



Religião

Sociedade

VOLUME 23 • NÚMERO 2 • ANO 2003



Mídia, Prosperidade e Consumo
Espaços Virtuais e Sentidos Religiosos
Subjetividade e Telenovela
Estratégias Religiosas e Crenças Científicas

25 anos
25 anos
25 anos
25 anos
25 anos
25 anos
25 anos



Religião
Sociedade

Religião & Sociedade

volume 23- número 2 - dezembro 2003

Conselho Científico

Duglas Teixeira (in memorian)
Alba Zaluar, Jaime Pinski, Josildeth
Consorte, Lísias Nogueira Negrão, Rubem
Alves, Rubem César Fernandes.

Comitê Editorial

Clara Mafra, Emerson Giumbelli, Otávio
Velho, Patricia Birman, Pierre Sanchis,
Regina Novaes (coordenadora)

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, 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) 2555-3750
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

Coordenação deste número:

Patricia Birman e Pablo Semen

Revisão técnica:

Emerson Giumbelli e Cecília Moniz

Diagramação: Rosania Rolins

Capa: Heloisa Fortes

Apoio



Auxílio Editoração

PRONEX/CNPq - Projeto Movimentos
Religiosos no Mundo Contemporâneo

SUMÁRIO

Editorial	7
Artigos	
Pentecostalismo, prosperidade e cinema popular em Gana <i>Birgit Meyer</i>	11
Fé na tela: características e ênfases de duas estratégias evangélicas na televisão <i>Alexandre Brasil</i>	33
“Escrito pelo Diabo” interpretações pentecostais das telenovelas <i>Martijn Oosterbaan</i>	53
Mídia e Religião: regimes do real entre o mistério, o aparente e o virtual <i>Joanildo A. Burity</i>	77
Espíritos clandestinos: espiritismo, pesquisa psíquica e antropologia da religião entre 1850 e 1920 <i>João Vasconcelos</i>	92
Resenhas	
Interpretando as Aparições Marianas no Contexto Brasileiro por <i>Sandra M. C. de Sá Carneiro</i>	127

Religião na cibercultura: navegando entre novos ícones e antigos comandos por <i>Carly Machado</i>	133
Resumos	146

S

UMMARY

Presentation 7

Articles

Pentecostalism, Prosperity and Popular Cinema in Ghana
Birgit Meyer 11

Faith on the screen: Features and Emphasis of Two Protestant Strategies on
Television
Alexandre Brasil 33

“ESCRITO PELO DIABO” – Pentecostal Interpretations of Telenovelas
Martijn Oosterbaan 53

Media and Religion: The real between the mystery, the apparent and the virtual
Joanildo A. Burity 77

Clandestine Spirits: spiritism, psychical research and anthropology of religion
between 1850 and 1920
João Vasconcelos 92

Reviews

An Interpretation of Marian Apparitions in the Brazilian Context
Sandra M. C. de Sá Carneiro 127

Religion in Cyberculture: between new icons and old commands <i>Carly Machado</i>	133
Abstracts	146

E

DITORIAL

Encontros entre religião e mídia é o tema deste número. As formas pelas quais esses domínios na atualidade se relacionam, se interpenetram e se transformam reciprocamente é o objetivo analítico dos artigos aqui presentes. No campo das relações entre esses domínios é onde aparecem redivivos e reforçados os fantasmas da onipotência midiática: à mídia, poder-se-ia atribuir em relação à religião (uma categoria sempre suspeita no discurso das ciências sociais) um potencial de influência e instrumentação infinitas. A pesquisa empírica aliada à reflexão crítica pode dissolver o paradoxo fetiche analítico. Essa é a aposta na qual foi concebida a edição deste número.

Os artigos aqui reunidos apresentam aos leitores alguns dos caminhos através dos quais as ciências sociais vêm problematizando as relações com a mídia nas muitas faces em que esta se faz presente em encontros – por vezes socialmente explosivos – com a religião. Tanto a “mídia” quanto a “religião” operam e se constroem em domínios em que a relação com a imagem é fundamental. A mediação através de imagens, os imaginários sociais e religiosos parecem ter dado um salto surpreendente em termos de poder e influência nos anos recentes. Buscamos, neste número de *Religião e Sociedade*, valorizar as transformações recíprocas por que vêm passando mídia e religião e a emergência de realidades sociais renovadas que são, em parte, produtos dessa conjunção. Os campos analíticos são amplos: trata-se sobretudo da mídia religiosa e dos religiosos no Brasil, mas também da mídia pentecostal em Gana e da mídia nas suas formas contemporâneas, relacionadas ao mercado capitalista atual e às novas religiões nas quais o consumo de imagens se soma a novos ideários políticos e religiosos.

É possível, como Joanildo Burity sugere, abordar o encontro entre mídia e a religião enfatizando o fato que a primeira fornece um modo de intervenção e

constituição da subjetividade de seu público que, de certa forma, se apresenta próximo do modo propriamente religioso de agir. A hipótese lançada pelo autor, com auxílio de alguns teóricos, é no sentido de apontar o que seria uma “espectralização” do real como elemento constitutivo e inescapável da vida social. Joanildo chama atenção para os efeitos próprios dos “meios” na vida social, cuja presença em lugar de fornecer uma “causa” para transformações em curso, se inscreve como dimensão indissociável do real sobre o qual estes intervêm. O que, segundo ele, não deve servir como um “meio” de simplificação do real, pela suposição redutora que faz da mídia o meio por excelência, para pesquisadores ingênuos, de “acesso” ao real que existe, apesar de tudo, além da mídia... É sem dúvida impactante para pesquisadores brasileiros acompanhar Birgit Meyer no percurso que esta autora faz ao espaço público ganense, analisando o impacto crescente do pentecostalismo por intermédio do surgimento de uma indústria cinematográfica de inspiração religiosa pentecostal. Esta perspectiva pentecostal que se expande parece atuar reorientando o sentido da modernidade e as aspirações populares associadas às novas esferas de consumo religioso. Assim, ela informa novas construções midiáticas do real e realimenta o seu circuito, o que segundo Birgit Meyer tem gerado transformações importantes no que seria uma certa cultura popular, agora embebida em valores provenientes desta moralidade cristã. Alexandre Fonseca, por um outro viés, sociológico e comparativo, nos oferece uma análise de mídias evangélicas brasileiras a partir de suas estratégias religiosas específicas. A mídia aqui é duplamente um meio: serve aos objetivos do programa televisivo e também às finalidades daquele que o organiza. Estilos de filmagem e modalidades diferenciadas de colocar em cena pastores e testemunhos chamam atenção para marcas culturais e pessoais que atravessam os programas e também para os limites de cada uma das abordagens em diferentes circunstâncias. Mas, se é possível rejeitar o apriorismo da onipotência midiática, é preciso saber que a mídia influi e cria efeitos específicos. Não o encantamento que se pressupõe desde uma filosofia da história bem conhecida. E sim transformações concretas, muitas vezes imprevistas, nas sensibilidades. É isto o que deixam claro os artigos de Alexandre Fonseca e Birgit Meyer: o impacto nada desprezível das emissões televisivas evangélicas na construção de sociabilidades e formas de participação religiosa na televisão e através dela.

É da perspectiva do espectador pentecostal que o artigo de Martijn Oosterbaan analisa o encontro entre religião e mídia. Ao invés de frisar uma impermeabilidade relativa entre a cultura hegemônica das novelas laicas na tela e o imaginário pentecostal, isto é, ao invés de descrever “do exterior” a relação dos religiosos com certas imagens que contradizem a sua fé, Martijn nos faz partilhar o que seria uma forma de interação televisiva de indivíduos pentecostais que envolve uma experiência emocional e corporal específica. Esta lhes permite “ver” e “sentir” a realidade segundo os pontos de vista que adotam e confirmar, desta forma, os

pressupostos doutrinários e morais que os informam. A primazia que atribui à subjetividade do espectador é assim a nossa porta de entrada para entender uma relação com a imagem televisiva distinta daquela que aparentemente seria dominante ou mesmo homogênea na sociedade brasileira.

O artigo de João Vasconcelos, "Espíritos Clandestinos", busca fazer conosco o que a mídia religiosa já tem feito com as ciências sociais: desestabilizar as fronteiras entre o real e a ficção e, neste caso, entre "ciência" e "crenças". O autor retoma o tema da partilha entre saberes e busca demonstrar como a exclusão das hipóteses espíritas do campo da ciência se deveu mais à crença "religiosa" dos cientistas na validade das fronteiras estabelecidas, do que a demonstrações irrefutáveis a respeito da falsidade de certos experimentos. É sobre as fronteiras entre tecnologia e religião que Carly Machado resenha um conjunto de trabalhos sobre o sentido religioso do ciberespaço e principalmente o valor religioso que adquire neste meio intelectual a noção de virtualidade. O livro *Aparições de Maria* encerra este número através da resenha de Sandra Sá Carneiro, que busca mostrar a atualidade destas novas "visões" como formas de recomposição de sociabilidades católicas no Brasil contemporâneo.



P ENTECOSTALISMO, PROSPERIDADE E CINEMA POPULAR EM GANA

Publicado com autorização de Routledge (Taylor & Francis Group), editores da revista *Culture and Religion*, na qual este artigo foi originalmente publicado em 2002, no vol. 3, no. 1, pp.67-87. Maiores informações no sítio www.tandf.co.uk/journals/titles/01433301.html

Birgit Meyer

Apresentação

O paraíso, segundo uma conhecida pintura de um artista anônimo ganense, é uma cidade grande no alto do céu, com arranha-céus modernos e altas torres com escritórios, no meio de árvores e flores. No *Dia do Juízo*, mostrado na pintura, Jesus chega ao céu azul e manda seu anjo separar os bons dos maus. Um cartaz sinaliza que o Paraíso está no alto da escadaria, enquanto o Inferno e o Mundo estão, digamos, no andar térreo. Os que estão vestidos de branco sobem, e aqueles vestidos de preto – alguns jovens e um homem com um fez na cabeça – acabam no fogo do inferno, guardados por um monstro que claramente representa o Diabo (ver Fig. 1). Naturalmente, a pintura se refere a passagens do *Livro das Revelações* (Nota do Tradutor: Apocalipse), e lembra a descrição de Jerusalém como cidade celestial no imaginário e na literatura popular protestantes, introduzidos na África pelas missões pietistas no século XIX (por exemplo *Pilgrim's Progress*, de John Bunyan, e a conhecida litografia da *Porta Estreita e da Porta Larga*, ver Meyer, 1999a:31ss.). Mas, o que é novo e interessante nessa imagem é a forte e notória modernidade do Paraíso, com arranha-céus mostrados como ícones de orgulho e emblemas de prosperidade.

Essa imagem não é idiossincrática, mas faz parte de um gênero de pinturas similares baseadas em concepções cristãs. A imagem mostra com precisão uma

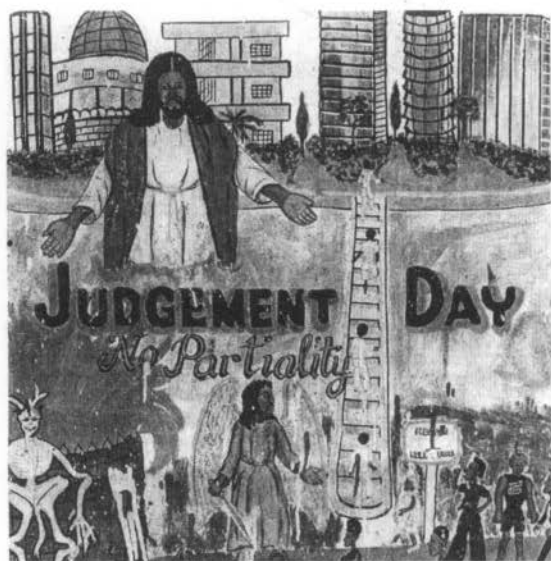


Figura 1. "Judgement Day" (anonymous painter, photo: Jannie Verrips).

atitude particular sobre a salvação imaginada em termos de vida urbana moderna e de prosperidade no sul de Gana. O vínculo íntimo entre Jesus e os arranha-céus, e a promessa de que os bons cristãos irão para um Paraíso urbano é amplamente compartilhada nos meios cristãos¹. Acima de tudo, esse ponto de vista é enfatizado nas igrejas pentecostais carismáticas, que têm atraído grande número de seguidores e de simpatizantes, em Gana, nas duas últimas décadas. Tem havido um crescimento espetacular, que ainda continua, do número de igrejas e de grupos de oração de orientação pentecostal, muitas vezes com adjetivos como "global" ou de "internacional" apostos aos seus nomes, anunciando o evangelho da prosperidade e criticando os teólogos das igrejas missionárias tradicionais, por defenderem uma posição caracterizada pelo "ser pobre é ser santo" (ver Gifford 1998; Van Dijk 1997; para a Nigéria, ver Marshall 1998)². Segundo esse ponto de vista, Deus quer que seus filhos gozem a vida antes da morte, e os pentecostais declaram conhecer o caminho de uma vida semelhante ao Paraíso ainda na Terra.

Sua ênfase no consumo como sinal de bênção divina ocorre no mesmo momento da abertura de Gana para o capitalismo neoliberal, estimulada pelo Estado em conjunto com o Banco Mundial no fim dos anos 80, que teve como resultado o afluxo para o país de mercadorias muito desejadas, mas isso também levou muitas pessoas a compreender que tinham acesso limitado ao consumo. Bastante diferentes dos pietistas ascéticos na análise de Max Weber da ligação entre a ética protestante e o espírito do capitalismo, os pentecostais de Gana enfatizam o consumo como sendo parte do tipo de vida moderno (ver Campbell 1987). Longe de se questionarem sobre quem pertence ao número dos eleitos, eles vêem o sucesso financeiro como sinal de bênção divina, e inversamente, a pobreza como obra do Demônio. O maior sinal emblemático de sucesso é o pastor pentecostal, luxuosamente vestido na última moda, usando jóias de ouro, morando em mansão e dirigindo um automóvel caro, de preferência um Mercedes. Abertamente dedicado ao consumo visível, o pastor alardeia que ele e sua igreja são abençoados pelo Senhor. Enquanto a origem da riqueza é geralmente con-

fusa, os gastos são muito claros (ver também Marshall 2001). Os crentes são construídos como consumidores.

Nada disso é totalmente novo, mas se vincula e rearticula o projeto cristão de modernidade, do ponto de vista do consumo. Mesmo se as igrejas missionárias tradicionais – ainda no fim do século XIX, quando o cristianismo foi introduzido – propusessem uma atitude anti-materialista, na prática os cristãos tinham uma posição privilegiada na sociedade, tendo sido os primeiros a terem acesso a empregos bem remunerados na administração colonial, e ao consumo de bens de origem ocidental (Meyer 1997). A conversão ao cristianismo era também a conversão à modernidade, e os cristãos formavam as novas elites na sociedade colonial (Van de Veer 1996; Meyer 1999a:1-14). Quando o pentecostalismo conseguiu seguidores em massa em meados dos anos 80, tempo marcado pela desilusão política e por fortes restrições econômicas, os pregadores não elaboraram uma mensagem totalmente nova, mas revitalizaram as antigas promessas não cumpridas de modernidade, afirmando que poderiam cumpri-las por outros meios, privilegiando antes o consumo que a produção e enfatizando e retrabalhando a individualidade.

Longe de manter-se limitado a determinado espaço reservado à religião na sociedade ganense, o pentecostalismo invadiu a nova esfera pública que se desenvolveu em Gana, após o retorno à democracia e a liberalização e privatização da mídia até então, em 1992, propriedade controlada e pelo Estado. As igrejas pentecostais-carismáticas compreenderam o poder da mídia para alcançar as pessoas, criando assim um público cristão propenso ao pentecostalismo. Entendendo que o domínio da tecnologia da comunicação de massa é um símbolo da modernidade e assim sendo uma fonte de poder, os pentecostais utilizam ativamente o vídeo, a TV, o K7 e o rádio FM para apresentar-se e anunciar-se (ver Hackett 1998). As estações de FM organizadas como sendo seculares, mas na prática dominadas por igrejas pentecostais, testemunham a capacidade pentecostal de levantar a voz em público, preenchendo assim um espaço público secular com religião. No mercado de religiões em que Gana se transformou, as denominações pentecostais concorrem vigorosamente umas com as outras, oferecendo seus serviços religiosos como mercadorias aos crentes, que são tratados como consumidores e clientes (ver Ukah 1999).

O pentecostalismo também tem um impacto considerável na produção cultural – nos campos da música, da imprensa, da literatura, do teatro e do cinema popular. Em certo sentido, o que tem surgido em Gana no período que se seguiu à democratização é aquilo que eu chamaria de cultura *pentecostalmente inspirada*, ou talvez, de cultura pública *pentecostalizada*. Com isso me refiro a todo um leque de expressões populares, da pintura a *posters*, o teatro ao vídeo, da música à literatura, que adotam formas pentecostais de representação. A ênfase reside no estilo mais do que no conteúdo ou na mensagem como tal. É

importante fazer essa distinção, pois seria errado perceber a proliferação do pentecostalismo na cultura pública simplesmente em termos de aumento da religiosidade. O que desejo aqui realçar é que as formas pentecostais de representação oferecem um repertório adotado mesmo por empreendedores culturais e artistas independentes que utilizam conscientemente estilos pentecostais sem se definirem necessariamente como crentes (ver Meyer 2001a).

Ainda que a cultura pública em Gana tenha outras vozes além da pentecostal, esta é muito notável por ser ruidosa e impactante. Produtos da cultura pública pentecostal se confrontam com visões diferentes, que idealizam a aldeia como espaço de confiança, de moralidade e de felicidade – espaço que pode ser amado como “Patrimônio Africano” – em contraste com a corrupção moral da cidade grande, originada na perversão moral que acompanhava a modernidade colonial. Essas visões fazem parte de várias políticas de identidade. Enquanto a associação positiva entre urbanidade, prosperidade e cristianismo é enfatizada nos meios pentecostais carismáticos, que hoje formam a maioria dos cristãos em Acra, as políticas culturais promovidas pelo Estado buscam enraizar a identidade e o orgulho nacionais na aldeia, visto como espaço tradicional (Coe 2000). Se até 1992 o Estado podia controlar a esfera pública e difundir suas políticas de cultura e identidade, atualmente, isso está se tornando cada vez mais difícil em virtude da liberalização, tanto da mídia como da economia. Na cultura pública atual de Gana, essas diferentes posições se opõem regularmente umas às outras. Se essas posições se opõem em termos de esquema temporal (passado contra futuro) e espacial (aldeia contra cidade), é importante perceber que ambas estão articuladas no presente e em relação ao presente, e lutam para entender o fato do presente parecer destoado do ideal. Aqueles que falam da aldeia em termos de tradição a ser resgatada (muitas vezes lembrando o símbolo *akan* do *Sankofa*³) também lutam para se apropriarem de noções como “desenvolvimento”, enquanto aqueles que imaginam a salvação em termos de cidade celestial moderna buscam adaptar-se ao fato da cidade onde vivem ser muito mais ambivalente, assemelhando-se mais ao inferno do que ao paraíso. Esse ensaio focaliza o ponto de vista dos pentecostais e tenta esclarecer as razões de sua atração.

Portanto, a ênfase principal desse ensaio não será na mensagem pentecostal em si, como é pregada nas igrejas, mas antes nas formas como os modos de representação pentecostais são incorporadas em expressões da cultura popular. Um caso especialmente interessante a esse respeito é a indústria do videofilme popular, que surgiu em meados dos anos 80 e adquiriu força total depois de 1992. Na esteira da liberalização e privatização da mídia, desenvolveu-se o florescente cenário do videofilme (ver Meyer 1999b, 2001c; ver também Larkin 2000). Como os produtores de videofilmes são empreendedores autônomos, para se manterem num negócio totalmente dependente da aprovação de suas audi-

ências urbanas, os “filmes ganenses” procuram focar os anseios e os medos das pessoas comuns. Longe de adotar as formas coloniais e pós-coloniais, ou estatal de produção cinematográfica, que viam o filme como o meio por excelência de instruir e educar o grande público, os novos videofilmes se preocupam acima de tudo em mostrar o que toca as estruturas emocionais de sua audiência.

Considerando a forte popularidade do pentecostalismo, como já foi mencionado, não é surpreendente que exista impressionante coincidência entre o evangelho da prosperidade patrocinado por essas igrejas e os videofilmes. O objetivo principal desse ensaio é explorar a articulação de um novo imaginário social que se desenvolve na interseção do cinema popular com o pentecostalismo, tornado possível pela abertura da esfera pública. Com este fim em mente, eu vou investigar as formas complexas pelas quais os videofilmes populares e o movimento pentecostal-carismático se relacionam, examinar a relação entre prosperidade e fé, e também as novas noções de *self* e de família divulgadas por esses filmes; refletir sobre a relação emergente entre religião e diversão, e discutir a questão da imaginação no contexto da globalização. O ponto principal que eu gostaria de apresentar é que os videofilmes, ao agirem na esfera da diversão, popularizam o pentecostalismo em larga escala, mais além dos limites das igrejas. Sua forte presença na esfera pública contribui para a divulgação de um imaginário social adequado para resgatar o projeto da modernidade sob as novas condições com uma esfera pública aberta sem presença do Estado.

Pentecostalismo e cinema popular

A imbricação do pentecostalismo com o cinema pode ser melhor avaliada lembrando-se que, na Acra de hoje, muitos cinemas são, ainda que parcialmente, usados como igrejas por congregações pentecostais. Enquanto muitos pastores pentecostais manifestam atitude negativa em relação ao cinema – vendo a sala de cinema como espaço potencialmente imoral, escuro e nada santificado, que precisa ser purificado através de suas orações, suspeitam de abuso de sexo e violência nos filmes – é muito significativo que o pentecostalismo e o cinema coabitem no mesmo espaço. Quando o cinema foi introduzido, nos anos 20, produziu nova audiência e uma nova cultura pública nos espaços urbanos em evolução da Costa do Ouro (Nota do Tradutor: nome da Gana atual na época colonial). De propriedade da administração colonial britânica, o cinema foi utilizado para visualizar a mensagem de “civilização” e de “modernização” (ver também Morton-Williams 1959; Meyer no prelo a); tornou-se um templo moderno do visual, testemunhando a superioridade do conhecimento ocidental e da legitimidade da dominação colonial. Como nova prática social, ir ao cinema constituía-se em “uma experiência que representava sempre muito mais do que simplesmente assistir a um filme” (Larkin 1998/99:55) que contribuiu para o

surgimento de uma nova classe urbana. Emblema da modernidade colonial, o cinema ocupou um novo espaço público, o que implicava novas disciplinas sobre a ordenação do espaço e do tempo (Barber 1997), e em nova modalidade de visão na qual educação e diversão eram apresentadas como aspectos uma da outra. Atraía audiências urbanas ansiosas por sair de casa em suas horas de lazer, abrindo-se assim a regimes novos de representação caracterizados por uma mescla de disciplina e de prazer.

A *Ghana Film Industry Corporation* (GFIC), que substituiu a *Colonial Film Unit* após a independência, era de propriedade e controle estatais, produzindo cinejornais, documentários e longas-metragens – de acordo com as idéias de Nkrumah (Nota do Tradutor: Nkrumah, líder da independência de Gana) – todos dedicados ao “esclarecimento” da nação, à “educação do povo” e à gênese do “orgulho nacional” pela “cultura e a tradição africanas”. Com a popularização crescente e a maior disponibilidade da televisão durante os anos 70, o Estado cada vez mais conseguia dirigir-se às pessoas em suas próprias casas, investindo pouco na manutenção de salas de cinema de propriedade estatal e na produção de filmes. O equipamento danificou-se e muitas salas de cinema se tornaram restos fantasmagóricos do passado, quando o cinema ainda era o principal mediador da visão nacionalista do Estado já independente. As igrejas pentecostais-carismáticas, que se tornaram cada vez mais populares durante os anos 80, tempo marcado pela instabilidade política e econômica, trouxeram as salas de volta à atividade. Transformando o espaço do cinema em igreja⁴, os pentecostais transformaram o simbolismo da sala de cinema em moderno templo da visão e começaram a propagar seu ponto de vista próprio da modernidade cristã – projeto, como logo veremos, que evoca, mas vai além das antigas versões colonial e estatal da modernidade.

A partir do início dos anos 90, produtores de vídeo começaram a exibir seus longas-metragens em salas de cinema com a ajuda dos “*telejectors*” (como são chamados os aparelhos projetores de vídeo em Gana), ampliando assim o meio híbrido de comunicação que é o vídeo a dimensões de cinema. Naquele momento a indústria cinematográfica oficial estava virtualmente morta, e os cinemas só conseguiam exibir filmes importados de baixo orçamento, isso quando os projetores ainda funcionavam. Os produtores de videofilmes logo se empenharam para preencher o vazio, produzindo filmes nacionais para exibição nas salas de cinema. Por conseguirem atingir vasta audiência, os videoprodutores conseguiam se financiar basicamente por meio desses filmes. Só concediam direitos de exibição à GBC e a TV3, os dois canais de televisão de Gana, quando estavam seguros de que o mercado para o cinema estava saturado. Felizes com a satisfação dos espectadores com filmes produzidos localmente, os proprietários e operadores das salas exibiam os “filmes ganenses” mais recentes, especialmente nos fins de semana, e alugavam as salas para igrejas nos domingos de manhã. Nos anos 90,

quando a “cultura do silêncio” própria do período 1987-1991 havia desaparecido (Nugent 1996:163ss) e a indústria da diversão começou a florescer, videofilmes e pentecostalismo dividiram o espaço do cinema (ver Fig.2)



Figura 2. Cinema Palladium utilizado como igreja [foto Birgit Meyer].

Mas, recentemente, o número de espectadores tem voltado a decrescer porque muitas pessoas passaram a ver filmes em casa, tanto na TV (onde hoje em dia passam muitos filmes ganenses e nigerianos em horário nobre) como em videocassete. Existem agora muitas locadoras e também vendedores ambulantes oferecendo os filmes mais recentes. Os produtores, atualmente, vendem seus filmes para o mercado de vídeo caseiro em grande escala, às vezes sem sequer exibí-los nas telas, contribuindo ainda mais para o declínio do cinema e a total conversão das salas em igrejas pentecostais. Apesar da separação aparente entre igreja e cinema, é importante compreender que existem novos espaços no florescente mundo da mídia em Gana compartilhados por videoprodutores e pentecostais. Um exemplo disso são os estúdios de edição de propriedade de igrejas pentecostais-carismáticas, que são alugados a produtores de vídeo.

Os próprios videoprodutores entenderam que se assemelham a pastores. Não se trata de simples questão de crença individual. Enquanto alguns produtores se declaram cristãos e buscam transmitir uma mensagem cristã, outros não se comportam assim – no entanto seus produtos se parecem muito uns com os outros. É importante perceber que esses produtos não são “filmes de autor”, que passam o ponto de vista pessoal do produtor ou diretor, como seria o caso em gêneros artísticos. Muitos diretores me afirmaram que não acreditavam neces-

sariamente na estrutura narrativa nem na mensagem de seus filmes, queixando-se de que só era possível produzir um filme lucrativo se esses fizessem eco às preocupações da gente comum, principalmente, como salientou um deles, “esse papo furado pentecostal”, e fechando-lhes a possibilidade de serem festejados em prestigiosos festivais africanos, como o FESPACO. Em razão dessa aproximação com as expectativas da audiência, pode-se, com segurança, ver os produtores como mediadores das opiniões populares. Gravando e mostrando o que se conta e se ouve falar, os videofilmes remodelam histórias que circulam na sociedade ao adotarem uma certa forma narrativa e um certo tipo de representação, a forma e o tipo propagados pelo pentecostalismo.

Uma característica importante é o dualismo sobre o qual é montada a maioria dos enredos. Geralmente há uma luta entre as “forças das trevas” e a forma como controlam firmemente maridos irresponsáveis, garotas relaxadas, homens de negócios egoístas, sogras avarentas, falsos amigos ou mesmo assassinos rituais e membros de cultos secretos, de um lado, e de outro lado a força divina, que sempre apóia a dona de casa, a criança inocente, e, naturalmente, o pastor pentecostal (para exemplos de filmes, ver Meyer 1999b, 2001c, no prelo a). É interessante observar que alguns filmes também mostram o personagem do pastor desviado; mas isso não diminui a opinião geral sobre os pastores, pois os que se desviam são sempre denunciados como “impostores”. Não é preciso dizer que, muito na linha dos sermões pentecostais, no fim o bem vence o mal, assim como Deus é mais forte que o Diabo. Além do mais, os filmes muitas vezes são montados como confissões, assim fazendo eco a um modo de falar próprio dos pentecostais. Apresentando o filme como “história real” baseada na experiência particular de uma pessoa, relacionada com avidez, com egoísmo, com forças ocultas antes de sua conversão, os produtores afirmam que trazem revelações de testemunhas oculares sobre as maquinações de espíritos maus. O importante aqui é que, do mesmo modo que no discurso pentecostal, dedica-se muito tempo a um encontro *voyeurístico* com as forças das trevas, quando se faz amplo uso de efeitos especiais. Desviando-se fortemente da agenda do cinema estatal, tanto colonial como pós-independência, de livrar-se das assim chamadas superstições para educar as massas, os filmes populares confirmam – e para alguns espectadores até provam – a existência de todas aquelas forças invisíveis que são centrais no discurso pentecostal, assim como na experiência popular. Os filmes são povoados por feiticeiras, pelo espírito das águas (*Mami Water*), pelos espíritos elementais, por santuários na selva e vários tipos de magia.

Tanto os filmes populares como o pentecostalismo compartilham de certo ponto de vista segundo o qual teriam o poder de revelar o que permanece invisível aos olhos, mas determina o curso da vida, e se dirigem aos espectadores como *voyeurs*. Longe de expor a não-existência de forças invisíveis, nos filmes populares a câmera focaliza sua atividade, criando assim a ilusão de oferecer em

primeira mão visões do fundo do inferno. Desta maneira, a atividade de representação que é a essência do filme torna-se encenação mistificada, aparece como revelação da realidade invisível. Assim, tanto produtores como pastores se dedicam a algumas formas de faz-de-conta, ao elaborarem as forças das trevas por meio do discurso, da imagem e de efeitos especiais⁵. Ao agirem assim, ambos dramatizam excessivamente o mal da transgressão, aderindo a uma das figuras mais impressionantes da representação pentecostal, a espetacularização dos espectros (ver também Comaroff & Comaroff 1999 :21). Seria simplificar demais reduzir os produtores a pastores, pois ambos operam em áreas diferentes, ainda que se entrecruzem cada vez mais – o campo do divertimento e o campo da religião – mas certamente existem afinidades eletivas entre ambas as esferas, e disso logo falaremos.

Além do mais, no que diz respeito ao enredo, a maioria dos videofilmes estão bem afinados com a mensagem das igrejas pentecostais-carismáticas: ao ensinarem a moral cristã, e acima de tudo ao mostrarem as horríveis conseqüências de sua violação, esses filmes proporcionam um suplemento visual perfeito dos sermões dominicais (ver Verripps 2001). Aliás, muitas igrejas exibem videofilmes em suas congregações, especialmente para jovens, com o objetivo de alertá-los sobre os perigos da vida moderna e levar-lhes ensinamento moral, ao mesmo tempo que propagam a versão cristã da modernidade. Tanto os videofilmes como o pentecostalismo confrontam a modernidade. Por um lado, vários aspectos da vida moderna – ter uma vida próspera, um carro chique, uma linda casa, boas roupas, etc. – são mostrados como sendo, no fundo, desejáveis, e fatores de felicidade. Por outro lado, tanto filmes como sermões mostram as tentações da modernidade e o impacto destrutivo que elas podem ter na vida das pessoas. Deve-se observar que a modernidade não é mostrada como opção que se pode rejeitar ou adotar, mas como contexto de vida na cidade grande. O problema é mais sobre como lidar com as promessas e tentações da modernidade, e a resposta apresentada, tanto nos filmes como nos sermões, é clara: para aproveitar bem todas as vantagens da modernidade é preciso ter fé em Deus e estar cheio do Espírito Santo; com isso, você certamente vai prosperar.

Videofilmes como mediadores da modernidade cristã

Nos videofilmes, geralmente se realça muito a visualização do ambiente local como parte da modernidade urbana. Os filmes estão geralmente cheios de longas cenas – aliás, demasiado longas para espectadores estrangeiros – nas quais automóveis levam o espectador através das largas avenidas de Acra (às vezes de Takoradi ou Cape Coast, mas praticamente nunca mais ao norte), passando por prédios de importância nacional, ou turísticos, arranha-céus, viadutos, hotéis caros, praia de Labadi, lojas elegantes, supermercados com ar

condicionado, restaurantes requintados e outros lugares para gozar a vida – notando-se que essas cenas são geralmente acompanhadas por música de tipo ocidental. A magia do cinema que acompanha a transfiguração de Acra num espaço cinematográfico – e assim, em simulacro da cidade moderna – tem notável impacto nas audiências (ver Looser 2001). Eu sempre ouvia espectadores comentando que é maravilhoso ver na tela a beleza e o “desenvolvimento de Gana” (na realidade, de Acra, que obviamente simboliza a nação). As pessoas se emocionavam ao verem representações cinematográficas de lugares familiares, que sempre pareciam muito mais bonitos do que na visão comum de um pedestre. A vida parece muito melhor vista de uma elegante limousine que leva os espectadores em passeio mimético através da cidade durante o dia, ou – mais emocionante ainda – à noite. Ao assistir aos filmes nos cinemas, ouvi muitas vezes espectadores comentarem sobre a beleza das paisagens urbanas; estavam muito interessados em ver os hotéis, prédios de escritórios e viadutos mais modernos na tela, enfatizando sua beleza⁶. Certamente, a mediação do local através de um meio de comunicação global como o vídeo não reflete simplesmente a paisagem local, mas a transforma em uma série de ícones de orgulho nacional, comparáveis aos cenários ocidentais que as pessoas conhecem através da TV e do cinema⁷, assim como a limousine representa o melhor veículo rumo à modernidade (ver Mbembe e Roitman 1996; Verrips & Meyer 2001). Como aparecer na tela significa ser parte de um mundo mais amplo, assistir a videofilmes nacionais não deve ser considerado retroceder aos mundos locais, mas deve ser visto como prática através da qual as pessoas ganham a segurança de que, elas também, têm acesso a formas globais e podem reconfigurar o local, à luz do global. Em suma, esses videofilmes não são apenas produtos da possibilidade de acesso global da mídia moderna, mas são, acima de tudo, mediadores da modernidade e da globalização, oferecendo mobilidade espacial mimética (ver Larkin 1998/1999:46; Sanchez 2001), que faz eco à promessa pentecostal de prosperidade e de mobilidade social ascendente⁸.

A locação mais notória mostrada em “filmes ganenses” é a mansão de alta classe média. Cercada por enorme muro guardado por um vigia – muitas vezes de aparência engraçada – esse tipo de propriedade tem muitos quartos, e frequentemente a câmera oferece aos espectadores uma espécie de excursão turística pela casa: a cozinha bem equipada, o salão com lindos sofás e uma estante divisória com TV, videocassete, aparelho de som estéreo, e há, naturalmente, o belo quarto do casal. Embora a maioria dos espectadores viva em condições muito mais modestas, eles gostam de ver esse tipo de casa na tela e geralmente tecem muitos comentários sobre o interior delas. Nos filmes é comum os protagonistas irem a supermercados e restaurantes com ar condicionado, e a câmera focalizar a mercadoria refinada exposta, e os pratos servidos. Geralmente essas cenas são bastante longas, dando à audiência tempo suficiente para discutir a

comida mostrada. Do mesmo modo, os penteados e roupas – sempre um pouco mais elegantes do que aqueles utilizados até pelos ricos, na vida real – são sujeitos à discussão e às vezes chegam a criar um estilo novo, adotado principalmente pelas espectadoras mais jovens.

É interessante observar, nesse contexto, que os filmes, do mesmo modo que o discurso pentecostal, focalizam o consumo, mas nada dizem sobre produção. O único lugar de trabalho que aparece nos filmes é um escritório moderno, mas sempre apresentando como motivo de orgulho, cheio de computadores e telefones e habitado por lindas secretárias e seu patrão elegantemente trajado – nunca como local onde as pessoas trabalham duro para ganhar o dinheiro que gastam. Nenhum trabalho duro, nenhuma transpiração – e se por acaso o filme revela a origem do dinheiro, menciona práticas ocultas, implicando uma troca da vida por dinheiro (Meyer 1995, 2001b; ver também Comaroff & Comaroff 1999; Gudeman 1986; Taussig 1980). Parece-me que enfatizar o consumo e negligenciar a produção reflete o fato de, em Gana, a identidade moderna estar sendo obtida e afirmada através de um estilo de vida compartilhado. Isso está de acordo com a proposta de Appadurai (2001) segundo a qual o consumo é crucial nos processos de unir as pessoas, pois isso lhes permite tornar-se uma classe *para si mesmos*, mesmo se, do ponto de vista da produção, elas pertencem a classes diferentes. Certamente, o consumo age como equalizador imaginário.

Outra característica significativa dos filmes, também aqui em consonância com o discurso pentecostal, é a ênfase na família nuclear, que muitas vezes vive em uma casa muito boa, afastada, de classe média ou média alta. O ponto alto de muitos filmes é a cerimônia de casamento, com o noivo meticulosamente trajado com terno escuro, levando a noiva para o altar em seu vestido branco, naturalmente ao som de uma marcha nupcial. De muitas maneiras, os filmes lembram e repetem a postura pentecostal sobre moralidade, sobre o casamento e sobre o papel dos demônios na destruição da felicidade. Os filmes são quase sempre a favor da dona de casa cristã, e muito críticos de seu marido moralmente fraco, de sua mãe e de sua jovem amante. Muitas vezes há uma luta mais ou menos aberta entre as forças do bem e do mal, e no fim o bem vence o mal com a vitória da mãe e da esposa. Por exemplo, *Mariska* (Akwetey-Kanyi Films 2001), onde uma devotada esposa (Mariska) – que se recusou a desposar o homem rico mas idoso que sua mãe escolheu para ela, e que mais tarde se revela ser um traficante de droga – luta para ajudar seu marido Mawusi, que precisa de tratamento hospitalar de alto custo. Mariska tem uma amiga muito ciumenta, que chega para roubar Mawusi utilizando filtros de amor oriundos de um santuário na floresta (há cenas espetaculares onde seu duplo fica preso numa cabaça, significando que ele perdeu sua vontade e está enfeitiçado). No fim, depois de muito sofrimento, e criando sozinho o filho de Mawusi, Mariska casa-se com um homem bom e rico, cristão como ela, e Mawusi acaba preso.

O que é notável no filme, e também em muitos outros, é a ênfase colocada na personalidade e na intermediação. Em certo sentido, não é totalmente culpa de Mawusi se ele abandona Mariska, pois ele é – inconscientemente – presa de forças espirituais mais fortes. O perigo de não controlar a própria vida surge em muitos filmes, e a solução implícita ou explícita para esse problema é a precaução de seguir orando, a fim de ser preenchido com o espírito de Deus, de maneira que nenhum mau espírito possa intrometer-se e finalmente destruir a felicidade de alguém. Isso faz eco à prática pentecostal da libertação, que busca expulsar todo tipo de força maligna que pode estar controlando uma pessoa mesmo sem que esta se dê conta disso (ver Meyer 1998). No entanto, seria simplificar demais ver a personalidade apenas como caso de controle remoto por forças estranhas, satânicas ou divinas. Pois um bom cristão fará a escolha adequada também segundo sua consciência. Em *Mariska*, algumas cenas mostram um diálogo interior entre o bem e o mal, com uma pessoa entre duas outras iguais a ela, ambas fazendo sugestões; a voz do mal – à esquerda – vestida à ocidental, a voz do bem – à direita – em respeitável traje africano (ver Fig. 3)⁹. É a pessoa silenciosa, no centro, que ouve ambas as vozes, que decide a quem ouvir e o que fazer. Essa imagem do diálogo interior confronta-se com a imagem da pessoa presa numa cabaça, dominada pelo feitiço de forças mais fortes. A primeira imagem remete à noção de pessoa moral, realçando a responsabilidade individual, a instrumentalidade, a possibilidade de escolha, atualmente cada vez mais importante e valorizada nos meios pentecostais.

Relembrando minha pesquisa sobre a apropriação local do cristianismo e a popularidade do pentecostalismo em Gana (iniciada em 1988), tenho a impressão que a ênfase naquilo que Max Weber chamava de *Lebensführung* (conduta), caracterizada pelo autocontrole permanente e metodológico, está cada vez mais realçada em prejuízo da noção anterior da pessoa como quarto vazio, a ser lotado e governado pelo espírito de Deus ou por maus espíritos (Meyer 1999a:145-146). Enquanto as lideranças e os intelectuais nas ortodoxas igrejas missionárias sempre afirmaram a importância do comportamento e da responsabilidade pessoal, para muitos crentes essa noção, assim como a noção de pecado, têm sido difíceis de aceitar. Sem dúvida, o pentecostalismo se tornou tão popular porque afirmava que a possessão era fonte oculta de problemas e de sofrimento, que devia ser levada a sério pelos cristãos. Praticando a libertação como contra resposta, eles propõem uma imagem da pessoa como sendo sujeita a forças maiores, e não como responsável pessoalmente por seus atos em geral, e suas desgraças em particular (Meyer 1998, 1999a:204ss). Mas, como o filme *Mariska* também mostra, a noção de escolha e responsabilidade pessoal é cada vez mais popularizada, sem todavia neutralizar a noção de possessão. O que se realça aqui é o ideal de um eu fechado que não é vulnerável a nenhuma força do mal intrusa (da feitiçaria aos deuses familiares ou da aldeia, do espírito das águas

(*Mami Water*) aos espíritos indianos, dos antepassados à magia negra) e capaz de agir de maneira moralmente correta baseando-se na reflexão interior. Naturalmente essa noção de eu é difícil de atingir e de conservar. Daí a obsessão contínua com a ameaça de forças parasitas subvertendo o ideal cristão de autocontrole. De certo modo, filmes como *Mariska* oferecem espaço para imaginar uma personalidade

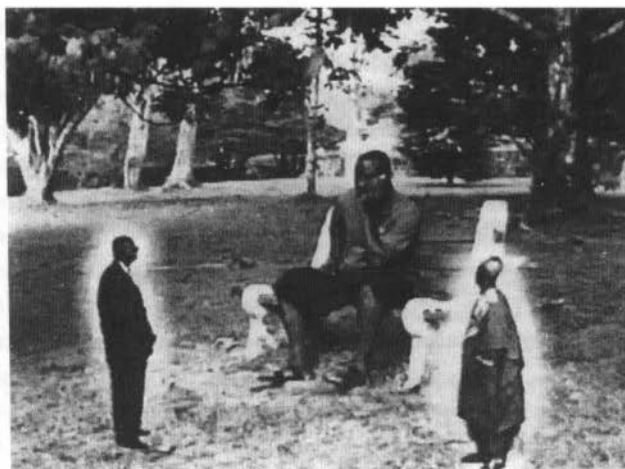


Figura 3. Diálogo interior entre o bem e o mal, tirado do videofilme *Mariska* (cortesia de Akwetay Films, 2001)

cristã ideal, assim como para encarar a dificuldade de atingi-la na vida cotidiana. Tais filmes enfatizam a responsabilidade pessoal pelas ações de cada um, e lembram de não ceder facilmente à tentação das mulheres e do dinheiro. Os filmes podem ser vistos como laboratórios para pesquisa dos regimes pentecostais de subjetividade e de tecnologias do eu, que são celebrados como sendo a garantia mais adequada de sucesso individual.

Se um “materialismo moralmente controlado” (Marshall 1998:282) é idealizado, os filmes geralmente lembram que também existem maneiras imorais e egoístas de alcançar a riqueza, e enfatizam como a modernidade é cheia de tentações e de seduções, que operam em geral por meio do desejo de sexo e de dinheiro. Descreve-se um estilo de vida próspero como sendo lindo e desejável, mas perigoso em razão da sedução que acompanha poder e sucesso. Enquanto a esposa e o pastor são geralmente retratados como heróis positivos, os maridos são mostrados como cedendo facilmente às tentações da modernidade, pois logo que atingem algum sucesso deixam-se levar pelos prazeres hedonistas sem assumir nenhuma responsabilidade, tornando-se assim sujeitos a manipulações por forças ocultas. No topo de seu poder e de seu sucesso, parecem fracos demais para exercer seu autocontrole, e perdem tudo. Alguns filmes, especialmente filmes nigerianos¹⁰, também contam histórias de pacto deliberado da pessoa com forças ocultas, que a leva a praticar crimes e homicídios rituais. Esses filmes refletem crescentes preocupações com a segurança pessoal na cidade grande com seus numerosos espaços escuros e imorais. Esses filmes também respondem a críticas muito comuns de que alguns pastores dirigem igrejas para ganhar dinheiro – é interessante notar que essas críticas são também alimentadas por muitos expoentes da teologia da prosperidade que afirmam não serem “falsos”

pastores mas pastores autênticos. Certamente, tudo isso abre espaço para expressar outro tipo de interpretação sobre o atual sucesso do pentecostalismo para guiar as pessoas ao paraíso na terra e sobre a verdadeira eficiência da teologia da prosperidade (Meyer 2001a). No entanto, a maioria dos videofilmes atualmente produzidos em Gana afirma a necessidade de adotar a religiosidade pentecostal para poder se envolver com a modernidade de modo seguro e disciplinado.

Os filmes têm um especial apelo para mulheres jovens, muitas das quais declararam-me em entrevistas que gostavam de assistir a esses filmes para aprender sobre possíveis problemas na vida conjugal, e saber como evitá-los logo no princípio da vida de casada. Os produtores geralmente recebem muita correspondência dos espectadores, e com freqüência as pessoas lhes relatam que estavam em situação semelhante à do filme, e que aprenderam alguma coisa com o filme. Em uma briga de casamento, um dos cônjuges pode até citar todos os filmes ganenses sobre o tema da disputa, como argumento. Os videofilmes são um presente para as audiências femininas ao homenagearem seus pontos de vista. Aliás, esposas e namoradas anseiam por levar seus parceiros para ver filmes ganenses porque estes ilustram de modo dramático como o fato dos maridos não se dedicaram primordialmente à mulher e aos filhos conduz inevitavelmente a problemas insuportáveis, e como o cristianismo, especialmente em sua vertente pentecostal-carismática, conduz à superioridade moral e ao sucesso duradouro na vida urbana moderna. Para elas, isso surge como projeto atraente, a seu alcance, adequado à remodelação da vida cotidiana com adoção do estilo e do comportamento pentecostais.

Como já foi mencionado acima, os filmes são vistos tanto em videocassete como nos cinemas. Mesmo se são vistos em casa, é um assunto social importante, com muitas pessoas presentes na sala (e provavelmente gente não convidada espiando pela janela). Os espectadores geralmente discutem sobre as construções, a comida, as roupas e o comportamento moral. A torrente contínua de comentários é às vezes interrompida quando ocorre algo espetacular na tela. Então os espectadores gritam para o personagem visado, invocam Jesus ou apenas aplaudem (ver Meyer, no prelo.b). Em certo sentido, ver filmes é um caso realmente interativo. Um bom filme dura mais do que sua exibição propriamente: pode provocar discussões depois que acaba, levar os espectadores a escrever aos produtores, quando relacionam sua própria vida com o enredo do filme, e pode ser invocado em disputas conjugais (“você não viu aquele filme ganense? Ele mostra para onde o seu comportamento conduzirá!!!”).

Religião, Diversão e o Trabalho da Imaginação

A presença marcante do estilo pentecostal na cultura pública, tão típica do processo de democratização estabelecido depois de 1992, foi facilitado por

três fatores. Um deles envolve o fim da simbiose entre mídia e Estado, que implicava forte controle do Estado sobre a sociedade civil e virtualmente excluía a cultura popular da mídia de massa (ver Akyeampong 1996). O segundo fator, relacionado ao primeiro, tem a ver com a opção pelo neoliberalismo e a abertura de Gana ao mercado global. Comercialização e privatização eram os modismos de novo tipo de produção, não somente, de modo restrito, na esfera econômica, mas também na modelagem da dinâmica da esfera pública. O terceiro fator tem a ver com a mudança do lugar e do papel do pentecostalismo na sociedade. Prosperando em seu nicho, mantendo silêncio em público até meados dos anos 90, os movimentos pentecostais-carismáticos rápida e avidamente se apropriaram dos meios de comunicação quando se tornaram disponíveis graças à liberalização e à privatização. Longe de limitar-se a se dirigir a seus próprios seguidores por meios como rádio e TV, os pentecostais adotaram um alto tom de voz na nova esfera pública. Em vários contextos, condenaram publicamente a cultura e a tradição africanas, objeto de tantos cuidados pelo Estado, como sendo “diabólicas” e “atrasadas”, e propagaram seus pontos de vista alternativos sobre a modernidade cristã. Foram bem sucedidos, pois, como vimos, produtores culturais individuais, como os produtores de videofilmes, adotaram estilos e representações pentecostais para agradar aos espectadores. Um filme com tendência oposta ao pentecostalismo simplesmente não vende.

É interessante observar que a força da privatização, vital para abertura da esfera pública, remodelou tanto a cultura popular como a religião, tornando mais fácil uma ligação entre o filme popular e o pentecostalismo. Essa ligação não é casual, mas deriva do fato de que o pentecostalismo, quando comparado com o catolicismo, o protestantismo histórico e o islã, ter adotado e mais efetivamente utilizado a mídia eletrônica. Mas o fato do pentecostalismo parecer onipresente não deve ser interpretado apenas em termos de aumento do número de seguidores e da religiosidade. A preocupação, nos meios pentecostais, sobre o perigo de corromper o conteúdo religioso por causa da mediatização e da comercialização – freqüentemente, mas nem sempre, nas demais denominações e não na sua própria – indica a que ponto esses desenvolvimentos já transformaram de fato o lugar e o papel do pentecostalismo.

Esses processos são também bastante similares às interseções da religião e da cultura popular que aconteceram durante os séculos XIX e XX nos Estados Unidos, especialmente com o progresso do cinema. O argumento fascinante de Moore (1994), segundo o qual a presença pública bem sucedida da religião – em contraste com sua confinção em um determinado nicho e por isso culturalmente limitada – depende de sua capacidade de assumir um lugar no mercado da cultura, também nos ajuda a compreender a situação de Gana. Nesse contexto, a transformação em mercadoria torna possível a presença pública da religião na sociedade moderna, presença que se concretiza na esfera do, e sob

a forma de, entretenimento. Aliás, não se trata de simples coincidência, mas – em parte pelo menos – resultado de contatos entre televangelistas norte-americanos e pentecostais ganenses. Enquanto tanto nos Estados Unidos como em Gana a interseção da diversão e da religião provoca críticas por parte de alguns crentes, que lamentam a diluição da religião, também está claro que a diversão cristã consegue reunir um grande número de pessoas e suscita o surgimento de novas comunidades de sentimento, que vão muito além das particularidades de congregações.

A liberalização e a privatização da mídia não só tornaram pouco claras as fronteiras entre as esferas da religião e da diversão, limitando o poder do Estado de controlar a cultura pública, mas também propiciaram novas possibilidades para a imaginação. A indústria do videofilme é um excelente exemplo de como – graças ao acesso global e fácil dos meios de comunicação de massa e ao declínio do poder da Nação-Estado em manter o privilégio de monitorar a imaginação da comunidade – “as pessoas comuns começaram a usar sua imaginação na vida cotidiana” (Appadurai 1996:5). Os produtores de videofilmes são gente com pouco capital e sem capacitação formal na escola estatal de cinema, o Instituto Nacional do Filme e da Televisão (*National Film and Television Institute*, NAFTI). Excluídos e desprezados pela categoria dos produtores profissionais¹¹, seu maior trunfo é o fato de compartilharem a vida cotidiana (*life worlds*) com seus espectadores e de serem capazes mostrar com sucesso as visões populares, com poucos recursos. A tecnologia do vídeo lhes permite se tornarem mediadores de um novo imaginário social¹², que se desenvolve de modo mais ou menos independente do Estado mas deve muito ao pentecostalismo. Seus filmes estão afinados com a vida e o mundo dos espectadores, ou pelo menos com o futuro que imaginam e com a moralidade que gostariam de endossar. Em uníssono com as estruturas de opinião predominantes, os filmes populares ajudam a divulgar esse imaginário social pentecostal, adequado à modernidade cristã e ao acesso controlado à prosperidade. Bastante similar às formas pela qual a mídia impressa facilitou imaginar a comunidade em termos de Nação (Anderson 1991), os videofilmes contribuem para reunir um grande número de pessoas até agora desconectadas entre si na cidade grande, e que anteriormente se definiam principalmente como membros de igrejas particulares e/ou como membros de grupos étnicos diferentes (e apenas em certos contextos limitados como “ganenses”), constituindo um público. Se as identidades étnicas e de congregação, certamente, continuam importantes (ver Lentz e Nugent 2000), os filmes se dirigem a uma audiência mais geral e oferecem as telas públicas para a imaginação da modernidade cristã, em uma perspectiva ganense. O que está em jogo é a disseminação e a afirmação de uma concepção propriamente cristã da ordem moral da sociedade (ver Taylor 2002) e do estilo de vida entre amplos estratos da sociedade, particularmente nas zonas urbanas.

Epílogo: A modernidade cristã e o global no local

Tanto a tecnologia do vídeo como o pentecostalismo têm uma dimensão global, mas a questão é como essa dimensão é trabalhada na tela. Uma indicação de resposta possível talvez possa ser encontrada na célebre e muito citada análise do cinema de Benjamin, dinamitar a prisão do espaço metropolitano com a “dinamite do décimo de segundo”, oferecendo viagens aventurosas entre ruínas (1978:236). Vimos que, em Gana também, os videofilmes propõem um modo cinemático de visão. No entanto, contrastando com os antecedentes contra os quais Benjamin emitiu aquela opinião, em Gana o modo cinemático de visão não tem o apoio da experiência de estar “trancado sem esperança” em “nossos bares e em nossas ruas metropolitanas, nossos escritórios e nossos quartos mobiliados, nossas estações ferroviárias e nossas fábricas” (ibid.). Pois não houve uma transformação bem sucedida do espaço metropolitano em termos modernos, e, pior ainda, as pessoas sentem o espaço urbano como em crescente deterioração. Do mesmo modo, sentem suas circunstâncias pessoais e domésticas como defeituosas, precisando serem melhoradas. O cinema sempre funcionou como mensageiro da superioridade do Ocidente, e representava o local como sendo inferior, sem dar-lhe espaço na tela. Os videofilmes populares, ao contrário, passaram a embelezar a confusão e a sujeira que caracterizam a vida em Acra, recriando assim cinematicamente Acra como cidade moderna – na tela. Mantendo os espectadores em suas poltronas, e ao mesmo tempo permitindo-lhes viajar mimeticamente no espaço moderno, os videofilmes praticam uma *transfiguração simbólica*, na qual o local é recriado à luz do global, como fazendo parte do mundo mais amplo, todavia ainda acessível aqui e agora.

Seria um erro perceber isso simplesmente como escapismo, como simples orientação para a participação na arena global (às expensas) à custa do comprometimento ao nível da nação. Também seria errado rejeitar o sonho de ampla modernidade e prosperidade simplesmente como antiquado, argumento vigorosamente defendido por Ferguson (1999). Ao contrário, o cinema popular recria simbolicamente a vida local na tela à luz do global, compensando assim insuficiências e desapontamentos reais, e reivindicando direitos a esse modo de vida. Isso pode ser visto como uma teoria local da globalização, dirigida não para uma fuga imaginária das condições problemáticas de vida, mas sim para uma transfiguração da mobilidade local e pessoal. Sob muitos aspectos, o projeto de modernidade cristã, ao qual este ponto de vista está ligado, se vincula até aos discursos sobre desenvolvimento propostos pelo Estado, que utiliza a mesma iconografia ao mencionar desenvolvimento (vias elevadas, arranha-céus, automóveis; ver Fig. 4). Não é o projeto de desenvolvimento em si que é visto de modo crítico, mas o fracasso do Estado em concretizá-lo. Isso tem sido salientado por alguns pregadores pentecostais na esteira das eleições de 2000, quando



Figura 4. The state image of development (photo: Birgit Meyer).

criticavam o governo pela má gestão, a corrupção e a incapacidade de criar um ambiente urbano seguro. Decepcionadas pela incapacidade do Estado de arrancá-las da desordem e fazê-las progredir, as pessoas recorrem ao cristianismo e especialmente ao pentecostalismo para reconstituir sua vida – primeiro a nível pessoal, ainda que com um olhar para a sociedade em geral – tentando assim, desesperadamente, superar o verdadeiro desligamento da África em relação aos movimentos globais e cumprindo promessas antigas de modernidade.

Se a mídia e o pentecostalismo, cada um a seu modo, por certo reconfiguraram o sentido de tempo e de lugar de muitas pessoas propondo uma orientação transnacional (Morley & Robins 1995; Poewe 1994), é importante realçar que, pelo menos no caso que aqui se analisa, ambos são dirigidos à esfera pública em Gana, e nela operam. Essa orientação globalizadora destina-se a tratar de antigas preocupações locais. Tanto os filmes populares como o pentecostalismo desenvolvem formas novas de representação visual, dirigidas a um público novo criado por eles, público que não pode ser recuperado facilmente pelo Estado e que vê o pentecostalismo como mensageiro mais apropriado da prosperidade, guia confiável para tratar da globalização.

Bibliografia

- AKYEAMONG, Emmanuel. 1996. *Drink, Power and Cultural Change. A Social History of Alcohol in Ghana, c.1800 to Recent Times*. Oxford, James Currey.
- ANDERSON, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. (edição revista). Londres, Verso.

- APPADURAI, Arjun. 1996. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, MN, e Londres, University of Minnesota Press.
- . 2001. "Keynote Address" apresentado na Third ASFRF Symposium. Globalization and the Urban Community. 29/6-1/7, Universidade Rikkyo.
- BARBER, Karin, 1997. "Preliminary Notes on Audiences in Africa", *Africa*, 67 (3):347-362.
- BENJAMIN, Walter. 1978. "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction", in *Illuminations*. Nova York, Schocken Books.
- CAMPBELL, Colin. 1987. *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Oxford, Blackwell.
- COE, Cati. 2000. " 'Not Just Drumming and Dancing'. The Production of National Culture in Ghana's Schools". University of Pennsylvania, tese não publicada.
- COLEMAN, Simon. 1999. "Moving Towards the Millennium? Ritualized Mobility and the Cultivation of Agency among Charismatic Protestants", *Journal of Ritual Studies* 14 (2):16-27.
- COMAROFF, Jean, e Comaroff, John. 1991. "Alien-Nation: Zombies, Immigrants, and Millennial Capitalism", *Codesria Bulletin*, 3&4:21.
- . 1999. "Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes From the South African Postcolony", *American Ethnologist*, 26 (2):279-303
- EVANGELISM COMMITTEE. 1993. National Church Survey. 1993 Update. Acra.
- FERGUSON, James. 1999. *Expectations of Modernity. Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley e Los Angeles, Londres, University of California Press Ghana
- GIFFORD, Paul. 1998. *African Christianity. Its Public Role*. Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press.
- HACKETT, Rosalind I.J. 1998. "Charismatic/Pentecostal Appropriation of Media Technologies in Nigeria and Ghana", *Journal of Religion in Africa*, XXVIII (3):1-19.
- HAYNES, Jonathan. Ed 2000. *Nigerian Video Films*, Athens (Ohio), Ohio University Center for International Studies.
- LARKIN, Brian. 1998/1999. "Theaters of the Profane: Cinema and Colonial Urbanism", *Visual Anthropology Review*, 14 (2):46-62.
- . 2000. "Hausa Dramas and the Rise of Video Culture in Nigeria", in *Nigerian Video Films*, ed. Jonathan Haynes, Athens (Ohio), Ohio University Center for International Studies.
- LENTZ, Carola, & Nugent, Paul. (eds.) 2000. *Ethnicity in Ghana. The Limits of Invention*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, e Londres, MacMillan.
- LOOSER, Thomas. 2001. "Post-cities: Transfiguration in the Architecture of Globality", apresentado no Third ASFRP Symposium. Globalization and the Urban Community, 29/6-1/7. Rikkyo University.
- MARSHALL-FRATANI, Ruth. 1998. "Mediating the Global and the Local in Nigerian Pentecostalism", *Journal of Religion in Africa*, XXXVIII (3):278-315.
- . 2001. "Prosperité miraculeuse. Les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigeria". *Politique Africaine*. No. 82:24-44.
- MBEMBE, Achille, e ROITMAN, Janet. 1996. "Figures of the Subject in Times of Crisis", in *The Geography of Identity*, P. Yaeger, ed., Ann Arbor, University of Michigan Press.
- MEYER, Birgit. 1995. "'Delivered from the Powers of Darkness.' Confessions about Satanic Riches in Christian Ghana", *Africa*, 65 (2):236-255.
- . 1997. "Christian Mind and Wordly Matters. Religion and Materiality in Nineteenth-century Gold Coast", *Journal of Material Culture*, 2 (3):311-337.
- . 1998. "'Make a complete break with the past.' Memory and Post-colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse", *Journal of Religion in Africa*, XXVII (3):316-349.
- . 1999a. *Translating the Devil. Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana*. Edinburgo, Edinburgh University Press.
- . 1999 b. "Popular Ghanaian Cinema and 'African Heritage'", *Africa Today*, 46 (2):93-114.
- . 2001 a. "Pentecostalist Culture on Screen. Magic and Modernity in Ghana's New

- Mediascape". Documento apresentado no simpósio *Magical Modernities in Africa*, Universidade de Wisconsin, Madison, 7/4/2001.
- . 2001 b. "Prières, fusils et meurtre rituel. Le cinéma populaire et ses nouvelles figures du pouvoir et du succès au Ghana", *Politique Africaine*, 82:45-62.
- . 2001 c. "Money, Power and Morality. Popular Ghanaian Cinema in the Fourth Republic", *Ghana Studies*, 4:65-84.
- . no prelo b. "Ghanaian Popular Cinema and the Magic in and of Film", in *Magic and Modernity. Dialectics of Revelation and Concealment*. Birgit Meyer & Peter Pels (eds.). Stanford, Stanford University Press.
- . no prelo c. "Visions of Blood, Sex and Money. Fantasy Spaces in Popular Ghanaian Cinema", *Visual Anthropology*, a ser publicado.
- MOORE, R. Lawrence. 1994. *Selling God. American Religion in the Marketplace of Culture*. Oxford, Oxford University Press.
- MORLEY, David, e ROBINS, Kevin. 1995. *Spaces of Identity: Global Media, Electronic Landscapes, and Cultural Boundaries*. Londres e Nova York, Routledge.
- MORTON-WILLIAMS, P. 1953. *Cinema in Rural Nigeria. A Field Study of the Impact of Fundamental Education Films on Rural Audiences in Nigeria*. West African Institute of Social and Economic Research, University College, Ibadan.
- NUGENT, Paul. 1996. *Big Men, Small Boys and Politics in Ghana. Power, Ideology and the Burden of History*. Acra, Asempa Publishers.
- POEWE, Karla, ed. 1994. *Charismatic: Christianity as a Global Culture*. Columbia, University of South Carolina Press.
- SANCHEZ, Rafael. 2001. "Media, Mediumship and State Authority in the Maria Lionza Cult (Venezuela)", in *Religion and Media*, Hent de Vries e Samuel Weber (eds.), Stanford, Stanford University Press.
- TAYLOR, Charles. 2002. Modern Social Imaginaries, *Public Culture*, 14 (1):91-124.
- UKAH, Franklin-Kennedy Asonzeh. 1999. "Media Publicity and Pentecostal Proselytization in Ibadan", documento apresentado à oficina "Religion and Media in Nigeria", SOAS, Londres, 25-26/2/1999.
- VAN DER VEER, Peter (ed) 1996. *Conversion to Modernities. The Globalization of Christianity*. Nova York e Londres, Routledge.
- VAN DIJK, Rijk. 1997. "From Camp to Encompassment: Discourses of Transsubjectivity in the Ghanaian Pentecostal Diaspora", *Journal of Religion in Africa*, 27 (2):135-160.
- VERRIPS, Jojada. 2001. "The State and the Empire of Evil", in *Powers of God and Evil*, J. Mitchell e P. Clough (eds.). Oxford, Berghahn Books
- VERRIPS, Jojada, e Meyer, Birgit. 2001. "Kwaku's Car: The Struggles and Stories of a Ghanaian Long-Distance Taxi Driver", in *Car Cultures*, Daniel Miller (ed.). Oxford e Nova York, Berg.

Notas

Os dados sobre os quais se baseia este texto foram coligidos no decorrer de um projeto de pesquisa no contexto do programa de pesquisa "Globalização e a Construção de Identidades Comuns", patrocinado pela Fundação Holandesa pelo Progresso da Pesquisa Tropical (WOTRO), entre 1995 e 2000, e no meu programa de pesquisa PIONIER "Meios Modernos de Comunicação de Massa, Religião e a Imaginação das Comunidades", patrocinado pela Organização Holandesa de Pesquisa Científica (NWO). Agradeço a Gerd Baumann, Brian Larkin, Peter van Rooden, Rafael Sanchez, Jojada Verrrips e Marleen de Witte por seus comentários a versões anteriores deste texto.

¹ Mas comparemos essa pintura com uma obra pintada por Charles Anderson em 1974 (ver Coleman 1999), que mostra a cidade como um inferno, com engarramentos, e de forma visionária, como

se viu depois do 11 de setembro – um avião espetado em um arranha-céu. É interessante observar que nos meios pentecostais de Gana a paisagem da cidade grande é apreciada, e muito desejada, lugar no qual os mortos querem entrar, enquanto o campo é considerado atrasado (o “mato”), lugar para pobres e não-civilizados.

- ² Apesar da forte popularidade das igrejas pentecostais no sul de Gana ser demonstrada por sua presença nos espaços públicos – com adesivos e ditos cristãos nos carros, canoas e lojas, por cartazes anunciando reuniões de oração em praticamente todo lugar livre dos muros; em programas de rádio e de televisão anunciando esse tipo de igreja; de alto-falantes divulgando o que ocorre nas igrejas até a vizinhança mais distante – é difícil obter informações estatísticas. Que eu saiba, a última pesquisa foi feita pelo Comitê de Evangelismo de Gana (1993) e mostrava que entre 1987 e 1993 o número de igrejas pentecostais aumentou 43% e a frequência à igreja aumentou 38%. As igrejas missionárias tradicionais mantiveram-se mais ou menos estáveis, enquanto as assim chamadas igrejas africanas independentes, ou igrejas espirituais sofreram um declínio. Ver também Gifford (1998:61ss.). Parece que essa tendência aprofundou-se na última década.
- ³ Esse símbolo mostra um pássaro olhando para trás e expressa a mensagem “volte e pegue-o”. É lembrado com frequência nos discursos sobre a importância da tradição ou patrimônio nacional.
- ⁴ Parece que a utilização de salas de espetáculo por igrejas protestantes não se limita a Gana. Nos Estados Unidos do século XIX, por exemplo, os revivalistas se reuniam em antigos teatros.
- ⁵ Isso para mim se tornou muito evidente em uma entrevista com o produtor Socrate Safo (em Amsterdam, 9 de setembro de 2001), que me falou de um programa de rádio com perguntas dos ouvintes por telefone, onde ouvintes defendiam a posição de um pastor pentecostal segundo o qual bruxaria existe, citando um filme como argumento. Safo dizia que a maioria dos espectadores considerava os filmes representações da realidade. Os efeitos especiais, ainda que criados por programas de computador, eram muitas vezes vistos como “mágica de verdade”. Safo encontrava-se em um dilema, entre a responsabilidade de representar a “verdade” e sua obrigação, para ter sucesso, de dar aos espectadores aquilo que desejam ver.
- ⁶ Algumas vezes comentei com os produtores minha surpresa por eles, invariavelmente, incluírem esse passeio de carro em suas produções, mostrando tão poucas cenas do mercado, ou a visão do pedestre nas ruas cheias e bagunçadas de Acra. A resposta que eu geralmente ouvia era que os espectadores já conheciam muito bem, por sua experiência de cada dia, o ponto de vista do pedestre, e que ansiavam por ver “coisas bonitas”. Meu próprio interesse por cenas do mercado e coisas semelhantes foi descartado como sendo interesse tipicamente ocidental por coisas que eles não achavam bom o bastante para mostrar na tela. “Porque vocês sempre querem mostrar a bagunça daqui?” era a pergunta que eu ouvia com frequência.
- ⁷ Várias vezes, encontrei-me com produtores e atores ganenses nos Países Baixos. Achei impressionante observar certo desapontamento com a cidade de Amsterdam. Todas as casas, antigas e estreitas ao longo dos canais que os ocidentais anseiam por conhecer, não se adequavam ao que meus amigos ganenses imaginavam do Ocidente.
- ⁸ Um bom exemplo do apelo da modernidade é o filme “Future Remembrance” de Tobias Wendl e Nancy du Plessis (1998), no qual se documenta, perspicazmente, como as pessoas em Gana criam ativamente imagens desejáveis de si mesmas sendo fotografadas em estúdios fotográficos. Esses estúdios dispõem de panos de fundo muito atraentes, mostrando ícones da modernidade, como uma estante com TV, videocassete, toca-discos CD, uma geladeira bem provida, uma bela mansão, ou uma escada de avião. Ver também a exposição e catálogos Snap me One (por Tobias Wendl & Heike Behrend 1998) e Wendl (2001).
- ⁹ Certamente não é apenas questão de opor estilos ocidental e africano como pró-moderno ou anti-moderno. Os trajes africanos são também claramente modernos e elegantes, e na minha opinião representam a versão ganense da modernidade. Os códigos do trajar, nos filmes, refletem em grande parte a vida cotidiana (apesar dos personagens de cinema geralmente usarem roupas demais). Os atores normalmente usam tanto roupas ocidentais como africanas, e o traje depende bastante da

idade e da ocasião. Para festas, os personagens geralmente usam roupas de tipo africano, enquanto usam short na praia. Durante a semana, homens de negócios sempre trajam ternos ocidentais. E mulheres jovens usam principalmente vestidos de tipo ocidental, passando com a idade a roupas africanas.

- ¹⁰ Os filmes nigerianos tem-se tornado cada vez mais populares em Gana nos três últimos anos. Muito mais do que no caso dos filmes ganenses, os filmes nigerianos mostram a transgressão na esfera do oculto, e estão repletos de excessos e de brutalidade. Para encarar a ameaça dos filmes nigerianos a seus negócios, os produtores ganenses, ultimamente, têm reelaborado seus enredos, utilizando efeitos especiais sofisticados, com mais sexo, violência e ocultismo. Ver também Haynes (2000) e Meyer (2001b).
- ¹¹ A maioria era empregada como funcionários pela mídia de propriedade do Estado. Com a privatização da indústria cinematográfica, muitos perderam seu emprego e foram também forçados a tentar a sorte produzindo filmes para o mercado.
- ¹² Nos estudos sobre comunicação de massa, tem-se prestado muito mais atenção à utilização da tecnologia do vídeo no contexto de projetos relacionados com emancipação, comunicação alternativa, participação das massas, ou noções de desenvolvimento alternativo e com raízes locais (por exemplo Thede e Ambrosi 1991), do que ao uso do vídeo no contexto da cultura popular e da religião.

Tradução: Henry Decoster

Recebido em setembro de 2003.

Aprovado para publicação em outubro de 2003.

Birgit Meyer

É atualmente *senior lecturer* no *Research Centre Religion and Society* (Departamento de Sociologia e Antropologia, Universidade de Amsterdam).

E-mail: meyer@pscw.uva.nl

FÉ NA TELA – CARACTERÍSTICAS E ÊNFASES DE DUAS ESTRATÉGIAS EVANGÉLICAS NA TELEVISÃO*

Alexandre Brasil Fonseca

A volatilidade e a efemeridade são características atribuídas à nossa época. Aspectos ainda mais proeminentes ao observarmos a mídia eletrônica, espaço de constantes mudanças e novidades. Local em que o que vale é o momento e onde a imagem tem preponderância. É exatamente este o espaço que nos propomos a observar para analisarmos recentes características da presença de duas igrejas evangélicas na sociedade, similares em sua forma, mas distintas na atuação midiática.

No final de 2003 existiam sete emissoras de televisão em funcionamento e que eram de propriedade de igrejas evangélicas: Rede Record (Igreja Universal); Rede Mulher (Igreja Universal); Rede Boas Novas (Assembléia de Deus no Amazonas); Rede Internacional de Televisão (Igreja Internacional da Graça de Deus); Rede Gospel (Igreja Renascer); TV Gênesis (Sara Nossa Terra) e Rede Super (Igreja Batista da Lagoinha). No passado, duas outras iniciativas individuais que não vingaram tiveram destaque: a TV Rio do pastor Fanini na década de 1980 e a Vinde TV do pastor Caio Fábio em meados dos anos de 1990.

As iniciativas da Igreja Universal se destacam por possuírem maior abrangência e, no caso da Record, por ser uma das principais emissoras abertas tendo cobertura quase total do território nacional. A maioria das outras emis-

soras ou são veiculadas em televisões a cabo ou no sistema UHF, o que acaba por limitar o seu alcance. Outras possuem maior presença em determinadas regiões, caso da Rede Boas Novas que na Região Norte tem uma presença significativa ou mesmo a Rede Super e a Rede Gospel que possuem suas programações veiculadas para regiões restritas de seus estados (Minas Gerais e São Paulo, respectivamente).

Além de emissoras de TV começam a se consolidar empresas na área de comunicação que possuem nos evangélicos seu *target*. As intenções também se movem para que não-evangélicos venham a aderir a essas igrejas graças ao proselitismo, cada vez mais intenso, nesses meios. No primeiro semestre de 2000 os programas evangélicos de televisão representavam cerca de 80 horas semanais de veiculação (Folha de S. Paulo, 10/09/2000) – em 1992 esse número não chegava a 45 horas (Fonseca 1995). A cada dia novas igrejas alugam horários, compram rádios e buscam mais e mais espaços na mídia para que possam “dar o seu recado” a todos.

Entendemos, seguindo a tradição cultural¹, a mídia como um local de constituição de identidades e como um espaço para a configuração das comunidades. A mídia não é apenas um fenômeno econômico ou um instrumento político. Mais do que isso, a mídia deve ser estudada como um processo de criação de identidades culturais, fator central na constituição dos atores sociais e na produção e distribuição dos bens simbólicos².

No mundo em que vivemos a circulação generalizada de formas simbólicas desempenha papel central. “Os símbolos são os instrumentos por excelência de ‘integração social’: enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação, eles tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração ‘lógica’ é a condição da integração ‘moral’” (Bourdieu, 1989 :10). É por intermédio da mídia e de todo o seu aparato técnico que os bens simbólicos realizam, em larga escala, sua produção, reprodução e circulação. Fronteiras de tempo e espaço são derribadas, as informações e ideologias passam a ser socializadas de forma rápida e barata.

As interações passam a ser experimentadas de forma distinta, e a “troca de formas simbólicas não está mais restrita primariamente a contextos de interação face-a-face, mas é mediada, de maneira sempre mais ampla e crescente, pelas instituições e mecanismos de comunicação de massa”. É o que Thompson (1995 :25ss) chama de “quase-interação mediada”: “É interação, porque ela envolve indivíduos se comunicando com outros, que respondem a eles de certo modo e que podem criar laços – às vezes intensos – de amizade, afeição e lealdade. Mas é uma quase-interação, porque o fluxo de comunicação é predominantemente em mão única e os modos de respostas possíveis aos receptores são estritamente limitados”. Uma das principais preocupações de Thompson é

salientar o aspecto cultural da mídia e seu papel fundamental ao tecer redes de significado³.

Essa atenção está relacionada com a tentação a que muitos autores sucumbem ao somente tratarem dos aspectos simbólicos e técnicos da mídia, esquecendo as complexas condições sociais que caracterizam a produção e a circulação de informações, já que “os meios de comunicação não anulam a historicidade dos processos sociais, da cultura e das identidades” (Novaes 1996 :87).

Neste artigo refletimos, a partir de dois programas evangélicos na televisão, como as diferenças nos objetivos das denominações neopentecostais com mais presença na mídia – Igreja Universal do Reino de Deus e Igreja Internacional da Graça de Deus – desempenham importante papel na conformação adotada para a presença na TV, apesar da semelhança entre estas igrejas⁴. Considerar a dimensão cultural em nossas análises parece-nos mais adequado para analisarmos a relação religião e mídia. Iniciamos apresentando um breve histórico sobre as diferentes iniciativas dos evangélicos brasileiros na televisão, abordando também a introdução da Igreja Eletrônica no país. Em seguida, abordarmos as características dos dois principais programas dessas denominações: *O Despertar da Fé* e *Show da Fé*. Na conclusão, refletimos sobre as ênfases que identificamos como centrais e que fazem parte das estratégias adotadas por estas igrejas e que nos auxiliam na compreensão do uso da televisão por parte de distintos projetos denominacionais evangélicos para sua manutenção e expansão. No caso da Igreja da Graça a presença na televisão é o ponto de chegada, o objetivo de sua ação; já para a Igreja Universal esta presença representa uma parte de sua estratégia que visa ter *status* similar ao experimentado pela Igreja Católica na sociedade brasileira.

Primeiras iniciativas evangélicas e o início da Igreja Eletrônica no Brasil

Até onde pudemos averiguar o primeiro programa evangélico na televisão, como no rádio, foi produzido pelos adventistas (Fonseca 2003). A *Seventh-Day Adventist Encyclopaedia 1996 Edition* registra que no dia 18 de novembro de 1962 teve início, primeiramente em São Paulo e logo depois no Rio de Janeiro, o programa *Fé para Hoje* apresentado pelo pastor Alcides Campolongo e sua esposa.

Em nosso levantamento com as lideranças com presença na mídia, três outros programas evangélicos locais também apareceram como pioneiros na televisão. Transmitido na TV Tupi Rio, em meados da década de 1960, temos o primeiro programa apresentado por um pregador pentecostal. *Café com Deus* era apresentado pelo bispo Robert McAlister, da recém-iniciada Igreja de Nova Vida, “piloto de teste” do que se convencionou chamar de neopentecostalismo.

Se os adventistas foram os primeiros evangélicos tradicionais e McAlister foi o primeiro pentecostal na televisão brasileira, foi entre tradicionais que temos mais pioneiros, também com programas locais, no final dos anos de 1960. O reverendo Caio Fábio, apresentador de programas de televisão entre 1974 e 1998, aponta como pioneiros o reverendo João Campos, apresentador do programa *Encontro com Deus* e pastor presbiteriano em Recife, e o pastor Rubens Lopes, da Igreja Batista do bairro de Vila Mariana (São Paulo). O programa passou a ser apresentado, após sua morte, pelos sobrinhos (pastores Carlos Alberto e Olney).

É bem possível que tenham ocorrido outras experiências localizadas em todo o país. Em tempos de uma televisão ainda amadora e ao vivo pregadores evangélicos poderiam representar uma opção às emissoras. O fato de termos tradicionais e um pregador pentecostal estrangeiro de uma igreja para classe média corrobora o espaço social que a televisão ocupava no seu início, atingindo fundamentalmente classes melhores situadas economicamente. É a partir desse período e na década de 1970 que a TV se aproxima das classes mais baixas, numa opção pela “estética do grotesco”, como aponta Sodré (1972): “O grotesco significou uma singularíssima aliança simbólica da produção televisiva com os setores pobres ou excluídos do consumo nas ‘ilhas’ desenvolvidas do país (Rio e São Paulo)” .

O primeiro programa evangélico transmitido em rede nacional foi o *Re-encontro*, apresentado pelo pastor Nilson do Amaral Fanini e iniciado em 1975 graças à concessão do governo federal. Segundo o pastor Flávio Lima, apresentador do programa entre 1988 e 1995, ao destinar – por concessão – um horário para a Igreja Católica na recém-inaugurada rede de TVs educativas o presidente da República também “resolveu dar a um evangélico brasileiro. E quem? Ao pastor Fanini porque ele era o líder” (Entrevista, 12/03/1997). Essa concessão implicou numa total ausência de custos para a transmissão e para a produção do programa (se gravado em estúdio). A Rede Educativa nos anos de 1980 alcançava nove estados. Na mesma época, na cidade de Manaus, o jovem Caio Fábio (19 anos) deu início ao programa *Jesus, a Esperança das Gerações*. A partir de 1980 o programa, então com o nome *Pare e Pense*, se tornou nacional.

Na maior igreja evangélica brasileira, a Assembléia de Deus, o primeiro programa de televisão foi transmitido no local de fundação da denominação, em Belém, no Pará, estado em que Berg e Vingren, os fundadores, iniciaram suas atividades. Apresentado pelo pastor Firmino Gouveia, o programa foi ao ar durante cerca de dois anos no início dos anos 1980. Em rede nacional, na Assembléia de Deus, o primeiro programa foi realizado em 1982 pelo recém-ordenado pastor Silas Malafaia, que com 23 anos de idade começou a apresentar o programa *Renascer*, que em 1999 passou a se chamar *Vitória em Cristo*.

O início da década de 1980 presenciou a penetração da *Igreja Eletrônica*⁵ (Assmann 1986) em nosso país. O primeiro pregador americano na televisão

brasileira foi Rex Humbard, que a partir de 1978 teve seu programa *Alguém Ama Você* transmitido em rede nacional inicialmente pela TV Tupi. Praticamente falida, em 1980 foi fechada pelo governo. Suas emissoras foram divididas, por concessão governamental, entre o SBT e a Rede Manchete. O SBT que já era a segunda principal emissora e alcançava quinze unidades da Federação passou então a transmitir o programa. A experiência de Humbard se deu até 1984.

Também nesse período se deu a presença de Pat Robertson e o seu *Clube 700*. Apresentado a partir do final da década de 1970 na TV Record (pequena emissora, restrita à São Paulo na época), o programa logo saiu do ar. O *Clube 700* retornou à televisão brasileira em 1995 e 1996 graças a um contrato estabelecido com a Vinde (reverendo Caio Fábio) e foi transmitido pela Rede Manchete (então quarta emissora brasileira).

Foi Jimmy Swaggart o televangelista que mais obteve sucesso no Brasil. Ligado à Assembléia de Deus americana, Swaggart encontrou apoio entre setores da denominação no Brasil, além de auxiliar financeiramente empreendimentos da Casa Publicadora das Assembléias de Deus (CPAD). Transmitido inicialmente pela TV Record, o programa passou para a TV Bandeirantes, segunda emissora brasileira com um alcance, na época, em 17 estados. Em 1988 Swaggart confessou publicamente o seu envolvimento com uma prostituta e foi obrigado a abandonar suas atividades como pregador.

Quando Assmann (1986) escreveu seu livro, apenas o programa de Swaggart estava sendo transmitido no Brasil. De fato, nos parece que a influência da *Igreja Eletrônica* não chegou a ser significativa no país⁶. Escrito no mesmo período que o livro de Monteiro de Lima (1987), o trabalho de Assmann reflete o pensamento de uma época⁷, com a limitação que ele mesmo coloca: “Por ser o autor católico, enxergou com os olhos que tem. Se algo ficou distorcido, endireitem” (Assmann 1986 :11). O trabalho ignora a dinâmica do campo religioso, centrando-se numa “crítica ideológica” (Freston 1993 :135).

Parece-nos que muito mais do que uma inspiração/cópia de modelos americanos, o uso evangélico da televisão no Brasil tem origem na percepção de líderes dessa comunidade religiosa do potencial e alcance dos meios de comunicação eletrônicos. O Brasil é o segundo país do mundo em produções próprias de programas religiosos, programas que não se caracterizam pelo forte personalismo dos pregadores americanos, sendo mais institucionais. Esse fato ocorre um pouco pelas diferenças culturais, mas também devido à presença de várias igrejas que institucionalmente assumem a mídia como um espaço a ser ocupado. No caso da Igreja Universal esta distância é significativa, não lhe cabendo a definição de Igreja Eletrônica adotada por Assmann. Por outro lado, a presença da Igreja da Graça na televisão pode ser enquadrada nessa definição.

O fato de que desde o início a TV brasileira buscou uma identidade própria pode indicar um comportamento em nosso país que propiciou esse fra-

casso dos evangélicos americanos. Ainda mais se compararmos a penetração desses programas em outros países da América Latina. Pesquisa realizada em 1985 na América Central (Honduras, El Salvador, Guatemala, Costa Rica) apontou uma preferência média de 51% para o programa de Jimmy Swaggart entre a audiência dos programas religiosos. No caso de El Salvador, por exemplo, esse percentual chegou a 76% (Assmann 1986 :144).

Se nos anos de 1970, no Brasil, os programas de televisão produzidos nos Estados Unidos ocupavam 48% do tempo da programação, na Guatemala, por exemplo, esse percentual era de 84% (Caparelli 1982 :16). Em 1983 o percentual de programas importados na programação era de 30%, sendo que no horário nobre (à noite) este percentual caía para 23%, padrão semelhante à França, Itália e Reino Unido (17%, 19% e 21% respectivamente). Freston (1993 :140) conta que “certa vez, Pat Robertson comprou três horas no horário nobre em todos os canais da Guatemala; a assistência foi acima de 60%”. Como o próprio autor afirma, esse fato nunca aconteceria no Brasil, pois a entrada dos evangélicos nas principais emissoras sempre foi difícil, sendo geralmente reservado a eles as primeiras horas da manhã e a madrugada dos canais de menor alcance. Realidade distinta à encontrada nos outros países latino-americanos e nos Estados Unidos.

Na área de comunicações o Brasil desenvolveu suas próprias agências de propaganda e publicidade. Adaptou o modelo latino das novelas melodramas, criando um estilo específico marcado pela realidade, o qual posteriormente passou a ser exportado para todo o mundo. O Brasil é o sétimo país que mais exporta programas para a televisão no mundo, sendo o primeiro entre os países do hemisfério sul. A proliferação dos programas evangélicos, do número de horas veiculadas por semana, se tornou impressionante após os *eletrônicos* e, principalmente, com o advento da Igreja Universal do Reino de Deus, sua Rede Record e a evidência do neopentecostalismo. Posteriormente, o missionário Romildo Ribeiro Soares, mais conhecido como R. R. Soares⁸, inovou ao conseguir veicular seu programa em horário nobre, merecendo também notoriedade pelo grande tempo de exposição televisiva que suas aparições como pregador lhe conferem.

Dois formatos evangélicos da fé na mídia

Show Internacional. A presença de R. R. Soares na mídia é impressionante. Calcula-se que gaste pelo menos 2,5 milhões de reais por mês na veiculação de seus programas (Veja, 13/09/2000), o mesmo que o canal católico Canção Nova precisa arrecadar para manter-se no ar. Ele tem conseguido permanecer na mídia desde o início da década de 1980 e recentemente adquiriu uma concessão baseada na cidade de Dourado (MS) para a sua Rede Internacional de Televisão. São, pelo menos, três horas diárias de exibição de programas em que prega.

A partir de 1998 passou a aparecer em cadeia nacional na Rede CNT – que atinge 40% do território nacional – em um programa no horário nobre. Nessa época o programa levava o nome do apresentador e tinha uma hora e meia de duração. Posteriormente, o programa passou a ser veiculado na Bandeirantes (cobrindo 89% da população) e mereceu um novo nome (*Show da Fé*), acompanhado de melhorias na produção, na edição e com duração de uma hora.

Mesmo em horário nobre, durante o ano de 2001, esse programa não conseguiu alcançar nem 1% da audiência no Rio de Janeiro, o que representa que menos de 70 mil pessoas o assistem. Mesmo em São Paulo, onde fica a sede da igreja, o programa conseguiu atingir picos de, no máximo, 2%, o que representa a audiência de 160 mil pessoas. Apesar da melhora, a proposta do programa ainda é simples, não aproveitando plenamente os recursos disponibilizados pelo meio. É gravado no templo da sede da Igreja em São Paulo e o formato resume-se a transmissão de um culto que é realizado tendo em mente que o mesmo será posteriormente transmitido pela televisão, alternando momentos em que o missionário bate-papo diretamente com a câmera/telespectador.

Nessas conversas são feitos comentários gerais, principalmente de como o telespectador pode se tornar um “patrocinador” ou “associado”, incentivo para que telefone para amigos para conseguir novos espectadores e anúncio das diferentes cidades em que estará pregando. Fora isso, testemunhos do público que assiste o culto na igreja merecem espaço, momento final quando os pastores percorrem o templo com microfones para que pessoas contem as curas conseguidas durante a programação: sumiço de caroços, melhora nas articulações e o fim de dores variadas são os mais comuns.

A pregação veiculada pela Igreja da Graça é a que mais usa a televisão como meio de cura. Na hora da oração é solicitado que o telespectador coloque a mão no aparelho ou que participe da oração e esse momento é o ápice do (*Show da Fé*). O mesmo só é possível graças à intermediação com o sagrado proporcionada pelo missionário, após sua pregação e oração é que Deus atua entre aqueles que crêem. O papel da TV como elemento nessa rede de curas é central, como bem ilustra o testemunho de uma fiel coletado dentro da igreja e transmitido no programa:

Sabe, pastor, o meu problema era o meu marido, ele bebia muito, bebia de ficar caído na rua. Uma bênção é que ele parou de beber... mas ele continuava fumando quase seis maços por dia. Quando o senhor fazia a oração, colocava o maço dele em cima da televisão para fazer com que ele tomasse nojo. Ungia o cigarro, passava óleo e colocava de volta para ele fumar. Colocava o lenço dele em cima da televisão na hora da oração, para Deus colocar unção no lenço.

Parece que os vários anos na mídia serviram como uma boa escola para a Igreja da Graça, tendo seu programa uma significativa melhora em relação ao que era produzido no final dos anos de 1990, o que pode ser relacionado à aquisição da emissora de televisão e a conseqüente necessidade de investimento em mais equipamentos e em pessoal para viabilizar a manutenção da emissora no ar. Em 2003, ainda temos a maior parte do tempo com a imagem de Soares em plano americano pregando no púlpito da igreja da denominação em São Paulo, porém houve a introdução de uma câmera, provavelmente instalada em uma grua, que se movimentava pela congregação dando um interessante efeito.

Para Soares passaram a ser feitas tomadas de quatro câmeras diferentes: a que o focaliza de frente, uma que o focaliza de cima, uma no palco e outra que fica à sua direita, proporcionando uma imagem que é mais utilizada no momento em que faz entrevistas com os cantores que se apresentam ou na hora dos testemunhos. É apresentada, pelo menos, uma música a cada programa, são dados testemunhos de fiéis da denominação, os quais passaram a contar também com a produção de materiais no estilo jornalístico com direito a externas, e são feitas perguntas de fiéis gravadas nas dependências da igreja em busca de conselhos ou para o esclarecimento de dúvidas relacionadas ao texto bíblico.

O estilo de Soares é coloquial e se apresenta de forma próxima na TV. Ele valoriza o conhecimento formal, buscando sempre afirmar sua formação (fez curso de Direito) já que “pregadores que não têm um certo estudo reconhecem que às vezes lhes faltam palavras. Quando você termina o terceiro grau, você consegue ter uma precisão de pensamento e uma exatidão de palavras. A sua mente se desenvolve”.

A Igreja Internacional da Graça de Deus é um significativo exemplo de que não só a presença na mídia garante êxito numérico de uma denominação. É preciso saber usá-la, adequando o formato aos objetivos e tendo consciência da existência de outros variados fatores independentes da presença nos meios de comunicação. No Rio de Janeiro, em 1992, a igreja contava com apenas 34 templos ao lado dos 191 computados pela Igreja Universal. Nas eleições de 1986 Soares se lançou como candidato a deputado federal sem conseguir resultado satisfatório, o mesmo se deu em 1990 em São Paulo. Somente em 2002 a igreja conseguiu emplacar um nome como deputado federal (Almir Moura, PL/RJ), o qual teve baixa votação, sendo fundamental o apoio dado pela Universal para a sua eleição. Nos anos de 1990 a sede da igreja foi transferida do Rio para São Paulo. A igreja contava, em 1998, com 317 templos no país, dos quais mais da metade situava-se no estado de São Paulo (Mariano 1999 :100). Soares se mantém com o título de missionário por entender que a sua principal atividade deve ser a de viajar pelo Brasil, fundando igrejas, atendendo fiéis e orientando pastores.

Uma característica de Soares deve ser ressaltada em relação aos outros pregadores pentecostais em evidência na mídia. São comuns suas citações, in-

clusive com a afirmação da realização de “encontros espirituais” nos Estados Unidos, dos pregadores americanos T. L. Osborn e Kenneth Hagin, principais divulgadores da Teologia da Prosperidade e da confissão positiva. É por intermédio da editora da Igreja da Graça que os livros desses autores foram publicados em português e é deles que Soares parece tirar parte da inspiração para as suas pregações.

Também chama atenção o fato de Soares fundamentar seu programa de televisão como uma igreja “para onde não tem igreja”. Essa percepção é dada no momento, sempre presente, em que solicita as doações para o programa (pede pelo menos 30 reais por mês, 1 real por dia). Ele justifica esse pedido devido à existência de uma comunidade televisiva: “O nosso programa é uma igreja no lar, nós fazemos aqui exatamente como se estivesse pregando na sua casa. Então vai praticando, vai se assumindo com Deus. Não se esqueça de uma vez por mês mandar sua oferta para manter o programa. Tirar o seu dízimo e mandar”. O conteúdo de seu programa também é apontado como um motivo para a ajuda, uma opção sadia em um horário onde nas outras emissoras as opções são novelas ou programas populares apelativos.

Despertar Universal. A presença e ação da Igreja Universal do Reino de Deus é bem distinta. Inicialmente não temos por parte do bispo Edir Macedo o centralismo e a evidência requeridos por Soares. Há épocas em que Macedo se encontra ausente da programação da televisão, aparecendo esporadicamente em um programa de entrevistas ou com maior regularidade nas pregações veiculadas no domingo pela manhã (programa *Santo Culto em seu Lar*).

Nos variados programas busca-se converter o telespectador em um fiel, sendo o bispo/apresentador o elo que incentiva aqueles que o assistem a estarem presentes na igreja em que ele estará atuando. Em cada cidade o programa é apresentado pelo bispo responsável e diferentes pastores se revezam na tarefa de auxiliar na condução do programa. A rotatividade na exposição televisiva é concomitante às regulares mudanças nos comandos dos templos da denominação. Com isso, há grande mudança de apresentadores e cada um imprime a sua marca no programa.

No mês de fevereiro de 1997 a diferença entre o comportamento dos bispos Djalma (Abolição) e Domingos (Botafogo) era clara. Djalma sempre procurava saber das “coisas ruins” que aconteciam na vida da pessoa. Quando um fiel começou a contar as “vitórias”, como foi sua mudança do *fundo de poço* para o *pedacinho do céu*, ele intervinha: “Calma, calma, que eu ainda não terminei, quero saber mais...”. Já Domingos não se prendia tanto nas desgraças, mas também apresentava pequenas reflexões bíblicas durante a programação. Djalma limitava-se a repetir chavões, ler textos bíblicos e convidar as pessoas para irem à igreja. Quando o programa era dirigido por Djalma apenas 7% do tempo era

ocupado com pregações bíblicas, enquanto com Domingos esse percentual era de 15%.

Histórias de mendicância, prostituição, doenças, pessoas que “bebiam xixi”, pai que traía o filho, envolvimento com drogas, homossexualismo, eram contadas; porém, ao contrário do programa de Soares a ênfase era dada às desgraças. Enquanto no *Show da Fé* a presença do fiel se dá para que ele conte a bênção conseguida durante a reunião, na Universal gasta-se cerca de 75% do tempo da entrevista com as experiências negativas vividas, sendo este o ponto de partida⁹:

- Vamos falar com a Dona Vânia. Bom dia, Dona Vânia. A senhora teve a sua vida reconstruída?
- Tive sim, bispo.
- Tudo bem, mas para saber qual foi a reconstrução, vamos saber primeiro como foi a destruição que aconteceu. A senhora teve envolvimento com as drogas, principalmente cocaína [consultando a ficha]. Então, a senhora pode contar como era sua vida quando ela estava em ruínas.

No programa de Soares as pessoas aparecem para contar a bênção, o que de bom aconteceu na vida delas. Na Universal, a pergunta inicial geralmente gira em torno da frase: “Como era a sua vida antes de chegar na Igreja Universal?”; em seguida é perguntado “Qual foi o seu fundo de poço?”, para só então se saber a “mudança que Deus fez na sua vida”. Também é indagado sobre as formas pelas quais a pessoa chegou a conhecer a igreja (“Como o senhor ficou conhecendo a Igreja Universal?”). O centro é o entrevistado e seus problemas, restando ao bispo-apresentador um papel secundário. Já na Igreja da Graça, a atenção se volta principalmente para a figura do missionário, sua pregação e as maravilhas que Deus pode fazer.

Enquanto a Igreja da Graça investe nas pregações de Soares, este modelo é secundário para a Igreja Universal, pois somente aos domingos pela manhã é que temos o mesmo tipo de programa veiculado pela Rede Record. Os programas da Universal na televisão que merecem maior destaque são os apresentados pela manhã e madrugada em todos os dias da semana com nomes variados (*Vidas Transformadas, Sala de Entrevistas, Palavra de Vida, Jesus Verdade, etc.*), mas formatos idênticos. Estes não são veiculados exclusivamente pela Rede Record e acabam sendo transmitidos de tempos em tempos em horários alugados em outras emissoras. A principal referência para esses programas é o *O Despertar da Fé*¹⁰, iniciado na década de 1980 e que teve em Macedo seu primeiro apresentador. Desde o início se caracterizou por uma ambientação de uma sala de visitas onde o pastor-entrevistador conversa sobre as dificuldades e vitórias dos fiéis.

O programa inicia com a “Oração do trabalhador”, e durante a programação são apresentados alguns clipes musicais e pequenos documentários (*Fatos da Vida*). Os testemunhos seguem um padrão abordando inicialmente o *fundo do poço* para posteriormente, após o ingresso na igreja, concluir contando como é a vida no *pedacinho do céu*. O programa é gravado em estúdio com a presença de pelo menos três câmeras, proporcionando um bom uso da linguagem televisiva e com a ação de outros entrevistadores além do bispo-apresentador. Há inserções de gravações externas, a apresentação de encenações provenientes de um núcleo de dramaturgia da emissora e conversas pelo telefone. Alguns programas são ao vivo e o acabamento técnico da imagem (edição e geração de caracteres, p. ex.) é bem superior ao utilizado pela Igreja da Graça.

No passado a programação religiosa era transmitida até as 9 horas da manhã na Rede Record, hoje ela finda mais cedo, sendo seguida por um programa jornalístico matutino. Os programas só diferem no nome e disposição do cenário, sendo separados em blocos de entrevistas. Uma das grandes virtudes mercadológicas do programa é o investimento no agora. Enquanto no programa da Igreja da Graça os pastores na segunda-feira já estão falando das atividades de sexta, a Universal centraliza todas as energias de seus programas no tema do dia.

Entre os evangélicos que assistem a programação da Universal encontramos uma significativa presença de ex-participantes de religiões afro-brasileiras (Fonseca 2003 :190). Essa afinidade eletiva aponta que aquelas pessoas que participaram de religiões como o espiritismo e a umbanda possuem maior interesse em assistir outras histórias de pessoas que tiveram experiências nessas religiões, principal característica dos programas da Igreja Universal. O hábito de assistir testemunhos também é muito difundido entre os fiéis da igreja, como indicou um obreiro entrevistado (Entrevista, 08/04/1997): “Quando você vê um testemunho cria em você um ânimo de vencer o seu problema... dá ânimo, dá mais alegria. Quando se é obreiro, você passa a orar pelos outros e por meio dos testemunhos você conhece, vê os conselhos que dão certos”. Poderíamos pensar no mesmo caminho de Birman (1996), quando ela aborda a permanência do “contato cultural” e a construção de “passagens” entre fiéis convertidos da macumba e aqueles que ainda participam.

A Universal busca consolidar sua membresia. O modelo até então adotado valorizava demais a presença de clientes, pessoas que da mesma forma que tomam uma aspirina para dor de cabeça iam à Universal para resolver um problema de mau-olhado. Assim, foi estabelecida uma valorização das reuniões de domingo e quarta, destinadas à consolidação de uma membresia e uma atenção maior aos fiéis e dentro da estratégia da denominação tem início a construção de templos grandiosos em várias cidades, chamados de *Catedrais da Fé*.

Desde o primeiro programa (1977), inicialmente cinco minutos na Rádio Metropolitana, até o império mundial de comunicações que a Universal controla (Fonseca 2003a), temos várias fases vivenciadas pela igreja. Apesar de ter muito tempo na mídia e dominar duas redes de televisão com abrangência nacional, a Universal não garante a adesão de mais fiéis do que as outras denominações por este meio (Fonseca 2003). Talvez garanta o grande contingente de visitantes que não estabelecem fidelidade. Além disso o investimento em outras mídias (alto, mas pequeno em relação a TV e rádio) indica que a igreja necessita abrir várias frentes de ação para garantir seu êxito. A televisão, ao contrário da Igreja da Graça, não é o ponto de chegada da ação da denominação, mas apenas elemento que faz parte de sua estratégia de manutenção, expansão e legitimação sóciopolítica.

Ênfases evangélicas na mídia

Identificamos no programa *Show da Fé*, da Igreja da Graça, e no programa *O Despertar da Fé*, da Igreja Universal, pelo menos, quatro ênfases em cada, sendo que encontramos somente uma delas em ambos os programas que é a preocupação em oferecer entretenimento. Vivemos numa sociedade de comunicação (Schement & Stephenson 1996 :262) definida, nas palavras de Lima (2001 :188-193), como uma sociedade centrada na mídia (*media-centered*), situação possível graças às condições de infra-estrutura, onde o sistema nacional de comunicação permite que 87% dos lares tenham televisão e 90% rádio, graças à ação do governo militar, tendo servido a mídia como meio de veiculação da visão oficial. O centro refere-se a uma maior participação (em oposição a periferia) e a percepção de carisma a partir de Geertz (1985), onde as pessoas carismáticas são aquelas que estão no centro, não no aspecto geométrico ou geográfico, mas sim no “coração das coisas”, onde “as principais idéias da sociedade se unem às suas principais instituições para criar uma arena na qual ocorrem os eventos que mais diretamente afetam as vidas de seus membros” (Geertz *apud* Lima 2001 :189).

Assim, temos que numa sociedade *media-centered* seus efeitos são percebidos tanto na esfera econômica e política, como também na sócio-cultural. A mídia passa a ser o local de constituição de identidades culturais, configuração de comunidades, construção da realidade¹¹, além de ser fator central na constituição dos atores sociais (Martín-Barbero 1997 :102). Com isso, a mídia participa ativamente do processo de socialização ao promover a internalização da cultura e das normas sociais, ocupando o lugar da igreja, dos amigos, da família e da escola. Tanto o *Show da Fé* como o *Despertar da Fé* objetivam fornecer entretenimento para sua audiência, sendo esta a ênfase que possuem em comum. Ocupar o tempo dos telespectadores e favorecer a disseminação de uma

específica cultura evangélica que não se restringe aos conteúdos dos programas, mas que também se espalha por intermédio das outras empresas de comunicação vinculadas (editoras, gravadoras, revistas, etc.), criando a oportunidade de uma interseção entre religião e consumo sem precedentes (Schement & Stephenson 1996 :275).

Existem, pelo menos, outras três ênfases que encontramos separadamente em cada programa, as quais configuram as intenções e nos ajudam a entender a presença evangélica na mídia e o desempenho de ambas igrejas no campo religioso brasileiro. Parece-nos que o protagonismo conseguido pela Igreja Universal pode ser explicado pela forma com que ao mesmo tempo que se utiliza da mídia e de suas peculiaridades a denominação também nega elementos fundamentais do meio. No caso da Igreja da Graça sua presença menos abrangente, mas significativa, ocorre pela maior adoção de ênfases inspiradas nos programas americanos de televangelismo. Enquanto para a Universal a televisão é um meio para a sua ação, para a Igreja da Graça ela representa um fim. A manutenção de sua programação na televisão parece ser o motivo da sua existência e é nesse sentido que suas forças são direcionadas. Já o projeto da Universal é bem mais amplo, sendo a presença na televisão mais um passo entre vários.

São as seguintes ênfases que identificamos no *Show da Fé*: ênfase no pregador/pregação, ênfase na cura e ênfase no dinheiro. A centralidade do missionário R. R. Soares é significativa, ele ocupa praticamente todo o tempo em que são veiculados programas da Igreja da Graça. Tempo que gasta com pregações e conselhos. No programa *Igreja da Graça*, transmitido pela manhã, é possível acompanhar o *Curso Fé* que também está disponível em CDs encartados na revista da denominação que é adquirida nas bancas de jornais. Ele e sua pregação são as principais ênfases dos programas da Igreja da Graça, que também busca se caracterizar pelas possibilidades de cura que franqueia aos telespectadores.

O oferecimento de um espaço que viabilize curas é a segunda ênfase que sobressai no *Show da Fé*. Por intermédio da oração e da fé do missionário as pessoas têm acesso a bênçãos antes inimagináveis. Problemas antigos poderão ser resolvidos e às pessoas é pedido que tenham fé e que participem. Essa participação se materializa na doação financeira, terceira ênfase do programa. Para que as pessoas tenham seu nome incluído no caderno de oração do missionário é necessário que doem, pelo menos, trinta reais por mês. Com isso podem ganhar algum brinde e a partir deste momento são reconhecidas como associadas ou patrocinadoras da programação da Igreja da Graça. A presença nos cultos da denominação não é salientada e não aparecem os endereços dos diferentes templos na tela. O importante é participar no apoio ao programa e ter fé em Deus, sendo aceitável que a pessoa freqüente, inclusive, outra igreja evangélica.

Já nas ênfases da Igreja Universal esse aspecto é fora de questão. É fundamental na lógica da igreja a presença do fiel no templo, na igreja. Sendo esta uma das três ênfases que consideramos como presentes no programa *O Despertar da Fé*: ênfase nas desgraças, ênfase no local/agora, ênfase no templo. A desgraça é o ponto de contato que a Universal possui com o seu telespectador, a *destruição* que ocorre na vida das pessoas. Na injusta sociedade brasileira é fácil encontrarmos pessoas que se identificam com os relatos de dificuldades dados pelos diferentes fiéis. São histórias próximas e que encontram ressonância na sua audiência, como no caso encontrado em nossa pesquisa de evangélicos ex-adeptos de religiões afro-brasileiras. Uma segunda ênfase chama atenção exatamente por ir contra um dos principais elementos que caracterizam a mídia que é a sua capacidade de oferecer distanciamento temporal-espacial (Thompson 1995, 1998), rompendo com as noções de lugar e de tempo.

Os programas da Igreja Universal fazem questão de reafirmar a espacialidade e a temporalidade. Faz parte da estratégia da denominação a exibição de programas locais, em que aparece o bispo-presidente da cidade/região dizendo que estará esperando o telespectador num específico e próximo templo Universal. Ele é acessível e está perto, convida a pessoa para visitá-lo. Os programas transmitidos no início da manhã falam das reuniões que ocorrerão no final da mesma e durante todo o dia. Cada tema do dia é devidamente coberto pela programação, não sendo feitas menções a atividades desenvolvidas pela igreja em outros dias. Nos programas o telespectador tem informações somente do tema de cada dia (família, prosperidade, libertação, cura, etc.) e sobre eventuais campanhas ou correntes.

Seria possível para Macedo apresentar-se na televisão e tentar uma ponte direta com seus telespectadores-fieis já que o meio não exige proximidade física ou temporal, mas a denominação optou por centrar suas energias nestes dois aspectos que ao mesmo tempo que são potencializados pela mídia também se tornam enfraquecidos. Pontos de fraqueza quando pensamos em uma religião que busca avançar no número de fiéis e na criação de uma comunidade que compartilhe minimamente um mesmo projeto coletivo (Velho 1987).

Os fiéis da Igreja Universal se encontram no que poderíamos chamar de uma "redoma de mídia" que acaba por, praticamente, isolá-los dos mundo. Eles possuem reuniões diárias, opções para rádio AM ou FM, um jornal e uma rede de televisão. Os livros lidos também são de seus líderes e assim é assegurado maior fidelidade de seus membros. Devemos lembrar que a capacidade crítica de um indivíduo está estritamente relacionada à qualidade e ao volume de informações a que ele tem acesso. Isso tem como consequência que – devido ao menor trânsito no mundo evangélico – os fiéis da Universal acabem tendo opiniões e posturas radicalmente distintas dos fiéis de outras igrejas.

Um último aspecto é a ênfase no templo. Por várias vezes a Universal se viu envolvida em acusações de uma ação coercitiva no que se refere a conseguir dinheiro de seus seguidores. Curiosamente em sua programação na televisão não há menção a essa questão, estando ela estritamente reservada às atividades da igreja nos templos ou em suas concentrações públicas. Sua programação na televisão dá ênfase para a necessidade de encontro e de participação nas reuniões e atividades *in loco*, no templo. Situação que é afirmada e favorecida pela acessibilidade existente para com o bispo-apresentador, sempre presente em uma igreja próxima.

Um exemplo curioso da necessidade de participação foi dado pelo bispo Domingos ao falar do copo d'água ("representa o Espírito Santo"), utilizado na última oração de cada programa. Os telespectadores devem colocá-lo próximo ao aparelho de televisão e após a oração tomá-lo:

Com toda a sinceridade eu digo para vocês, não adianta só ficar com o copinho com água em casa. Sei que pessoas oram conosco, muita gente liga para cá dando testemunhos. Somente ficar em casa não é uma corrente, não é como você estar na igreja. Participar de um culto na igreja, pessoalmente, e receber oração na sua cabeça. A oração que é feita aqui no programa não vai substituir a oração da igreja. Porque na igreja existe aquela união da fé. Jesus disse que aonde houvesse duas ou três pessoas reunidas em nome dele, Ele estaria. Então, dá um clima de fé na igreja, porque são centenas de pessoas juntas clamando na mesma fé, na mesma intenção.

A Universal distanciou-se do modelo de televangelismo americano, onde a televisão representa meio de captação de recursos. Enquanto nos EUA a estrutura de mídia evangélica converge para que por intermédio da televisão se faça o contato para que os recursos sejam conseguidos, no caso da Universal a TV é mais um espaço de investimento de recursos do que de retirada. Um ponto de partida que tem no templo sua centralidade. A pessoa precisa participar, tem que estar presente. Situação que é compreendida diferentemente pela Igreja da Graça e pelo missionário R. R. Soares.

Conclusão

As críticas em relação ao uso da mídia por parte de religiosos se baseiam geralmente em dois fatores: sua impessoalidade e seus altos custos. Analistas apontam esse uso como um dos principais reflexos da "mercantilização da fé", e, dentro da academia divergências com relação à "validade" dos meios de comunicação eletrônicos e da cultura de massas como uma linguagem específica são variadas (Fonseca 2003).

Thompson (1995 :82 *passim*) aponta para três tipos de interação, sendo que no cotidiano vivemos um *mix* dessas relações: interação face-a-face, interação mediada (*chat*, telefone, carta) e a quase-interação mediada. Nos dois primeiros casos as formas simbólicas são produzidas para um número restrito de receptores. No caso da quase-interação temos uma raio indefinido de potenciais receptores. As duas primeiras são dialógicas enquanto a quase-interação é monológica, o sentido dessa comunicação se dá predominantemente em uma direção (*one-way*). Esse, segundo alguns religiosos (Fonseca 1995), não seria o melhor caminho para a igreja efetivar sua ação, já que a religião é um meio de *religare* do homem com Deus e consigo próprio – meio em que a interação face-a-face é algo constantemente almejado.

Bruce (1990) demonstra que a mensagem religiosa transmitida pela mídia somente influencia a audiência afinada com os produtores. Fiéis que já estejam dispostos a ver o mundo da forma apresentada é que poderão ser efetivamente influenciados. Deve haver uma predisposição original na audiência para que esta adote práticas e crenças sugeridas pela programação religiosa. Nesse sentido a mídia evangélica serve, primeiramente, para disseminar um tipo de “mentalidade evangélica”, tendo papel tão importante quanto escolas, universidades, editoras, periódicos, gravadoras, etc. Ao oferecer informações e entretenimento a partir de uma abordagem religiosa a mídia evangélica propaga sua visão de mundo.

Em segundo lugar a mídia evangélica visa à produção de bens simbólicos culturais, fornecendo educação e informações sobre variados temas. Em terceiro lugar, oferece em grau limitado um senso de comunhão ou comunidade entre seus telespectadores. Em quarto lugar também oferece oportunidade para efetiva participação de uma pequena parte dos fiéis (leigos) nessa atividade da igreja. Por fim, a mídia evangélica é apontada por Bruce como um meio de reforço da fé daqueles que já são crentes e de confirmação de estereótipos sociais comuns concernentes ao mundo evangélico.

Ao caracterizar a mídia eletrônica com um meio sem contato pessoal, o que limita seu principal objetivo de ganhar novos adeptos, Bruce esbarra na questão da quase-interação e indica um caminho assumido pelos televangelistas americanos para minizar este problema. Assim, outro elemento característico da *Pray TV* é a constante busca de estabelecer intimidade entre o público e os apresentadores, estratégia que visa aumentar a interação. Essa postura foi denominada pelo autor de *parapersonal communication*: “uma forma de contato que se encontra entre a interação pessoal genuína e as formas inteiramente impessoais dos meios de comunicação de massa” (Bruce 1990 :133). É nesse contexto que devemos entender o programa *Show da Fé* do missionário R. R. Soares.

Já no caso da Igreja Universal, devido às ênfases que adota, esta forma de entendermos a presença evangélica na mídia não se aplica. É possível sali-

entar duas características em relação à presença da Igreja Universal na mídia, especialmente televisão. Primeiramente, a sua exposição, não somente por intermédio da própria programação, mas também pela presença na imprensa em geral naturaliza as pessoas em relação à ação e presença da igreja. Seus jargões, rituais e atividades são difundidos de maneira generalizada, podendo ser reconhecidos por todos que desejarem e que possuem uma televisão ou um rádio.

Em segundo lugar, a mídia é um espaço importante de veiculação de propaganda e venda e a Universal assumiu a concepção da religião como uma mercadoria, estabelecendo uma estrutura transnacional para viabilizar da melhor forma possível a exposição e a expansão do seu produto. A “Evangelição na Mídia” é parte central do ser/fazer da igreja, a qual, conjuntamente com a ação política, as campanhas, os grandes eventos, seus templos, e mais recentemente sua “preocupação social” (a Associação Beneficente Cristã só foi fundada em 1994) demarcam as principais características de uma igreja que pretende atingir um *status* similar ao experimentado pela Igreja Católica na sociedade brasileira.

Bibliografia

- ASSMANN, Hugo (1986). *A Igreja Eletrônica e seu Impacto na América Latina*. Petrópolis, Vozes.
- BIRMAN, Patrícia (1996). “Cultos de Possessão e pentecostalismo no Brasil: Passagens”. *Religião e Sociedade*, 17/1-2. Rio de Janeiro: ISER, p. 90-109.
- BOURDIEU, Pierre (1989). “Sobre o Poder Simbólico”. In: *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel, p. 7-16.
- BRUCE, Steve (1990). *Pray TV: Televangelism is America*. Inglaterra, OUP.
- CAPARELLI, Sérgio (1982). *Televisão e Capitalismo no Brasil*. Porto Alegre: L&PM.
- FERNANDES, Rubem César et al. (1998). *Novo Nascimento: Os evangélicos em Casa, na Igreja e na Política*. Rio de Janeiro: Mauad.
- FONSECA, Alexandre Brasil (1995). “Religiões e Meios de Comunicação: Possibilidades na Construção da Cidadania”. *Tempo e Presença*, 281, maio. Rio de Janeiro, Koinonia, p. 35-8.
- _____ (2003). *Evangélicos e Mídia no Brasil*. Bragança Paulista: Edusf.
- _____ (2003a). “Igreja Universal: um império midiático”. In: ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre (orgs.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, p. 259-80.
- FRESTON, Paul (1993). *Evangélicos e Política no Brasil, da Constituinte ao Impeachment*. São Paulo: Unicamp (Tese de Doutorado).
- GEERTZ, Clifford (1985). “Centers, Kings and Charisma: Reflections on the symbols of power”. In: WILENTZ, S. (ed.). *Rites of power-symbolism, ritual and politics since the Middle Age*. Philadelphia: University of Philadelphia Press.
- JUSTINO, Mário (1995). *Nos bastidores do reino: A vida secreta na Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo: Geração Editorial.
- LIMA, Venício (2001). *Mídia: Teoria e Política*. São Paulo, Perseu Abramo.
- MARIANO, Ricardo (1999). *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola.

- MARTIN BARBERO, Jesús (1997). "Mass media as a site of resacralization of contemporary cultures". In: HOOVER, Stewart; LUNDBY, Knut (ed.). *Rethinking media, religion and culture*. Londres: Sage, p. 102-116.
- MONTEIRO DE LIMA, Délcio (1987). *Os Demônios Descem do Norte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- NOVAES, Regina (1996). "Consciência, Identidade e Cultura: Visitando Conceitos". In: LESBAUPIN, Ivo (org.) *Igreja, Comunidade e Massa*. São Paulo: Paulinas, p.57-88.
- ROCHA, Everardo (1995). *A Sociedade do Sonho: Comunicação, Cultura e Consumo*. Rio de Janeiro: Mauad.
- SCHEMENT, Jorge Reina; STEPHENSON, Hester (1996). "Religion and the information society". In: STOUT, Daniel; BUDDENBAUM, Judith (orgs.). *Religion and Mass Media: Audiences and adaptations*. Thousand Oaks: Sage, p. 261-289.
- SODRÉ, Muniz (1972). *A Comunicação do Grotesco: Um ensaio sobre a cultura de massa no Brasil*. Petrópolis, Vozes.
- THOMPSON, John (1995). *Ideologia e cultura moderna*. Petrópolis, Vozes.
- _____ (1998). *Mídia e modernidade*. Petrópolis: Vozes.
- VELHO, Gilberto (1987). "Projeto, Emoção e Orientação em Sociedades Complexas". In: *Individualismo e Cultura: Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 13-38.

Notas

- * Utilizamos para a confecção deste artigo alguns trechos de nosso livro *Evangélicos e Mídia no Brasil*.
- ¹ Nossa abordagem pode ser incluída naquelas que definem a *mídia como cultura*, o que implica em estudar a recepção "na busca dos significados que sua audiência constrói e que nem sempre coincidem com aqueles pretendidos por seus produtores ou com os significados identificados por seus críticos e analistas". Em determinados momentos também nos aproximaremos das abordagens que entendem a *mídia como mercadoria* (ver Lima 2001 :21-53).
- ² A pesquisa desenvolvida para este trabalho privilegia abordagem que contempla as três dimensões presentes na mídia (Rocha 1995): a audiência/consumidores, os programas/conteúdo e os apresentadores/produtores. Para tanto, foi aplicado *survey* entre 935 evangélicos de 24 diferentes denominações da Região Metropolitana da cidade do Rio de Janeiro, entre junho e outubro de 1996, numa amostra estratificada com base na distribuição da pesquisa Novo Nascimento do ISER (Fernandes et al, 1998). Entre 1996 e 2001 gravamos 8,6 mil minutos de programação religiosa de televisão, analisando o formato, conteúdo e técnica destes. Também foram realizadas 19 entrevistas com técnicos, profissionais da área de marketing, apresentadores e líderes religiosos com presença na mídia.
- ³ "Comunicação midiática é, em seu sentido fundamental, um re-trabalho das características da vida social, uma reorganização de caminhos nos quais informação e conteúdo simbólico são produzidos e trocados no mundo social e reestruturados nos caminhos nos quais os indivíduos se relacionam uns com os outros" (Thompson 1998 :11)
- ⁴ "A Internacional se parece muito com a Universal Adota agenda semanal de cultos semelhante a ela, abre as portas diariamente, prega mensagem baseada na tríade cura, exorcismo e prosperidade, atrai e converte indivíduos dos mesmos estratos sociais, utiliza intensamente a TV, tem líder carismático e pastores relativamente jovens e sem formação teológica, não concede autonomia às congregações nem às lideranças locais, dispõe de sistema de governo eclesástico de poder vertical e administração centralizada e é liberal em matéria de usos e costumes de santidade. Seu crescimento, contudo, é muitíssimo inferior à sua genitora". (Mariano 1999 :100).

- ⁵ “Intenso e crescente uso dos meios eletrônicos, especialmente da TV, por lideranças religiosas, quase sempre fortemente personalizadas e relativamente autônomas em relação às denominações cristãs convencionais” (Assmann 1986 :16).
- ⁶ “Não vejo razão (além do apelo utilizado para levantarem doações) para supor que o crescimento do pentecostalismo no Terceiro Mundo teria sido significativamente diferente se Roberts, Humbard, Swaggart, Robertson e outros nunca tivessem transmitido seus programas televisivos além das fronteiras dos Estados Unidos” (Bruce 1990 :232).
- ⁷ Onde o pentecostalismo era visto como sinônimo de alienação e manipulação, e o seu crescimento justificado por um grande auxílio financeiro do EUA e por uma ação ideológica da CIA, objetivando frear o crescimento da Teologia da Libertação.
- ⁸ O missionário R. R. Soares também foi fundador da Igreja Universal, sendo responsável pela primeira divisão da igreja logo em seu início. Além disso, ele é casado com uma irmã de Edir Macedo.
- ⁹ A fala de Mário Justino, ex-pastor da Universal que escreveu um “livro denúncia” contra a igreja, ilustra essa questão a partir de sua visão do *modus operandi* da denominação: “O sucesso da igreja e dos programas de rádio e televisão estava baseado na fórmula infalível criada pelo bispo Macedo: a terapia espiritual. Trabalhávamos diretamente com as emoções das pessoas. Por isso muitas pessoas afirmam que quando ouvem o rádio sentem como se o pastor estivesse falando diretamente com elas. Na nossa programação comentávamos os problemas que afligem a maioria dos humanos: desemprego, vícios, doenças, problemas conjugais e financeiros. Depois de um debate no qual discutíamos os efeitos desses problemas na vida das pessoas, apresentávamos a solução para tudo isso como uma única visita a um dos endereços da igreja.” (Justino 1995 :47).
- ¹⁰ Em 2001 passou a ser transmitido um novo estilo de programa na madrugada como também no início da tarde: *Ponto de Luz* ou *Ponto de Fé*. Ele se caracteriza pela divulgação de nova reunião da igreja: *Terça-feira do Descarrego*. Num balcão num estilo jornalístico os bispos debatem sobre a ação de *encostos* sobre a vida das pessoas, ao mesmo tempo que atendem telefonemas de *aflitos* e *desesperados* e ouvem os *comentários especializados* - como em programas esportivos - de ex-adeptas de religiões mediúnicas ou ex-bruxas. Elementos do espiritismo e da umbanda são introduzidos, com referências constantes a estes como já explicitado no próprio nome dos programas, numa indicação que o *ponto* da Universal seria qualificado e de natureza distinta. Outros dois programas com formatos diferentes se destacaram no passado: o *Fala que eu te escuto*, que consistia em conversas no início da madrugada e ao vivo por telefone entre o bispo-apresentador e o público sobre um tema específico, geralmente relacionado ao que foi evidência no dia. Também eram exibidas pequenas encenações, programa da Universal que obteve significativa audiência no final da década de 1990; e o 25ª *Hora*, programa de debates e jornalístico no início da madrugada e que desempenhava o papel de disseminação das opiniões da Igreja em relação a variados temas.
- ¹¹ O qual pode oferecer um *pseudo-environment* ao omitir informações ou pautá-las de determinadas formas, questão essencial na ação dos indivíduos, pois “o que cada pessoa faz não é baseado em conhecimento direto e seguro mas em imagens feitas por ele ou dadas a ela (...) o modo pelo qual o mundo é imaginado determina o que as pessoas irão fazer em cada momento particular” (Lippmann *apud* Lima 2001 :190).

Recebido em outubro de 2003.

Aprovado para publicação em novembro de 2003.

Alexandre Brasil Fonseca

Sociólogo, mestre em sociologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e doutor pela Universidade de São Paulo. É professor do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina (PR) e autor do livro *Evangélicos e Mídia no Brasil* (Edusf, 2003).

“E SCRITO PELO DIABO”

INTERPRETAÇÕES PENTECOSTAIS DAS TELENOVELAS¹

Martijn Oosterbaan

O correto é, como se fosse um filme de terror, fechar os olhos. É o mais correto entendeu, o crente firme fecha os olhos ou desliga a televisão.

Esta foi a resposta de um jovem quando perguntado “O que você faz quando você está assistindo televisão e de repente aparecem, por exemplo, cenas de sexo?” A resposta do jovem, que frequenta a Assembléia de Deus nos revela o que um *crente* deve fazer quando imagens, que, segundo ele, conflitam com a doutrina pentecostal surgem na televisão. O interessante é que, segundo ele, o *crente* não precisa necessariamente deixar de assistir ao programa de televisão, pode apenas fechar os olhos por um momento – na entrevista ele mostrou como colocava a mão na frente dos olhos para proteger-se das imagens “chocantes” – após o qual pode assistir ao resto do programa. Se ele se proteger dos aspectos “perigosos” da televisão, não é prejudicial. Fechar os olhos é o “correto”; não é sempre o que ocorre. Às vezes ele não é bastante *firme* e não fecha os olhos.

Neste artigo, argumento que assistir televisão se baseia em uma dinâmica de atração e rejeição, o que para os pentecostais tem a ver com as disciplinas e as práticas corporais pentecostais. Ao mostrar algumas das diversas atitudes que os pentecostais podem assumir como espectador ao assistir a telenovelas, defendo que a relação entre pentecostalismo e mídia de massa não deve ser

definida apenas por aquilo que os pentecostais desejam assistir, mas também por aquilo a que não querem assistir. As telenovelas são parte das representações da cultura popular que todo mundo conhece, apresentando características da sociedade contemporânea brasileira, que muitos pentecostais vêem como pecaminosa e diabólica e que por isso criticam, mesmo quando, o que é freqüente, a elas assistem. Passarei em seguida a argumentar que a atração e a rejeição a certas imagens e narrativas nas telenovelas não têm relação apenas com a "leitura" da mensagem, mas também – o que é igualmente importante – com as experiências físicas e espirituais dos pentecostais ao assistirem a essas telenovelas, e que essas experiências de assistir estão diretamente relacionadas à presença do Demônio e do Espírito Santo. Por último, mostrarei que tais idéias e experiências de assistir a novelas de televisão estão relacionadas com a mitologia popular segundo a qual a TV Globo, principal produtor dessas novelas, tem parte com o Demônio. Essa mitologia popular entre pentecostais do Cantagalo-Pavão-Pavãozinho (favelas da Zona Sul carioca) tem a ver com a posição da TV Globo em relação à expansão do império de comunicação da Igreja Universal e à conseqüente demonização da Rede Globo pela Igreja Universal.

Os pentecostais² e a mídia

A relação entre pentecostalismo e mídia de massa no Brasil é em geral referida em termos de proselitismo. No decorrer das últimas décadas, observamos a presença crescente da mídia pentecostal na esfera pública brasileira, com esse crescimento uma nova corrente da política brasileira adquiriu visibilidade. A Igreja Universal, em particular, tem chamado a atenção da academia desde a compra da Rede Record de televisão em 1990. Tem-se dado especial atenção ao número crescente de programas pentecostais na televisão e no rádio, assim como ao número sempre maior de freqüentadores das igrejas pentecostais e aos projetos políticos dos líderes das igrejas. Este processo se vincula a dois outros debates sobre a relação entre religião e meios de comunicação de massa; o primeiro, que não discutirei aqui, sobre o pressuposto do desaparecimento da "religião" da esfera pública racional, o que é contradito por numerosos exemplos em que a religião está presente ou participa da esfera pública (Garnham 1992, Casanova 1994, de Vries 2001); o segundo debate é uma discussão sobre a maneira como a mídia eletrônica modifica práticas e experiências religiosas.

Na tentativa de responder à pergunta de como pensar a relação entre mídia de massa, o número crescente de evangélicos e a política no Brasil, muitos pesquisadores mostraram que a presença pentecostal na mídia de massa, especialmente da Igreja Universal, havia transformado o espectro político (Freston 1994; Fernandes 1998; Fonseca 1998; Conrado 2001; Novaes 2002); no entanto, muitos autores também lembram que não devemos simplificar a relação entre a presença crescente da

mídia proselitista e o número crescente de evangélicos no Brasil. Existe certamente uma correlação entre a presença da mensagem pentecostal no rádio e na televisão e os novos convertidos levados às igrejas, ou o número de pessoas que se identificam como *evangélicos* ou *crentes*; todavia, como lembra Regina Novaes:

Mas o movimento nunca é de mão única. A mídia não uniformiza a sociedade, apagando as diferenças entre pessoas com experiências e identidades diversas. Indivíduos de diferentes segmentos sociais não ouvem emissões de rádio ou assistem a programas de televisão como se fossem folhas de papel em branco, onde simplesmente são impressas mensagens e imagens proselitistas. A idéia de uma mídia todo-poderosa traz consigo a preconceituosa pressuposição de que os espaços populares são vazios de relações sociais e totalmente predispostos à manipulação. (Regina Novaes 2001:64).

Em sua pesquisa sobre a relação entre mídia eletrônica de massa e *evangélicos* no Rio de Janeiro, Alexandre Fonseca também nos lembra que, quando tentamos compreender a relação entre o crescimento do número de crentes e a presença crescente de programas evangélicos na televisão aberta no Brasil, devemos evitar uma simples análise causal. A simples presença na mídia não garante seguidores, outros aspectos culturais também estão em jogo (Fonseca 1997:14). Por exemplo, como também afirmam Machado e Fernandes, o encontro com determinada doutrina ou igreja pentecostal muitas vezes ocorre após contatos pessoais com aqueles que evangelizam “*corpo a corpo*”. Mesmo que a pessoa possa ter ouvido falar de alguma igreja pela televisão ou rádio, o contato com a comunidade eclesial muitas vezes vem após um convite de amigos, familiares ou vizinhos; ir a um *culto* é uma experiência social que a televisão ou o rádio não proporcionam. Também concordo com estas duas autoras de que a consequência do casamento da televisão com o pentecostalismo pode se caracterizar perfeitamente pela “junção da palavra com a imagem e por decorrência, a transformação da experiência religiosa em experiência intensamente emocional e participativa” (Machado & Fernandes 1998:22, grifo meu).

Todavia, mesmo tomando essas precauções a sério, a maioria dos estudos sobre a relação entre mídia de massa e *evangélicos* ainda tende a focalizar a relação entre programas evangélicos e número de *evangélicos* que assistem a esses programas (Fonseca 1997; Campos 1999). Isso se deve em parte ao fato de que o ponto de partida da análise é muitas vezes saber o quanto os programas religiosos influenciam seus espectadores; quase nunca a análise começa com o *espectador evangélico* e sua relação com a televisão ou o rádio em geral e com algum programa específico em particular. Em vez de perguntar apenas se e como os programas religiosos na televisão formam as pessoas, deveríamos também

perguntar como a religião forma práticas e interpretações de assistência televisiva? Isto é, em vez de perguntar somente como os programas evangélicos influenciam os espectadores, deveríamos perguntar também como o pentecostalismo influencia a assistência a programas de televisão? Voltando a Regina Novaes:

Os receptores das mensagens religiosas ou da mídia fazem escolhas. Ao assistir a emissões televisivas, cada qual as interpreta a partir de sua própria posição de classe, trajetória, experiência religiosa e necessidades do momento (Novaes 2001:64).

O que quero destacar aqui não é (apenas) que as audiências de programas televisivos podem oferecer leituras alternativas à compreensão dominante ou hegemônica de programas populares como telenovelas, nem o fato de que as circunstâncias sociais reais de assistência televisiva têm influência sobre a leitura desses programas; o que desejo enfatizar aqui é que a relação entre a *palavra e a imagem* não deve ser necessariamente definida em termos de junção da palavra e de uma imagem religiosa *a priori*; pode muito bem ser, como veremos adiante, que a experiência religiosa (participativa e emocional) de assistir à televisão transforma ou reposiciona a imagem segundo as doutrinas e práticas religiosas do espectador. Imagens que não são produzidas no contexto de uma instituição religiosa específica, ou não são religiosas *per se*, podem muito bem adquirir um significado religioso ou se transformar numa experiência religiosa durante o processo de sua percepção.

Isso traz-nos de volta à questão de como a mídia eletrônica modifica a prática e a experiência religiosas. A transformação da experiência religiosa como consequência da junção da palavra com a imagem, que descrevi aqui como sendo emocional e participativa, é não só característica do momento em que a televisão “religiosa” é difundida e olhada, é também característica do momento em que, por exemplo, a diversão é percebida dentro de um quadro religioso de significado. A imagem então se torna “religiosa” como resultado do ato de olhar em vez do inverso. Meu argumento aqui é, portanto, que o pentecostalismo envolve literalmente uma maneira de olhar, como Birgit Meyer argumenta em relação ao pentecostalismo em Gana (Meyer 2001). Na sua descrição das formas pentecostais de representação em Gana, ela defende que “devemos dedicar atenção ao olhar como prática que se constitui em crença no protestantismo (idem:13)”.

Apesar do protestantismo estar centrado na palavra, diz Birgit Meyer, seria errado não considerar a importância que as imagens têm na criação do significado pentecostal. No pentecostalismo em Gana, a relação entre a Bíblia e a imagem é uma relação de mútua dependência: as imagens e os objetos são interpretados tendo como referência a Bíblia, mas ao mesmo tempo essas imagens visualizam a palavra escrita e “afirmam a força que tem a Bíblia para

explicar"(idem). Em outras palavras, as doutrinas e práticas pentecostais envolvem uma cultura visual pentecostal, nas quais o olhar é informado por noções pentecostais de realidade, e essa realidade é confirmada pelo que é visto.

Neste ensaio mostrarei que os pentecostais no complexo Cantagalo-Pavão-Pavãozinho utilizam a televisão para dar significado a interpretações pentecostais da Bíblia e para reconfirmar o poder da Bíblia para explicar e para condenar aspectos da sociedade contemporânea brasileira. Mas não utilizam apenas televisão pentecostal, utilizam outros programas e imagens televisivos que também adquirem um significado religioso ou se tornam uma experiência religiosa, como resultado da cultura visual que é informada pelo pentecostalismo; especialmente programas de televisão que mostram imagens que seria melhor um crente não ver⁴. Para compreender melhor as práticas mediáticas dos *evangélicos*, precisamos observar não só o que é visto, mas também o que não é visto, ou aquilo que não deveria ser visto, mas o é assim mesmo. Assim, em vez de começar com os diversos programas evangélicos da televisão e do rádio no Brasil, vou começar com os pentecostais que vivem na favela e são cercados por um mundo midiático das telenovela⁵.

Telenovelas e Pentecostais no Cantagalo-Pavão-Pavãozinho

O que as telenovelas têm a ver com pentecostais? Pesquisas de audiência de telenovelas são geralmente realizadas com gente que se identifica como "espectador de novela", e durante minha pesquisa os pentecostais não se apresentaram exatamente como apreciadores fervorosos de telenovelas, ou como espectadores regulares. Em sua discussão sobre a história dos estudos de audiência da telenovela na América Latina, McAnany e La Pastina concluíram que existe pouco material publicado sobre a audiência da telenovela. Do mesmo modo, criticam os estudos latino-americanos sobre audiência de telenovelas por serem muito falhos em sua metodologia, apesar de se tratar de tipo importante de cultura popular (McAnany & La Pastina 1994). Meu trabalho de campo sobre a recepção da mídia de massa entre *evangélicos* não visava especificamente a recepção da telenovela, e por isso não vou apresentar uma análise extensa da audiência de novelas, como seria esperado; todavia, penso que a "audiência" das telenovelas não deve ser definida somente em termos de "quem vê".

No decorrer de meu trabalho de campo, surpreendeu-me repetidamente observar como as telenovelas eram citadas em minhas entrevistas e conversas com *evangélicos*, e como eram usadas como exemplo para criticar a sociedade, o conteúdo não-pentecostal dos programas de televisão e a suposta má influência da televisão ("a mídia") sobre as pessoas e sobre a sociedade em geral. O que fazer quando as pessoas não se vêem como espectadores de telenovelas, mas refletem sobre a sociedade, sobre sua vida ou sobre seu entorno social

imediatamente com a ajuda dessas telenovelas? Creio que, certamente, não devemos nos limitar, afirmando que a audiência de telenovelas é composta por pessoas que se (auto-) identificam como espectadores de novelas. Podemos nos enganar profundamente se partimos da premissa de que só podemos dizer algo sobre a relação entre telenovela e audiência se partimos de uma telenovela específica para em seguida perguntar como, exatamente, a telenovela influencia o comportamento de quem se reconhece como espectador de telenovela, como se somente o espectador auto-identificado fosse “de fato” influenciado pelas narrativas e pelas imagens das telenovelas.

Durante o ano em que vivi no Cantagalo-Pavão-Pavãozinho eu testemunhei a presença difundida das telenovelas na vida das pessoas. Espectador regular ou não, as televisões estão sempre ligadas. Evangélico ou não, as telenovelas parecem figurar no cenário social da infância à idade madura. Muitas vezes as novelas são olhadas com muita atenção, mas às vezes são simplesmente ruído e imagem de fundo. Vistas principalmente por mulheres, mas certamente também por homens. O que quero dizer é que não existe quem *não conheça* telenovelas; são parte da realidade diária de imagens e de narrativas que influenciam as pessoas, com a qual as pessoas se relacionam de maneiras muito diferentes. Como também mostra Esther Hamburger em seu ensaio intitulado *Diluído Fronteiras: A Televisão e as Novelas no Cotidiano*, as pessoas constantemente discutem sobre as novelas. Em casa, na rua, em outros programas televisivos, nos jornais e no rádio, em toda parte as novelas são um tópico de conversa entre pessoas de todas as camadas sociais. Naquele ensaio, Hamburger vai além da abordagem da telenovela que enfatiza a diferença de interpretação segundo cada região, cada classe ou gênero, e afirma que a telenovela deve ser considerada um “repertório compartilhado”. Em nota de rodapé, Hamburger cristaliza seu argumento e sugere que:

Dado o caráter proto-interativo das novelas, as maneiras como o público se apropria desses programas e os interpreta em seu cotidiano podem ser melhor compreendidas se a recepção for abordada como parte de uma dinâmica que ao longo dos anos consolidou convenções formais de narrativa que são de amplo domínio do público. Este capítulo sugere também que as diferenças de leitura e interpretação são possíveis porque todos vêem a novela. (Hamburger 1998:483).

Em outras palavras, as pessoas sabem como assistir a novelas, e mesmo quando ao discutirem sobre elas, sua interpretação ou sua opinião diferem, compartilham do repertório comum que torna possíveis essas discussões. Além do mais, as novelas são parte da vida diária das pessoas; elas copiam a linguagem, as roupas, os estilos. Elas

vêm nas novelas a imagem refletida (ainda que muitas vezes distorcida) da sociedade brasileira e de si mesmas. Por isso as novelas mobilizam "uma rede de comunicação e polêmica de alcance raro" (Idem:482), que ultrapassa os limites entre novelas e vida cotidiana e mostram um notável potencial para vincular espaços que são de outra maneira tratados como separados.

No Cantagalo-Pavão-Pavãozinho certamente esse potencial é reforçado pelas características sociogeográficas da favela. Como em outras favelas da Zona Sul do Rio de Janeiro as casas desta favela são pequenas, construídas próximas uma da outra ou uma sobre a outra, com muito pouco espaço entre as casas de cada família. Além de tudo, muitas pessoas precisam dividir um espaço pequeno com muitos parentes, que nem sempre seguem a mesma fé. Ao contrário do que às vezes se imagina sobre os "pobres" que vivem em favelas, a maioria das famílias no Cantagalo-Pavão-Pavãozinho tem televisão. Mas muitas vezes há uma televisão por família, por isso muitas pessoas assistem, ou pelo menos conhecem os programas que estão sendo exibidos na televisão em dado momento. Como, pelo que eu observei, as novelas estão certamente entre os programas mais populares da televisão, é muito difícil não tomar conhecimento delas, mesmo quando não são muito apreciadas. E a escolha do programa é muitas vezes de determinada pessoa, por exemplo, o chefe da casa, o que significa que as pessoas nem sempre controlam o que lhes é oferecido na telinha.

Em meus contatos com jovens recentemente convertidos ao pentecostalismo, o ato de assistir a telenovelas era muitas vezes mencionado como algo que começaram a enxergar de modo diferente durante seu processo de "aprendizagem". Quer dizer, quando perguntados sobre a maneira como sua fé e seu conhecimento de Deus afetavam sua escolha de certos programas de televisão, as novelas eram muitas vezes mencionadas como exemplo de programa que agora percebiam como uma exibição e um exemplo de uma realidade que não devia ser aceita como natural, mas devia ser avaliada à luz das leis de Deus na terra, tais como estão escritas na Bíblia. Especialmente, certos relacionamentos entre homens e mulheres, sexo, intimidade, casamento etc., mostrados nas telenovelas, eram definidos como sendo pecaminosos, após sua aceitação de Deus e seu novo nascimento. Isso mostra que a "nova perspectiva" sobre a vida, a nova "maneira de ver" o mundo, que é resultado da conversão ao pentecostalismo, não está limitada ao entorno social. Os programas televisivos e especialmente as novelas também se tornam objeto de uma nova perspectiva.

Isso não implica necessariamente que todos eles pararam de assistir a novelas; muitos *evangélicos* criticavam as novelas por seu conteúdo e sua mensagem, mas as viam. No entanto, as novelas recebem um lugar diferente no espectro da mídia de massa disponível; devem ser vistas, digamos, "com cuidado". Quer dizer, muitas vezes permanece uma ambivalência em relação a assistir a novelas. Durante a pesquisa entre os *evangélicos* no Cantagalo-Pavão-Pavãozinho, eu percebi que na-

vegar entre pólos de atração e rejeição opostos faz parte da dinâmica de assistir a programas de televisão. Ao descrever as diversas posturas dos pentecostais do Cantagalo-Pavão-Pavãozinho em relação às telenovelas, mostrarei algumas das posições que assumem em relação à mídia televisiva e a seu conteúdo.

Televisão, pentecostalismo e tentação

Para muitos pentecostais do Cantagalo-Pavão-Pavãozinho, a televisão é um meio de comunicação que deve ser utilizado com cuidado. Apesar das pessoas muitas vezes assistirem a noticiários, a divertimentos ou a programas religiosos, alguns programas nos mesmos canais “não estão de acordo com uma vida cristã”. A escolha dos programas considerados de má influência depende muito da interpretação pentecostal da Bíblia e das doutrinas e práticas pentecostais. Em sua prática diária, os *evangélicos* fazem a diferença entre *as coisas de Deus* e *as coisas do Mundo*, o santo e o mundano, o sagrado e o profano. Em geral essa distinção serve para marcar a transição daqueles que vivem “no mundo” e aqueles que servem a Deus. Na prática isso significa que, por exemplo, no caso de alguém entrar para uma congregação da Assembléia de Deus, quando ele ou ela aceita Jesus como seu salvador, escuta que deve abandonar as práticas mundanas, condenadas na Bíblia, como sexo antes do casamento, ou adultério. Muito se escreveu sobre a transição entre “viver no mundo” e ser crente, a mudança no comportamento e no vestir, e participação regular na vida da igreja são sinais interiores e exteriores de uma nova identidade social (Burdick 1993; Mafra 2001; Novaes 1985).

Além das normas explícitas escritas na Bíblia, muitos pentecostais enfatizam a importância de maneiras específicas de comportamento: não beber nem fumar, não blasfemar nem dizer palavrões, etc. Na vida cotidiana isso significa, além das atividades sacras explícitas como ir ao *culto*, é preciso tomar cuidado para não cometer essas práticas mundanas, que são consideradas pecaminosas. Para os pentecostais, as conseqüências dessa distinção podem se observar nos “momentos de lazer” (Burdick 1993:83). Muitos pentecostais no Cantagalo-Pavão-Pavãozinho tentam preencher seu pouco tempo “livre” com atividades que os aproximam do Senhor: ouvir música *gospel* ou ler a Bíblia. Essas atividades são consideradas muito mais importantes do que as “diversões mundanas”, pois estas trazem apenas felicidade passageira, ou pior ainda, levam as pessoas a um comportamento pecaminoso. O processo de conversão ocorre com um conjunto de crenças e práticas, que modificam a maneira das pessoas avaliarem seu comportamento cotidiano (Droogers 2001:45). Isto é, a conversão ao pentecostalismo acontece segundo disciplinas religiosas específicas (Asad 1993), que reestruturam os modos de autopercepção e de autoconduta, e têm conseqüências nas práticas do dia-a-dia, inclusive assistir à televisão.

Mas a atitude em relação a televisão e rádio é um tanto ambivalente. Por um lado, tenta-se fazer uma distinção clara entre programas de televisão e rádio evangélicos e outros tipos de programas como telenovelas. Obviamente, preferem-se os primeiros, enquanto os últimos são considerados suspeitos, certamente programas que apresentam uma possível "contaminação" do estilo e do comportamento cristãos, por exemplo programas televisivos que mostram a nudez, a intimidade ou sexo. Por outro lado, decidir quais programas não devem ser vistos nem sempre é tarefa fácil. Como já foi mencionado, as pessoas nem sempre controlam o que está ligado ou desligado; porém, o que é mais importante, é que a televisão brasileira, como a televisão em muitos outros lugares, mostra imagens e narrativas, sonhos e desejos, contraditórios. Programas como as telenovelas colocam o espectador evangélico na posição de ser obrigado a uma avaliação religiosa/moral das imagens apresentadas: este programa é "cristão" ou não? Apesar da decisão de "ver ou não ver" parecer simples, a avaliação dos programas televisivos baseia-se não apenas nas idéias sobre o que pode ser mostrado na televisão, e os supostos efeitos daquilo que é exibido, mas depende também da leitura das imagens e narrativas. Muitas vezes as pessoas não sabem se devem avaliar o programa, a narrativa ou os personagens.

Quase todos os pentecostais que eu entrevistei no Cantagalo-Pavão-Pavãozinho criticaram as telenovelas; todavia sua leitura e seu tipo de avaliação diferiam, assim também sua posição em relação às novelas. Alguns julgavam o programa como um todo, baseados nas imagens e no comportamento mostrado no programa, outros avaliavam a narrativa da telenovela e o suposto exemplo apresentado aos telespectadores, outros ainda julgavam o comportamento de determinados personagens do programa. Mas, sempre, imagens, comportamento e narrativa eram avaliados segundo a interpretação pentecostal da Bíblia Sagrada, e em todos os casos surgiam contradições. Por exemplo, uma mulher de 54 anos, que frequenta a Igreja Universal,

Eu vou te dizer hoje em dia o governo faz uma coisa muito errada, porque antigamente era mais censurada, você vê que hoje é muita coisa, até na televisão mesmo, a televisão está uma porcaria você não tem nada que te agrada, a única coisa que às vezes mais ou menos, porque você gosta daquele certo artista então, você acaba assistindo um pouco, mas que em si a novela não tem nada mais que te apresenta, porque a novela ela só tem mesmo mais é a destruição da família. Como é? Por exemplo, se o marido está com problema de família, com a esposa, aí ele já está de olho na cunhada, ou então vice versa, a mãe largou marido e arranjou um namorado... sabe então é bem dizer se é a própria prostituição, dentro da própria novela, aí tem certas horas que a gente ... não dá.

Por um lado, a mulher rejeita todas as telenovelas porque acha que elas mostram só *prostituição*, que leva à destruição da família nuclear. Muitas mulheres casadas que freqüentam igrejas pentecostais realçam a importância da proteção de Deus à família contra o Diabo, que tenta romper a família conjugal, principalmente como resultado do pecado de adultério. O fato desse comportamento “imoral” ser parte da narrativa da telenovela não é levado em conta pela mulher; as novelas devem ser descartadas se mostram imagens de adultério. Por outro lado, a mulher admite que se sente tentada a ver a novela porque ela gosta de certo ator ou atriz, o que mostra claramente a ambivalência, a atração e rejeição do que é visto. Reação semelhante vem de uma jovem de vinte e poucos anos. Apesar dela perceber que as telenovelas não apoiam literalmente a *prostituição*, ela explica:

Nas novelas globais acontece o seguinte: é como te disse, ele estereotipa muito as pessoas, e por exemplo nas novelas globais os homens têm as suas amantes e as mulheres em casa são sempre as feias, as gordas, as mal humoradas, e a amante é sempre bonita, independente, boazinha. As novelas globais desculpam muito. A gente acaba torcendo que o cara fique com a amante não fica com... que ele largue a família.

Quando lhe perguntei porque assistia, já que ela critica as novelas, ela disse:

Também eu acho que não tem problema nenhum assistir televisão porque eu não quero ficar alienada não, não quero ficar tampada só no meu mundo também não, mas realmente tem coisas que pude evitar e não evito, não consigo.

De novo, está claro que a atração e a rejeição são parte da dinâmica de assistir a televisão. Ela não quer ficar “tampada” em seu mundo, e a televisão oferece um “mundo diferente”; mas ela também acha que há coisas que ela não deveria ver, mas vê. Ainda que as novelas às vezes sejam descartadas, elas muitas vezes seduzem o espectador para “ver e avaliar”, não a novela como um todo, mas o comportamento de personagens específicos. Quando o espectador fica envolvido pela narrativa, ele ainda pode avaliar o comportamento à luz da doutrina pentecostal, pois a maioria dos personagens são ou “bons” ou “maus” segundo a perspectiva um discurso cristão muito comum sobre comportamento moral. Como escreveu o crítico de televisão Eugênio Bucci:

O telespectador é o voyeur da maldade. Desde que tudo acaba bem, tudo bem. E aí estão as novelas com seus finais quase felizes. Ninguém faz novela para mostrar filantropias. As novelas se constroem

com as piores intenções. É assim que elas são divertidas. E também é assim, repletas de perversões, que elas reforçam que o bem pode vencer o mal. As novelas são escritas pelo diabo e finalizadas por Deus. (Bucci 1997)

Vistas segundo essa perspectiva, as novelas podem se unir à ética pentecostal. Os pentecostais podem assistir ao programa justamente porque ele proporciona um microcosmo de comportamento lamentável; ele confirma a idéia do mundo estar cheio de sedução e de pecado. Ainda mais, o comportamento imoral pode se tornar atraente porque mostra o “mal” em ação e oferece ao telespectador religioso a possibilidade, em um tipo de diversão, de julgar esse comportamento. O processo no qual se oferecem ao espectador imagens do “mal” a fim de julgá-lo do ponto de vista pentecostal também foi descrito por Birgit Meyer, que estima que muitos filmes populares ganenses retratam o demônio com o objetivo de dar mais força à moral pentecostal:

O que parece estar em jogo aqui é uma combinação de moralidade e de desejo: por causa da moralidade, os filmes apresentam aos espectadores a possibilidade de aproximar-se das forças das trevas como voyeurs. Neste sentido, a afirmação de moralidade exige a transgressão – de modo muito semelhante em que, nas igrejas pentecostais, a crença em Deus permite um interesse obsessivo, voyeurístico, nas maquinações do Demônio (Meyer 2003:9).

A possibilidade dos programas evangélicos na televisão brasileira de gerar essa atitude no espectador é intensificada de maneira muito similar. Especialmente as transmissões noturnas da Igreja Universal na TV Record mostram imagens da obra do Diabo e de seus demônios. Durante e após o programa *Ponto de Luz* mostram breves clipes nos quais os espectadores podem perceber os demônios em ação. Nesses clipes visualizam a ação do Diabo mostrando imagens “reais” da vida de pessoas “reais” que dão testemunho na televisão de terem sido possuídos por demônios e por isso viviam na miséria e na dor, até passarem a frequentar a Igreja Universal e a participar de um *culto de libertação*. Durante esses “testemunhos” o programa mostra “flashbacks” de pessoas infelizes em condições miseráveis. Os clipes, filmados em preto e branco ou de modo vago e pouco claro,⁶ representam o período “de trevas”, quando as pessoas ainda estavam sob o poder dos demônios. A essas imagens seguem-se imagens coloridas da vida das pessoas “iluminadas” pela presença do Espírito Santo. Em outras palavras, a Igreja Universal desenvolveu uma técnica visual específica para mostrar a ação do Diabo e a ação de Deus. Por meio dessa visualização pode até se observar o trabalho do Diabo, se estiver claro que existe um fim para este mal: Jesus Cristo.

Mas essa posição do espectador aponta precisamente para o problema que alguns pentecostais enfrentam com alguns programas televisivos. Apesar da dinâmica da atração e da rejeição parecer ser a razão mais importante das pessoas, inclusive pentecostais assistirem a telenovelas, a relação entre atração e rejeição é bastante ambivalente e assim tem um lado “perigoso”. Nem tudo pode ser mostrado na televisão para confirmar que um certo comportamento é imoral. Nem tudo pode ser visto para confirmar que aquilo não se coaduna “com uma vida cristã”. A questão é: “quando se deve parar de assistir?”. É fácil ser tentado a ver alguma coisa aparentemente inofensiva, na qual está clara a posição moral que se deve assumir, para mais tarde cair em sua armadilha. Em entrevista, um homem da Assembléia de Deus declarou-me que ele assistia ao programa *Noite Afora* apresentado por Monique Evans na Rede TV. O programa tratava da vida de duas lésbicas:

Você vê cenas, tem também reportagem, até interessante, sobre lésbicas, que Deus abomina esse tipo de prática. Deus quer um homem e uma mulher, é uma coisa só, um homem e mulher não tem outro não, nem aquela de várias pessoas, esse aí não tem não, que falam que é bacanal, é tudo maligno. Falando de um assunto, como ela passou a gostar de mulher não sei o que. Eu falei Senhor... mas também tem a parte sensual, essa parte sensual que a carne já vai. Aí eu botei na minha cabeça que ia fazer um teste para ver se ia resistir, não adianta, você, quase... eu tive que desligar, tive que orar ao Senhor e pedir perdão, o Senhor me perdoou, porque eu sou humano, se vê uma mulher bonita que acontece, por isso você não deve tentar a carne porque você é carne.

A experiência do homem que observa as imagens de uma relação sexual “proibida” entre duas mulheres, sabendo que aquilo deve ser condenado, há um momento em que ele fica excitado com as imagens que ele quer condenar. Apesar de saber que aquilo é errado, sua carne é fraca. Assim, ele se sente culpado e pede perdão ao Senhor. Além da distinção cristã entre a carne e a alma, que explica que só quer observar-para-fazer-um-juízo mas se excita, e seu ato de disciplina de desligar a televisão e pedir perdão, este exemplo mostra que a recepção de imagens televisivas tem conseqüências corporais que são “sentidas” e “interpretadas” em uma cosmologia pentecostal. Esta ligação entre as imagens e efeitos corporais nos leva a questionar ainda mais a relação entre pentecostalismo, assistir à televisão, desejo e corpo.

Telenovelas, o corpo e o Espírito Santo

Para compreender melhor a relação entre religião e mídia, e especialmen-

te como a mídia eletrônica modificou a experiência religiosa, gostaria de retomar as palavras de Machado & Fernandes, que afirmam que a junção da palavra com a imagem tornou a experiência religiosa participativa e intensamente emocional. Certamente, não afirmo que a religião não era participativa e emocional antes da televisão, mas digo que assistir à televisão requer e cria um envolvimento físico/emocional diferente com a imagem, e modifica assim a relação entre a religião e o corpo. No exemplo do jovem que ficou excitado, está claro que as imagens podem criar desejo e repulsa. Este tipo de engajamento físico com a televisão está geralmente associado à sexualidade masculina. Todavia, outros exemplos e outros trabalhos sugerem que o engajamento emocional com a imagem certamente não se limita ao olhar masculino. Em seu artigo "Haptic Screens" e em nosso artigo "Corporeal Eye", Jorada Verrrips critica o viés cultural sobre o olhar e a visão quando refletimos sobre a interação entre as telas e os seres humanos. Ao reafirmar a observação de McLuhan sobre os efeitos sensuais de assistir à televisão, Verrrips explica que muito mais do que a simples visão está em jogo quando se olha para uma tela, e que "não são somente nossos olhos que são envolvidos por aquilo que vemos nas telas de cinema ou de televisão ou nos monitores de computador, mas todo nosso corpo" (Verrrips 2002:22).

O envolvimento dos evangélicos com a televisão, e a dinâmica de atração e repulsa apontam para a relação sensual que os evangélicos mantêm com as imagens. Se voltamos, mais uma vez, à citação do jovem no começo deste artigo, quando diz que devemos "*fechar os olhos como se fosse um filme de terror*", fica claro que imagens televisivas têm a capacidade de "chocar" o espectador evangélico como num filme de terror. A maneira como ele coloca as mãos ante os olhos para se proteger das imagens nos fala das forças que emanam da tela, que penetram no corpo se este não estiver protegido, e por outro lado, nos fala do desejo típico de continuar olhando. Em relação ao pentecostalismo, podemos compreender melhor a importância de proteger o corpo de certas imagens, se observamos de que forma se experimenta o assistir às novelas. Se os estudos sobre telenovelas sugerem que existem muitas "leituras" sobre o significado das telenovelas⁷ (veja-se, por exemplo, o estudo "*A Leitura Social da Novela das Oito*" de Ondina Fachel Leal), as experiências dos evangélicos assistindo a telenovelas sustentam a idéia que assistir a telenovelas é também uma experiência muito corporal. Dão apoio ainda à idéia de que nossa análise da assistência à televisão também deve levar em conta o corpo em vez de focalizar somente a "leitura" das telenovelas, especialmente porque a posição específica do corpo no pentecostalismo tem seus efeitos particulares sobre o significado e a experiência de assistir à televisão.

Em geral, no processo de conversão ao pentecostalismo o corpo é o *locus* da atenção. Existe uma ampla gama de técnicas corporais, de posturas e de disciplinas que precisam ser aprendidas segundo a Bíblia, e subseqüentemente segundo a comunidade religiosa se se quer alcançar a disposição interior correta

para ser abençoado por Deus. Na relação entre o indivíduo e Deus, o Espírito Santo é de importância central. Como o corpo é considerado um vaso para o Espírito Santo, o corpo se torna o portador dos sinais interiores e exteriores da relação individual com Deus, tanto na igreja-comunidade como na comunidade de habitantes em geral. Por exemplo, na comunidade as maneiras de vestir, os hábitos de consumo e a postura (religiosa), e, na igreja o louvor (cantar), ajoelhar-se, orar e falar com Deus em *oração*, tudo são sinais da situação espiritual em que se está. Se esse estado espiritual é bom, o batismo no Espírito Santo poderá ocorrer em seguida.

O batismo no Espírito Santo sempre me foi explicado como sendo algo inexplicável, algo que eu deveria sentir para compreender seu significado; mas muitas vezes mencionava-se a felicidade, a levitação e uma sensação positiva de "arder". Existe uma lógica bastante circular na possibilidade de batismo no Espírito Santo em relação aos sinais exteriores da situação espiritual. Segundo um conceito comum entre a maioria dos pentecostais, nem todos podem ser batizados no Espírito Santo, e o corpo tem de continuar "limpo" para que o Espírito Santo resida nele. Por exemplo, se alguém bebe álcool, usa drogas, ou pratica atos sexuais ilícitos ao mesmo tempo que declara ter aceitado Jesus e que foi batizado com água, o Espírito Santo não pode habitar nessa pessoa, e é muito improvável que seja batizada. No entanto, no caso dos membros da Assembléia de Deus por exemplo, qualquer pessoa que é batizada no Espírito Santo e começa a falar em línguas, não somente experimenta contato direto com Deus por meio do Espírito Santo como também mostra aos demais que seu corpo está limpo e digno de receber o Espírito, que tem vivido segundo a Palavra de Deus.

Claro, os pentecostais não constituem um grupo homogêneo. Existem diferenças importantes entre as doutrinas e as práticas da Igreja Universal e da Assembléia de Deus com referência ao corpo. Neste artigo não me aprofundarei com precisão sobre como as diferenças entre Assembléia de Deus e Igreja Universal são demonstradas em momentos particulares no Cantagalo-Pavão-Pavãozinho. No entanto existem certas dinâmicas compartilhadas nos processos de "conversão" e de experiência da fé relacionados ao pentecostalismo no Rio de Janeiro, que criam semelhanças importantes entre as idéias e o comportamento dos pentecostais de denominações diferentes. Essas dinâmicas apontam para a dificuldade em fixar diferenças muito rígidas entre estas ou outras denominações pentecostais. Primeiro, ficou claro que, no Rio de Janeiro, muita gente passa de uma igreja pentecostal para outra (Fernandes et al. 1998), o que também presenciei no Cantagalo-Pavão-Pavãozinho, onde as pessoas passavam a freqüentar a Assembléia de Deus em vez da Igreja Universal, ou o inverso, ou mesmo freqüentavam ambas ao mesmo tempo. Além de não devermos esquecer que, pelo menos no Cantagalo-Pavão-Pavãozinho, os pentecostais (e outros protestantes) de diferentes denominações muitas vezes se identificam como *crístãos*,

em oposição às pessoas que freqüentam cultos afro-brasileiros e também contra os “católicos”, existem também algumas características comuns entre as pessoas que freqüentam denominações diferentes, como afirma também Eric Kramer:

Apesar das diferenças e pressupostos doutrinários a respeito do mundo, entre denominações pentecostais clássicas, deutero-pentecostais e neo-pentecostais, minha hipótese é que as formas de identidade pentecostais – na medida em que presumem uma subjetividade particular – operam por meio de formas similares de consciência e de expressão. O movimento de adesão entre essas denominações, observado por numerosos pesquisadores, torna-se possível em razão de características comuns da orientação pentecostal para a experiência da emoção, da transformação pessoal, e da força sobrenatural. Além desse conjunto de tendências subjetivas compartilhadas no interior do campo pentecostal, existe uma continuidade mais ampla entre o discurso religioso popular – em particular o das religiões mediúnicas – e as formas de agir, do *self* e da subjetividade que pressupõem (Kramer 2001:247).

Aqui não se trata apenas de uma questão teórica, mas também empírica; uma separação por demais rígida entre essas denominações no nível da crença e da prática cotidianas não dá conta da troca constante de idéias e de práticas entre pessoas de denominações diferentes. Além do mais – e isso é importante a propósito dos argumentos sobre a influência da mídia de massa na vida das pessoas – a maioria das pessoas da Assembléia de Deus, que encontrei e entrevistei, liam regularmente trechos e partes da *Folha Universal*, distribuída no morro por membros da Igreja Universal, e a maioria daqueles que freqüenta a Assembléia de Deus conhece e às vezes assiste aos programas da Igreja Universal na Rede Record. Isto também foi destacado por Alexandre Fonseca em seu estudo sobre a receptividade da mídia entre protestantes no Rio de Janeiro. Fonseca estima que 10% dos espectadores dos programas da Igreja Universal freqüentam igrejas da Assembléia de Deus (Fonseca 1997:88).

Apesar das reações a programas televisivos serem em parte relacionadas com as diferenças de doutrina e prática das igrejas pentecostais, quando as imagens são claramente pecaminosas segundo a perspectiva pentecostal – por exemplo no caso de imagens de sexo ilícito ou de *macumba* – as pessoas têm reações similares. Muitas vezes essas reações estão ligadas ao corpo. Especialmente para os homens, assistir a programas que mostram mulheres despidas pode conduzir a pensamentos e sensações impuras, o que pode levar o Espírito Santo a deixar seu corpo. Veja-se, por exemplo, uma conversa com um jovem que freqüenta a *Assembléia de Deus* e é grande apreciador das novelas *Malhação* e

Esperança. Quando perguntado sobre os programas a que não assistiria, ele citou como exemplo *A Presença de Anita* em que uma adolescente se envolve em relações sexuais com um homem mais velho:

Qual é a diferença entre *A Presença de Anita* e *Malhação*?

Malhação não passa uma mulher exposta para o povo ver nua, Malhação não passa isso, então é muito diferente o que você vê na Presença de Anita do que você vê na Malhação, Malhação você pode até ouvir umas coisas que não são assim agradáveis, mas ouvir só, não vê o fato acontecer, então é bem diferente.

Você assistiu *A Presença de Anita*?

Então, eu vi uma vez, eu vi e eu sei que aquilo ali não adianta, não me traz nada para mim de edificação, entendeu, me edifica em nada, só ia fazer que o Espírito Santo se afaste de minha vida, porque o Espírito Santo de Deus ele não pode habitar em templo sujo, a partir do momento que eu coloco mágoa, rancor no meu coração, o Espírito Santo de Deus ele não pode habitar na minha vida, eu magoado desse jeito, o Espírito Santo não pode habitar na minha vida porque estou em pecado, ele se afasta, entendeu, se eu ver a Presença de Anita com certeza o Espírito Santo de Deus vai se afastar da minha vida, já vai, já que é um lugar do inimigo, do Diabo, eu não posso ficar porque a Bíblia diz que não podemos adorar a dois deuses não posso adorar a Deus e adorar ao Diabo, ou adoro Deus ou adoro o Diabo.

Como fica claro com esse exemplo, a recepção do Espírito Santo e a luta contra o Diabo ocupam um lugar importante na doutrina e na prática pentecostais. A luta pessoal contra as tentações dos prazeres ilícitos ou pecaminosos é muitas vezes retratada como sendo uma luta contra o Diabo, luta na qual só se alcança vitória com a ajuda de Deus. Muitos pentecostais que entrevistei acreditam que programas televisivos que seduzem o espectador com imagens e narrativas ilícitas – apesar dessas imagens estarem também presentes nos cultos e nos programas da Igreja Universal – são obra dos demônios tentando atrair as pessoas para longe do “caminho reto”, oferecendo-lhes presentes e prazeres que podem parecer atraentes, mas que finalmente conduzem à morte e à destruição. O Diabo age de várias maneiras e está, sempre e em toda parte, trabalhando para “roubar, matar e destruir”, como me disseram muitos dos pentecostais. Em outras palavras, assim como o Espírito Santo pode agir através da televisão – principalmente por meio de programas evangélicos – o Diabo também age atra-

vés da televisão, especialmente seduzindo homens e mulheres com imagens de prazeres carnavais. Muitas vezes acredita-se que esses programas televisivos demonizados, que mostram nudez e sexo, ensinam as mulheres a se prostituírem e os homens a cometerem adultério. Assim, o espectador da televisão deve tomar muito cuidado para não ser pego pelo Diabo, pois a carne é fraca.

Nos exemplos acima, os efeitos corporais de assistir à televisão têm relação principalmente com a sexualidade masculina e com o temor do espectador tornar-se "impuro", perdendo assim contato com o Espírito Santo. Nos casos a seguir, veremos que a relação entre assistir à televisão, o Diabo e o Espírito Santo, e o corpo, não se restringe à sexualidade masculina apenas. Em uma das minhas entrevistas, uma jovem de 26 anos, recentemente convertida e freqüentadora da Assembléia de Deus, narra que certa vez estava assistindo à conversa com os participantes do *Big Brother Brasil*, e um participante falava de sua adoração por São Jorge, enquanto dois outros praguejavam e xingavam, e os apresentadores do programa mostravam o que os participantes faziam escondidos dos demais, na casa do *Big Brother*; subitamente, ela sentiu alguma coisa cutucando-lhe o flanco e o estômago. De início, ela não sabia de onde provi-nham essas cutucadas, até que ela compreendeu que era o Espírito Santo cutucando-a para dizer que ela não deveria estar assistindo a esses programas:

Nem tudo eu posso ver, o Espírito Santo vai, me incomoda, nem tudo, aí também para você saber, para você ter essa intimidade com ele, para você realmente saber que é dele, você tem que ter comunhão com Deus mesmo.

Quando eu perguntei se havia outros programas que ela não podia ver, ela criticou as telenovelas em geral, e uma em particular, *O Beijo do Vampiro*. Essa novela da Globo trata de um Nobre Vampiro e sua família, e mostra o quanto de "poderes das trevas" os vampiros possuem. "Poderes" que muitos pentecostais não relegam ao domínio do "fantástico", mas que são antes associados à presença bastante real da *feiticeira* e da *macumba*, cultos de possessão, sendo assim interpretada como referência direta ao Diabo:

Agora deixa botar esse tal de vampiro aí, sei lá. Meu Deus do céu, com certeza não dá para mim ver. Eu tenho que ver alguma coisa assim meus olhos não têm..., não falo não, tem que mudar porque eu sei que vai me incomodar, vai mexer comigo. Jornal eu vejo, agora novela não, não fico assim vendo novela... Agora essa novela do vampiro também não consigo ver.

Porque a novela do vampiro é pior?

É pior que Big Brother porque assim, tem coisas assim que tem que evitar também porque se eu paro para ver eu sei, eu já sinto que vai me incomodar por causa que mexe muito com feitiçaria, fala de... o que eles falam poderes sobrenaturais, isso me incomoda, não, não é questão que me incomoda mas eu fico vendo, eu sei se eu continuo vendo eu vou ser incomodada para mim sair de perto da televisão, então não consigo nem ver.

O que fica claro é que não apenas os pentecostais vêem a Bíblia como o texto sagrado de onde derivam todas as demais verdades, mas também que a internalização das doutrinas pentecostais conduzem à transformação das práticas e experiências com a mídia. O que se torna “visível”, ou melhor “tangível”, é que a conversão ao pentecostalismo implica para os pentecostais um novo olhar, e nessa perspectiva nova, a relação entre televisão e espectador muda profundamente. Sendo a assistência à televisão uma experiência multissensorial que proporciona um engajamento físico com a telinha, essa cultura visual pentecostal está sempre relacionada ao corpo. Para muitos *evangélicos*, assistir à televisão proporciona experiências corporais que são interpretadas num quadro de referência pentecostal e que podem trazer conseqüências espirituais/materiais. Isso nos lembra que devemos modificar a noção comum de que a recepção da televisão deve ser focalizada principalmente no “ver” e no “ler” programas televisivos como se fossem apenas textos. Especialmente no caso do pentecostalismo, cujas doutrinas e práticas são tão centradas no corpo, no Espírito Santo e em experiências corporais, devemos tomar cuidado ao descrever a relação entre pentecostais e televisão apenas em termos de “leitura” das mensagens e narrativas proselitistas das novelas.

A Globo, as telenovelas e o Diabo

Falar de telenovelas com pentecostais é falar da Globo; isso ficou claro no decorrer de minha pesquisa no Cantagalo-Pavão-Pavãozinho. Em primeiro lugar porque, pelo que pude perceber, a maioria das pessoas assiste e comenta as novelas produzidas e apresentadas pela TV Globo. Em segundo lugar, porque conversar com pentecostais sobre a pecaminosidade leva muitas vezes, se não sempre, a comentários sobre o “Império do Mal”, a TV Globo. Para muitas pessoas a “Globo” se tornou sinônimo de “poder”, e certamente não apenas entre os moradores do Cantagalo-Pavão-Pavãozinho, que a Rede Globo é geralmente vista como um poder de “verdade” no Brasil. O que diferenciava a visão dos pentecostais é que eles pensam que o poder da Globo está diretamente relacionado à sua ligação com o Diabo.

Essa suspeita em relação à Globo, sob muitos aspectos, tem relação com o que Birman e Lehmann descreveram como sendo a “batalha pela hegemonia

ideológica” (Birman & Lehmann 1999). Mostram em sua análise que ao comprar a TV Record a Igreja Universal garantiu sua presença na mídia brasileira e que com sua incorporação da dinâmica dos cultos de possessão em um quadro de referência neo-pentecostal e mediatizado, onde esses cultos de possessão são demonizados e atacados, a Igreja Universal está se opondo com sucesso ao imaginário popular católico da sociedade brasileira, tal como é apresentado pela TV Globo. A batalha política pela hegemonia ideológica esteve visível em uma série de disputas nas quais a Globo e a Igreja Universal desempenharam os papéis principais. A Globo havia produzido uma minissérie com o título de *Decadência* na qual a Igreja Universal era atacada, e a “TV Record havia respondido a *Decadência* com ataques à violência e ao adultério apresentados nas telenovelas produzidas pela Globo e assistidas diariamente por milhões de brasileiros (idem:150)”. Essas disputas culminaram com o conflito mediatizado, chamado de “o chute”, no qual o bispo Von Helder, da Igreja Universal, agredia a imagem de Nossa Senhora Aparecida, na TV Record, também extensivamente descrito por Eric Kramer (Kramer 2001). A este seguiu-se outro incidente, com o bispo Gonçalves, também da Igreja Universal, que apareceu em uma fita divulgada pela Globo. Segundo o próprio Gonçalves a Globo tentou mostrar “que eu poderia ter tendência homossexual; segundo, que a liderança da Igreja se reunia em Israel para orgias. Apresentando-me como se eu fosse um mau caráter explorador, e me ligando a problemas com dinheiro. A Globo e o seu séquito se lançaram contra a IURD e a Record, com todas as suas forças. Foi uma estratégia de marketing muito forte, uma jogada de diabólica genialidade, admitimos” (Gonçalves 1996:40).

A luta mediatizada contra a “*diabólica*” Globo prosseguiu quando a TV Record tentou utilizar as próprias armas da Globo contra ela. Como escreve Alexandre Fonseca, a TV Record lançou sua própria telenovela, “A Filha do Demônio”, em 1996, numa tentativa de usar aquele gênero popular, não somente para fins proselitistas, mas também para desmascarar a Globo (Fonseca 1997). Segundo o bispo Carlos Rodrigues:

“Vendo aqueles artistas que não são evangélicos colaborarem para desmascarar as obras do diabo, fiquei pensando como é maravilhosa a mão de Deus. A Globo vem usando estes artistas há décadas para ensinar a perversão e a degradação da família brasileira. A TV Record usa agora o mesmo veículo para engrandecer o nome do Senhor Jesus e tirar a máscara de satanás, mostrando como se destrói um lar, e como os evangélicos se fazem presentes na hora do desespero” (apud Fonseca 1997 :202).

No decorrer de minha pesquisa no Cantagalo-Pavão-Pavãozinho não en-

contrei ninguém que se referisse a essas telenovelas evangélicas, mas o que ficou claro é que essa mitologia popular em torno da Globo, geralmente associada à Igreja Universal, encontrou ressonância também entre pentecostais de outras denominações. Muitos pentecostais tanto da Assembléia de Deus como da Igreja Universal a utilizaram como argumento contra a frequência a telenovelas. Eles não só culpam a Globo por produzir programas não-cristãos, mas também desconfiam das verdadeiras intenções da TV Globo ao produzir esses programas, das condições em que são produzidos e como se tornaram populares. Quando eu perguntei a um jovem de 23 anos, que frequenta a Assembléia de Deus, se existem programas televisivos aos quais não assiste, ele se referiu à mesma telenovela que a moça acima:

Que eu não vejo de jeito nenhum? A novela das sete, por exemplo. Beijo de Vampiro, de jeito nenhum. Programas da Globo eu quase não vejo.

Porque não da Globo?

Porque a Globo está sempre dando uma oportunidade para ... Roberto Marinho, presidente da Globo, é pai de santo, e dentro da Globo ele tem um templo, uma cadeira, ele senta lá no dia de adorar o diabo. Eu sei porque trabalhando no meio da publicidade tenho acesso à TV Globo, estou lá às vezes, então soube disso entendeu, mas hoje em dia também existe lá, depois de muita luta, uma sala de reunião dos evangélicos também, os atores evangélicos né. Eles (Globo) tem uma, dizem, né que eles têm um pacto com o diabo de todo ano fazer uma programação específica em adoração a ele, a própria mídia, entendeu, e esse ano é o Beijo do Vampiro.

Esse jovem não só percebe essa telenovela como uma adoração ao Diabo, mas também a vê como intenção explícita do presidente da Globo, Roberto Marinho, de produzir essas telenovelas em troca da ajuda do Diabo para garantir o sucesso dos programas televisivos da Globo. Isso aponta para uma relação que muitos pentecostais percebem entre riqueza e posição social ligada à fama e ao estrelato, por um lado, e o combate contra o Diabo, por outro. Para muitos pentecostais do Cantagalo-Pavão-Pavãozinho, fama e riqueza, especialmente quando relacionadas à mídia, são consideradas suspeitas. Numa versão muito simplificada da lógica aplicada: para ser rico, famoso ou poderoso, não basta o trabalho duro, é preciso ser "abençoado", ou pelo menos é preciso algum poder extra-físico. Como certos astros televisivos não se identificam como evangélicos, tornam-se suspeitos de um pacto com o Diabo para assegurar seu sucesso e sua riqueza. Quando pergunto a um jovem que frequenta a Assembléia de Deus porque ele acha que a Globo é *macumbeira*, ele respondeu:

Por causa dele mesmo, do Roberto Marinho, entendeu, deve ter feito algum tipo de pacto com o Diabo ou alguma coisa, porque ele faz várias coisas de macumba, ele fez macumbaria, entendeu, tanto que tem essa coisa que a Xuxa fez até um pacto com o Diabo entendeu, as pessoas hoje em dia para ter fama fazem pacto com o Diabo, para ter fama. Xuxa fez pacto, quando teve o programa dela, ela deve ter feito por causa dele, que sendo ele dono da Globo macumbeira e as pessoas que entram lá acabam também se envolvendo também, que se o dono é o patrão deles, acabam se envolvendo, com certeza ele deve colocar lei lá dentro, entendeu, para os funcionários dele.

Xuxa, apresentadora de programas infantis muito populares, certamente uma das maiores estrelas televisivas da Globo, se torna o centro de uma dinâmica similar de atração e rejeição da televisão como foi descrito acima: por um lado é um exemplo de personalidade positiva da TV brasileira, loura, de olhos azuis, amada e adorada pelas crianças brasileiras; por outro lado esse estrelismo ou fama-sem-fé a torna suspeita de pacto com o Diabo. Essa suspeita em relação a Xuxa se torna "conhecimento" no momento em que as pessoas são de fato afetadas negativamente por assistirem a seus programas. Como explicou-me outro jovem de 19 anos, que frequenta a Assembléia de Deus, quando perguntado como ele sabia que Xuxa tinha um pacto com o Diabo:

Tem, já passou na televisão uma vez porque, olha só, o meu sobrinho pequeno ele estava vendo a fita da Xuxa, ele estava vendo tanto a fita aí que ele ficou perturbado. O garoto não conseguia dormir ficou o dia todo acordado, a noite toda. A minha tia foi lá na irmã Edinéia, a missionária Edinéia, a pregadora, serve de Deus, foi lá, orou para ele e falou que ali era demônio que não deixava ele dormir, demônio. Foi, minha tia falou que ficava vendo a fita da Xuxa e ela falou não deixa ver mais não a fita, é perturbação, e não deixou mais e até hoje ele não vê mais e dorme tranqüilo dentro de casa.

Observações finais

Neste último exemplo vemos como alguns dos processos que tentei descrever nesse ensaio se juntam. O telespectador evangélico assiste televisão segundo uma perspectiva pentecostal, na qual as imagens e as narrativas são interpretadas com referência à Bíblia. Todavia, essas imagens também são utilizadas para confirmar e apoiar interpretações pentecostais do mundo. O engajamento sensual e físico com a tela ao assistir televisão tem relação direta com a corporificação (*embodiment*) de doutrinas pentecostais, e é nessa relação

que podemos encontrar indicações para desvendar a transformação da experiência religiosa que resulta da junção da palavra com a imagem. A cultura visual pentecostal não se define somente pelos programas televisivos a que os pentecostais desejam assistir, mas também por aqueles que não querem ver. A assistência à televisão se baseia em uma dinâmica de atração e rejeição de imagens e de narrativas, e assim o espectador pentecostal deve ser cauteloso quando assiste à televisão. Certos programas televisivos, que parecem inofensivos, podem ter conseqüências físicas e espirituais prejudiciais. Isso pode acontecer, por exemplo, quando estrelas televisivas fazem um pacto com o Diabo, ou quando se perde contato com o Espírito Santo ao se deixar levar pelo desejo de ver no momento em que se deveria fechar os olhos.

Bibliografia

- ASA, Talal. (1993). *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- BIRMAN, Patricia & LEHMANN, David. (1999). "Religion and the Media in a Battle for Ideological Hegemony: the Universal Church of the Kingdom of God and TV Globo in Brazil." *Bulletin of Latin American Research*, 18(2) 145-164.
- BUCCI, Eugênio. (1997). "Cristianismo, Catolicismo e Novelas", in *Brasil em Tempo de TV*. Boitempo Editorial, São Paulo.
- BURDICK, John. (1993). *Looking for God in Brazil: The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena*. Berkeley: University of California Press.
- CASANOVA, José. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago, University of Chicago Press.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. (1999). *Teatro, Templo e Mercado: Organização e Marketing de um Empreendimento Neopentecostal*. Rio de Janeiro: Vozes.
- CONRADO, Flávio Cesar. (2001). "Política e Mídia: a Igreja Universal do Reino de Deus nas Eleições" in *Religião&Sociedade* vol.21 n.2 2001 pp. 85-111. Rio de Janeiro: ISER.
- DROOGERS, André. (2001). "Globalisation and Pentecostal Success", in Corten, André e Marshall-Fratani, Ruth (eds.). *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecotalism in Africa and Latin America*. Londres: Hurst&Co.
- FERNANDES, Rubem Cesar et alli. (1998). *Novo Nascimento: Os evangélicos em Casa, na Igreja e na Política*. Rio de Janeiro, Mauad.
- FONSECA, Alexandre. (1997). *Evangélicos e a mídia no Brasil*. Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado IFCS/UFRJ
- . 1998. "Lideranças Evangélicas na Mídia: Trajetórias na Política e na Sociedade Civil", in *Religião&Sociedade* vol. 19 n.1 1998. pp. 85-111. Rio de Janeiro: ISER.
- FRESTON, Paul. (1994). "Popular Protestants in Brazilian Politics: A Novel Turn in Sect-State Relations." *Social Compass* 41(4), 537-570.
- GARNHAM, Nicholas. (1992). "The Media and the Public Sphere", in Calhoun, Craig (ed.). 1992. *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: The MIT press.
- GONÇALVES, Bispo. (1996). *Lágrimas de Perdão*. Rio de Janeiro: Gráfica Universal.
- HAMBURGER, Esther. (1998). "Diluindo Fronteiras: A Televisão e as Novelas no Cotidiano", in Novaes, Fernando A. & Schwarcz, Lilia Moritz. 1998. *História da Vida Privada no Brasil: Contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo, Companhia das Letras.
- KRAMER, Eric W. (2001). *Possessing Faith. Commodification, Religious Subjectivity, and Collectivity*

- in a *Brazilian Neo-Pentecostal Church*. Tese. Universidade de Chicago.
- (2001). "Law and the Image of a Nation: Religious Conflict and Religious Freedom in a Brazilian Criminal Case", in *Journal of the American Bar Foundation* vol. 26 nr.1. 2001. pp. 35-62.
- LEAL, Ondina Fachel. (1986). *A Leitura Social da Novela das Oito*. Petrópolis, Vozes.
- LEHMANN, David. (1996). *Struggle for the Spirit. Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America*. Cambridge, Polity Press.
- MAFRA, Clara. (2001). *Os Evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- MACHADO, Maria das Dores Campos e FERNANDES, Silvia Regina Alves. (1998). "Mídia pentecostal: saúde feminina e planejamento familiar em perspectiva", in *Cadernos de Antropologia e Imagem* 7(2): 19-39. Rio de Janeiro.
- MCLUHAN, Marshall. (1964). *Understanding Media: The Extensions of Man*. Nova York: Signet Books.
- MCANANY, Emile e LA PASTINA, Antonio. (1994). "Telenovela Audiences: A Review and Methodological Critique of Latin American Research", in *Communication Research*, vol. 21 nr. 6, 1994.
- MEYER, Birgit. (2003). "Visions of Blood, Sex and Money. Fantasy Spaces in Popular Ghanaian Cinema", a ser publicado in: *Visual Anthropology*, 2003.
- (2003). "Impossible Representations. Pentecostalism, Vision and Video Technology in Ghana", a ser publicado. Apresentado no seminário Religiões e Mídia, projeto PIONIER Amsterdã.
- (2000). Projeto de pesquisa no PIONIER Project. *Modern Mass Media, Religion and the Imagination of Communities. Different Postcolonial Trajectories In West Africa, Brazil The Caribbean And India..*
- NOVAES, Regina Reyes. (1985). *Os Escolhidos de Deus: Pentecostais, Trabalhadores e Cidadania*. Rio de Janeiro, Marco Zero.
- (2002). "Crenças Religiosas e Convicções Políticas: Fronteiras e Passagens", in Fridman, Luis Carlos (org.). *Política e Cultura: Século XXI*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- (2001). "Pentecostalismo, Política, Mídia e Favela", in Valla, Victor Vincent (org.). *Religião e Cultura Popular*. Rio de Janeiro: DP&A.
- OOSTERBAAN, Martijn. (2002). "Big Brother Brazil and the Evangelical response" in *Etnofoor*, XV (1/2), pp. 259-269.
- VERRIPS, Jorada. (2002). "'Haptic Screens' and our 'Corporeal Eye'" in *Etnofoor*, XV (1/2), pp. 21-46.
- VINK, Nico. (1988). *The Telenovela and Emancipation. A Study on Television and Social Change in Brazil*. Amsterdã, Royal Tropical Institute.
- VRIES, Hent de (2001). "In Media Res: Global Religion, Public Spheres, and the Task of Contemporary Religious Studies", in: Vries, Hent de e Weber, Samuel (eds.), *Religion and Media*. Stanford: Stanford University Press. Pp. 4-42.

Notas

- ¹ Este artigo baseia-se no trabalho de um ano de pesquisa na favela Cantagalo-Pavão-Pavãozinho, no Rio de Janeiro. A pesquisa é parte do projeto PIONIER: Meios Modernos de Comunicação de Massa, Religião e Imaginação das Comunidades. Trajetória pós-colonial diversa na África Ocidental, no Brasil, no Caribe e na Índia, dirigido pela Dra. Birgit Meyer. Agradeço a Clara Mafra e a Marcus Cardoso por sua ajuda para começar a pesquisa, e a Dra. Patrícia Birman por seu apoio e sua orientação durante minha estadia. Trechos deste artigo foram publicados em sua versão anterior com o título de "Big Brother Brazil and the Evangelical response" em *Etnofoor*, XV (1/2) 2002, pp.259-269.
- ² Minha pesquisa centrou-se nas pessoas que vivem no Cantagalo-Pavão-Pavãozinho. Eu morei na favela durante um período total de dez meses, e pesquisei entre os frequentadores da Assembléia

de Deus e da Igreja Universal. Eu pude assim ver e ouvir como recebiam e incorporavam mensagens "religiosas" e outras mensagens transmitidas pela mídia. Neste artigo, refiro-me a estas pessoas como pentecostais, em razão de algumas características similares de comportamento e de práticas como espectadores de televisão, comuns a meus informantes. Tenho consciência de existirem diferenças muito importantes entre as doutrinas e práticas, mas não tratarei a fundo desse tema neste artigo. Quando aqui me refiro a evangélicos, trata-se de um grupo mais abrangente, de protestantes/pentecostais.

⁴ Lembremos a citação em epígrafe, do jovem da Assembléia de Deus.

⁶ Uma "técnica" também observada por Patrícia Birman em sua análise a ser publicada do vídeo de propaganda do bispo Marcelo Crivella, da Igreja Universal.

⁷ Pode se tratar tanto do "assistente" observado que faz a "leitura" da novela (Vink 1988) como do cientista social que faz a "leitura" do "assistente" observado.

Recebido em junho de 2003.

Aprovado para publicação em setembro de 2003.

Martijn Oosterbaan

Estudou antropologia cultural na Universidade de Amsterdã. Está atualmente preparando doutorado no projeto PIONIER: *Meios modernos de comunicação de massa, religião e o imaginário das comunidades. Trajetórias pós-coloniais diferentes na África Ocidental, no Brasil, no Caribe e na Índia* na Amsterdam School for Social Science Research. Sua tese trata da recepção e incorporação de mensagens da mídia de massa no contexto de uma favela no coração da Zona Sul do Rio de Janeiro. O objetivo é de pesquisar como seguidores de duas igrejas pentecostais muito populares, a Igreja Universal e a Assembléia de Deus se relacionam com a mídia de massa, considerando o ambiente em que vivem, caracterizado por mecanismos de marginalização social. Neste contexto de recepção, noções religiosas transmitidas pela mídia de massa misturam-se com as circunstâncias e as práticas da vida cotidiana e mesclam-se com outros discursos presentes na esfera pública, especialmente de natureza política, jornalística e da diversão.

MÍDIA E RELIGIÃO: REGIMES DO REAL ENTRE O MISTÉRIO, O APARENTE E O VIRTUAL

Joanildo A. Burity

As relações entre religião e mídia tornaram-se, na sociedade contemporânea, muito mais mutuamente intrincadas do que apareceria ao olhar desavisado. Mas tal imbricação aponta em várias direções. As mais óbvias são talvez as menos interessantes, porque pouco revelam dos vínculos existentes entre os modos de perceber e vivenciar o real de cada um dos campos. Assim, dizer que, dos tele-evangelistas à posse de canais de rádio e tevê, passando crescentemente pela ampliação de sua presença na Internet, percebe-se um crescente investimento do religioso sobre o midiático é tanto uma constatação patente como uma meia-verdade. A outra metade da verdade (pondo-nos pragmaticamente de acordo aqui que este termo refere-se à expressão com que encerramos a última frase) é a de um processo de midiaticização da realidade social, pelo qual assistimos – entre fascinados e atônitos – a uma virtualização do real, que se torna muito menos transparente e muito mais misterioso do que se esperaria pelo avanço da racionalidade instrumental e das tecnologias de visualização. Ora, a meia-verdade está em que é este processo de midiaticização que implica e convoca todos os atores sociais relevantes ou com pretensões de relevância social, política, cultural, etc., a buscarem o controle de canais e espaços de mídia. Gostaríamos, neste breve ensaio, de explorar alguns pontos de interpenetração desses dois processos – o da penetração da mídia pela religião e o da midiaticização

da realidade. Em ambos os casos, estamos diante de uma relação com o que se dá como realidade, para a qual o tipo de olhar dominante nas ciências sociais ainda parece particularmente de pouca acuidade¹.

A modernidade surge em meio a uma notável expansão dos meios de publicização de idéias e modos de vida – via imprensa – que permitiu contornarem-se as práticas socializadoras e de controle social exercidas pelas classes privilegiadas do antigo regime, bem como as baseadas no costume e na autoridade dos mais velhos na comunidade. E já neste momento, há um liame estreito entre religião e mídia. Ao longo dos séculos pós-Reforma e palavra impressa, vimos num crescendo sem medida multiplicarem-se e conjurarem-se os meios, enredarem-se uns aos outros, primeiro ampliando enormemente as possibilidades de comunicação e de informação (telégrafo, rádio, telefonia), e depois, com a televisão (e tudo o que a partir dela aproxima o olhar da mais objetiva e irrecusável realidade), nos envolvendo num mundo cada vez mais *actuvirtual* (Derrida). No intervalo entre esses dois tempos, temos uma aceleração e um aprofundamento de nosso enredamento nos meios, que ao mesmo tempo nos impede de cotidianamente nos darmos conta do seu poder, de sua sugestibilidade e de sua capacidade de nos encantar com suas realizações, enquanto nos lançam no reino da virtualidade. Da trilogia Matriz, parece que estaríamos ainda ensaiando os passos na direção do primeiro episódio.

Uma das promessas da modernidade – que como toda promessa, precisa e deve encontrar formas de realizar-se, concretizar-se, ainda quando nunca plenamente, nem como se anuncia e espera – foi a de que, rompidas as brumas da aceitação acrítica da autoridade e da crença sem fundamento (crer sem saber e sem experimentar, inclusive o contraditório, a não-crença), seríamos conduzidos pelas mãos da razão e da ciência, a um mundo desnudo de mistério e de opacidade. Ou talvez, um mundo que, apesar de nos desafiar sempre com o enigma do não-ver e do não-saber, seria enfrentado, confrontado, com a insistência da investigação, da interrogação, da experimentação, da demonstração, da desmistificação. Mundo ao qual se negaria, irredutivelmente, a pretensão de comandar nossa admiração, nossa subordinação, ao seu mistério. Sabemos dizer o mundo, iluminando suas intransparências. E em boa medida, nos contentamos com as muitas chaves que a ciência e a razão nos ofereceram para desnudar os pudores do mundo – natural, social, subjetivo – e para nos desvençillar das peias e das limitações de uma natureza indômita.

Uma auxiliar indispensável deste projeto foi a técnica. Através dela, foise aos poucos concretizando a promessa, de várias maneiras, mas nunca inteiramente ou satisfatoriamente. A crença na pura instrumentalidade da técnica (e dos saberes que a *animavam*², dotando-a de força quase metafísica) foi tanto ensejando sua disseminação enquanto *meio* de realização da promessa, como lançando-nos aos poucos num mundo marcado por inúmeras e cada vez menos

totalizáveis intervenções da técnica³, um mundo em que a *prótese* da natureza proporcionada pela inovação tecnológica nos fez adentrar no *continuum* natureza-cultura.

A mídia⁴ é tanto resultado como instrumento dessa trajetória. Da disputa de idéias sobre os *mecanismos* do mundo (subtraindo-os do discurso englobante e normatizante da religião e da Igreja), abrindo um espaço público que não seria de ninguém porque em princípio votado a todos, até os novos modos de produção do real, do pensável, do visível, do desejável que nos implicam cotidianamente, a mídia emergiu ao longo dessa expansão da modernidade e serve-lhe cada vez mais de habitação (*ethos*). O mais material de todos os objetos, o mais palpável de todos os processos sociais e técnicos com os quais nos relacionamos ou que vivemos hoje, é atravessado pelos meios, e pelas formas de apresentação e de produção do mundo que eles anunciam ou performam⁵. Apresentação instantânea, global e encurtadora de mediações intelectuais especializadas – o que se vê permite a cada um a possibilidade de tirar suas próprias conclusões⁶.

Assim, a transição de um mundo de proibições, temores, escassez e impossibilidades (simbólicas e materiais) para um mundo aberto à permanente transformação – e às diferentes formas de realização da promessa *emancipatória*, que é outro veio da promessa moderna –, nos foi inserindo numa experiência da qual não se pode minimamente retirar ou por entre parênteses o componente informacional, comunicacional, interacional oferecido e encarnado na mídia. Mais do que isso: o entretenimento, o consumo, o próprio vínculo social (em certa medida) passam hoje pelos lugares daquela. Existir socialmente; ser reconhecido, ouvido e visto como coletivo, e em muitos casos, mesmo individualmente; ter suas demandas percebidas como existentes, razoáveis ou possíveis; exibir(-se como) alternativas à ordem social e simbólica vigente, tudo isso passa pelo acesso a e a capacidade de manusear ou deixar-se enquadrar pelos meios.

De forma alguma poderíamos continuar falando *simplesmente* de *meios* para descrever a região de nossa realidade – da mais local à mais global – que chamamos por esse nome. Pois de há muito a instrumentalidade, a neutralidade, a disponibilidade dos meios ao mesmo tempo nos serve e nos submete. Permite-nos fazer e saber coisas no mundo, saber do que ocorre no mundo e formar juízos sobre o que é e para onde vai o mundo (palavra que mistura desde relações inter-pessoais até macro-estruturas de poder e de fazer, organizações e forças sociais, econômicas, políticas, culturais), difundir informações, denunciar e convocar/mobilizar apoios. Mas também nos torna parte de uma teia, no duplo sentido da interação múltipla, permanente e indefinida, e da sujeição a forças maiores do que nós. A ficção e o cinema já nos deram inúmeras sinalizações desse duplo processo – tanto pela sofisticação técnica de suas produções quanto pelas temáticas e figurações desse velho novo mundo: dramas de perda do controle do indivíduo sobre sua própria identidade diante da conjunção entre

mídia, informatização e poder estatal; de viver uma realidade que ora mistura poder e técnica para perscrutar, vigiar e controlar, ora nos envolve numa simulação sem fundo do que é real e do que é fictício a ponto de borrar a fronteira entre os dois⁷.

Os meios não chegam todos em todos os lugares, mas a todos alcançam em seus efeitos. Efeitos de realidade que são cada vez mais produzidos e mais misturam o material e o simbólico em doses inseparáveis. E no entanto, não apenas estamos longe de propor uma fusão pura e simples dos dois, mas podemos nos empenhar numa crítica cultural desses efeitos – inclusive mobilizando usos alternativos desses meios. Derrida fala de duas características de nossa experiência da “atualidade”, que passam necessária e profundamente pelos meios, soldando em um mesmo termo o fato e a invenção, o real-aparente e o real-virtual, e tornando espectral tudo o que se refere a essa experiência: a *artefactualidade* e a *actuvirtualidade*:

“A primeira significa que a atualidade é de fato *feita*: é importante saber de que é feita, mas é ainda mais necessário reconhecer que é feita. Ela não está dada, mas é ativamente produzida; é selecionada, investida e performativamente interpretada por uma série de procedimentos hierarquizantes e seletivos. (...) E não deveríamos nunca esquecer do que isso [a produção de notícias nos jornais e na tevê, JAB] implica: sempre que um jornalista ou um político parece estar falando diretamente a nós, em nossos lares, olhando-nos diretamente nos olhos, ele ou ela está na verdade lendo, numa tela, ao ritmo de um ‘prompter’, e lendo um texto que foi produzido em outro lugar, numa ocasião diferente, possivelmente por outras pessoas, ou por uma rede de escritores e editores anônimos” (1994:28).

Eu enfatizaria não apenas estas sínteses artificiais (imagens sintéticas, vozes sintéticas, todos os suplementos protéticos que podem substituir a atualidade real) mas também, e especialmente, um conceito de *virtualidade* (imagens virtuais, espaços virtuais, e portanto resultados e acontecimentos virtuais). Claramente, não é mais possível contrastar virtualidade e realidade atual, segundo as linhas da serena velha distinção filosófica entre potência e ato, *dynamis* e *energeia*, a potencialidade da matéria e a forma determinante de um *telos*, e portanto, do *progresso*, etc. A virtualidade atinge agora a própria estrutura do acontecimento eventual e se imprime lá; ela afeta tanto o tempo quanto o espaço de imagens, discursos, e ‘notícias’ ou ‘informação’ – de fato, tudo que nos conecta à atualidade, à implacável realidade de seu suposto presente (Idem:29).

Saber que a realidade é feita, que as imagens, as palavras e os sons que ocupam nossas telas – de tevê ou de computador –, nossos jornais e livros e

nossos programas radiofônicos, mas também nossas conferências e pronuncia-mentos, e com as quais fazemos sentido do mundo hoje, não nos autoriza, adverte Derrida, a super-inflar a imagem e cair no idealismo crítico de que nada mais acontece, por ser construído e fictício. Desconstruir a *atualidade* (isto é, tanto a contemporaneidade como a realidade do real) em relação ao pressuposto objetivista da modernidade novecentista e vintecentista é também acautelarse contra a hiper-crítica que em realidade cai na armadilha do midiático: há vida fora das telas, a vida que aí se apresenta é seletiva e “trabalhada”, mas de forma alguma inexistente, e a pretensão oposta de denunciar o midiático pela postulação de um mundo incólume ao virtual é simplesmente desconectar-se da realidade em que vivemos, do nosso tempo: artefactual e actuvirtual.

Este regime do real ao mesmo tempo é produzido a partir de múltiplas agências – agências de notícias, redes de tevê, jornalistas e produtores independentes, programadores, profissionais técnicos do som e da imagem, editores, publicitários, *webmasters*, moderadores de listas de discussão, etc. – e alvo de disputas quanto ao seu sentido. No jogo de imagens e palavras – e seus contrapontos, contra-imagens, contra-discursos – podemos facilmente nos perder e assim deixarmo-nos enganar pelo que a artefactualidade do presente e do real e, portanto, seu caráter virtual (actuvirtual), despista, deforma, oculta, mas que também está ao alcance de outros olhares, outras lentes captadoras e transmissoras, outros contrapontos. De qualquer modo, estamos no limiar de uma experiência do presente e do real que já não possui a “dureza” e a “densidade” das antigas noções de fato e realidade, mas reivindica seu estatuto de objetividade e materialidade. E os meios são simultaneamente canais de exibição e de produção desta realidade, ainda que não sejam os únicos.

Tal experiência do real não é acidental, nem neutra. É acompanhada por uma brutal concentração da propriedade, marcada por mega-fusões de empresas na área de informação e entretenimento, que passam a englobar inúmeras formas de produção e transmissão de dados, informações e espetáculos; funda-se em grandes conglomerados de outras empresas de infra-estrutura na área de informática (na produção de hardware e software); ou simplesmente pelo enorme peso de empresas que cresceram à sombra do poder em vários países (inclusive o Brasil) nas últimas décadas (cf. Lima 2001; Sodré 2003). E em todas as modalidades de meio que imaginarmos é absolutamente central a orientação de mercado, lançando mão de todos os recursos – tecnológicos, do marketing e da administração – para promover produtos de todos os tipos imagináveis, em escala planetária, e contribuindo decisivamente para consolidar a hegemonia de uma cultura de consumo e de uma visão estetizante do sujeito e do mundo em todos os circuitos “formais” da vida social mundialmente.

Num texto recente, Muniz Sodré fala de uma outra modalidade de presença do sujeito no mundo, a partir da tríade aristotélica *bios theoretikos* (vida

contemplativa), *bios politikos* (vida política ou social) e *bios apolaustykos* (vida corporal) (2003:25), introduzindo o *bios* midiático como quarta forma de vida. Segundo ele,

“Como quarta esfera existencial ou quarto bios ‘aristotélico’, a mídia é levada a encenar uma nova moralidade objetiva – consentânea com a reforma cognitiva e moral necessária à ordem do consumo – , pautada pela criação de uma eticidade (no sentido, parcialmente hegeliano, de costumes e rotinas socialmente dadas) vicária e de conteúdos ‘costumbristas’ (desde a produção do ‘atual’ até a reiteração de uma atmosfera familiar em formas de vida variadas), a partir de ensaios, ‘negociações’ discursivas ou interfaces com o *ethos* tradicional. (...)”

“Ao mesmo tempo, a mídia é também levada a encenar uma nova *doxa* (no antigo duplo significado de ‘opinião’ e ‘celebridade’), a partir da qual se fala e se reconhece o valor social do outro” (2003:51).

Em termos mais gerais, analisa Sodré,

“O *bios* midiático é a resultante da evolução dos meios e de sua progressiva interseção com formas de vida tradicionais. Historicamente, assinala o momento em que o objeto (tanto o colossal empilhamento dos produtos de consumo quanto o desenvolvimento vertiginoso das máquinas eletrônicas e das telecomunicações) alcança uma posição poderosa e inédita frente à ordem clássica do sujeito.

“Com a mídia e com os dispositivos nômades, o objeto dá início a circuitos de auto-referência técnica (uma verdadeira interobjetividade), participando ativamente no campo do sentido social (embora numa posição ‘negativa’ no que diz respeito ao sentido conceitualmente ‘humanista’) e ganhando relativa autonomia diante da esfera da subjetividade.

“Implica o novo *bios* um primado da esfera objetual sobre o sujeito e, com isto, a constituição de uma outra forma de vida, onde o virtual (ou seja, uma realidade potencial, eideticamente inacabada) tem mais peso fenomenológico do que as representações clássicas do real histórico, elaboradas e desenvolvidas em função de uma ligação semanticamente objetiva com o real” (Idem:238-239).

Já dissemos o necessário – embora não o suficiente – para começar a fazer a transição deste argumento em relação à religião. Ou à “religião”, se concedermos que o termo sem aspas é forte demais para entrar na correlação. Mas é inescapável, mesmo se o utilizássemos apenas em termos retóricos. Para Derrida e Sodré, citados, está em jogo mais do que mera imbrica o entre m dia, virtualidade e religião. Há uma experiência do real, do acontecimento, da atualidade, em que a espectralidade   um componente fundamental – e mesmo que não se trate de religião (no sentido doutrinário ou organizacional), fala-nos de nossa abertura ao que vem, ou da necessidade de resistirmos a deixar acontecer aquilo que fecharia a possibilidade de novos acontecimentos (cf. 1994:32).

Nesta leitura, a virtualiza o do real que o intenso, permanente e absolutamente universalizado trabalho dos meios produz e promove, alguns ingredientes comparecem que tornam a espectralidade algo de qualidade potencialmente, quando não francamente, religiosa. Menciono alguns, começando pela complexidade técnica dos processos de digitaliza o daquilo que nos aparece nas telas do computador e da tevê como imagens, palavras e sons. A imbrica o das novas tecnologias computacionais e de telecomunica es para a cria o do actuvirtual   não apenas crucial para sua eficácia e viabilidade mas também infundem na maioria dos usuários ou consumidores sensa es de mistério e mesmo assujeitamento diante do que lhes aparece ao mesmo tempo como uma maravilha da técnica e algo cujo funcionamento interno e lógica lhes escapa freqüentemente. A espectralidade tem a ver, não poderíamos esquecer, com o tipo de materialidade disso que se nos apresenta como real – e não de hoje, pois não estamos falando de coisas completamente novas: as ondas de transmissão via rádio, cabo, telefonia convencional e satélite; a conversão do real captado nas lentes das câmeras, nos microfones e por meio da enorme parafernália de recursos de ilumina o; tratamento e edi o de imagens, simula es e integra o entre dados “reais” e softwares de realidade virtual – tudo isso expressa, ao mesmo tempo uma materialidade etérea e um real suplementado pela prótese virtual. Processos técnicos que envolvem, também, uma rede de suportes “duros” de equipamentos e recursos humanos, mas contribuem para fabricar uma parte importante do que cotidianamente nos estamos acostumando a chamar de realidade, atualidade, o-que-aí-está.

Espectralidade ainda quando as forças que movem a história que vivemos incluem os próprios meios, que não se apresentam como tais, mas usualmente, apenas como suportes, como meios de informa o e entretenimento, invisibilizados pelo “efeito de viseira” de que fala Derrida, e que nos confronta com um olhar que nos v  sem ser visto, que nos interpela, sem que saibamos exatamente quem ou o quê se oculta por trás da viseira; que, no caso dos pronunciamentos de âncoras, entrevistadores e candidatos a cargos eletivos, antep e entre eles e a lente e entre eles e nós espectadores textos escritos no mais das vezes por outras

mãos. Espectralidade das imagens que desfilam modos de vida e retalhos do cotidiano tradicionais, exóticos, incômodos, que conjuram nossos fantasmas de modernidade ou recusam-se a serem integrados simplesmente no multiculturalismo celebrativo de certas tendências liberais e empresariais. Espectralidade, enfim, de um modo de existir publicamente pela ocupação de um “espaço de mídia”, que representa cada vez mais uma exigência para a ação coletiva e para o acesso à agenda de debates de uma sociedade por parte de organizações da sociedade civil e de movimentos sociais⁸. Neste caso, a capacidade de utilizar-se com competência dos recursos dos meios pode fazer toda a diferença do mundo entre um coletivo numericamente grande, mas midiaticamente incompetente, e uma equipe coesa de uma pequena organização não-governamental mas afinada com a cultura midiática.

Ora, nisso tudo, além do caráter numinoso que a relação “espontânea”, cotidiana, com os meios encerra, há ainda a fascinação dos intermediários culturais com as possibilidades abertas pela cultura cibernética, que os cativa pela manipulação dos recursos tecnológicos e pela capacidade de formar opinião em larga escala com menos esforço de mobilização e convencimento. Difícil descurarmos todo caráter religioso a essa conexão entre real-virtual, tecnologia, mistério e espectralidade. Nenhuma comunidade, nenhuma confissão, nenhuma divindade pessoal ou identificada pelo nome. Mas certamente um “*religious awe*” de que falaram antigos trabalhos em sociologia da religião – em busca de um objeto para a sub-disciplina – e que confronta as pessoas com forças extraordinárias, para além da compreensão ou do alcance dos mortais, até segunda ordem, e que exercem controle sobre pessoas e grupos através de sua capacidade de realizar coisas também extraordinárias.

Uma segunda modalidade de vinculação entre mídia e religião se refere à intensificação das relações entre ambas, resultante de um investimento das religiões na mídia, em acesso à mídia e em posse de canais de mídia – que não nos deveria admirar, posto que o uso dos meios (e não só os que modernamente chamamos por este nome) como canais de transmissão da tradição e estratégias de difusão, apologética e proselitista, por parte das religiões, e do cristianismo em particular, é secular e sistemático. Dos livros sagrados aos livros de comentário ou edificação, aos jornais e revistas, ao rádio e a tevê, bem como as novas modalidades digitais, as religiões nunca se detiveram diante da inovação tecnológica na área de comunicação. Além de uma notável *intensificação* deste vínculo (traduzida no número de canais de rádio e tevê e de sites na Internet ou listas de discussão eletrônicas crescentemente possuído por organizações e grupos religiosos), percebe-se mais do que uma mera *utilização* crescente dos meios pela religião. Há um *deslocamento* da própria experiência religiosa para o ambiente (o real) da mídia – por exemplo, no surgimento de um público dos programas religiosos que não necessariamente frequenta as cerimônias do tipo

face-a-face nas igrejas, templos e lugares de culto. O sagrado encontra-se com a spectralidade do mundo virtual. Os recursos e rituais midiáticos também se transpõem para o domínio religioso, dando à luz uma espiritualidade espetacular, performática, voltada para e exibidora das grandes massas, feita de muita luz, som, música e figuras “carismáticas” (cuja fala explora calculadamente as emoções e as expectativas da platéia) e transmitida de várias maneiras pela velha e nova mídia (do rádio e tevê à Internet, aos CD-Roms e DVD's).

Não à toa, este é o aspecto que mais imediatamente vem à mente ao se falar da relação entre religião e mídia. Trabalhos recentes têm ressaltado os estreitos laços entre as estratégias de propagação e crescimento das igrejas – inclusive a Católica – e o mundo midiático, variando quanto à avaliação mais ou menos crítica, ideológica ou alarmista quanto aos efeitos sociais destes desenvolvimentos (cf. Fonseca 2002; 2003; Budde 1998; Carvalho 1997; Vilhena e Medeiros 2001). Poderíamos acrescentar toda a articulação entre esta presença de mídia, no caso dos evangélicos, e uma dupla referência política: a origem na mídia de muitos de seus pastores e políticos, e o impacto que a visibilidade pública tem tido para o avanço da representação política formal dos evangélicos no cenário brasileiro. Decidimos não nos alongar neste ponto, na medida em que nos parece que aí já há muitas contribuições, mais detalhadas empiricamente e variadas em sua abrangência analítica, e por procurarmos manter o argumento num nível de análise que, ao menos provisoriamente, privilegie conexões menos evidentes.

Mais do que investimento da religião sobre a mídia, há também relações entre mídia e religião. Não deveria ser estranho para nenhum observador atento que na medida em que os meios se colocam uma missão de convencimento e de sedução – conforme estejam em campo com a camisa da informação ou do consumo – precisam acompanhar de perto os elementos dominantes da cultura local ou nacional, de modo a melhor explorar suas possibilidades identificatórias. Nada mais distante dos meios do que chocar as pessoas ou confrontá-las com suas contradições, medos e culpas. É preciso criar pontes identificatórias entre imagem, locutor(es) e audiência/consumidores, “a fim de se obter efeitos”, explica Sodré, “não mais apenas projetivos, como no caso do entretenimento clássico, e sim de reconhecimento narcísico de si mesmo no ‘espelho’ tecnocultural” (2003:34). E continua, apontando o impacto disso para o que outros autores têm chamado de vídeo-política: “Por isto constam do imaginário midiático motivações características de modos de funcionamento tradicionais, como preocupações com segurança existencial, religião e família. Estes são elementos e valores ressignificados pelos dispositivos tecnoculturais em função da imagem pública que se deseja construir” (Idem:34-35).

Tal imbricação entre mídia e religião se traduz ainda numa tomada de posição, raramente explícita, posto que invariavelmente a serviço da informação

e da defesa de uma certa moral pública, frente a questões suscitadas pela cobertura de processos de competição e conflito interreligiosos; de embates internos a igrejas e religiões em que as partes procuram afirmar-se ou legitimarem-se por meio da publicização de suas posições e/ou da de seus adversários intra-religiosos; e de resultados de *surveys* ou pesquisas sobre o campo religioso ou alguma religião em particular. Neste caso, tanto a publicização de situações e análises do campo religioso são objeto do olhar dos meios – e de seus profissionais e colaboradores (entre os quais cientistas sociais, especialistas ou não em religião) – quanto se pode perceber em alguns casos, um envolvimento claro de setores dos meios com uma das partes em disputa. O caso da trajetória da Igreja Universal que, por associação, contribuiu para criar um clima de opinião referente aos pentecostais como bloco e, em alguns casos, ao conjunto dos evangélicos brasileiros (um terço dos quais, sabidamente, não são pentecostais), é um destes, em que a questão da liberdade religiosa e da proteção dos fiéis contra a exploração e a manipulação foi alvo de numerosas intervenções de atores públicos e privados. Minuciosamente estudado num trabalho recente de Giumbelli (2002), este é também um caso em que o posicionamento da mídia não se pautou pela isenção, e teve um peso específico no encaminhamento da controvérsia; igualmente, releva-se aqui a luta pelo acesso e controle dos meios em que se envolvem os diferentes atores no processo (cf. tb. Fonseca 2002)⁹.

Outro vínculo entre mídia e religião pode ser encontrado no que Sodré chama de *ethos* dos meios de comunicação. Uma forma circular de elaboração de um discurso moral sobre o mundo em que o “ter de” ou o “dever” são assumidos pela própria mídia. Esta “fala autoprofeticamente de si mesma, procurando deixar claro que o futuro já chegou e que o reino dos céus está ao alcance do desejo de qualquer consumidor. Consumo e moralidade passam a equivaler-se” (Idem:50). Este efeito religioso dos meios segundo este autor não é um produto do poder da informação, mas de uma conjunção de três fatores: a) a lógica mercantil moralizante e escatológica, que funde o comportamento de mercado, o individualismo e a chegada do futuro: uma espécie de salvação pelo consumo; b) a reocupação, ou melhor, superposição do lugar da religião *strictu sensu* como fonte de moralidade e de determinação das rotinas individuais com o efeito de simultaneidade e globalidade das telecomunicações, comprimindo a experiência do tempo e do espaço e idealizando o ciberespaço como uma espécie de paraíso da liberdade; c) a identificação da racionalidade comunicacional como o melhor dos mundos possíveis (Idem:67; v tb. Pp. 76-78, 81).

Em outras palavras, o papel de mediação cultural e de trabalho sobre a subjetividade que classicamente tem sido realizado pela religião, passa crescentemente a ser terreno da intervenção da moralidade midiática. Entre o “desconhecido” das estruturas e processos sociais, políticos, econômicos, culturais, que se revestem de crescente complexidade, e a consciência e linguagem

popular, mais afeita a mecanismos simplificados de formação da opinião e do gosto, os meios articulam, promovem e difundem valores de uma cultura de consumo e de massas, ainda quando transmitem discursos críticos da ordem vigente. O caráter ubíquo e onividente dos meios, por sua vez, infunde um elemento de transcendência que dá um caráter “encarnacional” aos meios: ao mesmo tempo acima dos mortais e um deles, a seu serviço, vicariamente. Na análise de Sodré – e em suas freqüentes referências a Chardin – não se pode resistir à metáfora da “cristificação” dos meios, uma hipótese de interpretação algo exagerada, mas que valeria a pena seguir, para quem tem interesse de discutir a relação entre religião e mídia¹⁰. Tanto quanto a idéia de uma conjuração de fantasmas, na leitura derridiana da conjunção tele-tecno-midiática que é responsável pela hegemonia político-cultural no Ocidente (rico ou pobre)¹¹.

Por último, gostaria de comentar algo sobre a relação do discurso dos cientistas sociais da religião com este campo da relação entre meios e religião. Qualquer discurso sobre a religião hoje tem que se haver necessariamente com as representações e apresentações da mesma que circulam nos meios. Esta é uma evidência que salta aos olhos em nosso trabalho de auscultar e perscrutar a dinâmica social da religião – pelas palavras, pelo movimento ritual dos corpos, pelas imagens de mídia. Há um “ecumênico” *reconhecimento e inquietação dos cientistas sociais quanto à visibilidade pública das religiões*, que não é um fenômeno brasileiro, mas reveste-se de uma conotação geral num mundo em que os meios projetam aos quatro cantos situações locais e conecta – por efeito-demonstração ou pela sensação de que tais processos estão em toda parte¹² – experiências diferentes para além das fronteiras nacionais, fazendo-as *repercutir* localmente, reforçando ou deslocando o *status quo* secular ou religioso.

Com a visibilidade, vem o realinhamento dos atores ocupantes do espaço público frente aos “novos atores religiosos”, as preocupações com o destino das relações existentes na esfera pública – impacto sobre o estado, sobre a sociedade civil, sobre a cultura, e sobre as demais expressões religiosas. Qual será o destino da esfera pública laica, da democracia, da cidadania e da frágil abertura pluralista que estas ensejam? Que fazer diante do avanço dos grupos religiosos sobre a esfera pública? Num certo sentido, há um caráter premonitório, mesmo dos mais empedernidos objetivistas, quanto ao potencial sísmico que novos atores podem trazer para a cena social. O que nem sempre percebem é como os processos de visibilização produzidos pela mídia e pelo olhar acadêmico são constitutivos da realidade do que vem a ser o novo objeto. Nessas circunstâncias, torna-se preciso definir o que deve ser considerado religioso (como olhar a realidade para localizar e identificar a religião) e saber de onde vem e para onde vai essa maré de publicização religiosa (sua imbricação com a mídia e sua presença pública propositiva ou representativa).

A tendência a priorizar o que já aparece amplificado pelas lentes da mídia ou pela urgência das tomadas de posição dos atores que se movem na esfera pública – posições requeridas em função da natureza estratégica (e neste sentido política), tanto da presença quanto das razões e demandas que os diferentes atores trazem para aí – tem como efeito um certo estreitamento dos temas e dos enfoques utilizados para abordá-los. Mas este é também o preço da dispersão – da percepção, por parte de pesquisadores jovens ou especialistas de outras áreas, quanto à relevância dos fenômenos religiosos na sociedade contemporânea e brasileira em particular – sendo, neste sentido, inevitável e bem-vindo. Tentativa do discurso das ciências sociais manterem-se em linha com os *loci* de produção do real e do social na contemporaneidade (como o discurso e o ambiente da mídia). Os problemas surgem quando o lado negativo da tendência – oscilação entre rigidez temática e teórica, de um lado, e excesso de atenção a determinados temas – se apresenta em certos grupos mais consolidados, e quando o recurso à *evidenciaridade* do discurso midiático não se faz acompanhar de um trabalho analítico e crítico sobre a própria linguagem dos meios, tomando o real que aí se apresenta de forma que não se dá atenção aos processos *artefactuais* de produção da realidade dos fenômenos religiosos numa sociedade midiaticizada. Neste caso, filtram-se temas emergentes e abordagens alternativas por critérios de relevância e impacto problemáticos, empiricistas e subordinados à lógica da midiaticização.

Procuramos neste trabalho ressaltar uma dupla referência vinculante entre mídia e religião na sociedade contemporânea, contra o pano-de-fundo de uma actuvirtualização e artefactualização de nossa experiência do real trazidas pela emergência e centralidade dos meios na sociabilidade e na construção social da realidade em que vivemos e nos movemos. Dela ressaltam as múltiplas teias já constituídas entre religião e mídia e entre mídia e religião, as quais nos colocam tanto diante de injunções da *atualidade* sobre os discursos sociais – debate público, discurso de atores acadêmicos e não-acadêmicos, discurso da política, discursos culturais, discursos religiosos – como diante de desdobramentos que precisam ser resistidos e analisados criticamente. Não em nome de uma realidade pristina que estaria sendo violentada pela manipulação dos agentes da mídia ou da religião, mas em nome de um espaço público e de um certo desenho da fronteira entre público e privado nos quais referências de liberdade e de cidadania precisam continuar a exercer efeitos de regulação e mesmo de inibição de certas tendências, enquanto exploram e potencializam outras¹³. E tempouco deveríamos esquecer, em nossa resistência e análise crítica, de que não é apanágio da religião buscar esta relação com os meios, visto que o existir socialmente na nova constelação sócio-cultural da midiaticização implica necessariamente em ser visto, em poder encher as telas ou circular nas redes de comunicação instantânea. O investimento que liga mídia e religião está colo-

cado como uma exigência para a eficácia simbólica no nosso tempo, com todas as contradições que isto pode implicar.

Referências bibliográficas

- BUDDE Michael L. (1998). "Embracing pop culture: the Catholic church in the world market" *World Policy Journal*, vol. 15, n.º. 1, Primavera, pp. 77-87.
- CARVALHO, José Jorge de. (1997). *Religião, mídia e os predicamentos da convivência pluralista: uma análise do tele-evangelismo transnacional norte-americano* (Série Antropologia, n.º. 226). Brasília, UnB.
- CASTELLS, Manuel. (1997). *The Power of Identity* (The Information Age: Economy, Society and Culture, vol. II). Malden/Oxford, Blackwell.
- DERRIDA, Jacques. (1994)a. *Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.
- . (1994)b. "The Deconstruction of Actuality: an interview with Jacques Derrida", *Radical Philosophy*, n.º. 68, Outono, pp. 28-41.
- FONSECA, Alexandre Brasil. (2002). "Religião e Democracia no Brasil (1998-2001). Um estudo sobre os principais atores evangélicos na política". Trabalho apresentado no XXVI Encontro Anual da ANPOCS, GT Religião e Sociedade. Caxambu-MG, Agosto.
- . (2003). "Igreja Universal: um império midiático", Oro, Ari Pedro; Corten, André; e Dozon, Jean-Pierre (orgs.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo, Paulinas.
- GIUMBELLI, Emerson. (2002). *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo, Attar.
- LIMA, Venício A. de. (2001). *Mídia: teoria e política*. São Paulo, Fundação Perseu Abramo.
- MELUCCI, Alberto. (1989). "Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs" In: *Contemporary Societies*. (ed. por John Keane e Paul Mier). London, Hutchinson Radius.
- . (1991). *Liberation and Meaning: Social Movements, Culture and Democracy*. Trabalho apresentado no Seminário "Rethinking Emancipation - Concepts of Liberation". The Hague, Institute of Social Studies, mimeo.
- . (1996). *Challenging Codes: collective action in the information age*. Cambridge, Cambridge University.
- TÂNIA PELLEGRINI. (2000). "Aspects of the Contemporary Production of Brazilian Culture", *Latin American Perspectives*, vol. 27, n.º. 4, July 2000 122-143.
- SODRÉ, Muniz. (2003). *Antropológica do Espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede*. Petrópolis, Vozes.
- VILHENA, Júnia e MEDEIROS, Sérgio. (2001). "Religião, mídia e violência: os atentados nos Estados Unidos", *Ciência Hoje*, vol. 30, n.º. 177, novembro.

Notas

¹ "Teóricos ou testemunhas, espectadores, observadores, eruditos e intelectuais, os *scholars* acreditam que basta olhar. Por isso, eles já não se encontram sempre na posição mais competente para fazer o que é necessário, falar ao espectro: aí está, talvez, entre tantas outras, uma lição indelével do marxismo. Não há mais, nunca houve, um *scholar* capaz de falar de tudo dirigindo-se a qualquer um, e principalmente aos fantasmas. (...) Um *scholar*.tradicional não acredita em fantasmas – nem

em tudo a que se poderia chamar o espaço virtual da espectralidade. Nunca houve *scholar* que, enquanto tal, não acreditasse na distinção definitiva entre o real e o não-real, o efetivo e o não-efetivo, o vivo e o não-vivo, o ser e o não-ser (*to be or not to be*, conforme a leitura convencional), a oposição entre o que está presente e o que não está, por exemplo sob forma de objetividade. Para além dessa oposição, não há para o *scholar* senão hipótese acadêmica, ficção teatral, literatura e especulação” (Derrida 1994:27).

- ² Seria imprescindível pausar sobre o sentido desta palavra, que nos remete à espectralidade da técnica que é parte integrante do regime instituído pelos meios. Dotar de alma, fazer mover-se o inerte, dar vida e materialidade a forças invisíveis, dar ânimo e energia, são alguns tantos significados que nos guariam num tal percurso.
- ³ Sim, porque não se trata de erigir aqui qualquer manifesto ludita contra a técnica em si. A não-linearidade e a não-contemporaneidade consigo mesma da técnica e das intervenções sociais, econômicas, políticas, feitas em seu nome ou por seu intermédio, deveriam nos alertar tanto para a disseminação dos protocolos da técnica como para as possibilidades de explorar tecnicamente movimentações contra-hegemônicas. Conexões em rede entre organizações e movimentos da sociedade civil, revelação de escândalos financeiros e políticos envolvendo poderosos – indivíduos ou empresas –, acesso a acontecimentos em outras partes do mundo a partir dos quais se pode, por comparações intuitivas ou informadas, avaliar a própria realidade que se vive, são algumas dessas possibilidades.
- ⁴ Termo impróprio no duplo sentido de que é um plural latino tornado singular em português e de que é um anglicismo que traduz nosso lugar voluntariamente subordinado à economia anglo-saxã do discurso sobre a realidade. Teríamos que falar simplesmente de *os meios* não fosse a frustração, o desencantamento, que expressão tão banal nos inspiraria. Deixamos então aos anglo-saxões falarem nos meios sem encantamento. A nós é preciso a fascinação: não *meios*, mas *mídia*...
- ⁵ Venício Lima fala de centralidade dos meios na sociedade contemporânea, inclusive a brasileira, que dá suporte a uma hegemonia e tem na televisão seu meio dominante (2001:187-96). V. tb. Pellegrini (2000).
- ⁶ E no entanto a multiplicidade de acontecimentos, no ritmo fragmentário, acelerado e de passagens abruptas que, por exemplo, caracteriza a sequência narrativa dos noticiários de tevê ou dos boletins online, requer e mobiliza um sem-número de tradutores e sintetizadores culturais, desde âncoras, comentaristas e articulistas a especialistas de fora do mundo jornalístico. Somando-se a estes operadores visíveis aqueles que atuam na edição dos textos e das imagens exibidas, e podemos perceber o quanto a imediação, a sensação de acesso direto e instantâneo à realidade do mundo tem uma dimensão ilusória e sedutora.
- ⁷ A “precisão cirúrgica” e “asepsia” dos ataques aliados na Guerra do Golfo e em outros conflitos bélicos dos últimos doze anos, transmitidos em tempo real ou quase para o mundo, constitui um desses exemplos em que a fronteira entre o real e o ficcional revelou-se aos poucos pela demonstração do que aquilo que víamos escondia no ato mesmo da transmissão.
- ⁸ Este aspecto foi captado por um dos grandes teóricos contemporâneos dos movimentos sociais, Alberto Melucci (cf. 1989:63,83-84; 1991; 1996:36-37,176-204,359-60). V. tb. Castells (1997:106-107).
- ⁹ Em março de 2003, circulou na Internet um “Manifesto do Povo Cristão”, questionando a parcialidade e o tratamento distorcido dado pela mídia brasileira aos evangélicos e a expressões da identidade e discurso protestante em eventos massivos e em produtos da própria indústria cultural onde aqueles comparecem. O *Manifesto* convocava os evangélicos para um boicote de audiência à Rede Globo no dia 17 de março desse ano (cf. http://br.groups.yahoo.com/group/mocidade_ibcb/message/90, em 12/03/2003).
- ¹⁰ Há mesmo lugar, no seu trabalho, para explorar o vínculo existente entre o florescimento da cultura de mercado nas últimas décadas e um certo espírito (uso o termo numa alusão à problemática derridiana) cristão, bem representado pelo tele-evangelismo, a “igreja eletrônica” (inclusive na

Internet, o que Sodré não menciona) e a “igreja comercial”, para além do caso específico norte-americano (cf. Sodré 2003:68-72).

- ¹¹ Fantasmas que, mesmo em suas aparições espectrais (que nos permitem vê-los e temê-los, mas também crer que podemos interpelá-los), não são nada, já nos deveríamos ter acostumado a perceber a realidade do que é imagem, dígitos e ondas tanto quanto técnicas organizacionais, de marketing, dinheiro, equipamentos e pessoas. (Cf Derrida 1994:49,58-59, 61-71,76-78).
- ¹² Sensação que tem seu correspondente no mundo acadêmico através do reforço devido à atenção seletiva dos cientistas sociais, em diversos países, para determinados temas em conjunturas específicas.
- ¹³ Como nos adverte Derrida, ao nos defrontarmos com os meios, estamos diante “de um poder, um conjunto diferenciado de poderes, que não se pode analisar, e eventualmente combater, apoiar aqui, atacar ali, sem levar em conta tantos efeitos *espectrais*, da nova velocidade da *aparição* (entendamos essa palavra no sentido fantasmático) do simulacro, da imagem sintética ou protética, da realidade virtual do *ciberespaço* e do arrazoamento, das apropriações ou especulações que manifestam, nos dias de hoje, poderes inauditos” (1994:78). Assim, não é em nome da realidade, *pura e simples*, que nos ergueremos à altura do desafio.

Recebido em outubro de 2003.

Aprovado para publicação em novembro de 2003.

Joanildo Burity

Pesquisador do Instituto de Pesquisas Sociais, Fundação Joaquim Nabuco; professor das pós-graduações em Ciência Política e Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco.

E SPÍRITOS CLANDESTINOS: ESPIRITISMO, PESQUISA PSÍQUICA E ANTROPOLOGIA DA RELIGIÃO ENTRE 1850 E 1920* **

João Vasconcelos

O Espiritismo é a ciência nova que vem revelar aos homens, por meio de provas irrecusáveis, a existência e a natureza do mundo espiritual e as suas relações com o mundo corpóreo. Ele no-lo mostra, não mais como coisa sobrenatural, mas, pelo contrário, como uma das forças vivas e sem cessar actuanes da Natureza, fonte de uma imensidade de fenómenos até hoje incompreendidos e, por isso, relegados para o domínio do fantástico e do maravilhoso.

(Allan Kardec 1864, *O Evangelho segundo o Espiritismo*)¹

Quantas vezes a "Ciência" matou os espíritos e enterrou os fantasmas e a telepatia como se fossem meras superstições populares! E, no entanto, jamais se falou dessas coisas com tanta abundância nem com aparências de autenticidade tão grandes e tão boas cartas credenciais. A vaga parece engrossar de maneira inflexível a despeito de todos os expedientes da ortodoxia científica. É difícil não suspeitar que possa haver nisto mais que um simples capítulo da credulidade humana. Podemos entrar num verdadeiro reino de fenómenos naturais.

(William James 1909, "Confidências de um psiquista")²

Introdução

Os objectos insólitos são bons para pensar os fundamentos da trivialidade. O Kardecismo, movimento espiritista baseado na doutrina que o pedagogo francês Allan Kardec formulou na década de 1850, é um desses objectos. Diz-se uma “religião científica” ou uma “ciência religiosa”, a “ciência dos espíritos”. Mas nem as ciências estabelecidas nem as religiões estabelecidas vêem nele um semelhante. A pesquisa psíquica, tradição contemporânea do Kardecismo cujo apogeu se pode situar por volta de 1900 e que veio a desembocar naquilo a que hoje se chama parapsicologia, é outro desses objectos excêntricos. Neste artigo pretendo identificar algumas razões da estranheza que eles suscitam.

Para esse efeito, reflectirei acerca das condições em que o chamado espiritismo moderno, a pesquisa psíquica e a doutrina espírita de Kardec emergiram no contexto da *pax moderna* entre ciência e religião, aceitando alguns dos seus termos e contestando outros. Esta paz fundamenta-se na idéia de que diferentes domínios da realidade correspondem a modos de evidência próprios e na atribuição de dignidades distintas a diferentes modos de evidência. O mundo natural pode ser objecto de *experiências científicas*, os espíritos e a divindade podem ser objecto de *experiências religiosas*. Argumentarei que o espiritismo, e sobretudo o Kardecismo e a pesquisa psíquica, depositaram tanta fé no modo científico de produção de evidência que quiseram estendê-lo ao mundo dos espíritos, esperando que este viesse a revelar-se, como imaginava William James, um “verdadeiro reino de fenómenos naturais”. Mas a proposta de uma ciência dos espíritos parece violar um princípio constitucional da nossa modernidade: como se pode pretender conhecer cientificamente aquilo que se tem de excluir de consideração para produzir conhecimento científico?

Na primeira parte do artigo apresentarei um breve resumo da história inicial do espiritismo moderno e da pesquisa psíquica. Sublinharei o facto de que muitos adeptos de ambos os movimentos sonhavam com uma reconciliação entre ciência e religião, e viam na naturalização do espiritual o meio de alcançá-la. Os fenómenos “espirituais” poderiam não ser fenómenos sobrenaturais, poderiam pertencer em vez disso a uma natureza ainda desconhecida. Na segunda parte recuarei um pouco na história para falar da constituição do fosso moderno entre ciência e religião. Argumentarei que a marginalização social do espiritismo e da pesquisa psíquica – isto é, a sua clandestinidade – resulta de ambos quererem aplicar o modo de evidência da ciência a coisas que ficaram definicionalmente do outro lado do muro, do lado da religião. Esta discussão será continuada e particularizada na terceira parte do artigo, na qual examinarei a forma como uma das obras fundadoras da antropologia da religião – *Primitive Culture*, de Edward Burnett Tylor – foi criticada por dois dos pais fundadores da sociologia e da psicologia modernas e pelos antropólogos psiquistas Alfred Russel

Wallace e Andrew Lang. Na quarta parte abordarei a doutrina espírita de Allan Kardec concentrando-me sumariamente em duas questões: a questão da cientificidade e a questão da prova, tal como Kardec as encarou. Na conclusão do artigo mencionarei certas circunstâncias que levaram a que no Brasil – o país onde alcançou maior implantação – o Espiritismo adquirisse uma feição social marcadamente “religiosa”, embora nunca tenha abandonado a referência simultânea à ciência e à religião na sua auto-definição.

No domínio dos estudos sobre espiritismos reina grande variação terminológica. Por isso, e como para mais lidarei neste artigo com textos oriundos de tradições linguísticas diferentes, para evitar malentendidos impõem-se à partida alguns esclarecimentos acerca da nomenclatura adoptada. Utilizo a palavra “espiritismo” (com *e* minúsculo) para referir um conjunto de práticas de comunicação com os espíritos e de teorias correlacionadas que se foram desenvolvendo a partir de meados do século XIX. Na língua inglesa este movimento cultural compósito costuma ser designado “*modern spiritualism*”, ou simplesmente “*spiritualism*”. Optei por empregar “espiritismo” em vez de “espiritualismo” por duas razões. Primeiro, porque o primeiro termo é mais corrente em português. Depois, porque “espiritualismo” é frequentemente usado por oposição a “sensualismo” ou a “materialismo”, e as discussões filosóficas nas quais essas antinomias fazem sentido não correspondem exactamente àquilo que está em jogo no espiritismo moderno. Diga-se de passagem que alguns autores de língua inglesa preferiram também o termo “*spiritism*” a “*spiritualism*” exactamente por este motivo, mas essa opção minoritária acabou por não vingar no mundo anglófono.³

A palavra “espiritismo” foi inventada por Allan Kardec (1804-1869) para nomear a doutrina que, nas suas palavras, “tem por princípio as relações do mundo material com os Espíritos ou seres do mundo invisível”. “Para se designarem coisas novas, escreveu Kardec, são precisos termos novos”. Falar em “espiritualismo” a propósito das experiências de comunicação com entidades espirituais daria facilmente azo a confusões e equívocos. “Quem quer que acredite haver em si alguma coisa mais do que matéria, é espiritualista. Não se segue daí, porém, que creia na existência dos Espíritos ou em suas comunicações com o mundo visível”.⁴ Acontece que o *spiritisme* de Kardec é apenas uma das tradições espiritistas que emergiram na segunda metade do século XIX. Então, para diferenciar aquela doutrina do espiritismo em geral, referir-me-ei a ela como “Espiritismo”, com *E* maiúsculo, ou, em alternativa, “Kardecismo”. Decidi reservar o termo “espiritista” para nomear os adeptos do espiritismo em geral e qualificar tudo o que lhe diga respeito. Quando quiser referir os seguidores do Espiritismo de Kardec ou algo que se relacione com esta doutrina, usarei as palavras “espírita” ou “kardecista”. Fixada a terminologia, passemos à história.

Espiritismo, pesquisa psíquica e a naturalização do sobrenatural

É costume fazer remontar as origens do espiritismo moderno a uma série de eventos ocorridos em 1848 nos Estados Unidos da América. Nesse ano, uma família de camponeses que acabara de se estabelecer em Hydesville, uma aldeia da região de Rochester, no interior do estado de Nova Iorque, começou a ser incomodada por ruídos de pancadas e objectos a arrastar. Kate e Margaretta, filhas adolescentes do casal Fox, chegaram à conclusão de que os ruídos comunicavam alguma espécie de inteligência. Fazendo perguntas em voz alta e estipulando códigos de batidas para as respostas (uma pancada para “não”, duas pancadas para “sim”), as irmãs Fox aprenderam a comunicar com a entidade, que veio a revelar-se o espírito de um homem que fora assassinado naquela casa cinco anos antes e cujo cadáver fora enterrado na adega pelo assassino. Na jovem América, tal como na velha Europa, manifestações ruidosas atribuídas à ação de espíritos ou fantasmas estavam longe de constituir novidade. É possível que o episódio das irmãs Fox não tivesse tido grande desenvolvimento, não fora o caso de elas terem inventado um código, uma linguagem rudimentar para comunicar com os espíritos. Como escreveu Arthur Conan Doyle, “posto que humildes os operadores de ambos os lados, a telegrafia espiritual estava funcionando”.⁵

As experiências de comunicação com o outro mundo percorreram velozmente a América do Norte e espalharam-se por todos os continentes. Nos Estados Unidos, a difusão do espiritismo foi auxiliada pela curiosidade da imprensa e também pelas demonstrações públicas que as irmãs Fox começaram a fazer em digressões por vários estados. Aqui e ali, novos médiuns iam despertando e novas modalidades de comunicação espiritual iam sendo ensaiadas. Um número de 1860 da revista norte-americana *The Spiritual Magazine* dá conta da variedade fenomenológica que já então reinava. Havia manifestações espirituais através de raspões e pancadas em mesas, por meio de sons e da movimentação de corpos ponderáveis, através da “escrita automática” e de desenhos e pinturas. Registavam-se igualmente comunicações verbais sob transe, relatos de clarividência, clariaudição e incorporação integral, e até manifestações musicais, visuais e tácteis suscitadas por médiuns mas perceptíveis por pessoas aparentemente desprovidas de faculdade mediúnica.⁶ Desde cedo, também, levantaram-se suspeitas sobre a fidedignidade destes fenómenos, muitas das quais vieram a revelar-se bem fundadas. E mesmo quando os fenómenos mereciam crédito, surgiam várias hipóteses acerca da sua origem.

Com efeito, a hipótese espiritista, aquela que imediatamente se colou às manifestações e que se espalhou com elas, era uma das hipóteses de compreensão, a mais difundida de todas mas não a única em circulação. Além disso, era uma hipótese minimalista, passível de ser aceite sem exigências de teorização,

mas susceptível também de ser enquadrada em diversas teorias acerca da natureza e da identidade dos espíritos. Na Grã-Bretanha, à semelhança daquilo que ocorreu nos Estados Unidos da América, “tirando a crença em que os mortos podem comunicar com os vivos e que o fazem realmente, o espiritismo, tal como se configurou durante a segunda metade do século XIX, não desenvolveu um credo único que fosse abraçado por todos os tipos de espiritistas britânicos”.⁷ A comunicação com os espíritos era um exercício praticado por gente muito variada, desde simples curiosos sem religião até adeptos de religiões tradicionais.⁸ Já na França, o Kardecismo – metamorfose continental e republicana do espiritismo – elaborou uma teodicéia própria e tornou-se bastante mais exclusivista e também anticlerical. Um dos princípios doutrinários básicos do Kardecismo é a crença na reencarnação como mecanismo de evolução espiritual. Mas na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos da América não havia muitos espiritistas que acreditassem na reencarnação. “Imaginavam em vez disso um progresso eterno no mundo espiritual, sem a interrupção de retornos repetidos a uma sucessão de corpos físicos terrenos”.⁹

Ao mesmo tempo que o espiritismo se espalhava pelo mundo, foi-se institucionalizando aquilo a que nos Estados Unidos da América e em Inglaterra se começou a chamar *psychical research* (que referirei doravante como pesquisa psíquica) e que mais tarde viria a chamar-se parapsicologia. Espiritistas e psiquistas (*psychical researchers*) convergiam na medida em que prestavam atenção ao mesmo tipo de fenómenos, mas diferenciavam-se nas intenções com que o faziam. Num primeiro momento, o espiritismo foi uma moda que começou por varrer os salões burgueses, geralmente por via feminina, e que depois se popularizou, sobretudo nos meios urbanos. Juntavam-se familiares e convidavam-se amigos para reuniões à volta de mesas de pé-de-galo que eventualmente acabariam por erguer-se do solo, girar e dar pancadas em resposta às perguntas que iam sendo lançadas. Ao mesmo tempo, o número de mulheres e homens que se revelavam como médiuns não parava de aumentar. Muitas pessoas procuravam-nos para comunicarem com os espíritos de parentes falecidos, para ouvirem testemunhos de além-túmulo de espíritos de celebridades, ou em busca de solução para problemas que se designavam “psíquicos” – com um sentido mais ecuménico do que aquele que hoje se dá vulgarmente ao termo. Na Grã-Bretanha proliferaram também igrejas espiritistas, habitualmente organizadas em torno de médiuns carismáticos (cf. Nelson 1969).

Quanto aos psiquistas, havia entre eles espiritistas mais ou menos convictos e havia também pessoas que frequentavam sessões e observavam as performances dos médiuns a partir de uma posição de profundo cepticismo relativamente à existência de espíritos, e que tendiam a procurar a origem dos fenómenos que registavam no psiquismo dos próprios médiuns. Esta orientação acabaria por tornar-se dominante, embora não exclusiva, na parapsicologia

da década de 1930 em diante, desdobrando-se hoje em dia em abordagens variadas que vão desde o campo da psicanálise até ao das neurociências (cf. Hess 1991:110-111). Mas na segunda metade do século XIX e no começo do século XX, as problemáticas centrais da pesquisa psíquica eram a da existência e imortalidade da alma e a da existência de mundos imateriais, ou de planos da matéria que escapassem provisoriamente aos instrumentos de objectivação até aí desenvolvidos pelas ciências. E, como comenta a historiadora Janet Oppenheim, “alguns psiquistas mostravam-se tão inclinados como os spiritistas a forçar os métodos da ciência para revelarem um mundo invisível e imaterial” (1985:3).

Dentro da hipótese spiritista, cabiam várias hipóteses subsidiárias acerca da natureza e das características desse mundo espiritual que os fenómenos suscitados pelos médiuns deixariam entrever. A mais popular parece ter sido aquela a que podemos chamar a hipótese *animista*. O psiquiatra e antropólogo criminal italiano Cesare Lombroso (1835-1909) foi um dos seus partidários. Num livro que escreveu no final da vida, procurou demonstrar que nem a comunicação telepática nem a erupção do inconsciente eram hipóteses suficientes para explicar alguns dos fenómenos de que recolheu testemunhos e que observou presencialmente em sessões spiritistas. Não explicavam por exemplo o alegado facto de os médiuns perderem transitoriamente até metade do seu peso corporal enquanto auxiliavam a materialização de um espírito, recuperando-o logo em seguida. Lombroso defendeu que fenómenos como este só podiam ser entendidos se se admitisse a intervenção de entidades espirituais. Defendeu ainda que a alma sobrevive à morte do corpo e que se faz acompanhar de uma “matéria fluídica, visível e palpável em certos casos”, “cuja constituição molecular deve ser análoga à dos corpos radiantes” (Lombroso 1911 [1910]:6 e 279).

O filósofo e psicólogo norte-americano William James (1843-1916) foi outro intelectual de renome que se apaixonou pela pesquisa psíquica, tendo-se dedicado a ela nos últimos vinte e cinco anos de vida.¹⁰ Enquanto Lombroso se preocupava centralmente com as questões da sobrevivência da alma para além da morte e da mecânica da mediunidade, James mostrava-se mais entusiasmado com a possibilidade de existir um pan-psiquismo universal. Tratar-se-ia de uma espécie de “consciência cósmica”, ou “reservatório comum de consciência”, na qual os médiuns sabiam penetrar intuitivamente, sem conhecerem os mecanismos que utilizavam para o fazer e sem terem a noção da real natureza desse território oculto (James 1973:240). É possível reconhecer-se nesta hipótese de James reminiscências do mesmerismo, ou magnetismo animal, teoria desenvolvida pelo médico austríaco Franz Anton Mesmer (1734-1815), que postulava a existência de um fluido magnético imponderável que mantinha em relação todos os corpos e seres do universo.¹¹

De um modo bem mais directo, as especulações de James eram deveras dos trabalhos de Frederic Myers (1843-1901), erudito inglês que em 1882 fundara com um grupo de académicos de Cambridge a Society for Psychical Research britânica. Myers introduzira a noção de “eu subliminar” (*subliminal self*) para designar esse magma inacessível à consciência habitual que assomaria “nos fluxos de consciência desintegradores que se manifestavam na histeria, na absorção de energia metaetérea pela personalidade durante o sono, e na clarividência espiritual que a personalidade adquire nos estados de êxtase e de repouso”.¹² As idéias de Myers dominavam os espíritos da maioria dos membros da Society for Psychical Research britânica, e contagiaram também James, que presidiu a instituição entre 1894 e 1895.¹³ Não se pode dizer que o autor de *Pragmatism* e *The varieties of religious experience* tenha sido um espiritista no sentido estrito do termo. Pouco antes de morrer, James definiu a sua posição em relação aos chamados fenómenos psíquicos da seguinte maneira: “pessoalmente não sou ainda nem um homem convencido da existência de demónios parasitas, nem um espírita, nem um cientista, mas continuo a ser um psiquista à espera de mais factos para tirar conclusões” (James 1973:239).

Lombroso e James foram apenas dois de um conjunto de cientistas e intelectuais que, entre a segunda metade do século XIX e os primeiros anos do século XX, se interessaram pelos fenómenos “psíquicos” ou “espiríticos” que causavam furor nos meios burgueses, dispendo-se a investigar a sua credibilidade e procurando identificar as forças que os produziam. Os nomes desses homens de ciência continuam hoje a ser perpetuados nos círculos espiritistas e espíritas quando se trata de defender a cientificidade das respectivas cosmologias.

No seu livro sobre a implantação do espiritismo na sociedade britânica entre a primeira e a segunda Grandes Guerras, a historiadora Jenny Hazelgrove alega que a maioria das pessoas que acorriam às sessões espiritistas não o fazia propriamente “para escorar uma fé vacilante num universo metafísico. Para muitas delas as realidades sobrenaturais eram omnipresentes nas suas vidas; para algumas elas eram problemáticas. Aquilo que o espiritismo oferecia a esses indivíduos era uma maneira de organizar experiências e idéias relativas ao sobrenatural em função das realidades culturais existentes” (2000:23). Acontecia que uma das “realidades culturais existentes” que tendia a enquadrar essa reorganização de experiências e idéias relativas ao *sobrenatural* nos meios intelectuais e científicos era, paradoxalmente, a negação da existência de um tal domínio. Daí a esperança de James de que, onde até à data fora apenas possível observar fenómenos misteriosos e incríveis, pudesse estar-se prestes a descobrir um novo reino de *fenómenos naturais*.

Revelar o mundo dos espíritos como um verdadeiro reino de fenómenos naturais tinha como primeira condição trazer os espíritos para o laboratório, submetê-los aos procedimentos de prova que servem para produzir os factos

científicos. O conhecimento científico é produzido num regime de compreensão peculiar ao qual, seguindo a sugestão de Elisabeth Claverie, podemos chamar o “regime da prova”. A possibilidade de compreender através da prova depende da capacidade de objectivar aquilo que se pretende provar. A objectivação é “um procedimento de demonstração replicável em qualquer ponto de um espaço cartesiano homogêneo” (Claverie 1990:66). O regime da prova é um regime de factualização que produz factos ponderáveis, mensuráveis e calculáveis. Um dos traços distintivos da modernidade é o investimento de grande expectativa e de recursos humanos e materiais importantes na compreensão através do regime da prova. Esse investimento estimula a invenção de técnicas e instrumentos de objectivação, da estatística à radioscopia, que têm ampliado de forma espantosa os limites do ponderável.

Na segunda metade do século XIX e no começo do século XX, a possibilidade de os espíritos – eventualmente com novos nomes – serem passíveis de compreensão no quadro do regime de factualização da ciência talvez não parecesse tão extravagante como viria a parecer mais tarde. Vivia-se num mundo em que a ciência desenvolvia técnicas e instrumentos capazes de atribuir realidade objectiva a seres, matérias e forças até então ignorados, e ia aprisionando nas teias da ponderabilidade seres, matérias e forças que até então deslumbravam ou aterrorizavam sem se deixarem domesticar. Não era de todo inverosímil que, mais tarde ou mais cedo, a alma e os espíritos pudessem também ser objectivados. Era essa a esperança de pessoas como James e a firme convicção de pessoas como Lombroso. A maioria dos cientistas e a maioria dos religiosos, porém, achava que quem nutria esperanças e convicções dessas não podia estar no seu perfeito juízo. Quais as razões deste preconceito?

Espíritos clandestinos no tempo da ciência e da religião

Num livro sobre o crepúsculo das entidades denominadas *exotiká* (assombrações, demónios e seres fantásticos) no quotidiano da Grécia rural contemporânea, o antropólogo Charles Stewart afirma que não é por pesarem na mesma balança os méritos respectivos de “modelos científicos” e de “modelos folclóricos” de compreensão do mundo que os camponeses gregos tendem a desprezar cada vez mais os segundos.

“Parece-me improvável que seja esse o único mecanismo em jogo, ou mesmo o mecanismo mais importante. Ao nível do quotidiano, o ridículo e a afectividade são forças que levam à supressão dos *exotiká* enquanto corpo de pensamento dotado de vitalidades mais óbvias, e provavelmente sentidas de forma mais imediata. Na prática, os *exotiká* vão desaparecendo no meio de gargalhadas; vão-se

esfumando por causa de emoções como o embaraço, e não devido a um trabalho de contemplação silenciosa que conduza ao esclarecimento” (Stewart 1991:116).

No universo aparentemente bem distante das instituições científicas e das universidades de há cem anos, o medo das gargalhadas ajudou também a manter ao largo certos *exotiká* inoportunos, constituindo um factor inibitório do investimento em determinadas linhas de pesquisa. Lombroso deixou-o bem explícito no prefácio do seu livro *Hipnotismo e Espiritismo*:

“Quando planeei escrever um livro sobre os fenómenos ditos espíritos, após uma vida inteira consagrada ao desenvolvimento da psiquiatria e da antropologia criminal, os meus melhores amigos não me pouparam objecções, dizendo que eu iria arruinar a minha reputação. Apesar de tudo, não hesitei em prosseguir, por achar que era meu dever coroar a minha carreira de lutas pelo progresso das idéias lutando pela idéa mais contestada e ridicularizada do século” (1911 [1910]:5).

Lombroso não foi o único antropólogo conceituado que deu crédito à hipótese spiritista. Alfred Russel Wallace por exemplo, antropólogo e naturalista britânico de quem voltarei a falar adiante, que se celebrou por ter apresentado a teoria da evolução dos organismos através da selecção natural ao mesmo tempo que Charles Darwin, foi também um psiquista e um spiritista convicto. E, tal como Lombroso, conheceu o estigma que pesava sobre os homens de ciência que se deixavam seduzir pela possibilidade de naturalizar os espíritos. O seu primeiro panfleto sobre o assunto, intitulado “The scientific aspects of the supernatural” (1866), foi recebido pelos colegas “com profundo desapontamento”.¹⁴

O meu propósito nesta secção é compreender porque é que o spiritismo era a idéa mais ridicularizada do século da ciência e porque é que os cientistas que se interessavam por ela eram olhados de soslaio pelos seus pares. A estratégia de compreensão que ensaiarei passa por enquadrar a emergência do spiritismo e da pesquisa psíquica na conjuntura da separação moderna entre ciência e religião. É claro que esta é apenas uma das abordagens capazes de darem conta da marginalização social do spiritismo e da pesquisa psíquica, e não pretendo de todo defender que seja uma abordagem suficiente. Dar-me-ei por satisfeito se conseguir convencer o leitor de que é uma boa maneira, uma maneira pertinente e profícua de contar a história.

Começemos por recordar uma conhecida passagem de Max Weber (1864-1920) acerca da “racionalização” e do concomitante “desencantamento do

mundo”, que constituíam para o sociólogo alemão dois dos traços mais característicos da modernidade tecnocientífica ocidental. Numa palestra proferida em 1918 na Universidade de Munique, Weber interpelou assim a sua audiência acerca do sentido da dita “racionalização intelectualista” moderna:

“Significará isso que nós hoje em dia, por exemplo as pessoas que estão sentadas nesta sala, possuímos um conhecimento das nossas condições de existência superior àquele que um índio americano ou um hotentote possuem? Não o creio. [...] O selvagem conhece incomparavelmente melhor as suas ferramentas. [...] A intelectualização e a racionalização crescentes *não* implicam portanto um conhecimento superior e geral das condições em que vivemos. Elas implicam outra coisa: o conhecimento ou a crença de que se uma pessoa quisesse *poderia* adquirir esse conhecimento a qualquer momento. Isto significa então principalmente que não há forças misteriosas incalculáveis em jogo, mas pelo contrário que é possível, em princípio, controlar tudo através do cálculo. Isto significa que o mundo se torna desencantado. Já não necessitamos de recorrer a meios mágicos para dominar os espíritos ou para lhes implorar, como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e o cálculo dão conta do assunto. É isto sobretudo que a intelectualização significa” (1948 [1919]:138-9).

Este trecho de “A ciência como vocação” tem sido citado e glosado vezes sem conta. A mim interessa-me destacar nele a afirmação penetrante de que a racionalização tecnocientífica moderna se baseia numa crença que dispensa ela própria fundamentação racional e científica: a crença segundo a qual “não há forças misteriosas incalculáveis em jogo”. Os espíritos, a magia e a própria divindade são os paradigmas dessas forças misteriosas e imponderáveis. Aquilo que Weber nos ensina é que a obliteração de tais forças – ou, por outras palavras, o “desencantamento do mundo” – não é uma consequência do conhecimento científico. É, ao contrário, uma expectativa que o antecede, e é uma das condições da sua produção.¹⁵

Estas idéias de Weber podem ser lidas como sintoma – mais do que como diagnóstico – de um certo tipo de experiência da modernidade. Em concreto, creio que elas ganham em ser pensadas como expressões da singular separação cognitiva entre os domínios da natureza, da sociedade e da divindade que, como alega Bruno Latour, é constitutiva da modernidade. Nos termos de Latour, a natureza, a sociedade e a divindade constituíram-se na modernidade não apenas como domínios adscritos a instituições separadas (as ciências, o estado e as igrejas), mas mais radicalmente como domínios ontologicamente distintos,

“três regiões do Ser” (1991:60). Latour argumenta ainda que a separação destes três domínios foi bem sucedida na medida em que se fez acompanhar da instituição de um conjunto de garantias que impediam que eles fossem pensados em conjunto. As questões relativas à divindade foram separadas das questões relativas à natureza, e umas e outras foram-no das questões relativas à sociedade. “Ninguém é verdadeiramente moderno se não aceitar afastar Deus do jogo das leis da natureza bem como das leis da República” (:51). É este o fundamento do secularismo moderno. E é esta a condição da existência da divindade da modernidade. A divindade só se torna compreensível e aceitável na metafísica (domínio de especulação teórica no qual não vigora a prova mediante objectivação, e que portanto não concorre com a ciência) e na espiritualidade (ao manifestar-se “no íntimo” ou “no coração” de cada um). São estes os termos gerais da *pax moderna* entre a religião, o estado e a ciência.

Mas o secularismo moderno não consistiu apenas na separação formal entre a ciência, a religião e a política. Implicou também a atribuição pelo estado de diferentes níveis de legitimidade aos conhecimentos produzidos e veiculados pelas instituições científicas e religiosas. O conhecimento científico tornou-se o padrão daquilo que pode ser considerado “conhecimento”, um conhecimento baseado em factos objectivos. O conhecimento religioso, que não obedece ao regime de compreensão da prova, foi integrado na vida moderna como “crença”. Como escreve Talal Asad, “onde o conhecimento se fundamenta numa vida quotidiana a-cristã ou numa ciência a-religiosa, o fiel cristão tende a encarar a crença não como a conclusão de um processo de conhecimento, mas como a sua pré-condição” (1993:47). O facto de vulgarmente se chamar “crentes” às pessoas religiosas – e de elas próprias se definirem como tal – é bem ilustrativo de quão íntima se tornou a associação entre “crença” e “religião”. Através do arranjo de forças peculiar que moldou os estados laicos modernos, a “crença religiosa” tornou-se uma questão de escolha individual e as instituições religiosas foram colocadas em competição num mercado nominalmente livre, ao passo que o “conhecimento científico” se tornou uma questão de interesse público e passou a ser promovido pelo estado e colectivizado através da escolarização. A paisagem cultural dos estados laicos modernos que decorre desta conjuntura é descrita por Latour nos seguintes termos:

“Quando falávamos dos deuses, nos tempos antigos, não havia crentes nem descrentes. A presença das divindades tinha a evidência do ar ou da terra. Elas constituíam o tecido comum das vidas, a matéria-prima de todos os rituais, o quadro indiscutível de toda a existência, o trivial de todas as conversas. Mas hoje em dia as coisas já não são assim – pelo menos nos países ricos do Ocidente. O tecido comum das nossas vidas, a nossa matéria-prima, o nosso

trivial, o nosso quadro indiscutível, se é que há um, é a *inexistência* de deuses sensíveis à oração e governando os nossos destinos” (2002:7).

Aquilo que Asad e Latour sinalizam é a hegemonização do espaço público pelo laicismo e a privatização da religião, a sua transformação nominal numa questão de consciência individual. Não se trata de forma alguma de afirmar que as pessoas são menos religiosas na modernidade do que noutros ambientes civilizacionais. A sugestão é que elas são religiosas de uma maneira diferente. Elas aprenderam, aprendemos todos “uma religião totalmente individual e espiritual [que] permitia criticar o ascendente da ciência e o da sociedade, sem que contudo isso obrigasse a trazer Deus para os assuntos de uma ou da outra. Tornou-se possível aos modernos serem laicos e devotos ao mesmo tempo” (Latour 1991:51-52).

Aprendemos também que o conhecimento científico deve ser, ao contrário da religião, uma base legítima do conhecimento público. Mas, é claro, a maioria de nós não aprendeu a conhecer cientificamente, e nenhum de nós aprendeu a conhecer cientificamente uma milésima parte sequer do mundo em que vivemos. Como observava Weber, a hegemonia que a ciência conquistou no espaço público não significa que a generalidade das pessoas tenha passado a compreender o mundo em termos científicos. Sendo produzido num regime de factualização que implica linguagens, instrumentos e procedimentos extremamente especializados, o conhecimento científico é geralmente aceite como verdadeiro com base no crédito que merecem os especialistas e as instituições que o produzem. Os modernos que não são cientistas aprenderam apenas – e aprenderam antes de tudo na escola laica instituída e supervisionada pelo estado – a confiar na ciência e nos seus procedimentos como fonte de conhecimentos seguros e a entender que os espíritos, desprovidos da segurança que a ciência pode dar, não fazem parte do vocabulário hegemónico. Esta aprendizagem do laicismo não impediu que as pessoas continuassem a aprender a ser religiosas. Os mundos desencantados de que Weber falava são o mundo do exercício da ciência e o das convenções da cidadania moderna. Podemos continuar a ser religiosos, mas a vivência religiosa é formalmente colocada num mundo à parte.

Ora, foi precisamente este estado de coisas que o espiritismo e a pesquisa psíquica da segunda metade do século XIX vieram desafiar, no preciso momento em que ele se sedimentava, com a idéia peregrina de naturalizar o mundo dos espíritos. A pesquisa psíquica e o espiritismo (em especial na sua variante kardecista) foram empreendimentos intelectuais decididamente modernos, na medida em que derivaram de uma consciência aguda da separação entre ciência e religião. Aceitaram a hierarquia do conhecimento que estabelece a prova

científica como critério hegemónico de credibilidade e o interesse privado e o carácter polémico do conhecimento religioso. E levaram a ciência tão a peito que quiseram resgatar para ela a alma, os espíritos, a magia e a divindade, libertando-os do jugo da religião. Ao darem este passo, porém, violaram um interdito. A idéia de retirar os espíritos do seu ambiente e trazê-los para o laboratório não podia deixar de parecer impertinente, caricata ou inquietante à generalidade daqueles que tinham interiorizado os fundamentos da constituição moderna, fossem eles ateus ou religiosos. Afinal os espíritos não pertencem por definição ao domínio da “crença religiosa”? Afinal conhecer cientificamente não é por definição conhecer sem fazer apelo aos espíritos e à divindade?

Como teremos ocasião de observar na quarta secção deste artigo – quando falarmos das idéias de Kardec acerca daquilo que poderia ser uma “ciência dos espíritos” – o sentimento de absurdo e de ridículo não foi o único obstáculo à objectivação científica do outro mundo. Mas foi sem dúvida um obstáculo importante, na medida em que votou a pesquisa psíquica a um lugar absolutamente periférico e mesmo duvidoso no campo das ciências. Esta marginalização tem óbvias consequências práticas. Constitui um forte obstáculo à angariação de recursos financeiros para a investigação e ao aliciamento de cérebros dispostos a abraçar uma causa que parece estar perdida à partida. Na Grã-Bretanha, por exemplo, país onde persiste uma Society for Psychical Research com mais de um século de existência, o panorama contemporâneo da investigação em parapsicologia não é animador. A maioria dos membros da Society que se dedicam à investigação são autodidactas sem ligação ao meio científico académico, organizados em associações regionais. No conjunto das universidades britânicas, por seu turno, há somente nove projectos de investigação em curso nesta área. E a investigação universitária faz-se em condições de grande precariedade e instabilidade:

“Em primeiro lugar, o financiamento da investigação tende a ser feito através de subsídios de curto termo. [...] Isto significa que a quantidade da investigação e a sua natureza podem variar consideravelmente no espaço de apenas dois ou três anos. Em segundo lugar, a maior parte da pesquisa parapsicológica que é conduzida numa instituição deve-se muitas vezes a uma única pessoa. Se esse indivíduo se muda para outra instituição (ou abandona a academia), os projectos de investigação que estavam em curso mudam-se com ele (ou são suspensos)” (Smith 2003).

A clandestinidade dos espíritos no mundo da ciência ditou também a clandestinidade dos cientistas que se dedicam ao estudo dos fenómenos “espirituais” e “paranormais”. Uns e outros manifestam-se em voz baixa e deambulam

pelas margens do socialmente visível (cf. Tiryakian 1974). No submundo das ciências sociais e humanas, porém, abriram-se alguns caminhos para a integração dos espíritos como objectos da ciência. É disso que iremos tratar agora, revisitando algumas discussões acerca do estatuto dos espíritos e de outras idéias religiosas que acompanharam o estabelecimento da antropologia da religião.

Nas margens da antropologia: animismo e espiritismo

Na comunidade das ciências, e mesmo na pequena comunidade das ciências humanas e sociais, a antropologia não se livra da fama de ter uma inclinação irresistível para procurar objectos extravagantes e companhias pouco recomendáveis. O trocadilho estafado do “antropólogo” e do “antropófago” continua a fazer carreira. Ainda há dias tive ocasião de constatar pessoalmente os ecos dessa fama, quando recebi no meu gabinete uma estudante de jornalismo que, tendo de preparar uma reportagem sobre “ciências ocultas”, tomara a iniciativa de ir entrevistar um tarólogo, um astrólogo e... um antropólogo.

Mas a verdade é que não há fama sem proveito. É verdade que os antropólogos são notoriamente os cientistas sociais que mais se interessam por espíritos, feitiços e rituais, assuntos que interessam também a parapsicólogos e a espiritualistas de várias sensibilidades. E até é verdade que há antropólogos que se interessam por essas matérias não apenas como objectos de compreensão cultural e análise sociológica, mas também como eventuais portas para novos paradigmas de compreensão da vida humana e do universo. Não é preciso sequer evocar essa personagem liminar e enigmática que foi o antropólogo-xamã Carlos Castañeda. Basta lembrar que a veterana Margaret Mead foi sócia da Society for Psychical Research americana e membro do seu comitê científico (cf. Lett 1991:307). Ou ler a proposta heterodoxa de interpretação da cura ritual que Edith Turner (1992) apresentou recentemente no livro *Experiencing ritual*.

Estes casos, contudo, constituem mais a excepção do que a regra. A maioria dos antropólogos que estudam assuntos como a feitiçaria, a possessão e a cura espiritual conhece de olhos fechados a fronteira que separa a antropologia da estrambologia e observa o mandamento “não trarás os espíritos para o teu gabinete de trabalho”. Ou melhor, trá-los-ás somente sob certas condições. Tomemos um exemplo. Num artigo em que analisa de forma empolgante uma série de casos de *poltergeist* que têm como protagonistas raparigas adolescentes, o antropólogo David Hess expõe a sua perspectiva nos seguintes termos:

“A abordagem adoptada aqui deixa de lado a questão dos mecanismos que poderiam explicar os vários incidentes: brincadeiras das crianças, ataques dos vizinhos, comportamento dissociativo, relatos

exagerados, telergia, psicoquinese, espíritos, e por aí fora. Quaisquer que sejam os mecanismos, a discussão do caso pelos membros da família revela o modo como, nas suas cabeças, ele se relaciona com conflitos domésticos (...)” (1990:430).

Esta decisão metodológica, que consiste em pôr de parte a investigação dos mecanismos em jogo nos fenómenos atribuídos à ação de forças e entidades espirituais, bem como a questão prévia da realidade objectiva desses fenómenos, e ficar-se em vez disso pela aceitação do seu valor facial e pela investigação da sua realidade intersubjectiva (isto é, pela análise, dentro de quadros teóricos variados, das maneiras como os fenómenos existem “nas cabeças” e nas formas de vida dos “nativos”), está solidamente ancorada na epistemologia das ciências sociais. Esta epistemologia determina quais as perguntas que fazem sentido nos jogos de linguagem das ciências sociais e humanas e quais as que não o fazem. “Mas afinal, os espíritos existem ou não fora das vidas das pessoas que estás a estudar?” é um exemplo de uma pergunta que não faz sentido nesses jogos de linguagem. Contudo, as coisas nem sempre foram assim tão claras. Como veremos em seguida, no final do século XIX, quando a antropologia da religião dava os seus primeiros passos, o fosso que separava as perguntas que se podem fazer nas ciências sociais das perguntas que se podem fazer na pesquisa psíquica já estava escavado, mas ainda era contestado por alguns franco-atiradores.

No ano de 1871 foi publicado *Primitive Culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, um famoso livro da autoria do inglês Edward Burnett Tylor (1832-1917). Tylor é considerado o fundador da antropologia britânica, e *Primitive Culture* é geralmente tida como a obra fundadora da antropologia da religião. Apoiando-se num conhecimento enciclopédico de crenças e mitos recolhidos entre povos primitivos e em tradições escritas de civilizações antigas, Tylor defendeu aí a tese de que a crença em seres espirituais (a que deu o nome de “animismo”) constitui o núcleo embrionário, mínimo e universal da religião. Não haveria cultura que não possuísse a idêia de que os seres humanos, os seres vivos em geral e até objectos inertes são animados por duplos diáfanos, a idêia de que essas forças espirituais podem autonomizar-se dos corpos e a idêia de que elas têm uma vida própria e sobrevivem à morte ou destruição dos seus suportes físicos. Tylor avançou também uma teoria intelectualista especulativa para explicar a origem do animismo. A idêia de alma – da qual teriam derivado ulteriormente as idêias de espírito e de divindade – seria fruto de cogitações suscitadas pelo espanto que haveria causado aos primeiros seres humanos a visão de duplos dos seus companheiros e de seres e objectos familiares em sonhos, sob transe e noutros estados alterados.

Primitive Culture não é uma obra fundadora apenas devido à sua envergadura e à sua ambição de edificar uma teoria geral da religião. É-o também porque os trabalhos mais influentes na área da antropologia e da sociologia da religião que surgiram nas décadas subsequentes foram produzidos declaradamente em diálogo crítico com as teses de Tylor. O antropólogo britânico Robert Marett (1866-1943), por exemplo, publicou em 1909 *The Threshold of Religion*, um livro no qual procurou demonstrar que “a religião primitiva ou rudimentar, tal como realmente a encontramos entre os povos selvagens, é algo simultaneamente mais vasto e em certos aspectos mais vago que ‘a crença em seres espirituais’ da famosa ‘definição mínima’ de Tylor” (1909:ix). O terror e o fascínio que certos fenómenos e objectos teriam causado aos primitivos, tê-los-iam levado a atribuir-lhes uma vitalidade especial, sem que isso implicasse contudo uma distinção entre corpo e espírito. Um arquétipo contemporâneo dessa idéia religiosa elementar seria a categoria melanésia de *mana*, que não designa propriamente uma entidade espiritual mas sim um fluxo de energia vital. Contra Tylor, Marett argumentou que este “sobrenaturalismo” ou “animatismo” teria precedido historicamente o animismo. A sua tese faria carreira por algum tempo, tendo sido retomada em 1925 pelo antropólogo norte-americano Robert Lowie (1883-1957), no livro *Primitive Religion*.

A resposta a Tylor mais célebre e com sequelas mais duradouras na história das ciências sociais, porém, foi a que Émile Durkheim (1858-1917) arquitectou em *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse* (1912). Além de incluir um capítulo inteiramente dedicado a rebater as especulações intelectualistas de Tylor, o livro do sociólogo francês pode ser visto em muitos aspectos como uma espécie de negativo do livro do antropólogo inglês. Aquilo que mais inquietava Durkheim na obra de Tylor era a teoria sobre a origem da idéia de alma, a vulgarmente chamada “teoria do sonho”, que reduzia a religião a um sistema de “representações alucinatórias, sem qualquer fundamento objectivo” (1960 [1912]:97). Durkheim não admitia que um sistema de representações sem fundamento objectivo pudesse ter-se reproduzido ao longo de milénios e vigorar ainda na era da ciência.¹⁶ Se a religião persistia, era porque cumpria alguma função inalienável na sociedade. A ênfase na função social levou Durkheim a deslocar a essência da religião da crença para o ritual e do individual para o colectivo, e levou-o a descobrir as formas elementares da vida religiosa nos rituais colectivos de certos povos australianos. Nos estados de “efervescência colectiva” suscitados pela acção ritual teria nascido o sentimento e com ele a idéia da divindade. A divindade não era senão o outro nome da sociedade, verdadeira fonte e objecto da vida religiosa. A religião tinha então um “fundamento objectivo”, e só se podia dizer que ela era “ilusória” se com isso se quisesse dizer que ela exprimia o seu objecto, por facilidade, de forma simbólica. Mais ainda, Durkheim acredi-

tava que “existe na religião algo de eterno que está destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares nos quais o pensamento religioso se vai sucessivamente enroupando. Não pode haver sociedade que não sinta a necessidade de conservar e de consolidar, a intervalos regulares, os sentimentos colectivos e as idéias colectivas que fazem a sua unidade e a sua personalidade” (:609-10). Na boa tradição republicana francesa, o patriotismo e os cultos cívicos seriam para Durkheim as formas modernas da vida religiosa.

O sociologismo da abordagem durkheimiana tem uma contrapartida próxima, embora simétrica, no psicologismo que caracteriza o assalto à religião levado a cabo por Sigmund Freud (1856-1939) em *O Futuro de uma Ilusão* (1927). Não devemos deixar-nos enganar pelo título deste livro. Quando afirma que as idéias religiosas são ilusões, Freud não está tão longe de Durkheim como pode parecer à primeira vista. “Ilusões” são para Freud aquelas idéias que, embora não se fundamentem em evidências triviais, também não são puros erros de interpretação ou delírios especulativos – como o eram as idéias animistas do filósofo selvagem de Tylor. Ilusões, explica Freud, são idéias motivadas pela satisfação de desejos: “dizemos que uma crença é uma ilusão quando a realização de um desejo é prevalente na sua motivação, e ao fazê-lo não levamos em conta a relação da crença com a realidade”.¹⁷ Não cabe aqui detalhar quais são os desejos que as idéias religiosas satisfazem, bastando lembrar que entre eles avulta um suposto anseio universal por uma figura paterna. O ponto que pretendo sublinhar é simplesmente que para Freud, tal como para Durkheim, as “ilusões” religiosas têm fundamentos objectivos – o desejo, para o primeiro, a sociedade, para o segundo – e que portanto para ambas elas possuem realidade, uma realidade simbólica.

O simbolismo, na acepção mais geral do termo, é então o expediente que permite às ciências sociais e humanas do século XX a possibilidade de tomarem as idéias espirituais e religiosas como objectos de conhecimento científico sem terem de levantar a questão da respectiva realidade objectiva. A estratégia consiste em aceitá-las na sua realidade intra ou intersubjectiva – como símbolos ou expressões ostensivos dos fenómenos psicológicos, sociais e culturais que as ciências identificam.¹⁸ Basta consultar a literatura antropológica contemporânea sobre possessão espiritual ou sobre feitiçaria, por exemplo, para se perceber que aquilo que fazemos hoje com os espíritos é algo mais sofisticado – e às vezes mais arresado – mas não é algo radicalmente diferente daquilo que os fundadores da sociologia e da psicologia moderna fizeram com eles. É a intelectuais como Durkheim e Freud que devemos a possibilidade de lidar com a realidade simbólica das idéias religiosas. Durkheim resgatou-as enquanto objectos sociológicos, recusando-se a desacreditá-las enquanto fruto de erros de raciocínio grosseiros, como Tylor fizera.¹⁹

Sociologizados ou psicologizados, os espíritos puderam conquistar um lugar entre os objectos das ciências. Mas além destas duas estratégias de despiritualização do mundo pela ciência abria-se uma terceira – a naturalização. Alfred Russel Wallace e Andrew Lang foram dois antropólogos e psiquistas britânicos que lutaram por ela. As suas idéias, ao contrário das de Durkheim, não deixaram rasto – e ambos se tornaram, neste particular pelo menos, antepassados excluídos da história convencional da antropologia. Por isso mesmo, vale a pena demorarmo-nos um pouco neles e escutá-los.²⁰

Andrew Lang (1844-1912) foi um erudito escocês prolífico com interesses intelectuais variados. Classicista e folclorista, autor de vários volumes de contos de encantar, historiador do seu país natal, antropólogo e psiquista, Lang foi membro fundador da Society for Psychical Research e da Folklore Society inglesas, tendo presidido esta última nas décadas de 1870 e 1880. No tocante ao seu interesse pelo “supranormal” – a que também chamava “a região X”, um arquipélago de fenómenos não explicados pela ciência, tais como a clarividência, a adivinhação, a premonição ou a possessão – Lang aproximava-se da posição do seu contemporâneo norte-americano James. Era um céptico esperançoso, pronto a desmascarar os casos de embuste que não rareavam nas sessões spiritistas, mas confiando também que haveria mundos para além daqueles que as ciências da matéria estavam em condições de revelar.

Um dos livros em que discorreu sobre a região X intitula-se *The Making of Religion* (1898).²¹ Lang defende aí duas teses distintas. A primeira, desenvolvida nos capítulos 2 a 8, é que “a teoria selvagem da alma pode basear-se, pelo menos em parte, em experiências que não é possível, no presente, encaixar em nenhum sistema do universo puramente materialista” (:2). A segunda, cuja demonstração ocupa os capítulos 9 a 16, é que “a idéia de Deus, na sua forma mais antiga que conhecemos, não tem logicamente de derivar da idéia de espírito, independentemente da forma como esta tenha surgido ou evoluído” (:2). Ambas as teses contestam directamente dois aspectos da teoria de Tylor acerca da origem da religião. Para não me desviar demasiado do assunto que aqui nos ocupa, não me deterei na tese acerca da origem da idéia de Deus. Basta dizer que se trata de uma tese degeneracionista, segundo a qual a religião assumiu originariamente uma forma teísta pura (baseando-se na idéia da existência de um ser criador imortal), que foi corrompida por crenças animistas de génese posterior, decorrendo daí uma proliferação de divindades e o “fetichismo”, e que finalmente evoluiu para um novo monoteísmo (o teísmo de Israel, do qual emergiu o cristianismo) que é, em termos genéticos, um animismo purificado.²²

Concentremo-nos então nas idéias de Lang relativas ao nascimento das idéias animistas. Além de contestar que o animismo tenha sido a forma elementar de religião, o antropólogo escocês refuta a teoria de Tylor acerca da origem

da idéia de alma. Lang dedica o capítulo 4 do seu livro a mostrar que, na vasta literatura sobre as crenças dos selvagens, não se vislumbra qualquer indício de que mesmo o mais selvagem deles confunda um sonho durante o sono com uma “visão” ou uma “alucinação” em estado de vigília. E argumenta que foi a partir de experiências deste segundo tipo, e não do primeiro, que o filósofo selvagem chegou à idéia de alma. A razão pela qual Lang insiste em separar a “teoria do sonho” de Tylor da sua teoria da “alucinação”, e em afirmar que a segunda merece crédito ao passo que a primeira não, prende-se com a tese central da primeira parte de *The Making of Religion*.

Aceitar a teoria do sonho implicaria concluir que a idéia de alma se baseia num erro de observação e interpretação tão crasso que não merece mais discussão. Mas admitir a teoria da alucinação – isto é, admitir que os selvagens imaginaram o animismo quando procuravam explicar “fenómenos X” como a clarividência, a telepatia e a premonição – não tem para Lang a mesma implicação. O animismo, tal como o espiritismo moderno, pode bem ser uma hipótese incorrecta, mas isso não significa que as suas bases não sejam sólidas: “os factos não deixam de ser factos por os selvagens os terem envolvido em interpretações erradas” (:70)²³.

Só que, para decidir se os factos são ou não factos, há que fazer algo bem diferente daquilo que Tylor displicentemente faz em *Primitive Culture*. Lang não poupa críticas à maneira como Tylor se coíbe de investigar a eventual facticidade objectiva dos fenómenos X relatados pelos selvagens e dos fenómenos espiritistas modernos, e se limita a declarar estes últimos “reliquias” de velhas crenças animistas. Tylor, lamenta Lang, “não se interroga serão reais os fenómenos?” (:50). E despacha a questão incómoda da contemporaneidade do espiritismo moderno recorrendo à noção providencial de “sobrevivência”. Lang, ao contrário, propõe-se fazer

“aquilo que nem a antropologia, nem a pesquisa psíquica, nem a psicologia fizeram ainda: colocar os fenómenos selvagens e modernos lado a lado. As provas que pudermos reunir acerca da autenticidade das experiências modernas, permitirão presumir que as crenças selvagens, mesmo que erróneas, mesmo que obscurecidas pela fraude e pela fantasia, repousam sobre uma base de observação real de fenómenos concretos” (:50).

E, como seria de prever, Lang acaba efectivamente por descobrir aquilo que entende serem provas de que muitos relatos de experiências espirituais recolhidos entre os selvagens e muitas idéias em circulação no meio espiritista assentam na “observação real de fenómenos concretos”, na observação de experiências “supranormais” “tais como a da aquisição por uma mente humana de

conhecimento que ela não poderia obter através dos canais da sensação conhecidos" (:68). Para Lang, o facto de as experiências supranormais que as crenças dos selvagens e a superstição popular europeia veiculam serem em tudo semelhantes àquelas que, nas cidades civilizadas do final do século XIX, vêm sendo "atestadas em largas centenas de depoimentos em primeira-mão feitos por respeitáveis testemunhas modernas, pessoas instruídas e responsáveis", confere-lhes uma credibilidade redobrada (:8). Selvagens, camponeses e gente educada sem preconceitos científicos ou religiosos, todos coincidem na observação de algo que corresponderá a "uma condição psicológica que tem sido ignorada pelos psicólogos professos e que não se encaixa seguramente na hipótese materialista corrente" (:89). A sugestão que Lang deixa no final do seu livro é que "não somos apenas cérebro; que o homem, não sabemos como, ocupa o seu lugar em algo que não sabemos o que é – tem faculdades e uma visão que não se circunscrevem aos limites do seu horizonte normal" (:334). Para essas faculdades, "a ciência moderna ainda tem de encontrar uma explicação consistente com leis da natureza reconhecidas – mas 'espíritos' não invocaremos" (:9).

Estes comentários de Lang ecoam sensivelmente o conteúdo de uma recensão crítica de *Primitive Culture* que Alfred Russel Wallace (1823-1913) publicara muito antes, no ano de 1872. Wallace, que além de naturalista e antropólogo era também um psiquista apaixonado, lamentara aí que Tylor se tivesse limitado a compilar e classificar crenças, costumes e superstições relativos a espíritos provenientes de vários lugares e épocas e a ordenar as classes construídas numa série evolutiva. Para Wallace, "um trabalho sobre o desenvolvimento da religião e da mitologia não deveria deixar de lidar com a questão, O que há de verdade no fundo das crenças ditas supersticiosas da humanidade?". E para lidar com tal questão, Wallace trouxera à colação alguns trabalhos de psiquistas que abonavam a hipótese da naturalidade dos espíritos, concluindo que "é então pelo menos uma solução possível para o problema do animismo, que a uniformidade das crenças se deva em grande parte à uniformidade dos factos subjacentes".²⁴

Tanto Wallace como Lang acreditavam portanto na naturalidade dos factos ditos espiríticos e advogavam uma aproximação da antropologia da religião à pesquisa psíquica. Mas ambos tinham igualmente noção de que as suas vozes eram marginais e o seu intento difícil de realizar. Lang, em particular, entendia que a antropologia britânica do final do século XIX, acabada de sair do "limbo do não reconhecido" em que andara atolada com a pesquisa psíquica e outras ciências duvidosas, dificilmente se disporia a dar um passo atrás e correr o risco de ser estigmatizada de novo (:43). Com efeito, escreve Lang em 1898, até há pouco tempo a ciência oficial olhava de soslaio para a antropologia:

“Os seus seguidores não eram vistos como verdadeiros académicos e, talvez por causa desse desprezo que sofriam, eram frequentemente homens divididos, foras-da-lei intelectuais, uma gente esquisita. Para as mentes científicas, os antropólogos ou etnólogos eram uma horda que segredava lugubrememente acerca de cultos da serpente e cultos fálicos, de doutrinas arquitas e das dez tribos perdidas de Israel, que continuavam a aparecer nos lugares mais inesperados. Os antropólogos, dizia-se, glorificavam os ritos imundos de selvagens imundos, e procuravam encontrar a razão onde ela não existia” (:44).

Embora tenha acabado de sair da sombra gélida do desdém científico, prossegue Lang no mesmo tom mordaz,

“a Antropologia já apanhou as maneiras das ciências suas irmãs mais velhas, e é tão severa como elas para com a Cinderela da família, a Pesquisa Psíquica. E esta fica a ruminar com as suas fadas entre as cinzas do fogão, enquanto as irmãs vão ao baile e dançam com os *provincial majors* nas festas da British Association. Isto é mesquinho, e é lamentável, porque os arquivos da antropologia estão cheios de material por examinar que interessa à pesquisa psíquica” (:47-48).²⁵

Mas Lang não se limita a localizar os obstáculos que dificultam o diálogo da antropologia com a pesquisa psíquica nestas razões de política científica corrente. Escava mais fundo e recua mais no tempo, procurando compreender como é que a ciência oficial com a qual a antropologia emergente pretende ombrear banuiu por princípio a inclusão da região X no seu horizonte de investigação. E encontra uma das formulações mais expressivas deste princípio de separação na obra do filósofo setecentista seu conterrâneo David Hume – e em particular naquilo a que sarcasticamente chama a sua “teoria *a priori* do impossível” (Lang 1898:326). Hume, como é sabido, foi um dos primeiros e um dos mais veementes partidários da exclusão das questões relativas aos espíritos e à divindade da esfera do conhecimento digno desse nome. Contra os adeptos da teoria da “religião natural” – segundo a qual a existência de um criador providencial, onnipotente e onisciente podia ser inferida a partir da contemplação do arranjo e da ordem do universo – Hume argumentara que as impressões (o conhecimento que se obtém por meio dos sentidos) constituíam o limite do conhecimento aceitável, e que os espíritos e a divindade, não sendo objecto de impressões, estavam liminarmente fora do cognoscível, e que portanto todas as questões que se pudessem levantar a seu respeito eram estéreis.

Focando a sua crítica a Hume no ensaio “Of miracles”, publicado em *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1772), Lang escreve o seguinte:

“Um filósofo dos mais perspicazes decidiu então que a investigação nunca deveria ser tentada. Esta atitude científica em relação aos fenómenos X, a de recusar examiná-los e negá-los sem qualquer exame, foi fixada por David Hume no seu célebre ensaio sobre ‘Milagres’. Hume desprezava a observação e o estudo daquilo a que chamava ‘Milagres’ no campo da experiência, e procurou um argumento *a priori* que permitisse arrumar a questão de uma vez por todas sem que os factos fossem examinados. Na era da filosofia experimental, que desdenhava os métodos *a priori*, esta foi a grande contribuição de Hume para o conhecimento. O seu famoso argumento [...] é um emaranhado de falácias que poderia ser apresentado a principiantes no estudo da lógica, a título de exercício elementar” (:18).

O problema, explica Lang, é que Hume começa por definir um milagre como “uma violação das leis da natureza”. E por lei da natureza o filósofo entende

“uma uniformidade, não de toda a experiência, mas daquela experiência que ele se digna admitir; ao mesmo tempo que exclui sem exame todos os indícios da experiência da inexistência de uma tal uniformidade. Este último tipo de experiência não pode ser tomado em consideração. Tem de existir uma experiência uniforme em oposição a qualquer evento miraculoso, pois de outra maneira o evento não mereceria tal designação. Se existir alguma experiência em favor do evento, essa experiência não conta. Um milagre vai contra a experiência universal, portanto nenhum evento é um milagre. [...] Portanto não pode haver provas válidas de milagres” (:18).

Lang contrasta o preconceito de Hume com o interesse que Kant demonstrou pelas visões do seu contemporâneo Emmanuel Swedenborg, referindo que “no verdadeiro espírito da pesquisa psíquica, Kant escreveu uma carta a Swedenborg, pedindo-lhe informação em primeira-mão”, carta essa que o visionário recebeu mas deixou sem resposta.²⁶ A questão que Lang identifica é que nem todos “milagres” e nem todos os fenómenos “supranormais” podem ser subtraídos à consideração da ciência através da simples aplicação do critério empirista das “impressões”, porque alguns deles, embora incomuns e

revestidos de misticismo, têm manifestações verificáveis através dos sentidos. Para os subtrair à ciência, Hume tem de acrescentar que só as impressões ordinárias – e não as impressões extraordinárias – merecem crédito como fontes de conhecimento.

“Milagres” e fenômenos “supranormais” como a clarividência ou a premonição eram fenômenos híbridos: embora fossem geralmente vividos e interpretados como “revelações”, experiências de ordem religiosa ou espiritual, eles extravasavam escandalosamente a interioridade pacífica que deveria caracterizar este tipo de experiências e vinham perturbar a tranquilidade da separação entre os assuntos de Deus e os assuntos da natureza. Não era por isso de admirar que os ideólogos da ciência proscressem a pesquisa psíquica. Tal como não era de admirar que os ideólogos da religião o fizessem também. As igrejas instituídas, escreve Lang, têm interesse na definição de Hume. Porque se os milagres vierem a revelar-se objecto de leis naturais, as igrejas perderão a base da sua autoridade: “as nossas noções do possível deixarão de ser um critério de verdade ou de falsidade, e a nossa condescendência pelos Evangelhos como mitos ir-se-á desfazendo, à medida que os ‘milagres’ forem sendo incluídos um atrás de outro no domínio das leis reconhecidas” (:25). Em França, quarenta anos antes de Lang publicar *The Making of Religion*, um professor lionês que se tornaria célebre como fundador do Espiritismo achava que este cenário era já então iminente e que a prova da naturalidade dos espíritos havia sido encontrada. Como? É isso que veremos agora.

Ciência e prova no Espiritismo de Allan Kardec

Em 1857 foi publicado em França *Le Livre des Esprits*. O subtítulo explica que o livro contém a explanação dos “princípios da doutrina espírita sobre a imortalidade da alma, a natureza dos Espíritos e suas relações com os homens, as leis morais, a vida presente, a vida futura e o porvir da Humanidade, segundo os ensinamentos dados por Espíritos superiores com o concurso de diversos médiuns, recebidos e coordenados por Allan Kardec”.²⁷ Allan Kardec foi o nome que o pedagogo francês Léon Rivail passou a usar a partir da data em que abandonou os ofícios de professor e autor de livros de pedagogia para se dedicar inteiramente à codificação e à difusão do “Espiritismo”, termo que ele próprio fixou para designar a sua doutrina.²⁸ Nos anos cinquenta, Rivail interessou-se pela vaga das mesas falantes e dançantes que excitava os salões burgueses de França. Em pouco tempo formou uma rede de médiuns da sua confiança e começou a recolher os ensinamentos que diversos “espíritos superiores” iam comunicando através deles. Segundo Kardec, foi assim que nasceu *O Livro dos Espíritos*, ao qual se seguiram *O Livro dos Médiuns* (1861), *O Evangelho segundo o Espiritismo* (1864) e *O Céu e o Inferno* (1865).

Não poderei deter-me aqui numa exposição da doutrina espírita nem numa análise das suas raízes históricas e das fontes do pensamento de Kardec.²⁹ Focarei apenas em curtas linhas a forma como este defendeu a cientificidade do Espiritismo e como tratou a questão da prova dos fenómenos espíritos. Kardec chamava à sua doutrina a “terceira revelação” – uma revelação que vinha superar as de Cristo e de Moisés. Via-a também como um sistema que vinha realizar a aliança entre ciência e religião, ao provar que o materialismo estreito da primeira e o sobrenaturalismo mágico da segunda estavam ambos equivocados. A existência de Deus estava fora de dúvida, assim como o estava a existência da alma, de anjos, arcanjos e querubins, de espíritos bondosos e espíritos malignos, de almas penadas e da magia negra. A questão é que o entendimento que as pessoas religiosas e supersticiosas tinham destes fenómenos e entidades estava errado. A ignorância do povo e o obscurantismo que o clero promovia faziam com que os crentes se resignassem a aceitar tudo isto como maravilhas e mistérios. E o mistério era para Kardec o sustentáculo da autoridade do clero, na medida em que este grupo se legitimava na qualidade de possuidor exclusivo do saber esotérico que permitia intermediar entre o mundo dos homens e o outro mundo. Através da naturalização do mundo espiritual, o Espiritismo vinha desfazer o mistério, vinha destituir a padralhada e vinha desencantar o mundo sem exterminar os espíritos – tornando-os, em vez disso, compreensíveis e aceitáveis para os espíritos evoluídos e independentes da república das Luzes.

O clero católico da época de Kardec, diga-se de passagem, parecia fazer tudo para desempenhar à risca o papel de guardião do mistério que a constituição moderna lhe reservava. Ao mesmo tempo que Kardec anunciava o advento do Espiritismo, com a sua singular proposta de naturalização e racionalização da religião, na sede mundial do Catolicismo, sitiada pelo secularismo, pelo racionalismo, pelo cientismo e pela perda dos estados pontificais, o papa Pio IX (1792-1878) avançava as suas singulares propostas de irracionalização da religião.³⁰ Em 1854 o papa estabeleceu o dogma da Imaculada Conceção de Maria. Em 1858 a Virgem apareceu em Lourdes, na pátria de Kardec, e apresentou-se à vidente Bernardette Soubirous dizendo: “eu sou a Imaculada Conceição”. Em 1870 Pio IX decretou o dogma da infalibilidade pontifícia, e as palavras da Virgem em Lourdes foram apresentadas como prova da novel faculdade papal. Pela boca infalível de Pio IX, o catolicismo assumia-se como uma religião no sentido moderno do termo, acentuando a sua fundamentação em crenças irracionais certificadas por uma autoridade com prerrogativas extramundanas. Não deixa de ser curioso, porém, que até esta reivindicação tenha recorrido a uma certa espécie de *provas* – isto se se aceitar que uma das dimensões sociais importantes das aparições marianas que proliferaram entre meados do século XIX e o começo do século XX foi a sua interpretação como

provas da existência do sobrenatural.³¹ Pela boca de Kardec, por sua vez, as mentes convertidas à razão e à ciência que não queriam deixar de acreditar nos espíritos procuravam conciliar aquela fidelidade com esta convicção. Contra a despiritualização radical do mundo que a ciência materialista parecia ameaçar no processo histórico de conquista da sua hegemonia, nem Pio IX nem Kardec abriram mão do outro mundo, mas um e outro integraram-no na modernidade de maneiras bem diferentes.³²

Na passagem de *O Evangelho segundo o Espiritismo* com que abri este artigo, Kardec define a sua doutrina como uma “ciência nova”, que vem mostrar “por meio de provas irrecusáveis» as relações do ‘mundo corpóreo’ com o mundo espiritual, e que este último não é um mundo sobrenatural, mas sim uma das forças vivas e sem cessar actuanes da Natureza”. Em todos os seus livros, Kardec insiste na necessidade da prova da existência dos espíritos e do seu relacionamento com os seres humanos para a fundamentação do Espiritismo como “ciência” – “ciência religiosa” e “religião científica” são duas expressões que ele utiliza. Contudo, quando a questão da prova é um pouco mais aprofundada, fica claro que se trata de uma prova que não depende exactamente do procedimento de objectivação utilizado nas ciências convencionais. Ao qualificar o Espiritismo como ciência, Kardec tinha perfeita consciência de que estava a falar de uma ciência peculiar e não da “ciência propriamente dita”:

“As ciências ordinárias assentam nas propriedades da matéria, que se pode experimentar e manipular livremente; os fenómenos espíritos repousam na ação de inteligências dotadas de vontade própria e que nos provam a cada instante não se acharem subordinadas aos nossos caprichos. As observações não podem, portanto, ser feitas da mesma forma; requerem condições especiais e outro ponto de partida. Querer submetê-las aos processos comuns de investigação é estabelecer analogias que não existem. A Ciência, propriamente dita, é, pois, como ciência, incompetente para se pronunciar na questão do Espiritismo: não tem de se ocupar com isso e qualquer que seja o seu julgamento, favorável ou não, nenhum peso poderá ter” (Kardec 1944a [1857]:28-29).

A circunstância de o objecto da “ciência espírita” serem “inteligências dotadas de vontade própria” torna problemática a aplicação de um regime de compreensão arquitectado para produzir factos sem volição. Mas esta é apenas uma parte do problema. A outra é que os instrumentos através dos quais os espíritos vinham sendo objectivados desde os primórdios do espiritismo moderno – os médiuns – eram também eles seres inteligentes dotados de vontade própria. O vocabulário espírita mecaniza os médiuns quando fala deles como “instrumen-

tos” e quando os compara a “aparelhos telegráficos”. Mas a humanidade dos médiuns não pode obviamente ser obliterada. Se os objectos e os instrumentos da ciência espírita são ambos criaturas inteligentes e volitivas, como garantir que uns e outros não enganem o pesquisador? Como garantir que um “espírito leviano” não se faça intencionalmente passar por um “espírito superior”, abusando da boa fé do médium? Como garantir que o médium não confunda ou misture inconscientemente as “intuições” que recebe de um espírito com as suas próprias “intuições”? E como garantir que o médium não o faça conscientemente? Esta é a problemática da “mistificação”, sobre a qual Kardec e os spiritistas em geral desde sempre discorreram longamente, sem que tenham chegado a encontrar meios seguros de detectá-la nem de evitá-la. Em *O Livro dos Médiuns*, o próprio Kardec escreveu que “encheríamos um volume dos mais curiosos, se houvéramos de referir todas as mistificações de que temos tido conhecimento” (1944b [1861]:407).

Bem conscientes do obstáculo que a natureza inteligente e volitiva dos espíritos e dos médiuns representava para a admissão do espiritismo na república das ciências propriamente ditas, mas obstinados em ultrapassá-lo, muitos psiquistas começaram a experimentar instrumentos mecânicos de objectivação. Entre o final do século XIX e o começo do século XX desenvolveram-se várias técnicas com vista a trazer os espíritos para o domínio da ponderabilidade objectiva, como por exemplo as mensurações do peso dos médiuns em transe que convenceram Lombroso, moldes de cera que alegadamente fixavam formas ectoplasmáticas, ou a fotografia espectral, em relação à qual se alimentaram enormes esperanças.³³ Nenhuma das técnicas desenvolvidas foi capaz de produzir resultados que convencessem a generalidade dos cientistas, mas produziram resultados suficientemente convincentes para os espíritas e para os spiritistas em geral.

Na década de 1940, as atenções voltaram-se para a chamada fotografia Kirlian. Esta técnica fotográfica tomou o nome dos seus criadores – Seymon e Valentina Kirlian, um casal russo, ele electricista e inventor autodidacta, ela bióloga – e consiste em fotografar um objecto ou um ser vivo num campo eléctrico de alta-frequência, alta voltagem e baixa amperagem. O resultado é um retrato do corpo em questão rodeado por uma aura ou irradiação multicolorida. Ainda hoje prosseguem discussões acerca de como interpretar estas imagens. Segundo a versão electrofísica, a aura que as fotografias registam é o campo eléctrico que se forma em torno de qualquer corpo quando este recebe uma descarga em certas condições controladas. Segundo a versão psiquista, trata-se de uma imagem do campo vital ou de energia psíquica. Na antiga União Soviética desenvolveram-se estudos que sugeriam a existência de correlações entre as formas e as cores das auras de seres humanos e o seu estado de saúde. Com base nalguns desses estudos, a técnica Kirlian chegou a ser

utilizada em medicina desportiva. E houve também cientistas soviéticos que defenderam que as zonas de maior intensidade luminosa nas auras correspondiam aos pontos vitais identificados pela ciência chinesa da acupuntura. Finalmente, segundo a versão espiritista, a aura que aparece nas fotografias Kirlian é a prova da existência de uma força imaterial que impregna todo o universo e, no caso dos seres humanos, é a prova da existência do chamado corpo astral ou perispírito.³⁴

Observações finais

Vários antropólogos têm teorizado acerca de regimes de compreensão nos quais idéias como as de alma, espíritos, feitiços, mal e graça divina assumem uma facticidade que não conseguem alcançar no regime de produção dos factos científicos. Jeanne Favret-Saada (1977 e 1990), por exemplo, afirma que o discurso *da* feitiçaria – que é algo diferente do discurso *sobre a* feitiçaria – só pode ser compreendido naquilo a que ela chama o regime da “afecção”. Elisabeth Claverie (1990), num estudo em que analisa a forma como um grupo de católicos se certifica da interferência da Virgem Maria nas suas vidas durante uma peregrinação colectiva, fala dessa facticidade que as experiências espirituais intersubjectivamente partilhadas adquirem naquilo a que chama o “regime da fé”. Bruno Latour (2002), por seu turno, defende que o discurso religioso só pode ser integralmente compreendido se for situado num regime de enunciação que não é referencial nem comunicacional no sentido corrente da palavra – um regime cujo arquétipo é o do discurso amoroso e cujo objecto não é informar mas sim interpelar e mobilizar. Todas estas propostas podem ser entendidas como esboços de “programas de verdade e de interesse” em jogo na esfera da religiosidade ou da espiritualidade. E nas vidas dos seres humanos coexistem geralmente vários programas de verdade e de interesse cuja operacionalidade é situacional.³⁵

Na conjuntura histórica e nos contextos sociais pelos quais deambulámos neste artigo, porém, havia um programa de verdade que ameaçava abafar todos os outros. Nessa conjuntura e nesses contextos, a idéia de que o conhecimento científico era o paradigma do conhecimento aceitável tendia a monopolizar as consciências. A prova chegou a ser considerada um critério indispensável de credibilidade, e acreditar fora do seu regime de factualização chegou a ser considerado sinal de ignorância ou insanidade. Freud foi um dos intelectuais que nos deixou uma das formulações mais perfeitas do credo cientista, ao afirmar que “seria ilusão acreditar que aquilo que a ciência não nos pode dar possa ser obtido noutra lado” (1971 [1927]:80). Até os psiquistas que se revoltavam contra os cânones da “ciência materialista” faziam-no em nome da “ciência” e do “espírito científico”. O Espiritismo de Kardec é um dos resultados deste

estado de coisas. Embora o próprio Kardec tenha deixado bem claro que a ciência espírita não era uma ciência como as outras, muitos dos seus seguidores ignoraram esta cautela e batalharam por um estatuto de paridade. Essa batalha, porém, foi perdida, e o Espiritismo ora ficou numa espécie de limbo entre a religião e a ciência, ora acabou por ser socialmente definido como uma religião.

Foi isto que aconteceu no Brasil, o país onde o movimento espírita alcançou maior expressão e maior longevidade. A doutrina de Kardec começou a circular no Brasil no começo da década de 1860 e expandiu-se nos estados do Sudeste, especialmente nos centros urbanos. O Brasil tornou-se de certa forma a pátria do Espiritismo, um país onde o movimento atingiu um nível de implantação incomparavelmente superior àquele que chegou a ter em França na segunda metade do século XIX.³⁶ Uma das características da conformação do Espiritismo à sociedade brasileira que vários autores sublinham é a aquisição pelo movimento de uma feição mais “religiosa” do que aquela que possuía inicialmente, uma feição que se concretiza por exemplo na ênfase dada às figuras de Cristo e da Virgem Maria, à interpretação (espírita) dos evangelhos bíblicos e à prática da caridade.

Debruçando-se sobre esta feição dita “religiosa”, o antropólogo Emerson Giumbelli (1997) vê nela uma estratégia adaptativa de conformação ao ambiente ideológico e institucional que se instalou com a implantação do regime republicano em 1889. À semelhança de outros regimes secularistas modernos, a república brasileira consagrou o princípio de separação entre o estado e as igrejas e o pluralismo religioso. Num país onde até aí o Catolicismo gozava privilégio de religião de estado, estas medidas jogaram a favor dos espíritas e favoreceram seguramente o progresso da doutrina. Mas o entendimento que as autoridades republicanas tinham da ciência jogou contra eles. O estado tornou-se liberal e relativista em matéria religiosa, mas assumiu também uma atitude protecionista e anti-relativista no tocante às ciências. O estado estava a fazer respeitar o princípio da constituição moderna segundo o qual os assuntos da natureza e os assuntos dos espíritos têm caracteres e dignidades diferentes e não se devem misturar. A inserção do movimento espírita no regime republicano ocorreu pois na condição de este falar em voz baixa as suas pretensões científicas.

Além do mais, a república brasileira garantia o monopólio dos diplomados sobre a ciência, em particular sobre as ciências médicas. O Espiritismo tratava de espíritos, e portanto tinha uma semelhança de família com a religião, mas também tratava pessoas doentes, e isso fazia dele um concorrente da medicina e, em particular, da psiquiatria. O aparelho judicial e policial do estado republicano encarregou-se de vigiar e punir os espíritas que saltavam os muros da cidadela da “crença”, à qual a religião vinha sendo confinada, e se aventuravam a entrar na coutada do “conhecimento” biomédico. A defesa das ciências

biomédicas pelo estado, associada à garantia de livre concorrência no mercado religioso, influenciou fortemente sobre o movimento espírita brasileiro no sentido da assunção de uma identidade “religiosa” (cf. Giumbelli 1997).

No entanto, a inserção simultânea nos domínios da ciência e da religião, que ficou instituída na definição kardecista do Espiritismo, nunca foi abandonada. Ela constitui um foco potencial de tensão, que se reacende periodicamente, quer em querelas internas, quer no relacionamento dos espíritas com pessoas e instituições exteriores. A dinâmica interna do movimento espírita brasileiro tem andado recorrentemente ligada a negociações e conflitos entre facções mais “religiosas” e facções mais “científicas”. A gênese do Racionalismo Cristão, o movimento espiritista fundado por imigrantes portugueses no Brasil em 1910 cuja implantação no arquipélago atlântico de Cabo Verde venho estudando, ocorreu precisamente no quadro de um desses conflitos. Mas essa é uma história que fica para contar noutra ocasião.

Bibliografia

- ASAD, Talal, (1993), *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore & Londres, The Johns Hopkins University Press.
- AUBRÉE, Marion & FRANÇOIS LAPLANTINE, (1990), *La table, le livre et les esprits: naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil*, Paris, Jean-Claude Lattès.
- BARROW, Logie, (1986), *Independent spirits: spiritualism and English plebeians, 1850-1910*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- BASTIDE, Roger, (1967), “Le spiritisme au Brésil”, *Archives de Sociologie des Religions*, 24, pp. 3-16.
- CAMARGO, Candido Procópio de, (1961), *Aspectos sociológicos del espiritismo en São Paulo*, Friburgo & Bogotá, Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de FERES.
- CASTELLAN, Yvonne, (s/d [1982]), *O espiritismo*, trad. Geminiano Cascais Franco, Lisboa, Inquérito.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro, (1983), *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*, Rio de Janeiro, Zahar.
- CENTRO REDENTOR, (1984), *A vida fora da matéria*, Rio de Janeiro, Centro Redentor, 19.^a ed.
- CHARUTY, Giordana, (1999), “La ‘boîte aux ancêtres’: photographie et science de l’invisible», *Terrain*, 33, pp. 57-80.
- CHO, Tracey, (1996), “The psychologizing of religion in William James’ *Varieties of religious experience*”, *The Harvard Brain*, 3 (1), pp. 14-18.
- CLAVERIE, Élisabeth, (1990), “La Vierge, le désordre, la critique: les apparitions de la Vierge à l’âge de la science”, *Terrain*, 14, pp. 60-75.
- CROCE, Paul Jerome, (1997), “Between spiritualism and science: William James on religion and human nature”, *Journal for the History of Modern Theology*, 4, pp. 197-220.
- DAMAZIO, Sylvia, (1994), *Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- DOYLE, Arthur Conan, (1995 [1926]), *História do espiritismo*, trad. Júlio Abreu Filho, São Paulo, Pensamento.
- DURKHEIM, Émile, (1960 [1912]), *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris, Presses Universitaires de France.

- FAVRET-SAADA, Jeanne, (1977), *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.
- FAVRET-SAADA, Jeanne, (1990), "Être affecté", *Gradhiva*, 8, pp. 3-9.
- FREUD, Sigmund, (1971 [1927]), *L'avenir d'une illusion*, trad. Marie Bonaparte, Paris, Presses Universitaires de France.
- GIUMBELLI, Emerson, (1997), *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.
- HANDLER, Richard, ed., (2000), *Excluded ancestors, inventible traditions: essays toward a more inclusive history of anthropology*, Madison, The University of Wisconsin Press.
- HAZELGROVE, Jenny, (2000), *Spiritualism and British society between the wars*, Manchester, Manchester University Press.
- HESS, David, (1989), "Disobsessing disobsession: religion, ritual, and the social sciences in Brazil", *Cultural Anthropology*, 4 (2), pp. 182-193.
- HESS, David, (1990), "Ghosts and domestic politics in Brazil: some parallels between spirit possession and spirit infestation", *Ethos*, 18 (4), pp. 407-438.
- HESS, David, (1991), *Spirits and scientists: ideology, Spiritism, and Brazilian culture*, Pensilvânia, The Pennsylvania State University Press.
- JAMES, William, (1973), *Experiências de um psiquista*, trad. António Pinto Ribeiro, Lisboa, Moraes.
- KARDEC, Allan, (1944a [1857]), *O livro dos espíritos*, trad. Guillon Ribeiro, Rio de Janeiro, Federação Espírita Brasileira.
- KARDEC, Allan, (1944b [1861]), *O livro dos médiuns*, trad. Guillon Ribeiro, Rio de Janeiro, Federação Espírita Brasileira.
- KARDEC, Allan, (1944c [1864]), *O evangelho segundo o espiritismo*, trad. Guillon Ribeiro, Rio de Janeiro, Federação Espírita Brasileira.
- KARDEC, Allan, (1944d [1865]), *O céu e o inferno*, trad. Manuel Justiniano Quintão, Rio de Janeiro, Federação Espírita Brasileira.
- KERR, Howard, (1972), *Mediums, and spirit-rappers, and roaring radicals: spiritualism in American literature, 1850-1900*, Urbana, University of Illinois Press.
- LAMBEK, Michael, (1996), "Afterword: spirits and their histories", in Jeannette Marie Mageo & Alan Howard, eds., *Spirits in culture, history, and mind*, Nova Iorque & Londres, Routledge, pp. 237-249.
- LANG, Andrew, (1898), *The making of religion*, Londres, Longmans, Green & Co.
- LATOURE, Bruno, (1991), *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.
- LATOURE, Bruno, (1996), *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, Les Empêcheurs de Penser en Rond.
- LATOURE, Bruno, (2002), *Jubiler, ou les tourments de la parole religieuse*, Paris, Les Empêcheurs de Penser en Rond.
- LETT, James, (1991), "Interpretive anthropology, metaphysics, and the paranormal", *Journal of Anthropological Research*, 47, pp. 305-329.
- LOMBROSO, Cesare, (1911 [1910]), *Hypnotisme et spiritisme*, trad. Charles Rossignaux, Paris, Ernest Flammarion.
- LOWIE, Robert H, (1925), *Primitive religion*, Londres, George Routledge & Sons.
- MARETT, Robert R., (1909), *The threshold of religion*, Londres, Methuen & Co.
- NEEDHAM, Rodney, (1985), *Exemplars*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press.
- NELSON, Geoffrey, (1969), *Spiritualism and society*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- OPPENHEIM, Janet, (1985), *The other world: spiritualism and psychical research in England, 1850-1914*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PALMER, Michael, (1997), *Freud and Jung on religion*, Londres & Nova Iorque, Routledge.
- PELS, Peter, (2003), "Spirits of modernity: Alfred Wallace, Edward Tylor, and the visual politics of fact", in Birgit Meyer & Peter Pels, eds. *Magic and modernity: interfaces of revelation and concealment*, Stanford, Stanford University Press, pp. 241-271.

- SCHNEIDER, Jane, (1991 [1989]), "Spirits and the spirit of capitalism", in Eric Wolf, ed., *Religious regimes and state-formation: perspectives from European ethnology*, Albany, State University of New York Press, pp. 181-219.
- SMITH, Matthew, (2003), "An overview of psychical research in Britain", *The Paranormal Review*, 10.
- SPERBER, Dan, (1974), *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann.
- STEWART, Charles, (1991), *Demons and the devil: moral imagination in modern Greek culture*, Princeton, Princeton University Press.
- STOCKING, George W., (1971), "Animism in theory and practice: E. B. Tylor's unpublished 'Notes on Spiritualism'", *Man* (n. s.), 6 (1), p. 88-104.
- STOCKING, George W., (1995), *After Tylor: British social anthropology, 1888-1951*, Londres, The Athlone Press.
- TIRYAKIAN, Edward, ed., (1974), *On the margin of the visible: sociology, the esoteric, and the occult*, Nova Iorque, John Wiley & Sons.
- TUCKER, Jennifer, (1997), "Photography as witness, detective, and impostor: visual representation in Victorian science", in Bernard Lightman, ed., *Victorian science in context*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 378-408.
- TURNER, Edith, (1992), *Experiencing ritual: a new interpretation of African healing*, Filadélfia, University of Pennsylvania Press.
- TURNER, Frank Miller, (1993), *Contesting cultural authority: essays in Victorian intellectual life*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TURNER, Victor, & Edith Turner, (1978), *Image and pilgrimage in Christian culture: anthropological perspectives*, Nova Iorque, Columbia University Press.
- TYLOR, Edward Burnett, (1876 [1871]), *La civilisation primitive*, trad. Pauline Brunet, Paris, Reinwald & Ce., 2 vols.
- VEYNE, Paul, (1987 [1983]), *Acreditaram os gregos nos seus mitos?*, trad. António Gonçalves, Lisboa, Edições 70.
- WARREN, Donald, (1984), "A terapia espírita no Rio de Janeiro por volta de 1900", *Religião e Sociedade*, 11 (3), pp. 56-83.
- WARREN, Donald, (1986), "A medicina espiritualizada: a homeopatia no Brasil do século XIX", *Religião e Sociedade*, 13 (1), pp. 88-107.
- WEBER, Max, (1948 [1919]), "Science as a vocation", in Hans H. Gerth & C. Wright Mills, eds. & trans., *From Max Weber: essays in sociology*, Londres, Routledge & Kegan Paul, pp. 129-156.

Notas

* Nota editorial: Foram mantidos o estilo e as expressões do texto original, escrito para o público português.

** Partes deste artigo foram apresentadas em Maio de 2003 na conferência "On the Margins of Religion", no Instituto Max Planck de Antropologia Social (Halle, Alemanha). Agradeço a João de Pina Cabral, Ricardo Roque e Gonçalo Duro dos Santos as leituras pacientes e críticas em diferentes fases de gestação do texto, e a João Leal as sugestões bibliográficas preciosas. Agradeço também a Clara Mafra e Patrícia Birman o encorajamento. Este artigo deriva de um projecto de doutoramento em curso no Programa de Pós-graduação do ICS que se intitula "História Social e Etnografia do Espiritismo em São Vicente de Cabo Verde". O projecto é financiado pelo Instituto de Cooperação Científica e Tecnológica Internacional (processo PFAEA/4.1.6) e pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (processo SFRH/BD/4765/2001).

¹ Kardec (1944c [1864]:56-57). Nesta e nas restantes citações de edições brasileiras, adaptei a ortografia e a sintaxe à norma de Portugal.

- ² In James (1973:228).
- ³ Cf. por exemplo Lang (1898:66, n. 1).
- ⁴ As três passagens são retiradas de Kardec (1944a [1857]:13).
- ⁵ Doyle (1995 [1926]:75). Para uma exposição detalhada dos acontecimentos de Hydesville, cf. Doyle (1995 [1926]:73-116). Encontram-se relatos abreviados em Kerr (1972: 3-9) e Nelson (1969:3-7). O escocês Arthur Conan Doyle (1859-1930) tornou-se mundialmente conhecido como autor de contos e romances policiais, mas foi também médico e, a partir de 1917, um espiritista fervoroso. Presidiu a London Spiritualist Alliance e publicou em 1926 *The history of spiritualism*, obra ao mesmo tempo muito informativa e apologética.
- ⁶ Esta lista foi extraída de Nelson (1967:29-30), onde se encontram também curtas descrições de cada uma das modalidades de manifestação espiritual mencionadas.
- ⁷ Oppenheim (1985:59). A tradução desta e de todas as restantes citações de textos estrangeiros é minha.
- ⁸ Segundo Logie Barrow (1985:98), os espiritistas ingleses das classes populares eram tipicamente hostis ao cristianismo convencional, e essa característica demarcava-os bem dos espiritistas de classe média.
- ⁹ Oppenheim (1985:170). Uma das origens prováveis desta concepção terá sido a obra do cientista e místico sueco Emmanuel Swedenborg (1688-1772). Os seus livros circulavam em meados do século XIX nos círculos europeus e norte-americanos onde o espiritismo se propagou (cf. Doyle 1995 [1926]:33-43; Kerr 1972:10). Sobre o visionário sueco e sua doutrina das correspondências, cf. Needham (1985:117-148).
- ¹⁰ Entre 1886 e 1909, William James redigiu vários artigos e relatórios para as Societies for Psychical Research americana e britânica, textos que se encontram publicados em James (1973). Sobre esta faceta da obra de James, vejam-se por exemplo os trabalhos de Cho (1996) e Croce (1997). Este último destaca a influência que as inquietações espirituais de Henry James (pai de William e do escritor Henry James) tiveram sobre o filho filósofo. Henry James pai era um grande admirador da obra de Swedenborg.
- ¹¹ O mesmerismo era também uma prática terapêutica. Partia do princípio de que muitas doenças estavam associadas a desequilíbrios magnéticos instalados num dado organismo e que podiam ser curadas através de “passes” (executados por indivíduos magnetizadores, com ou sem o auxílio de ímanes ou outros instrumentos) que restabeleciam o equilíbrio magnético. A teoria mesmeriana do fluido magnético e a prática dos passes curativos são dos mais importantes antecedentes históricos do espiritismo moderno – que, ao contrário do que a narrativa que apresento nesta secção pode levar a pensar, não aterrou de pára-quadras. O mesmerismo foi despiritualizado pelo médico escocês James Braid (1796-1860), o inventor do termo “hipnotismo”, que prescindiu das noções de fluido e de magnetismo e se convenceu de que o mecanismo em jogo nos transe e nas curas que se produziam nas sessões de magnetização era a sugestão. Apesar disso, o mesmerismo manteve-se em circulação e foi parcialmente reabilitado nos meios espiritistas.
- ¹² Frank M. Turner, (1974), *Between science and religion: the reaction to scientific naturalism in late Victorian England*, New Haven, Yale University Press, p. 124; cit. por Cho (1996:16). Acerca da influência das idéias de Myers sobre James, cf. igualmente Croce (1997:215).
- ¹³ Cf. Hazelgrove (2000:194). Frederic Myers foi também uma das influências de Lombroso (cf. Lombroso 1911 [1910]:146).
- ¹⁴ Cit. in Pels (2003:250).
- ¹⁵ A extinção dos espíritos e da magia corresponde apenas a um dos sentidos que a expressão “desencantamento do mundo” tem nos textos de Weber. É esse o sentido em que os antropólogos tendem a fixar-se (cf. exemplos recentes em Lambek 1996 e Schneider 1991), mas não é o único. Como é sabido, Weber tomou de empréstimo a expressão “desencantamento do mundo” ao poeta e dramaturgo Friedrich Schiller (que falara mais precisamente da “desdivinização do mundo”), e nos textos do sociólogo ela conservou a polissemia que é própria das imagens poéticas. Na sua acepção

mais radical, que não discutirei aqui, o “desencantamento do mundo” designa a perda do sentido da morte e da vida, que alegadamente decorre da colonização dos espíritos modernos pela racionalização tecnocientífica e pela ideologia do progresso (cf. Weber 1948 [1919]:139-140).

¹⁶ E deixa-o sobejamente explícito: “Todo o nosso estudo assenta sobre o postulado de que esse sentimento unânime dos crentes de todos os tempos não pode ser puramente ilusório” (Durkheim 1960 [1912]:596).

¹⁷ Freud (1971 [1927]:45). Cf. também Palmer (1997:33-35).

¹⁸ Nos termos de Latour (1996:26-27), trata-se de substituir uma transcendência por uma nova transcendência.

¹⁹ Ou, na expressão de Dan Sperber (1974:13), enquanto “inferências ilícitas a partir de dados insuficientes”.

²⁰ Sobre outros antepassados excluídos e respectivos processos de exclusão, cf. Handler (2000).

²¹ *The Making of Religion* é uma seqüela de *Cock Lane and common sense*, publicado quatro anos antes. Pode encontrar-se um resumo deste livro em Stocking (1995:56-57).

²² George Stocking (1995:50-63) chama a atenção para o facto de que esta tese – e, na verdade, a obra *The Making of Religion* na sua totalidade – culmina uma viragem de 180 graus na trajectória intelectual de Lang. No começo da década de 1870, Lang aproximara-se da antropologia através da leitura de *Primitive Culture* e dos artigos de John McLennan sobre o totemismo. A partir de 1873, e durante cerca de quinze anos, o antropólogo escocês foi um dos principais exegetas e divulgadores do “novo evangelho de Tylor”, tornando-se também um crítico acérrimo da tese degeneracionista de Friedrich Max Müller (segundo a qual os mitos antigos dos arianos eram produtos de uma alegada “doença da linguagem”), que fazia então carreira nos campos dos estudos folclóricos e da mitologia comparada. Nos anos 1890, contudo, Lang começou a rebelar-se contra as ambições monopolistas da “ciência materialista” no campo do conhecimento e contra o mestre que até então secundara. E em 1898 acabou por publicar um livro contra Tylor, no qual defende uma tese de tipo degeneracionista sobre a história das idéias religiosas e uma tese de tipo espiritualista sobre a origem das idéias animistas. Stocking sugere também que esta trajectória intelectual de Lang se enquadra em “um padrão que não era de todo raro entre os intelectuais vitorianos no final do século XIX: exposição à religião convencional durante uma infância pré-darwiniana, um período de dúvida racionalista no pico inicial do naturalismo evolucionista, e depois um movimento de regresso ao sobrenaturalismo, na sua variedade religiosa convencional ou na variedade espírita – isto no quadro da aproximação da morte, de um desconforto em relação ao progresso da civilização europeia, de uma reacção contra o positivismo e o materialismo, e de um intenso interesse intelectual pelos fenómenos psicológicos irracionais” (1995:56). Sobre este assunto, cf. também (Turner 1993).

²³ Note-se que Lang não tinha a *teoria* espiritista em melhor conta que o animismo dos selvagens. Por exemplo, quando discute a realidade dos fenómenos de clarividência, critica “os espiritistas vitorianos, que, como de costume, explicaram o fenómeno, à sua maneira pré-histórica, através dos espíritos” (1898:93).

²⁴ A recensão de *Primitive Culture* por Wallace foi originalmente publicada em 1872 na revista *The Academy*. O texto encontra-se disponível em <http://www.wku.edu/~smithch/S207.htm>, de onde foram extraídas as passagens que reproduzo aqui. Tylor – é importante frisá-lo – levou suficientemente a sério as críticas de Wallace para se dar ao trabalho de deixar “o seu habitual cadeirão em Somerset e ir passar um mês em Londres para se dedicar a uma espécie de trabalho de campo antropológico” (Stocking 1971:88). Nesse período assistiu a mais de uma dezena de *séances* realizadas em casas burguesas, mas não saiu convencido da origem espiritual dos fenómenos que presenciou. O enredo deste episódio da história da antropologia está bem documentado e analisado por George Stocking (1971) e mais recentemente por Peter Pels (2003), nos quais me apoio aqui. Stocking revela-nos além do mais que Tylor estava ao corrente do espiritismo moderno mesmo antes da reacção de Wallace à sua obra magna. Nos textos que escreveu entre 1866 e 1869, no período

de gestação da célebre definição mínima da religião, Tylor utilizou indiferenciadamente os termos “fetichismo”, “espiritismo” e “animismo”. Ainda de acordo com Stocking, embora partilhasse a desconfiança pelo espiritismo que caracterizava o grosso da comunidade científica, Tylor “estava também muito atento ao movimento espiritista, e há indicações que sugerem que as suas idéias sobre o animismo se desenvolveram no âmbito dessa atenção” (1971:89). Ao mesmo tempo, foi precisamente a contemporaneidade do “espiritismo” que levou Tylor a decidir-se pela designação de “animismo”, em vez daquela que teria sido uma designação mais óbvia para a sua definição mínima de religião. É que se a crença na existência de espíritos era o mínimo denominador comum e também a forma mais arcaica da religião, então o espiritismo moderno só podia ser concebido como “uma sobrevivência e uma revivescência do pensamento selvagem, cuja rejeição tem sido a tendência geral da civilização e da ciência” (cit. in Stocking 1971:90), ou mesmo como “um caso verdadeiramente notável de degeneração” (Tylor 1876 [1871]). Embora a noção de “sobrevivência” tenha sido sempre um expediente prático para negar a contemporaneidade evidente daquilo que não se pode aceitar como contemporâneo, a sugestão de Stocking é que mesmo assim Tylor terá preferido falar de “animismo” em vez de “espiritismo” para não enfrentar de forma demasiado ostensiva as evidências.

²⁵ A British Association em causa é a British Association for the Advancement of Science, fundada em 1831.

²⁶ Lang (1898:28). Presumivelmente, Lang não estaria a par da peregrinação de Tylor pelas *séances* de Londres no seguimento da publicação da crítica de Wallace a *Primitive Culture*, pois se assim fosse haveria razões para ser um pouco mais magnânimo para com o antigo mestre, tal como o é aqui em relação a Kant.

²⁷ Alguns dos espíritos superiores que ditaram os ensinamentos compilados por Kardec são identificados: São João Evangelista, Santo Agostinho, São Vicente de Paulo, São Luís, o “Espírito da Verdade” (que nalgumas passagens se depreende ser o espírito de Cristo), Sócrates, Platão, Fénélon, Benjamin Franklin, Emmanuel Swedenborg.

²⁸ Allan Kardec era o nome de um gaulês do tempo dos druidas que, de acordo com uma revelação que Rivail recebeu, teria sido uma encarnação anterior do seu próprio espírito. Marion Aubrée e François Laplantine (1990:29) relacionam esta mudança de identidade com a obsessão nacionalista com passado céltico que reinava nos círculos espíritas, ocultistas e esotéricos da sociedade francesa entre a segunda metade do século XIX e o começo do século XX.

²⁹ Além dos livros de Kardec, que estão traduzidos em dezenas de línguas, o leitor interessado em aprofundar estas matérias poderá consultar introduções ao Espiritismo como a de Castellan (s/d [1982]), e sobretudo estudos sociais sobre a génese da doutrina, a sua cosmologia e a sua implantação como os de Aubrée & Laplantine (1990) e Cavalcanti (1983).

³⁰ Ao falar aqui em “racionalização” e “irracionalização”, refiro-me ao racionalismo não no sentido forte de confiança exclusiva na razão como fonte de conhecimento, mas no sentido abrangente de aceitação como conhecimento válido apenas daquilo que é passível de ser compreendido mediante exame racional.

³¹ O ciclo de aparições marianas modernas no mundo católico a que me refiro inicia-se em La Salette (França) em 1846 e encerra-se em Fátima (Portugal) em 1917. Sobre este ciclo cf. por exemplo o capítulo “Apparitions, messages, and miracles: postindustrial Marian pilgrimage” de Turner & Turner (1978).

³² Sobre o pontificado de Pio IX e o auge do conflito entre a autoridade da religião e a da ciência, cf. por exemplo Turner (1993:195-196).

³³ Sobre fotografia espírita, cf. Charuty (1999) e Tucker (1997).

³⁴ De entre as várias publicações do Racionalismo Cristão – o movimento espiritista brasileiro cuja implantação em Cabo Verde constitui o objecto central da minha pesquisa de doutoramento em curso – há um livro intitulado *A Vida fora da Matéria* (Centro Redentor 1984) que traz dezenas de ilustrações que pretendem provar visualmente os fenómenos espíritos. Algumas delas são imitações de fotografias obtidas com recurso à técnica Kirlian. Sobre espiritismo e fotografia Kirlian

cf. Aubrée & Laplantine (1990:290).

³⁵ Sobre a noção de “programa de verdade e de interesse” cf. Veyne (1987). Como escreve o historiador, “o nosso espírito não se apoquenta quando, parecendo contradizer-se, muda subrepticamente de programa de verdade e de interesse, o que acontece vezes sem conta. Não se trata de ideologia, é a nossa maneira de ser mais habitual” (:106).

³⁶ De acordo com os dados do censo da população brasileira de 2000, o Espiritismo é professado por mais de 2,3 milhões de pessoas (1,4 por cento da população total). Existe uma extensa e rica bibliografia sobre o Espiritismo no Brasil, na qual destaco os trabalhos de Aubrée & Laplantine (1990), Bastide (1967), Camargo (1961), Cavalcanti (1983), Damazio (1994), Giumbelli (1997), Hess (1991) e Warren (1984 e 1986). Encontram-se duas propostas de mapeamento dessa literatura em Hess (1989) e Giumbelli (1997:15-35).

Recebido em setembro de 2003.

Aprovado para publicação em novembro de 2003.

João Vasconcelos

Antropólogo, assistente de investigação e doutorando no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (Portugal), onde desenvolve pesquisa intitulada “História social e etnografia do espiritismo em São Vicente de Cabo Verde”. E-mail: joao.vasconcelos@ics.ul.pt

R ESENHAS

STEIL, Carlos A., MARIZ, Cecília I. e REESINK, Mísia L. *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003, 286 pp.

INTERPRETANDO AS APARIÇÕES MARIANAS NO CONTEXTO BRASILEIRO

Sandra M. C. de Sá Carneiro

*Ave, ave,
Ave, Maria
(...) No céu aparece a Virgem Maria (...)*

As aparições marianas, um evento de longa duração na história do catolicismo, são o tema central da excelente coletânea organizada por Carlos Steil, Cecília Mariz e Mísia Reesink. Sob o título *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*, o livro reúne artigos de diversos estudiosos que buscam apresentar uma reflexão mais sistemática sobre os diferentes sentidos de tal evento no contexto da pós-modernidade.

As imagens das Virgens Maria e as suas aparições constituem fenômeno social de grande recorrência e um elemento chave na construção do imaginário católico, integrando no cenário religioso brasileiro a experiência cotidiana de muitas comunidades. A partir da década de 1980, assistimos a um crescimento significativo das aparições de Maria, não só no Brasil como em outros países.

Atualmente, é possível perceber que não é apenas no âmbito do catolicismo que os relatos sobre esses eventos emergem. Pode-se vê-los atravessando as fronteiras católicas, principalmente através de ampla divulgação da mídia.

Estudar as aparições é, sobretudo, estudar as narrativas dos videntes, dos mensageiros e fiéis que participam do ritual, bem como da hierarquia católica que “tenta” controlá-las e estabelecer os parâmetros para a sua realização. Um dos aspectos mais significativos a serem reconhecidos é que as aparições na contemporaneidade não só não repetem o padrão das aparições anteriores como também incorporam muitos elementos que caracterizam as transformações que vêm ocorrendo no campo religioso. Nesse sentido, cada novo evento se traduz na possibilidade tanto de atualização dos significados associados à imagem da Virgem Maria, inscrito pela tradição católica, quanto de reinvenção e ressemantização de outros.

Podemos dizer, grosso modo, que duas questões centrais atravessam os textos. De um lado, a preocupação em apresentar algumas das principais categorias e conceitos que se inscrevem no contexto social das aparições. Sendo discutido também um recorte inovador, que é a questão de gênero. Ou seja, a ênfase colocada no caráter feminino da divindade. De outro lado, a tentativa de revelar as novas configurações assumidas pelas aparições contemporâneas, dentro de um jogo dialético entre permanências e mudanças – que foi o grande desafio dos autores.

Na primeira parte do livro (composta de quatro textos) são discutidas e apresentadas propostas interpretativas mais gerais, aí incluídas a perspectiva histórica, a importância do estudo comparativo e da existência de um esquema que serve de base para organizar a experiência do sagrado. Estabelecendo-se as possíveis relações entre as aparições e o catolicismo popular brasileiro.

O texto de Carlos Steil “As aparições marianas na história recente do catolicismo” abre a coletânea traçando um panorama histórico mais geral, onde podemos situar o evento em diferentes períodos desde o início do cristianismo até o contexto pós-moderno.

Logo no início do artigo, o autor alerta que seu objetivo não é simplesmente apresentar uma lista das aparições ao longo da história do cristianismo, mas sim, enfatizar alguns elementos recorrentes em cada período, que apontam para determinados padrões e estruturas que se repetem nos relatos das aparições. De acordo com essa perspectiva, as aparições podem ser compreendidas como um *locus* privilegiado para se perceber de que modo opera a dialética entre evento e estrutura, na medida em que se apresentam como um fenômeno de longa duração.

Trata-se de um novo modelo que parece romper com o padrão até então em vigor, que tinha Fátima e Lourdes como “tipos ideais”. Para Steil, que toma como referência o evento emblemático de Medjugorje, uma das causas de tal

deslocamento seria a interface com o movimento carismático, que se pode constatar em muitas das aparições enfocadas na coletânea. Desta forma, interpreta o deslocamento da estratégia discursiva do modelo carismático, que justapõe a ciência e o milagre à própria ressignificação da religião dentro do chamado campo religioso.

Outro deslocamento seria a forma de comunicação com a Virgem Maria que se dá agora também através de uma experiência interiorizada, não mais vinculada aos rituais de vidência, característica base das antigas aparições.

O que se destaca no olhar que orienta os textos, como já ressaltai, não é simplesmente o fato de se retratar aquilo que se repete nas aparições e sim a percepção daquilo que é novo nas aparições de Maria no contexto pós-moderno.

Seguindo esta orientação, o artigo de Marjo de Theije e Els Jacobs, construído a partir da leitura das cinco etnografias reunidas na segunda parte do livro, destaca as relações de poder existentes nas distintas aparições, relacionando-as à discussão da questão de gênero. Segundo as autoras, a centralidade dos relatos na figura feminina de Maria contribui, não só para legitimar uma afirmação feminina, como também para indicar uma inversão das dicotomias clássicas, como, por exemplo, aquela entre feminino e masculino, representada pela oposição videntes-clero. Entendidas como exemplo de inversão, as aparições nos ajudam a refletir sobre a própria perda da hegemonia católica.

Roberta Campos, por sua vez, privilegia a relação das aparições com a tradição popular do catolicismo brasileiro, tendo por base um caso empírico – os “Ave de Jesus” de Juazeiro do Norte (CE). Mostra como a presença das aparições é representada na tradição do catolicismo popular, indicando a possibilidade da existência de outros modelos de representação de Maria pelos católicos que não seguem o padrão estabelecido pelos eventos emblemáticos de Lourdes e Fátima.

Ao apontar para a simplificação das análises que têm a tendência de traduzir aquilo que lhes parece “absurdo” como metáforas elaboradas pelos nativos ou de traduzir o conhecimento nativo como “crenças”, Campos traz à tona o problema da racionalidade moderna nos estudos de religião. A perspectiva defendida pela autora é que tanto os elementos afetivos quanto os racionais são partes importantes no processo de construção da realidade, desta forma procura compreender como os Ave de Jesus experimentam e constroem a realidade bem como negociam os significados atribuídos às distintas versões sobre o evento estudado.

Já Severino da Silva nos apresenta a aparição de Nossa Senhora das Graças da Vila de Cimbres (Pesqueira, PE) procurando como os demais autores reconstituir os relatos referentes ao surgimento e toda a trama que envolveu o evento. O objetivo principal do artigo é refletir sobre as possíveis relações entre

as devoções populares à Maria, o interesse da hierarquia católica por elas e o seu uso pelo poder civil. Atribui a perda da capacidade da Igreja Católica de manter o evento sob sua subordinação, à maior visibilidade das aparições na atualidade. Cimbres é um bom exemplo de aparições que ocorreram no período entre 30 a 70, que foram questionadas em termos de sua “autenticidade” e, hoje, são revitalizadas. Neste contexto também é ressaltado o deslocamento do papel de vidente para a de mensageira, da vidência realizada por crianças para a detenção do dom das “locuções interiores” realizada por adultos.

Os artigos que compõem a segunda parte do livro mantêm uma certa unidade obtida a partir do uso do método etnográfico. São cinco descrições densas, no sentido dado por Geertz, de aparições que ocorreram pela primeira vez após 85, sendo que muitas persistem até hoje. Em que pese as diferenças dos eventos considerados e das narrativas dos autores, é possível perceber uma preocupação comum – o esforço em interpretar o discurso das pessoas envolvidas, particularmente dos devotos, dos videntes e mensageiros, sem destituí-los das suas “virtualidades significativas”.

A primeira etnografia apresentada é a de Mísia Reesink sobre Nossa Senhora de Angüera (Rainha da Paz), na Bahia, que analisa os conteúdos das mensagens marianas nas quais são percebidos ordem e caos. Na construção desse imaginário, a figura do demônio é também fundamental para justificar e legitimar as aparições, uma vez que a salvação católica está vinculada à idéia de unidade. A tese central do artigo é a de que a Virgem Maria expressa a potência máxima da catolicidade na contemporaneidade, é ela que possibilita a unidade católica na sua multiplicidade.

Na segunda etnografia, Tânia Mara de Almeida nos apresenta a aparição de Nossa Senhora em Piedade das Gerais (MG), seguindo a estratégia de recuperar inicialmente o drama fundante e, em seguida, discutir o conteúdo das mensagens. Sendo que neste caso, o referencial teórico proposto é o modelo semiótico.

Diferentemente da ideologia apocalíptica que normalmente caracteriza as principais aparições marianas, a mensagem central de Piedade não está centralizada na idéia de destruição do mundo, mas na sua transformação. Sobressai uma imagem positiva: fundamentalmente são mensagens de um “mundo novo”.

Carlos Steil e Daniel Reis sinalizam para as potencialidades da perspectiva que privilegia a força e densidade com que as aparições acionam a tradição numa arena multifacetada, discordando assim das interpretações que tomam as aparições como recursos simbólicos e ideológicos das classes populares. Dentro deste enfoque, analisam a aparição de Maria em Taquari (RS) privilegiando as tensões e os conflitos que se dão no interior do próprio catolicismo, ou seja, o processo permanente de negociação entre os diferentes grupos envolvidos – o campo de disputa no qual se desenrolam as ações.

Como em Piedade, o evento de Taquari resultou em mudanças bastante significativas nas relações sociais locais inclusive no âmbito dos movimentos religiosos existentes. Os autores entendem ainda as aparições como um resgate de uma experiência "mística" que se inscreve na própria tradição do catolicismo.

Marcelo Camurça e Leila Barreto interpretam as aparições da Virgem Maria em Mercês (MG), particularmente no que diz respeito à autodenominada "comunidade de oração" constituída a partir do surgimento da recepção das mensagens por crianças videntes.

O contexto estudado também é revelador das mudanças encontradas nas aparições contemporâneas, valendo a pena destacar algumas: a constituição de uma comunidade de devotos que moram no sítio da família dos videntes; o deslocamento do protagonismo dos videntes iniciais (crianças) para a emergência de uma mensageira privilegiada que, depois de adulta, continua recebendo as mensagens de Maria; o processo itinerante da aparição, que se manifesta em vários locais; a formação de um grupo em torno da vidente, composto por homens denominados de "apóstolos".

Para os autores, o caso estudado expressa também, de uma maneira muito peculiar, as conexões entre um catolicismo popular de sítiantes do meio rural, com um catolicismo do movimento carismático do meio urbano. Apesar das interfaces que podem ser estabelecidas entre a aparição de Mercês e as novas modalidades religiosas, como o movimento carismático, a forte marca devocional popular é ainda a característica principal do evento analisado por Camurça e Barreto. Sobressai nesse contexto o estilo tradicional de aparição em que a exterioridade da vidência e as mensagens de Maria são traduzidas pela perspectiva da "tradição".

Cecília L. Mariz apresenta a última etnografia enfocando a aparição de Nossa Senhora em Itaipu, Niterói (RJ). Nesse caso, a autora destaca que teve conhecimento do evento através de católicos que pertenciam à Renovação Carismática Católica (RCC). Mas se nesse caso específico é reforçada a similaridade entre os membros do grupo de orações carismático e o fenômeno da aparição, também são destacadas as tensões e os conflitos.

Nesse artigo há também uma reflexão muito interessante sobre a relevância do grupo de apoio na realização e manutenção das aparições. Assim, é destacada a articulação realizada pelo grupo de apoio entre o local e o global, através das conexões que estabelece entre as mensagens proferidas pelo vidente de Itaipu e as recebidas por outros videntes e mensageiros, não só no contexto brasileiro como também no exterior.

Uma das especificidades do evento de Itaipu é que no seu caso a sacralidade do lugar tem menos peso que o próprio vidente, uma vez que a aparição ocorre em diversos locais. Apesar de perceber as possíveis semelhanças do evento com os relatos do cristianismo primitivo, Mariz afirma que o discurso das aparições

estaria na contramão do clima religioso geral, onde religião e espiritualidade se confundem com práticas de auto-ajuda.

A diversidade das abordagens teóricas e dos estilos próprios de cada um dos autores se constitui em uma oportunidade ímpar de compreender como um tema pode ser desvendado a partir de distintos modelos de interpretação, expondo com isso a densidade de significações que o caracterizam.

O conjunto dos artigos nos ajuda a entender como, dentro de um permanente campo de disputa, as aparições marianas – com seus videntes/mensageiros, grupos de apoio e de resistência, vidências e locuções interiores – têm ocupado um lugar importante nas franjas do catolicismo brasileiro e, por isso mesmo, são “boas para pensar” as próprias mudanças do chamado campo religioso brasileiro, bem como a própria “desregulação institucional” do religioso, usando a expressão consagrada de Danièle Hervieu-Léger. São enfim espaços de discursos e de disputa múltiplos, em que a multiplicidade parece se traduzir na condição e fonte de existência do próprio evento.

Sandra M. C. de Sá Carneiro

Antropóloga, doutora pelo IFCS/UFRJ com a tese “Rumo a Santiago de Compostela: os sentidos de uma moderna peregrinação”, professora do Departamento de Ciências Sociais da UERJ.

LÉVY, Pierre. *A inteligência coletiva: por uma antropologia do ciberespaço*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, 212p.

RELIGIÃO NA CIBERCULTURA: NAVEGANDO ENTRE NOVOS ÍCONES E ANTIGOS COMANDOS

Carly Machado

Conectando: abrindo janelas da cibercultura

Associações de idéias formam *links* no pensamento. Memórias desagradáveis são *deletadas*. A economia organiza-se em *rede*. As finanças distribuem-se em *fluxos*. Modelos de mundo, subjetividade e relações sociais são cada vez mais freqüentemente formulados em termos cibernéticos. Do modelo *maquínico e industrial*, aparentemente passamos para um outro, *digital e virtual*. Suas metáforas abandonaram o campo onde prevaleciam os *mecanismos* dando lugar aos *rizomas*¹ (para além das *redes*), *fluxos e virtualidades*.

Os efeitos da tecnologia digital na vida social têm despertado interesse e reações variadas entre os intelectuais. Umberto Eco descreve sugestivamente estas reações através de dois tipos opostos de atitudes apresentadas pelos intelectuais, que ele designa como *apocalípticos e integrados*. Diante do fenômeno contemporâneo da cultura de massa, apocalípticos e integrados diferem radicalmente quanto aos prognósticos para o futuro: seria o encontro humano-tecnológico um sinal da queda irreversível do homem ou um enriquecimento cada vez maior da humanidade?

Para os *integrados*, a relação da tecnologia digital com a vida social configura um novo caminho para a humanidade, repleto de esperanças de relações sociais comunitárias e solidárias, transcendendo-se as diferenças pelo contato no ciberespaço. Já os *apocalípticos* apontam para um cenário de destruição dos laços sociais, afastamento das experiências sociais mais genuínas, exacerbação do individualismo pela cultura do computador pessoal e seu mundo virtual, alteração desmedida e irresponsável dos corpos, e assim por diante.

Não é gratuita a referência ao *apocalipse*, tal como utilizada por Umberto Eco: o termo bíblico se coaduna perfeitamente com as preocupações religiosas que têm se intensificado nas análises dos usos e abusos destas novas tecnologias. O cenário tecnológico contemporâneo tem provocado releituras religiosas de

temas clássicos de muitas histórias da humanidade. A possibilidade de um espaço *não material* de encontro entre pessoas ganha também versões religiosas, e tem permitido várias formas de apropriação do chamado ciberespaço.

O tema deste texto é a presença de princípios religiosos diversos que se encontram em algumas análises sobre a natureza da cibercultura e suas potencialidades. Não trata, porém, de redes e relações entre pessoas de diferentes tradições religiosas através do ciberespaço. O fenômeno que captura nossa atenção é a concepção religiosa da estrutura, do funcionamento e dos efeitos da cibercultura e do ciberespaço que se apresenta em textos que possuem pretensão científica.

Um campo de pesquisa e de busca de fundamentos para a vida vem se configurando, tomando o ciberespaço como seu objeto. São debates assíduos entre os autores que discutem a natureza e o alcance destas novas tecnologias: a imortalidade através da tecnologia; o prolongamento da vida e a superação da morte através da biotecnologia; o armazenamento digital das “informações” que constituem uma pessoa a fim de preservá-la viva no ciberespaço.

O ambiente tecnológico tem sido objeto de reflexões que buscam explorar novos entrelaçamentos entre ciência e religião, e seus teóricos *anunciam* esse novo campo de relações se posicionando ora por intermédio de uma *cientificização da religião através da tecnologia* (“*não é mais necessário o céu, pois agora existe o ciberespaço*”), definido como um substituto tecnológico para o céu cristão), ora pelo *encantamento da tecnologia através da religião*. As novas cosmologias *ciber* operam nas duas direções: tanto as construções sociais tecnológicas são percebidas como capazes de alterar a dinâmica social, quanto os conceitos e processos cibernéticos nela originados podem criar novas modalidades de dinâmica social. A sociedade produz a tecnologia e a partir dela uma nova sociedade se produz. Tanto a ciência se encanta, quanto a religião se tecniciza.

O que nos interessa é perceber como, em todas as versões desta relação entre ciência e religião, a realidade *ciber* é naturalizada, e deste modo possibilita a emergência de um novo campo de profecias, relacionado a novos modelos de vida social.

Com este objetivo, vamos em primeiro lugar analisar como um dos teóricos da cibercultura, Pierre Lévy, verdadeiro ícone neste domínio, reflete sobre a natureza deste campo cibernético. Optamos por uma de suas obras, *A Inteligência Coletiva*, em função da pertinência deste seu trabalho diante das questões focalizadas neste artigo, a saber, a presença de uma cosmologia *ciber-religiosa* nos autores que discutem as novas tecnologias, a cibercultura e o ciberespaço.

Entre mundos angélicos e “ateologias”: efetuando logon com Lévy.

Pierre Lévy focaliza seus estudos nas implicações culturais da informatização. Propõe, utilizando seus próprios termos, o fim da *pretensa oposição entre o homem*

e a máquina, tomando a técnica como uma parte a mais do conjunto do *jogo coletivo*, na constituição de uma *ecologia cognitiva*, num contexto *sócio-técnico*. Lévy analisa a cibercultura a partir das múltiplas possibilidades de desenvolvimento humano que ela anuncia.

Referência marcante nas discussões sobre cibercultura e ciberespaço, Lévy é considerado por muitos de seus críticos um *ciber-utópico*. Para Lévy, a integração entre vida social e tecnologia é profícua e rica em boas consequências para a vida social. Vislumbra um futuro solidário para a humanidade, fundamentado numa rede computacional de informações que se encontraria na base de relações humanas cooperativas, rumo a uma *ciberdemocracia*².

Por meio do conceito de *inteligência coletiva*, Lévy constrói um modelo de mundo em que haveria *inteligência distribuída por toda a parte*, inteligência esta de constituição possível através de uma ecologia cognitiva (configuração integrada de homens e máquinas). Constitui-se assim, segundo ele, uma *noosfera*, lugar onde a totalidade da informação e do conhecimento humano encontra-se coletivamente disponível para a humanidade, assim como os processos que operam nesse espaço. Esta noosfera institui uma outra *esfera* da vida humana, acrescida à atmosfera e à biosfera. Na noosfera não existiria distinção entre entidades, conforme sejam inertes ou vivas, homens ou coisas, e seu projeto de uma tecnodemocracia inclui um por ele denominado, *curto-circuito de fronteiras, separações e regras*. Lévy posiciona-se como um profeta da cibercultura, que traz “boas novas”: boas novas de justiça, ética e cooperação entre os homens inseridos nesta noosfera.

Lévy (2000:35) começa seu primeiro capítulo de *A Inteligência Coletiva* denominado “Os justos. Ética da Inteligência Coletiva”, com as seguintes palavras: “Gênesis, capítulos 18 e 19. Um grande clamor se ergue contra Sodoma e Gomorra devido a seus pecados. Tendo Deus resolvido destruir essas cidades, nas quais se cometiam muitas injustiças, decide falar primeiro a Abraão”. As páginas que se seguem apresentam a situação conflituosa descrita no Gênesis e, ao término do capítulo, Lévy utiliza a experiência na qual Abraão negocia com Deus buscando evitar a destruição de Sodoma, para apresentar esta barganha como “a primeira tecnologia de otimização dos efeitos, de exploração em grau máximo das menores qualidades positivas presentes em um coletivo humano. Abraão inventa a engenharia do laço social” (2000:39). Ao mesmo tempo em que propõe uma interpretação “laica” do relato bíblico (termos do autor), Lévy atribui a Abraão (“personagem” bíblico) a invenção de uma engenharia social. O hibridismo laico-religioso tem fronteiras muito sutis na obra de Lévy.

Desde seu primeiro capítulo, portanto, Lévy toma como fio condutor para a constituição da noção de *inteligência coletiva* o que seria a relação entre o *teológico* e o *tecnológico*. Seu argumento central gira em torno do ciberespaço enquanto construção genuinamente humana e substitutiva para qualquer ne-

cessidade de crenças na transcendência por parte da humanidade. O quinto capítulo deste livro concentra o esforço de Lévy de construir teologicamente uma, como ele próprio designa, *coreografia dos corpos angélicos*:

“Propomos agora conceber mundos virtuais de significações ou sensações partilhadas, a abertura de espaços em que poderão desenvolver-se a inteligência e a imaginação coletivas. Para perspectivar nossa proposta, partiremos de certas concepções teológicas medievais da inteligência e da imaginação coletivas. Depois, mostraremos que essas concepções, convenientemente reorientadas, da transcendência para a imanência, desenham o programa de catedrais invertidas, esculpidas segundo o espírito humano. Apresentamos a perspectiva de uma teologia transformada em antropologia. Continua tratando-se de aproximar o humano da divindade (e que outro objetivo conferir a uma arte que valha a pena?), mas, desta vez, permitindo a coletivos humanos reais e tangíveis construir juntos um céu, céus, que só devem sua luz a pensamentos e criações daqui de baixo. O que foi teológico torna-se tecnológico”. (Lévy 2000:83)

A inteligência segundo Lévy deve ser reorientada da transcendência para a imanência, numa *catedral invertida*: uma teologia vertida em antropologia, o teológico tornado tecnológico. O ponto de partida de toda a construção conceitual de Lévy da inteligência coletiva seria portanto uma teologia humanizada, transformada em uma “Ateologia da inteligência coletiva”. O termo define-se enquanto negação, *a-teologia*, o que denuncia e explicita o paradigma teológico como ponto de partida.

A explicação de Lévy sobre o intelectual coletivo parte da tematização que teria sido feita por teósofos persas e judeus. Estes, segundo ele, falavam de um *intelecto agente*. É esta catedral que ele pretende inverter. Lévy apresenta a teologia de Al-Farabi (872-950), onde o mundo emana de Deus por acréscimo, em virtude da superabundância de Sua inteligência, seguindo uma causalidade imaterial. A partir da contemplação de Deus de seu próprio pensamento emanam diversas inteligências, ou *querubins*. A décima inteligência separada é o intelecto agente, que segundo ele, “nossos teólogos chamam também de ‘O Anjo’. O artigo definido, sem outra especificação, indica o anjo do conhecimento e da revelação, aquele com o qual os seres humanos lidam diretamente” (Lévy 2000:86).

Segundo Lévy, na tradição farabiana, os seres humanos são sempre inteligentes em potência, mas só passam ao ato quando iluminados pelo Anjo. “Somos, portanto, inteligentes em ato somente graças ao intelecto agente, co-

num ao conjunto da humanidade, que é uma espécie de ‘consciente coletivo.’” (:87).

Terminada sua apresentação da tradição farabiana, Lévy formula a seguinte pergunta, em um item denominado “Dos mundos angélicos aos mundos virtuais: Em que essas especulações filosófico-teológicas medievais podem nos ajudar a pensar o intelectual coletivo do futuro?”. Sua resposta começa assim: “A título experimental, iremos conservar o esquema farabiano, mas invertendo seus termos principais.” Nesta conservação invertida (ou inversão conservadora), Lévy transforma o mundo angélico em espaço de comunicação, de navegação e de negociação dos membros de um intelectual coletivo tecnológico, semiótico e socioorganizacional.

“Os mundos virtuais se propõem como instrumentos de conhecimento de si e de autodefinição de grupos humanos, que podem então constituir-se em intelectuais coletivos autônomos e autopoieticos. Ocupando o papel simultâneo de ágoras ubiqüitárias e de simulações cósmicas, esses céus imanentes oferecem cinemapas, descrições dinâmicas do mundo daqui de baixo, das imagens móveis dos acontecimentos e das situações em que se vêem imersas as comunidades humanas. Acolhem de igual modo os ‘corpos angélicos’ (ou imagens virtuais) dos membros dos intelectuais coletivos – indivíduos ou equipes – encorajando-os à observação de si e ao contato recíproco. (...) Graças aos mundos virtuais, o mundo terreno ainda prolifera, transforma-se, abrem-se novas vias de singularização, as quais, por sua vez, alimentam o ‘espaço angélico’ ”(Lévy 2000:89).

Para Lévy deu-se uma inversão, e por isso ele proclama uma *ateologia*, uma *angeologia humanista*, onde a luz intelectual (no mundo virtual) vem de *baixo*, das comunidades humanas. Segundo ele, no discurso teológico, a iluminação provinha de cima, de Deus, dos céus de Anjos superiores. Na Ateologia de Lévy não há transcendência, mas sim uma antropologia da imanência.

“Ocupando o papel simultâneo de ágoras ubiqüitárias e de simulações cósmicas, esses céus imanentes oferecem cinemapas, descrições dinâmicas do mundo daqui de baixo, das imagens móveis dos acontecimentos e das situações em que se vêem imersas as comunidades humanas”. Retomamos esta parte da última citação de Lévy aqui transcrita, para destacarmos a presença (nem representação, nem metáfora, mas presença!) nesta cosmologia da virtualidade de um *céu* que, mesmo imanente, mantém-se *céu*, e oferece cinemapas do *mundo daqui de baixo*, enquanto *mundo terreno*. Sutil a relação entre o que mudou e o que não mudou nesta inversão pretendida por Lévy. Ainda existe um *céu*

versus um mundo de baixo e terreno. O mundo virtual portanto é este céu, acima e não terrestre. Uma outra cosmologia se modela, mas é difícil perceber nela uma a-teologia.

Quando o assunto são os anjos, a situação se complica ainda mais. Lévy fala em corpos angelicais no ciberespaço, afirmando: “Meu corpo angélico no mundo virtual exprime minha contribuição para a inteligência coletiva (...) Ora, esse corpo angélico não atinge jamais a extensão completa do mundo virtual que o contém e que é como o Anjo do coletivo” (:92). Continua Lévy (:93): “Os anjos dos vivos unem-se para formar e reformar perpetuamente o Anjo do coletivo, o corpo móvel e brilhante do saber humano. O Anjo não fala, ele é a palavra plural ou o canto coral que se ergue a partir da humanidade atuante e pensante”. Céus são habitados por anjos. E o mundo virtual também? Em determinados momentos, Lévy usa entre parênteses “ ‘corpos angélicos’ (ou imagens virtuais)”, como se definisse assim conceitos sinônimos, sem nenhuma outra implicação nesta relação.

Para encerrar este seu quinto capítulo de *A Inteligência Coletiva*, Lévy tece de início algumas considerações nos seguintes termos: “A fim de preservar os coletivos inteligentes de toda alienação, apelaremos uma última vez à teologia.” (Lévy 2000:100). Refletindo sobre a causa final e formal do intelectual coletivo, ele retoma a idéia de que “Deus, evidentemente, não possui causa material. Quanto ao resto, Ele é ao mesmo tempo causa final, causa eficiente e causa formal de si mesmo e por isso que Ele é absolutamente livre”. A partir daí, Lévy reconhece que os seres humanos não são absolutos, mas sim dependentes de causas e finalidades extrínsecas a si mesmos. No entanto, quanto ao intelectual coletivo, Lévy considera que ele é para si mesmo causa formal e final. Ele não tem outro objetivo a não ser crescer, desenvolver-se e proliferar-se, assim como emerge continuamente da multiplicidade de relações livres que se estabelecem em seu interior.

“Sem unidade transcendente, produz e reproduz o tempo todo as dobras de seu envoltório, volta a decidir sobre quem povoa seu mundo. Para agir sob sua forma, ou se transformar, não necessita mudar de representante, ou romper com qualquer ídolo, pois é no próprio movimento contínuo que ele se cria, se conhece e produz sua imagem” (Lévy 2000:101).

Produzindo sua imagem, e reproduzindo-se à sua imagem e semelhança; sendo sua própria causa formal e final, o intelectual coletivo é colocado no patamar de Deus, mesmo sem retomar explicitamente este argumento. Deus é descrito. Em seguida o intelectual coletivo é apresentado com as mesmas características usadas para *descrever* Deus. Lévy procura assim anular a idéia de Deus

e transcendência, mas ao mesmo tempo apresenta uma instância com características de Deus, e conceituada a partir dEle.

A montagem conceitual elaborada por Lévy produz uma configuração híbrida e significativa desta cosmologia religiosa da virtualidade. Para além de um simples encantamento dos termos, a *coreografia dos corpos angélicos* produz, ao mesmo tempo que reflete, um modelo misto entre tecnologia e religião, onde em torno de temas comuns, estas “esferas” se fundem. Mais do que metáforas religiosas para explicar a tecnologia, formulam-se, nesta relação, novos termos a partir dos quais operam a religião e a tecnologia sobre o cenário social contemporâneo.

Abrindo janelas: outros autores na análise da Cibercultura

Margareth Wertheim (2002), ao realizar uma análise das mudanças na concepção de espaço *De Dante à Internet*, conforme proposto no título de seu livro, aponta continuamente a articulação feita pelos construtores do ciberespaço (engenheiros, cientistas da computação, etc) entre a religião e a tecnologia digital, e também por aqueles que os analisam. Wertheim faz um apanhado destes autores que considero interessante para completar nossa análise do campo em que Pierre Lévy se encontra submerso.

Ela seleciona uma série de citações de autores tomados como referências nas formulações sobre o ciberespaço, e explicita seus argumentos religiosos. As citações coletadas por Wertheim em revistas e livros da área de Ciências da Computação nos parecem significativas – algumas são verdadeiras pérolas por ela garimpadas.

Michael Benedikt, por exemplo, organizador da coletânea de ensaios *Cyberspace: First Steps*, afirma, segundo Wertheim (2001:15): “o impulso em direção à Cidade Sagrada persiste. Ele deve ser respeitado, na verdade, pode florescer – no ciberespaço”. Segue Benedikt: “Se possível fosse, vagariamos pela Terra sem jamais sair de casa; desfrutaríamos triunfos sem riscos e comeríamos da Árvore sem ser punidos, conviveríamos todos os dias com anjos, entraríamos no céu agora e não morreríamos”.

Wertheim traz ainda frases de Kevin Kelly, editor executivo da *Wired*, que diz: “Vocês vão ficar surpresos com a quantidade de dados da alma que teremos nesse novo espaço”. De Michel Heim (*apud* Wertheim 2001:15), destaca a autora: “Nossa fascinação por computadores é mais profundamente espiritual que utilitária”. Para Nicole Stenger, pesquisadora de realidade virtual no Human Interface Technology Laboratory da Universidade de Washington (*apud* Wertheim 2001:15): “Do outro lado de nossas luvas de dados, tornamo-nos criaturas de luz colorida em movimento, pulsando com partículas de ouro... Vamos todos nos tornar anjos, e por toda a eternidade!... O ciberespaço vai parecer o Paraíso”.

O sonho de transcendência que para Wertheim (2001) povoa o ciberespaço atinge também o tema da imortalidade, e nesta sutil fronteira entre tecnologia e religião, diversos autores do ciberespaço ocupam o lugar da enunciação profética:

“Sonhando com o dia em que seremos capazes de, num *download*, nos introduzirmos a nós mesmos em computadores, Stenger imaginou que no ciberespaço vamos criar *doppelgängers* (duplos) virtuais que permanecerão jovens e magníficos para sempre. (...) segundo Stenger, o ‘presente eterno [do ciberespaço] será visto como a Fonte da Juventude, em que você se banha e refresca para emergir um jovem cintilante’. À medida que ‘re-surgimos’ no ciberespaço, Stenger sugere, vamos adquirir o ‘hábito da perfeição’.” (Wertheim 2000:189)

Os teóricos do ciberespaço se tornam profetas de uma eternidade alcançável pela evolução científica e tecnológica; a esperança da imortalidade ressurge como renovação de uma ordem evolutiva do universo, cujos princípios se encontram em antigas utopias de fundo religioso.

O diálogo entre ciência e religião desenvolveu aspectos ainda mais complexos nas discussões ciberculturais. As noções de modernidade e dessecularização, constituídas historicamente por intermédio de uma relação de causa e efeito, foram objeto de novas associações envolvendo temas tecnológicos. Entre anjos, cidades sagradas, almas de silício e vida eterna, ergue-se o arcabouço *de ponta* da tecnologia contemporânea *provando* que longe de se encontrar *superado* pela crescente secularização das sociedades contemporâneas, o campo da transcendência apresenta-se atual em outros termos. Neste ponto máximo onde *não se esperava encontrar a religião* (numa leitura secularizada), ergue-se um novo “Olimpo”, repleto de deuses, magos, avatares, seres transcendentais, anunciados por intelectuais sobretudo de áreas técnicas. As categorias religiosas que citamos provêm de trabalhos realizados por intelectuais, chefes de laboratórios de universidades, filósofos, sociólogos, que “apresentam” o ciberespaço em tons proféticos e mágicos, e assim re-alimentam o senso comum a respeito dos processos evolutivos da ciência, que são capazes de comprovar as verdades últimas de certos princípios da fé. Como sugere Wertheim:

“Embora o ciberespaço não seja produto de nenhum sistema teológico formal, para muitos de seus paladinos seu apelo é indiscutivelmente religioso. O fato de não ser uma concepção abertamente religiosa é na verdade um ponto decisivo a seu favor; pois, nesta era científica, expressões patentes de formas tradicionais de religião incomodam a muitos.” (Wertheim 2001: 17,18)

Para finalizar esses comentários a respeito da cultura religiosa que tem informado trabalhos sobre o ciberespaço, gostaria de mencionar André Lemos, professor da Faculdade de Comunicação da UFBA, coordenador do Centro de Estudos e Pesquisa em Cibercultura (Ciberpesquisa) e uma referência importante no Brasil hoje nas discussões sobre Cibercultura. Em seu livro *Cibercultura: tecnologia e vida social na cultura contemporânea*, no capítulo dedicado a apresentar o que ele denomina *as estruturas antropológicas do ciberespaço*, Lemos também utiliza constantemente analogias com a religião.

Argumenta que *as pessoas que navegam no ciberespaço o vêem como uma dimensão sagrada*. Na análise sugestiva de Lemos (2002), o ciberespaço tem sido concebido como um espaço “sagrado” e as categorias provenientes da gnose e do hermetismo possuem um uso quase generalizado para a sua compreensão da cibercultura. Assim, para ele “a gnose é atualizada hoje pela nova forma de esoterismo que emerge com a cibercultura na forma de tecno-paganismo típico dos ravers e zippies. Estes são personagens da cibercultura que misturam esoterismo e novas tecnologias, principalmente aquelas que dão acesso ao ciberespaço (:140).

Quanto ao hermetismo, a manipulação dos dados na rede de computadores e nos sistemas de realidade virtual encontra, segundo Lemos, um paralelo com a manipulação mágica das informações no conhecimento hermético. Tanto em um como em outro podem ser encontrados nomes rituais, códigos secretos, signos, imagens, enfim, uma gama de informações que se devidamente acessadas e manipuladas conduzem a uma outra “dimensão” existencial e simbólica.

Lemos identifica ainda o uso de analogias entre as estruturas dos ritos de passagem e os mecanismos simbólicos do ciberespaço. O ato de conectar-se representa, assim como o rito de passagem, uma mudança significativa de lugar e dimensão na trama social. “O ciberespaço é o espaço simbólico onde se realizam, todos os dias, ritos de passagem do espaço físico e analógico ao espaço digital sem fronteiras” (2002:141). Ainda segundo Lemos:

“o ciberespaço impõe uma interface entre o profano e o sagrado, uma fronteira entre a existência banal do dia a dia e o espaço eletrônico de circulação de informações. (...) Conectar-se no ciberespaço é ter a experiência de uma revelação de um outro mundo, de uma irrupção do sagrado em plena luz do cotidiano” (:142).

O ciberespaço apresenta, para Lemos, virtudes religiosas (no sentido clássico da religião) como elemento de “reliance”, vetor de agregação social. Para os otimistas da tecnologia, o ciberespaço seria um *locus* que abriga um grande potencial de conexões e re-ligações entre as pessoas, para a formação de comu-

nidades virtuais globais. Tal leitura de Lemos se coaduna com a perspectiva de Lévy sobre a inteligência coletiva: esta se apóia também no potencial agregador da cibercultura. Lemos (2002:152) reafirma esta idéia, adotando neste caso uma postura também prescritiva: a cibercultura vai se caracterizar, segundo ele, pela utilização da tecnologia telemática que responde a uma sociedade em busca de *reliance* – e assim mostra-se capaz de potencializar agregações sociais dos mais diversos tipos.

É possível perceber que, assim como outros autores mencionados, Lemos tanto analisa quanto prescreve. Em certos momentos ele *descreve* o quanto a cibercultura foi apropriada por leituras e atitudes esotéricas e gnósticas pelos ciberhabitantes; em outros ele afirma que “conectar-se no ciberespaço é ter a experiência de uma revelação de um outro mundo, de uma irrupção do sagrado em plena luz do cotidiano”. Neste ponto inicia as profecias quanto ao potencial agregador do ciberespaço para a socialidade contemporânea.

Considerações finais

Em lugares muito diferentes de enunciação, a questão posta e repostada pelos trabalhos de Lévy, Wertheim e Lemos é sempre a mesma. Voltamos a indagar, então: afinal, qual a posição destes autores quanto a relação entre tecnologia e religião? Serão eles profetas da secularização, anunciando o triunfo da tecnologia sobre a religião, associados, no entanto, às velhas formulações evolucionistas do final do século XIX, ao buscarem respostas no progresso da ciência às velhas indagações a respeito dos fundamentos últimos da existência humana? Estarão eles também anunciando a presença inevitável da ciência como uma das realizações possíveis da religião, isto é, o fundamento último da realidade humana em todo e qualquer momento histórico?

Enquanto profetas da secularização, os autores buscam enfatizar o avanço da ciência por intermédio da utilização intensiva de imaginário repleto de entes, espaços e temas referentes a esferas sagradas como anjos, deuses, céus, paraísos, vida eterna, ainda que “científicos”. Esta seria então uma forma de negar/“superar” a religião, incorporando os seus termos como ciência, reencontrando-se as inúmeras tentativas de dar um fundamento científico ao sentido último da existência. Neste duplo sentido, o reencontro, tal qual numa banda de Moebs, traz o esforço de dar sentido à existência de volta à religião: quando a ciência busca dar conta destas respostas, ela encanta-se e teologiza-se, mesmo na busca por uma ateologia, como o faz Lévy. Daí o fluxo contínuo entre descrições e prescrições por parte dos autores analisados. Ao mesmo tempo em que anunciam o fim da religião, eles profetizam em *outros* termos. O desafio é identificar o quão *outros* estes termos são, neste contexto específico de elaboração do ciberespaço.

Uma última reflexão diz respeito ao emprego nesta literatura da noção de virtualidade. O modelo da virtualidade cibernética tem provocado vários questionamentos cosmológicos, suscitando discussões sobre as fronteiras entre o real e o não real. O virtual cibernético produz efeitos reais na vida social, e assim sua imaterialidade não se coloca como fronteira confortável para definir uma condição irreal. O mesmo poderíamos dizer sobre a análise de crenças religiosas: sua condição entre o real e o não real (virtual?) sempre foi uma questão conturbada. A análise das crenças pertenceria ao campo do "real" ou ao campo do "virtual"?

A virtualidade é definida de forma paradoxal: por um lado em oposição ao real, e por outro como ampliação do real. A virtualidade é percebida, portanto, como uma posição favorável para a análise de aspectos que muitas vezes passam despercebidos na configuração da trama social, conduzindo a uma reflexão sobre as fronteiras e o hibridismo entre estas categorias: real e virtual.

Podemos perceber portanto o quanto a noção de real encontra-se impregnada pela de materialidade, concepção clássica positivista, pois tudo que escapa a esta materialidade acaba por necessitar de uma nova categoria de definição, daí a explosão do uso da noção de virtualidade. A noção de virtualidade, reanimada pela cultura ciber, aumentou o seu campo de aplicação, virou um instrumento apropriado para definir estas esferas imateriais fortes na vida humana: os sonhos, a religião e agora o próprio ciberespaço. Esta relação entre a virtualidade cibernética do ciberespaço e a *virtualidade clássica* (abusando da bricolagem conceitual) da religião, configura-se como uma interessante chave de análise para a intimidade entre estas esferas encontradas nos autores analisados ao longo deste texto.

Mas, qual a relação entre o real e o virtual? Parece-nos que a sensação de *virtualidade* deriva da desnaturalização dos lugares definidos pelas categorias da cultura, o que conduz a uma sensação de estranhamento do próprio lugar, tendo com isso abalado seu estatuto de *real*, produzindo o efeito de *virtual*. Esta idéia de virtualidade é atualmente convocada por várias áreas a fim de configurar esta posição de desconforto diante do real que acaba sendo continuamente naturalizado.

Assim, o conceito de virtual explode ainda mais: além de conceder um estatuto ao "imaterial", orienta os questionamentos sobre a própria *realidade do que concebemos como real na cultura*. A *virtualização de tudo* se mostra um caminho para o exercício crítico frente às categorias estabilizadas e estabilizantes. Nesta perspectiva, o real no fundo é virtual (modelo Matrix) e a subjetividade não passa de uma simulação. Não é necessário estar no ciberespaço para ser virtual. O real ganha ares de invenção. E o conceito de cultura? Assim como as demais categorias, a cultura tem uma história de definição "dura" pela

materialidade de seus produtos, até sua pulverização numa configuração “fluida” de efeitos e operadores simbólicos. A cultura como construção e mesmo ficção, virtualiza-se assim como a realidade e a subjetividade.

Assim, podemos sugerir que a tecnologia digital tem produzido, com os questionamentos que incita, instrumentos de reflexão que têm sido apropriados em várias direções, “desarrumando” algumas fronteiras da vida social: desestabiliza a psicologia ao apresentar um novo sujeito, um *ciborgue* como modelo da subjetividade virtual na era tecnológica; desafia a antropologia propondo a cultura como virtualidade e o antropólogo como *real* pesquisador desta virtualidade (ou talvez um pesquisador virtual desta realidade); provoca questionamentos no campo médico e biológico em torno das biotecnologias e do manejo de informações genéticas, no limite da imortalidade e da transcendência; inquieta seus próprios criadores e inventores que se encantam com as possibilidades que vislumbram no campo criado, *profetizando* a partir dele seus sonhos para a humanidade.

Independente de uma opção normativa entre utópicos e catastróficos, reconhecemos no campo de discussões que se instaura na e por intermédio da cibercultura, a vivacidade das controvérsias que animam as ciências sociais. Nela entrelaçam-se debates, conceitos, dúvidas que podem nos conduzir a olhar de outra forma a produção rica e dinâmica sobre os temas da tecnologia e suas articulações morais e sociais. Ao invés de buscar no ciberespaço as respostas às angústias humanas, inclusive as classicamente religiosas, nossa disposição é buscar as perguntas que este novo espaço de prática e de reflexão tem colocado para diferentes segmentos sociais.

Referências bibliográficas

- ASAD, Talal. (1993). *Genealogies of religion*. London : The John Hopkins University Press.
- ECO, Umberto. (2001). *Apocalípticos e Integrados*. São Paulo. Editora Perspectiva.
- FELINTO, Erick (2003). “A Tecnoreligião e o Sujeito Pneumático no Imaginário da Cibercultura.” Conferência apresentada na IX conferência internacional A subjetividade na cultura digital: o eu em rede, realizada em maio de 2003 na Universidade Candido Mendes.
- GUPTA, Akhil e FERGUSON, James. (1997). “Discipline and Practice: “The field” as site, method, and location in Anthropology”. In: *Anthropological Locations*. Berkeley: University of California Press.
- LEMOS, André. (2002). *Cibercultura: tecnologia e vida social na cultura contemporânea*. Porto Alegre: Editora Sulina.
- LÉVY, Pierre. (2000). *A inteligência coletiva: por uma antropologia do ciberespaço*. São Paulo: Edições Loyola.
- LÉVY, Pierre. (1993). *As Tecnologias da Inteligência*. Rio de Janeiro. Ed. 34.
- MARTELLI, Stefano. (1995). *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo, Paulinas.
- WERTHEIM, Margaret. (2001). *Uma história do espaço: de Dante à Internet*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

WILSON, Samuel e PETERSON, Leighton. (2002). "The Anthropology of Online Communities". *Annu. Rev. Anthropol.* 31:449-467.

Notas

- ¹ Rizoma é um conceito desenvolvido por Deleuze e Guatarri, no livro intitulado *Mil Platôs*. Os autores utilizam a metáfora de um tipo de vegetação aquática, que se desenvolve na superfície da água, não possuindo tronco ou caule, ela é totalmente ramificada. O rizoma opõe-se a idéia de hierarquia, pois ao contrário da estrutura de uma árvore, um rizoma, em tese, pode conectar qualquer ponto a qualquer outro ponto, oferecendo muitos começos e muitos fins.
- ² Seus principais livros são: *A máquina do Universo* (1987), *Tecnologias da Inteligência* (1990), *Inteligência Coletiva* (1994), *O que é o virtual?* (1995), *Cibercultura* (1997).

Carly Machado

Psicóloga. Mestre em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social. Programa EICOS/UFRJ. Doutoranda em Ciências Sociais - PPCIS - UERJ. Professora no Curso de Psicologia da Universidade Estácio de Sá. Professora no Projeto A Vez do Mestre – Pós Graduação – Universidade Candido Mendes.

R

ESUMOS / ABSTRACTS

Resumo:

Pentecostalismo, Prosperidade e Cinema Popular em Gana

Birgit Meyer

Fruto da liberalização e da privatização da mídia após a volta de Gana a uma constituição democrática em 1992, surgiu uma nova esfera pública que tem sido ocupada com sucesso e eficiência por igrejas pentecostais-carismáticas, conduzindo ao crescimento de uma cultura pública *pentecostalizante* orientada para um tipo de divertimento cristão. Esse artigo focaliza a indústria do filme popular, que se mantém próxima da expectativa de seus espectadores, apropriando-se deliberadamente do gênero pentecostal de representação. Ao examinar o entrelaçamento entre o cinema e a igreja, argumento que a presença marcante dos estilos pentecostais de representação na esfera pública contribui para a divulgação de um imaginário social adequado à recuperação do projeto de modernidade, sob as condições novas da esfera pública aberta, caracterizada pelo retraimento do Estado e pela presença irresistível das forças do mercado.

Palavras-chave: Pentecostalismo, cinema popular, mídia, teologia da prosperidade, consumo, esfera pública.

Abstract:

Pentecostalism, Prosperity and Popular Cinema in Ghana

Birgit Meyer

As a result of the liberalisation and commercialisation of the media in the wake of Ghana's return to a democratic constitution in 1992, there has emerged a new public

sphere which has been successfully and effectively colonised by Pentecostal-charismatic churches and led to the rise of a *Pentecostelite* public culture geared towards Christian entertainment. This paper focuses on the popular video-film industry, which stays close to audience expectations and deliberately appropriates Pentecostal styles of representation. Examining the entanglement of cinema and church, video-filmmakers and pastors, I argue that the marked presence of pentecostal styles of representation in the public sphere contributes to the spread of a social imaginary geared towards the recuperation of the project of modernity under the new condition of an open public sphere, characterised by the retreat of the state and the overwhelming presence of market forces.

Keywords: Pentecostalism, popular cinema, media, prosperity gospel, consumption, public sphere.

Resumo:

Fé na Tela: Características e Ênfases de Duas Estratégias Evangélicas na Televisão

Alexandre Brasil Fonseca

As experiências da Igreja Universal do Reino de Deus e da Igreja Internacional da Graça de Deus na mídia têm sido significativas. Enquanto a Universal possui duas redes nacionais de televisão (Record e Mulher) e uma de rádio (Aleluia) atuando, inclusive, em diversos países; a Igreja da Graça conta com uma emissora recém-inaugurada (RIT) e é a primeira denominação brasileira a possuir um programa na televisão aberta no horário nobre. O investimento nos meios de comunicação de massa é central na estratégia de ambas denominações. Inicialmente apresentamos um breve histórico sobre as diferentes iniciativas dos evangélicos brasileiros na televisão e da Igreja Eletrônica, para em seguida abordarmos as características dessas duas denominações neopentecostais, observando especialmente os programas *Despertar da Fé* e *Show da Fé*. Na conclusão, refletimos sobre as ênfases que identificamos como centrais e que fazem parte das estratégias adotadas pelas igrejas e que nos auxiliam a compreender o uso da televisão a partir de distintos projetos denominacionais de manutenção e expansão religiosa. No caso da Igreja da Graça a presença na televisão é o ponto de chegada, o objetivo de sua ação; já para a Igreja Universal esta presença representa uma parte de sua estratégia que visa conseguir *status* similar ao da Igreja Católica no País. Objetivos que nos auxiliam na compreensão e na percepção das diferentes propostas existentes em relação à presença na mídia, confirmando a importância de considerarmos a dimensão cultural ao observamos os meios de comunicação de massa.

Palavras-chave: neopentecostalismo, Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus, evangélicos, mídia.

Abstract:

Faith on the Screen: Features and Emphasis of Two Protestant Strategies in Television*Alexandre Brasil Fonseca*

The experiences of the Universal Church of the Kingdom of God and of the International Church of the Grace of God in the media have been significant. While the Universal Church owns two nation-wide television networks (Record & Mulher) and one radio network (Aleluia), acting also in other countries, the Church of Grace has a recently inaugurated station (RIT) and is Brazil's first denomination to have a television program at prime time, in an open channel. The investment in mass media is central in the strategy of both denominations. The author starts by presenting a short history of the different initiatives of Brazilian Protestants in television and in the Electronic Church, then presents the features of both neopentecostal denominations, specially the programs *Despertar da Fé* and *Show da Fé*. Finally he reflects on the central emphasis, which are part of the churches' strategies which help to understand use of television in different denominational projects of religious maintenance and expansion. In the case of Church of Grace, its presence on television is the objective of its action, while for the Universal Church its presence is part of a strategy to attain a status similar to the Roman Catholic Church's in Brazil. Those aims help to understand and perceive the different existing propositions concerning a presence in the media, which highlight the importance of taking into account the cultural dimension when considering the mass media.

Key words: neopentecostalism, Universal Church of the Kingdom of God, International Church of the Grace of God, protestant, media.

Resumo:

Escrito pelo Diabo: Interpretação pentecostal das telenovelas*Martijn Oosterbaan*

O artigo explora a maneira como seguidores de igrejas pentecostais em uma favela do Rio de Janeiro agem em relação a telenovelas e a outros programas televisivos. Para eles, assistir televisão situa-se em uma dinâmica de atração e rejeição de imagens e narrativas relacionadas com diversos gêneros e programas. A disciplina pentecostal reforça a tendência de assistir à televisão segundo uma perspectiva na qual imagens e narrativas são interpretadas tendo a Bíblia como referência. Como muitos programas podem ter conseqüências físicas e espirituais prejudiciais, o espectador evangélico ideal se abstém de certos programas e permanece cauteloso e alerta quando a TV está ligada. Por um lado, os espectadores passam pela experiência de nem sempre conseguir manter-se na perspectiva pentecostal correta, sendo seduzidos a ver programas potencialmente

prejudiciais; por outro lado, tais imagens potencialmente prejudiciais também são utilizadas para confirmar e apoiar as interpretações pentecostais do mundo. Isso demonstra que a disciplina pentecostal de assistência à televisão se baseia não só no conhecimento dos programas que devem ser vistos mas também em programas, como as telenovelas que é preferível não ver. Mostra além disso que essa disciplina pentecostal nunca determina totalmente o que as pessoas vêem.

Palavras-chave: Pentecostais, neopentecostalismo, televisão, mídia de massa, Assembléia de Deus, IURD.

Abstract:

Written by the Devil: Pentecostal Interpretations of Telenovelas *Martijn Oosterbaan*

This paper explores how members of Pentecostal churches in a favela in Rio de Janeiro deal with telenovelas and other programs. For these people watching television thrives on a dynamic of attraction and rejection of images and narratives that belong to various genres and programs. Pentecostal disciplines of television viewing strengthen the tendency to watch television from a Pentecostal perspective, in which the images and narratives are interpreted with reference to the Bible. Since many television programs may have harmful physical and spiritual consequences, the ideal evangelical telespectator abstains from certain programs and remains cautious and alert when the TV is turned on. On the one hand, spectators experience that they do not always succeed in maintaining the right Pentecostal outlook and are seduced to watch potentially harmful programs. On the other hand, potentially harmful images are also used to confirm and support Pentecostal interpretations of the world. This shows that Pentecostal disciplines of viewing are not only based upon knowledge of programs that should be seen but also upon programs, like telenovelas, that better should not be seen. Furthermore it shows that these Pentecostal disciplines never fully determine what people watch.

Keywords: Pentecostals, neopentecostalism, television, mass media, Assembly of God, Universal Church of the Kingdom of God

Resumo:

Mídia e Religião: Regimes do Real entre o Mistério, o Aparente e o Virtual

Joanildo A. Burity

Este artigo explora alguns pontos de interpenetração entre mídia e religião a partir da constatação de que há um processo de mediação da realidade social, de virtualização do real, o qual implica e convoca todos os atores sociais relevantes ou com pretensões

de relevância social, política, cultural, etc., a buscarem o controle de canais e espaços de mídia. Há uma dimensão "religiosa" na mídia, dada pela espectralidade de seu modo de funcionamento e a fascinação técnica que exerce. Há uma intensificação do investimento de organizações religiosas na mídia, que se expressa não somente em maior vinculação mas também em deslocamento do religioso para o espaço da mídia (cultos virtuais, experiências religiosas virtuais). Nisto, o que é visto como religioso, ou indicador de onde está a religião, se encontra fundamentalmente imbricado com o midiático. O investimento que liga mídia e religião está colocado como uma exigência para a eficácia simbólica no nosso tempo, com todas as contradições que isto pode implicar.

Palavras-chave: mídia, religião, virtualidade.

Abstract:**Media and Religion: Regimes of Reality between Mystery, Spirituality and Virtuality**

Joanildo A. Burity

This article explores the interconnections between media and religion from the perspective of a process of mediatization of social reality, of virtualisation of the real, which implicates and summons all relevant social actors to seek publicity through the control of media channels and spaces. There is a "religious" dimension about the media, given by the spectrality of its operating mode and by the technical fascination it elicits. There is an intensified investment from religious organisations in the media, which expresses not only an increased link with it, but also a displacement of the religious toward the mediatic space (virtual services, virtual religious experiences). In all this, what is taken to be religious or indicating the place of religion is fundamentally imbricated to the media. The investment that binds media and religion becomes a condition for symbolic efficacy in our time, for all contradictions that may imply.

Keywords: media, religion, virtuality.

Resumo:**Espíritos Clandestinos: Espiritismo, Pesquisa Psíquica e Antropologia da Religião entre 1850 e 1920**

João Vasconcelos

Neste artigo pretendo identificar algumas razões de uma certa ambiguidade definicional que caracteriza o chamado espiritismo moderno, a pesquisa psíquica e a doutrina espírita de Allan Kardec. Para esse efeito, refletirei acerca das condições em que eles emergiram no contexto da *pax moderna* entre ciência e religião, aceitando alguns dos seus termos e contestando outros. Esta paz fundamenta-se na idéia de que diferentes

domínios da realidade correspondem a modos de evidência próprios e na atribuição de dignidades distintas a diferentes modos de evidência. O mundo natural pode ser objecto de *experiências científicas*, os espíritos e a divindade podem ser objecto de *experiências religiosas*. Argumentarei que o espiritismo, e sobretudo o Kardecismo e a pesquisa psíquica, depositaram tanta fé no modo científico de produção de evidência que quiseram estendê-lo ao mundo dos espíritos. Mas a proposta de uma ciência dos espíritos parece violar um princípio constitucional da nossa modernidade: como se pode pretender conhecer cientificamente aquilo que se tem de excluir de consideração para produzir conhecimento científico?

Palavras-chave: espiritismo, parapsicologia, antropologia, modernidade.

Abstract:**Homeless Spirits: Modern Spiritualism, Psychical Research and the Anthropology of Religion in Late 19th and early 20th Centuries.**

João Vasconcelos

The aim of this article is to identify some reasons why so-called modern spiritualism, psychical research and Allan Kardec's spiritist doctrine have acquired a certain definitional ambiguity. To this effect, I shall discuss the circumstances under which they have emerged within the context of the *pax moderna* between science and religion, accepting some of its terms while contesting others. Our modern state of affairs is founded on the presumption that different domains of reality correspond to specific modes of evidence, and on the attribution of different kinds of social power and dignity to those distinct modes. The natural world can be the object of *scientific experiments*, while spirits and divinity may be the object of *religious experiences*. I will argue that spiritualism, and most especially Kardecism and psychical research, put so much faith in the scientific mode of producing evidence that they wished to extend it to the world of spirits. But the idea of a science of the spirits seems to violate a constitutional principle of our modernity: how can we pretend to know scientifically that which must be excluded from consideration in order to produce scientific knowledge?

Keywords: spiritism, parapsychology, anthropology, modernity.

Normas para colaboradores

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

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

Apresentação de artigos

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

Os artigos serão encaminhados para dois pareceristas, com base nos quais o comitê editorial tomará sua decisão, comunicando-a ao(s) autor(es). Garante-se o anonimato de autores e pareceristas no processo de avaliação. Em caso positivo o(s) autor(es) deve(m) enviar à *Religião e Sociedade* a versão final do texto com as alterações que forem eventualmente acordadas, acompanhada de um resumo em português e em inglês (entre 80 e 120 palavras) e dos dados sobre o(s) autor(es) (vínculo institucional, últimas publicações, áreas de interesse, e-mail). Esse material deverá ser entregue em uma cópia impressa e em arquivo disquete (3,5", em Word for Windows ou programa compatível). Não serão admitidos acréscimos ou modificações depois que os trabalhos forem entregues para composição.

Normas de apresentação da bibliografia

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

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

Livro: SOBRENOME DO AUTOR, prenome. (data), *título da obra*. Local de publicação: editora, número da edição se não for a primeira.

WEBER, Max. (1965), *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 2^o ed.

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

LATOURE, 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). Pedem-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

Birgit Meyer

Pentecostalismo, prosperidade e
cinema popular em Gana

Alexandre Brasil

Fé na tela: características e ênfases de duas estratégias
evangélicas na televisão

Martijn Oosterbaan

"Escrito pelo Diabo" interpretações pentecostais
das telenovelas

Joanildo A. Burity

Mídia e Religião: regimes do real entre o mistério,
o aparente e o virtual

João Vasconcelos

Espíritos clandestinos: espiritismo, pesquisa psíquica e
antropologia da religião entre 1850 e 1920

ISSN 0100-8587



9 770100 858009