza Alves

The relationship of different religious groups with Brazilian immigrants, in the South of Florida (USA) is analyzed in this article. Based in a field research in Deerfield Beach and Pompano Beach, this work presents the conditions in which these Brazilian immigrants live and how the churches and religious groups organize activities and services, in order to respond to their different situations and demands. So, problems like obtaining work, living places and documentation, as well as difficulties in the emotional and affective field receive specific answers, in the different religious groups. There is also an attempt to understand how the strictly religious dimension interferes in this situation. In this context, religious transnationalism is analyzed as flux of persons, goods, cultures and religious practices, that cross national borders and act on the building of identities.

Key words: Brazilian migration – Religious transnationalism – Religious diversity.

Resumo:

A Festa vai à Cidade: uma etnografia da romaria do Divino Pai Eterno, Goiás;

Silvana de Souza Nascimento

Resumo: O artigo tem com propósito apresentar uma breve etnografia de uma romaria de carros de boi que, todos os anos, se dirige para a Festa do Divino Pai Eterno, no santuário de Trindade, a poucos quilômetros de Goiânia. A romaria, originária do município de Mossâmedes, mostra-se uma forma tradicional de devoção, apresentando elementos da chamada cultura rústica e, ao mesmo tempo, não está fechada às transformações que provêm de um mundo urbanizado. Assim, a romaria aqui é interpretada como um processo que abarca dimensões não somente religiosas mas também sociais, econômicas e políticas e conforma uma ampla rede de sociabilidade entre seus atores.

Palavras-chave: romaria – festa do Divino Pai Eterno – cultura rústica – sociabilidade.

Abstract:

The Feast in the Town: an ethnography of the Pilgrimage of Divino Pai Eterno, Goiás

Silvana de Souza Nascimento

This article presents a brief ethnography of a pilgrimage that every year goes to the feast of Divino Pai Eterno, in the sanctuary of Trindade, a few miles from Goiania. The pilgrimage, which comes from Mossâmedes, a little town, shows itself as a traditional form of devotion, presenting elements of the so called rustic culture and, at the same time, is not closed to the transformations which comes from an urbanized world. Thus, the pilgrimage is here interpreted as a process which rejoins not only religious but also social, economical and political dimensions and conforms a wide network of sociability among its actors.

Key words: ethnography – pilgrimage – tradition – sociability.

Resumo:

Religião e Esoterismo entre Estudantes: um estudo comparado internacional

Adriana Valle-Höllinger, Deis Siqueira, Franz Höllinger

Os resultados de uma pesquisa comparada internacional sobre religião e esoterismo entre estudantes universitários realizada em dez países europeus e americanos indicam que a educação universitária não se encontra associada a uma tendência de distanciamento da religião, mas que o nível de religiosidade dos estudantes depende

de seu ambiente cultural: Os estudantes americanos são significativamente mais religiosos que os estudantes europeus; eles tambem acreditam mais frequentemente em fenomenos paranormais como clarividência e curandeirismo. No outro lado, a porcentagem de estudantes que praticam métodos espirituais asiáticos e utilizam medicina não convencional é maior na Europa do que na América. Procuramos explicar estes resultados através do papel histórico desempenhado pela Igreja e das diferenças de condições de vida nos dois continentes.
Palavras-chave: religiosidade – estudantes

Abstract:

Religion and Esoterism among students: an international comparative survey

Adriana Valle-Höllinger, Deis Siqueira, Franz Höllinger

Analyzing the results of a cross-national comparative study on religious and esoteric beliefs and practices among university students from ten European and American countries, we found that higher education is not associated with a tendency to distance oneself from religion. Rather, the level of religiousness of students depends on their cultural environment: Students in America are significantly more religious than are European students; they also believe more frequently in paranormal phenomena such as clairvoyance and psychic healing. On the other hand, the percentage of students practicing Asian spiritual methods and alternative medicine is higher in Europe than in America. We try to explain these results with the different historical roles played by the Christian Church and the different life conditions in Europe and in America.
Key words: religiousness – students

Resumo:

A Metáfora do Mercado e a Abordagem Sociológica da Religião

Lemuel Guerra

Apresentamos e discutimos neste artigo o ***paradigma do mercado religioso***, cujos fundamentos podem ser remetidos a Peter Berger - esse muito conhecido entre nós –, embora sua formulação explícita e mais elaborada tem em Rodney Stark, George Finke e Laurence Iannaccone sua expressão mais significativa. Estes adotam como pressuposto mais geral, a idéia de que a esfera da religião funcionaria em termos da lógica mercadológica. Apresentamos também algumas das principais críticas feitas ao modelo de análise apresentado, bem como algumas sugestões de recombinação e de utilização dos princípios enunciados pelos autores mencionados.
Palavras-chave: religião – mercado religioso – igreja católica e neopentecostais

Abstract:

The Market as a Metaphor and the Sociologial Approach of Religion

Lemuel Guerra

We present and discuss in this article the Religious Market Paradigm whose foundations we can tribute to Peter Berger. This Paradigm has its more clear and explicit formulation in Rodney Stark, George Finke and Laurence Iannaccone. These ones adopt as more general presupposition, the idea that the religious sphere would work based in the market logic. We present as well some of the main criticism already done to their Religious Market Model, some suggestions in order to combine and use the principles enunciated by the mentioned authors.

Key words: religion – religious market – Catholic Church and Neopentecostals.

Normas para colaboradores

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

Apresentação de artigos

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

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

Normas de apresentação da bibliografia

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

A bibliografia, ao final do texto, obedece às seguintes regras:
Livro: SOBRENOME DO AUTOR, prenome. (data), *título da obra*. Local de publicação: editora, número da edição se não for a primeira.
WEBER, Max. (1965), *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 2º ed.

Artigo: SOBRENOME DO AUTOR, prenome. (data), "título do artigo". *Título do periódico*, número da edição: páginas.
LATOUR, Eliane. (1996), "Os tempos de poder". *Cadernos de Antropologia e Imagem*, 3: 35-52.

Coletânea: SOBRENOME DO AUTOR, prenome. (data), "título do capítulo". In: iniciais do nome seguidas do sobrenome do(s) organizador(es). *Título da coletânea*. local de publicação: editora, nº da edição se não for a primeira.
BELLAH, Robert. (1979), "New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity". In: Paul Rabinow (ed.). *Interpretative Social Science: a Reader*. Berkeley: University of California Press.

Teses acadêmicas: SOBRENOME DO AUTOR, prenome. (data), *título da tese*. Local: Grau acadêmico a que se refere, instituição em que foi apresentada.
GUIMARÃES, Patrícia. (1997), *Ritos do Reino de Deus: pentecostalismo e invenção ritual*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UERJ.

Apresentação de resenhas bibliográficas

O texto deverá ter, no máximo, 8 laudas (digitadas em espaço duplo, fonte Times New Roman 12 ou equivalente, margens 2,5 cm). Pede-se que o(s) autor(es) dê(em) um título à resenha. A referência bibliográfica da obra resenhada deverá vir no início, obedecendo à seguinte forma: SOBRENOME DO AUTOR, prenome. *Título da obra*. Local de publicação: editora, data, nº da edição se não for a primeira, nº de páginas.
GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989, 325pp.

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

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

Thomas Csordas e *Christopher Dole*
Provações dos Jovens Navajos

Raymundo Heraldo Maués
"Mudando de Vida": A Conversão ao Pentecostalismo Católico

Lúcia Ribeiro e *José Claudio Souza Alves*
Migração, Religião e Transnacionalismo:
O caso dos brasileiros no Sul da Flórida

Silvana de Souza Nascimento
A Festa vai à Cidade: uma Etnografia da Romaria do
Divino Pai Eterno, Goiás

Adriana Valle-Höllinger, Deis Siqueira, Franz Höllinger
Religião e Esoterismo entre Estudantes: um estudo
comparado internacional

Lemuel Guerra
A Metáfora do Mercado e a Abordagem Sociológica da Religião

ISSN 0100-8587
00002
9 770100 858009