



Religião Sociedade

VOLUME 24 • NÚMERO 2 • ANO 2004

Pesquisas sobre Religião: Suportes
Imagens, Números, Mapas
Retorno ao Campo
Pesquisadores Crentes, Turistas Religiosos



Religião
Sociedade

Religião & Sociedade

volume 24- número 2 - dezembro 2004

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)

Editores deste número:

Regina Novaes e Clara Mafra

Conselho de Redação

Alberto Antoniazzi, Alejandro Frigerio,
Alfredo Bosi, Antonio Flávio Pierucci, Ari
Pedro Oro, Carlos Rodrigues Brandão,
Cecília Mariz, Eduardo Diatary 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 das Dores Machado,
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.

Revisão técnica:

Leila Loureiro da Silva e Amanda Lyons

Diagramação: Rosania Rolins

Capa: Héloisa Fortes

Religião e Sociedade foi criada em 1977 pelo
Centro de Estudos da Religião (CER) e pelo
Instituto de Estudos da Religião (ISER)

Edição: Instituto de Estudos da Religião (ISER)

Vendas e Assinaturas:

Ladeira da Glória 99
22211-120 Rio de Janeiro - RJ - Brasil
Tel: (21) 2555-3750
Fax: (21) 2558-3764
e-mail: religiaoessociedade@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

Apoio:

PRONEX/CNPq - Projeto Movimentos
Religiosos no Mundo Contemporâneo
ICCO - Organização Intereclesiástica para a
Cooperação ao Desenvolvimento

S

UMÁRIO

Editorial 7

Artigos

Vida e morte no Espiritismo Kardecista
Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti 11

Na encruzilhada, com os antropólogos
Vagner Gonçalves da Silva 28

Religião e filmes documentários no Brasil
Patrícia Monte-Mór 61

Pesquisando conversão pentecostal em unidades penais
Eva Lenita Scheliga 73

Antropologia, religião e turismo: múltiplas interfaces
Sandra de Sá Carneiro e Bianca Freire-Medeiros 100

Território, cidade e religião no Brasil
César Romero Jacob, Dora Rodrigues Hees, Philippe Waniez, Violette Brustlein 126

Censo de religião: um instrumento descartável ou reciclável? <i>Clara Mafra</i>	152
Resenha	
Jeanne Halgren Kilde. <i>When Church Became Theatre.</i> <i>Claudia Wolff Swatowski</i>	160
Resumos	168

S

UMMARY

Presentation 7

Articles

Life and death in Kardecian Spiritism
Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti 11

At the crossroads, with anthropologists
Vagner Gonçalves da Silva 28

Popular religion and documentary films in Brazil
Patrícia Monte-Mór 61

Anthropology, religion and tourism: multiple interfaces
Sandra de Sá Carneiro e Bianca Freire-Medeiros 73

Researching Pentecostal conversion inside prisons
Eva Lenita Scheliga 100

Territory, city and religion in Brazil
César Romero Jacob, Dora Rodrigues Hees, Philippe Waniez, Violette Brustlein .. 126

Religion Census: a disposable or recyclable instrument? <i>Clara Mafra</i>	152
Review	
Jeanne Halgren Kilde. <i>When Church Became Theatre</i> . <i>Claudia Wolff Swatowski</i>	160
Abstracts	168

E

DITORIAL

Salvo engano, as pesquisas sobre religião no Brasil ganharam corpo e volume a partir de meados dos anos setenta. Trata-se de um dos primeiros ramos da pesquisa especializada nas ciências sociais do país que se afirmou, para além das “grandes questões”, antes mesmo do “boom” da diversificação dos estudos acadêmicos no bojo dos estudos culturalistas dos anos 80. Como outras vertentes de especialização, a pesquisa sobre religião se deteve sobretudo no outro próximo, – a religiosidade das camadas populares –, e por esta via se afirmou junto com o processo de institucionalização das ciências sociais no país. Se esta trajetória restringiu possibilidades de reflexão, ou seja, apresentou fragilidades, ela também garantiu certas qualidades.

Uma das qualidades, tal como vemos retrospectivamente, foi garantir um campo de produção de pesquisa e reflexão sobre o religioso sem cair no império nebuloso da elaboração metafísica, ou na terra rasa da pesquisa positivista. Por exemplo, olhando retrospectivamente para *Religião e Sociedade*, vemos que desde os primeiros artigos, nos idos de 1977, o *suporte material da pesquisa* foi objeto da atenção: ainda que com indicações breves, em pés de página, os autores registraram onde, quando e como observaram os seus observados, recolheram seus enunciados, coletaram indícios materiais, fotografaram um devoto ao pé da cruz, filmaram uma romaria.

Um caderno e um lápis, uma câmera e um tripé, um mapa e uma distribuição de objetos, uma rede de informantes, uma pesquisa-observante são instrumentos essenciais para que os pesquisadores da religião façam esboços, descrições, mapeamentos, imagens, esquemas, balanços sobre o fenômeno religioso no Brasil. Os materiais (e a maneira de usá-los) são diversos. Cada qual a seu modo, permite uma exploração aparentemente imediata do mundo e

se torna uma via para a explicitação de um conhecimento antes ignorado e indiferenciado. Ao mesmo tempo, e paradoxalmente, eles encapsulam certas dimensões do conhecimento e guardam certos segredos da marca da presença registrada.

Esta dupla dimensão do suporte material da pesquisa, – dar visibilidade ao registro imediato e invisibilidade ao conhecimento encapsulado –, poucas vezes se torna objeto de reflexão. O público mais amplo, talvez ávido de informações, tende a receber de maneira inocente a “imagem” que lhe é oferecida como um produto mimético do fenômeno. Os especialistas, embora sejam levados a reconhecer que cada informação sobre religião e religiosidade só se transforma em determinado “dado” de pesquisa porque foi manipulada de uma certa maneira e articulada a um argumento explicativo, poucas vezes se propõem a refletir sobre o processo. Contribuir para esta reflexão é o objetivo deste número de *Religião e Sociedade*. Os autores aqui reunidos nos oferecem reflexões em diversos níveis sobre as condições do “nosso fazer” na área do estudo das religiões. Nos sete artigos, entre as hipóteses e as conclusões podemos identificar diversificados suportes materiais e as distintas vias de aproximação do “objeto” em questão.

Debruçando-se sobre seu material de pesquisa vinte anos depois, Maria Laura Viveiros de Castro, no artigo “Vida e morte no Espiritismo kardecista”, realiza uma leitura sobre as concepções de vida e morte entre os adeptos do espiritismo revendo pressupostos anteriores, de sua tese de doutorado, onde propunha uma certa autonomia e integração da cosmologia e sistema ritual kardecista. Nesta nova abordagem, o debate contemporâneo sobre sincretismo dá o mote para uma compreensão mais articulada com “os de fora”, especialmente entre kardecismo e catolicismo.

Para adensar a reflexão sobre a autoria nos estudos da religião contamos com o artigo de Vagner Gonçalves da Silva que, a partir de entrevista com pesquisadores do universo afro-brasileiro, sinaliza para a enorme ambigüidade entre os “instrumentos de pesquisa empírica” e o universo da crença, entre observar e participar, entre empatia e conversão. Menos que um comportamento recente, alimentado por debates pós-modernos, Vagner demonstra como estas idas e vindas entre os diferentes campos estabelece continuidade com a atuação dos pais fundadores destes estudos, Bastide e Verger.

Também é longa a tradição da produção de imagens sobre as religiões no Brasil. No artigo “Religião e filmes documentários no Brasil”, Patrícia Monte-Mór faz um balanço sobre esta produção, indicando a existência de um diálogo por vezes denso, por vezes tenso, entre a narrativa fílmica, argumento sociológico e narrativa etnográfica. Sem necessariamente compartilhar os mesmos pressupostos, sociólogos, antropólogos e documentaristas acabaram, ao longo dos anos, por criar uma rede de referências mútuas.

Mas nem só de tradição vivem os estudos de religião. Situações de campo inusitadas têm exigido a produção de novas alternativas etnográficas e analíticas por parte dos pesquisadores. Instrumentais analíticos eminentemente culturalistas, por exemplo, não são capazes de explicitar a qualidade das situações como as encontradas por Sandra Sá Carneiro e Bianca Freire-Medeiros, ao estudar os peregrinos e turistas dos *reality tours*, ou por Eva Lenita Sheliga, que realizou pesquisa sobre a conversão pentecostal em unidades prisionais.

Para os levantamentos macro-estruturais e os mapeamentos mais genéricos, os pesquisadores de religião têm se apoiado, desde os primeiros Censos, nas fontes fornecidas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Apenas recentemente, como informa César Romero Jacob, Dora Rodrigues Hees, Philippe Waniez e Violette Brustlein, no artigo "Território, cidade e religião no Brasil", estes dados puderam ser transformados em informações geo-referidas, muito em resposta a um avanço tecnológico. Com isto, novas facetas do fenômeno da religião têm sido explicitadas.

O último artigo, intitulado "Censo de religião: um instrumento descartável ou reciclável?", escrito por Clara Mafra, descreve os bastidores da produção dos números censitários para re-afirmar, diante das novas condições, a sua base de confiabilidade.

Certamente este número de *Religião e Sociedade* não foi editado com o intuito de construir uma plataforma sólida de onde o fenômeno da religião e da religiosidade fosse observado "de forma correta", nem se pretende aqui lançar um juízo de valor sobre o mundo ou sobre a melhor forma de conhecê-lo. Antes, a expectativa é tão somente refletir sobre os suportes do nosso conhecimento para estabelecer interlocuções que nos permitam aproximar da questão da adequação dos registros, da verossimilhança da ação.

Clara Mafra e Regina Novaes

V IDA E MORTE NO ESPIRITISMO KARDECISTA

Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti

Nota introdutória: No começo dos anos 1980, quando pesquisei o Espiritismo Kardecista (Cavalcanti 1983), essa religião emergia na bibliografia então disponível no contexto de sua proximidade com as religiões afro-brasileiras (Brown 1986; Warren 1968 entre outros), bastante estudadas desde os primórdios da reflexão sociológica no Brasil. Na interpretação corrente na época (Camargo 1961), as religiões mediúnicas (em especial, Kardecismo, Candomblé e Umbanda) integrariam uma espécie de grande continuum que alinharia formas mais ou menos 'racionais' e 'conscientes' de transe mediúnico, comportamentos mais ou menos 'emocionais', corpo doutrinário mais ou menos 'ético' ou 'mágico'.

Acolhendo uma perspectiva analítica embasada em idéias e conceitos da escola sociológica francesa (Durkheim 1968, Durkheim e Mauss 1978, Lévi-Strauss 1976, 1993), meu livro propunha, em contraposição, a visão do Espiritismo como um sistema simbólico integrado, e dotado de uma cosmologia e um sistema ritual característicos. Uma religião urbana e letrada que se expandia discretamente entre as camadas médias e cuja lógica interna exercia ativa pressão sobre a incorporação de elementos provenientes de outras matrizes religiosas.

Nos últimos vinte anos, o campo religioso brasileiro passou por importantes transformações. No que se refere ao Espiritismo, a bibliografia mais recente, em especial Stoll (2003) e Lewgoy (2004), enfatizaram, cada um a seu modo, a dimensão 'brasileira' ou 'catolicista' que, com a marcante influência do médium Chico

Xavier, o Espiritismo teria assumido ao longo da segunda metade do século XX. O Espiritismo participaria assim de uma espécie de pendor sincrético, com nítida hegemonia de uma matriz cultural católica, que caracterizaria a formação de uma vertente importante da atualidade da cultura brasileira.

Concordo em linhas gerais com esse argumento e integro à presente reflexão sobre as concepções de morte e de vida no Espiritismo, o diálogo com essa produção mais recente. Acompanho, desse modo, a sugestão de Sanchis (1994) de focar o velho problema do sincretismo situando analiticamente o sistema religioso que serve como centro escolhido para o exercício comparativo, uma espécie de 'sistema de partida' que operaria como um sistema-matriz que ressemantiza acréscimos e empréstimos em suas relações com o 'sistema outro'.

I. Vida e morte no Espiritismo kardecista¹

“A Sociedade de Além-Túmulo e a sociedade da Terra são uma e a mesma coisa, continuação uma da outra, em fases diferentes, apenas com a só dificuldade de ser a primeira invisível e por vezes ignorada pela segunda”
(Yvonne Pereira em 'Recordações da mediunidade',
apud Cavalcanti 1983: 79).

Nosso assunto são as concepções de vida e morte na perspectiva do Espiritismo Kardecista. Com ele retomo meu primeiro interesse antropológico: as religiões mediúnicas. Tema com o qual enfrentei, no plano pessoal, o meu próprio medo, inculcado pela educação católica de então, que via, na ação dos “espíritos”, coisas do demônio. Tema com o qual procurei demonstrar, no plano acadêmico, a particularidade do Espiritismo como um sistema simbólico próprio no panorama religioso brasileiro (Cavalcanti 1983, 1985 e 1990).

Recentemente, refletindo sobre a experiência etnográfica em minhas pesquisas sobre o Espiritismo e o carnaval carioca, surpreendi-me ao dizer: “Com o Espiritismo, conheci a lógica e a eficácia de um sistema simbólico muito coerente e complexo que, com engenho e persistência, buscava desfazer a oposição entre vida e morte em sua fabulosa construção cosmológica e ritual” (Cavalcanti 2003).

Sigo aqui essa pista e procuro mostrar, de modo esquemático, como o sistema simbólico espírita re-significa a idéia de morte. Um espírita jamais dirá que alguém morreu, mas sim, mais simplesmente, que “desencarnou”. Uma série de tabus, entretanto, cerca o período imediatamente posterior a uma “desencarnação”, até que a relação entre os mundos nos quais um espírito transita tenha, digamos assim, se normalizado. A morte é percebida como uma

“passagem” entre mundos diversos. Esse esforço de dissolução da idéia de morte acarreta a re-significação da vida, com a incorporação sistemática e cotidiana dos “mortos” na vida dos “vivos”; em idioma espírita, dos espíritos desencarnados na vida dos espíritos encarnados.

A noção de uma vida Além-túmulo é uma noção crítica em sistemas religiosos muito diversos e acompanha as sociedades humanas desde tempos muito remotos². A idéia cristã da ressurreição e de uma vida eterna, por sua vez, suscitou inúmeras elaborações teológicas na história do cristianismo, em especial do catolicismo, e possui forte apelo popular (Le Goff 1981).

Nos limites deste texto, procuro apenas traçar os contornos da particularidade da crença espírita na vida Além-túmulo, pois é a partir desse lugar imaginado que os espíritos se comunicam permanentemente com os vivos e que a vida ganha seu colorido particular.

II. A morte relacional e os problemas da individuação

Em uma reflexão sobre a morte na sociedade brasileira, Da Matta (1997) relacionou a noção abstrata e impessoal de morte, a morte vista como problema filosófico e existencial, ao surgimento do individualismo moderno nas sociedades ocidentais (Dumont 1966). Entretanto, para muitas outras sociedades, em especial aquelas que nos acostumamos a denominar de pré-modernas, tradicionais ou tribais, onde a totalidade prevalece sobre os seus elementos, o que importa, nos diz Da Matta, não é a morte, mas o morto, sempre imerso numa ampla teia de relações que perdura e prevalece. Elos afetivos indissolúveis persistem a unir vivos e mortos, em relações ativas, que têm peso e valor sociológico característicos. O ‘outro mundo’ assumiria nesses casos um papel complementar decisivo para o mundo dos vivos. Com um processo de modernização muito próprio, a sociedade brasileira enquadrar-se-ia fortemente nessa dinâmica relacional.

Da Matta sugeriu ainda que a matriz cosmológica dessa visão relacional da morte, em que “a morte mata, mas os mortos não morrem” (op.cit.: 158), é o mundo católico, amplamente entendido. Ao contrário do universo religioso protestante, tal como descrito no clássico estudo de Weber (1967), que constrói um mundo moral uno e coeso, o mundo católico seria “(...) múltiplo e segmentado. Nele, as relações desempenham enorme papel, permitindo a passagem de uma área para outra, já que é demarcado por meio de espaços complementares, mas também segmentares” (op.cit.: 152).

O Espiritismo parece participar dessa configuração simbólica de modo particularmente explícito, daí talvez uma das razões do apelo discreto e duradouro que essa religião vem exercendo no panorama religioso brasileiro há já mais de cem anos³.

A matriz da conformação doutrinária espírita é a “codificação”, empreendida por Allan Kardec em meados do século XIX⁴. A doutrina logo chegou ao Brasil acolhida por segmentos das camadas médias letradas nas principais cidades brasileiras de então. Por conta de seu compromisso com a idéia de progresso e com a idéia de verdades apenas parcial e gradualmente reveladas através da mediunidade, o Espiritismo percebe-se, naturalmente, como uma doutrina em aberto. A própria pressão do ambiente sócio-cultural brasileiro soma-se assim a essa característica doutrinária intrínseca, que foi e é fonte de transformações, tensões e dissidências na dinâmica do movimento espírita. A codificação, entretanto, atua como uma espécie de força centrípeta, a buscar a coerência interna desse sistema de crenças.

A cosmologia espírita adapta e re-elabora, no melhor estilo bricoleur (Lévi-Strauss 1970), noções e valores díspares oriundos de fontes diversas. Seu pano de fundo é a grande tradição religiosa cristã e o Espiritismo reconhece em Jesus Cristo um Espírito superior em missão redentora na terra. A essa tradição superpõem-se noções caras ao pensamento científico da época, como as de *evolução* e *progresso*, e elementos críticos do hinduísmo e do budismo, como o *carma* e a *reencarnação*. Essas superposições, extremamente elaboradas e cheias de desdobramentos potenciais, criaram efetivamente um novo campo de sentido. A noção de reencarnação, em especial, dialoga, distorce e modifica a idéia cristã da vida eterna. Ela implica, por sua vez, a noção da *mediunidade*, pois como espírito encarnado, um ser humano é sempre um médium, canal de contato permanente entre mundos diversos. Esse conjunto de noções delineia um fértil horizonte simbólico, onde estão em jogo concepções particulares de vida e de morte, de corpo e de alma, daquilo que é, afinal, na perspectiva espírita, a pessoa humana.

No Brasil, a relevância da noção e também da experiência da *mediunidade* aproximaram fortemente o Espiritismo do universo simbólico afro-brasileiro⁵. De modo talvez mais inesperado, a noção da *reencarnação* aproximou também, expressivamente, esse sistema religioso a valores e crenças característicos do amplo mundo católico⁶.

Em sugestivo artigo, Velho (1974) ressaltou a relevância da crença em espíritos como uma espécie de língua franca na cultura brasileira. Num universo cognitivo e afetivo dessa natureza, observou esse autor, os processos de individuação podem assumir formas muito complexas, intermediadas pelas experiências de relacionamento com espíritos. A análise de processos de construção social da realidade incorpora, decisivamente, portanto, a questão do significado dessas experiências para os indivíduos e grupos que delas participam (Velho op.cit.:56/60).

Ora, no Espiritismo, a ênfase na natureza relacional dos processos identitários – um espírito encarnado existe sempre em relação com muitos outros

espíritos encarnados e desencarnados – convive com importantes dimensões de individuação – um espírito encarnado é responsável por seus atos e conduta. De tal modo que compreender a natureza e a dinâmica da vinculação entre vivos e mortos no Espiritismo é também indagar sobre o lugar atribuído por essa religião aos processos de individuação, de constituição da pessoa como sujeito de sua vida.

Trata-se, afinal, de uma religião surgida nos tempos modernos, religião urbana, de camadas médias, na qual a leitura e a escrita ocupam lugar central na experiência social de seus adeptos⁷. Uma religião que, em sua origem histórica, nem mesmo se desejaria religiosa, percebendo a si mesma como eminentemente “racional”, afirmando a existência de evidências irrefutáveis acerca da existência dos espíritos e sua atuação no “mundo visível”, enfatizando a possibilidade de exercício do “livre-arbítrio” como um de seus valores centrais.

Esse conjunto de questões conduz a nossa breve incursão na cosmologia espírita.

III. Mundo Visível e Mundo Invisível

Os espíritas vêem o Espiritismo não apenas como “religião”, mas também como uma “ciência” e uma “filosofia”. Na leitura antropológica, entretanto, estamos, claramente, lidando com um universo religioso. Nesse sistema simbólico, toda a atribuição de sentido ao mundo humano recorre à crença na existência de um mundo superior – o “Mundo Invisível”, “eterno e pré-existente a tudo”, que abarca todo o universo e se dissolve finalmente na grande totalidade indivisa da Divindade, para a qual tudo ruma. Esse “Mundo Invisível” – o “Plano Espiritual”, como diziam, mais corriqueiramente, os espíritas com quem convivi ao longo da pesquisa – engloba a vida em nosso planeta Terra – o “Mundo Visível” (o “Plano Material”). Entre um mundo e outro, transitam as entidades, “os espíritos”.

Toda a realidade religiosa espírita nasce dessa relação entre os dois Mundos. “Mundo Invisível” e “Mundo Visível” em um plano opõem-se, em outro se complementam, pois o primeiro transcende e confere sentido ao segundo. A dinâmica dessa relação se constrói sobre dois eixos lógico-temporais que ordenam o trânsito dos espíritos entre um mundo e outro.

No primeiro deles, o eixo diacrônico, estamos diante de uma grande trajetória cósmica onde tudo se desenrola sob o ponto de vista do olhar divino, único capaz de apreender a unidade (sempre final) de cada entidade espiritual. Nesse eixo, erguem-se as noções de **reencarnação**, **carma** e **evolução**. Tudo aqui parece operar no sentido da individuação, uma individuação cósmica, fique bem entendido. Afinal, trata-se do percurso teleológico no qual, em confronto com a matéria (isto é, um novo corpo adquirido a cada nova encarnação),

uma entidade espiritual desenvolve gradualmente os seus atributos essenciais: livre-arbítrio, inteligência e vontade.

No segundo eixo, sincrônico, a relação entre os dois mundos é construída na perspectiva do espírito encarnado, cuja unidade entre corpo e alma é contingente a uma única encarnação. O tema da mediunidade, das diferentes formas da comunicação espiritual entre espíritos encarnados e desencarnados é aqui o tema central, pois esse espírito encarnado comunica-se permanentemente (voluntária ou involuntariamente) com os espíritos desencarnados. Ao mesmo tempo, se considerarmos a polaridade de sentido vida encarnada/vida desencarnada, o primeiro termo – a vida encarnada – é claramente o pólo mais significativo. A vida encarnada é o lugar do confronto de uma entidade espiritual com o “seu” carma, é **provação**. Lugar decisivo nessa cosmologia, pois muito embora para o Espiritismo nada do que ocorre possa ser considerado aleatório, no “Mundo Visível” desenrola-se um verdadeiro drama, necessariamente vivido por cada espírito encarnado: o enfrentamento entre o que poderíamos chamar de vontade própria (o arbítrio do espírito encarnado) e a vontade alheia (o arbítrio dos espíritos desencarnados). Mediunidade e Reencarnação determinam-se mutuamente, tornando toda a atribuição de significação aos atos humanos especialmente densa. Como há espíritos em todos os estágios evolutivos, vale observar, desde já, que um espírito errante (isto é, em estado desencarnado) não é necessariamente superior a um espírito encarnado.

Com a reencarnação e a mediunidade, o Espiritismo estilhaça qualquer idéia de uma eventual unidade do “eu”, para imediatamente propor-se a completá-la. A reencarnação traz a idéia da *incompletude* inerente a qualquer entidade espiritual (por definição: em progresso, num longo percurso cósmico de sucessivas encarnações). Somada a ela, a mediunidade supõe a natureza intrinsecamente *fragmentária* da entidade espiritual encarnada (o ser humano do aqui e do agora, justamente aquele que busca a significação). Nada no Espiritismo parece idêntico a si mesmo, qualquer princípio de identidade passa pelo duplo – um outro espírito, muitos outros espíritos, ou ainda um *mesmo* espírito que é, entretanto, *diverso* de sua identidade encarnada. Pois, como veremos, reencarnação na diacronia e mediunidade na sincronia configuram a extrema complexidade da noção espírita da pessoa, i.e. daquilo que um espírita acredita ser um ser humano, i.e., ele mesmo⁸.

IV. A morte e a eternidade: reencarnação, carma e evolução.

O princípio de tudo é o Deus judaico-cristão, criador do mundo a partir do nada. A oposição entre espírito e matéria, a primeira distinção, desdobra-se e funda o movimento e o devir do mundo como os espíritas o concebem. Seres materiais habitam o “Mundo Visível”, seres imateriais, o “Mundo Invisível”.

No plano diacrônico, os dois mundos relacionam-se por alternância ao longo de um percurso cósmico teleologicamente voltado para a evolução das entidades espirituais, as principais criaturas divinas.

No início de tudo, o Deus perfeito criou um mundo imperfeito (e com a noção de imperfeição se alcança não só aquela de matéria como a idéia da existência inevitável do mal). Intrínsecos à natureza das entidades espirituais, que são permanentemente criadas, encontram-se em estado latente os atributos da inteligência, da vontade e do livre-arbítrio. Esses atributos deverão se desenvolver no confronto direto com a matéria, através das encarnações. Num início lógico, portanto, todas as entidades espirituais são iguais em imperfeição e incompletude. A diferenciação hierárquica entre elas – vista desse modo como essencialmente “justa” – se dará a partir do desempenho dos espíritos ao longo de suas sucessivas encarnações. A Terra é considerada um planeta “intermediário” nesse grande percurso cósmico que hierarquiza também os “lugares” do universo.

A trajetória cósmica de cada espírito se tornará única a partir do desempenho em cada encarnação. Nesse sistema religioso, a individuação plena é um ponto de chegada cósmico, uma meta-individualidade ideal que transcende a realidade humana. As sucessivas encarnações, o contato direto com a matéria, a corporalidade própria e alheia e, muito especialmente, como veremos logo em seguida, a comunicação constante com os espíritos desencarnados são o cenário do confronto permanente entre livre-arbítrio e determinismo. Esses dois valores, amplamente temáticos na tradição filosófica ocidental, ganham contornos peculiares no Espiritismo.

Em seu longo percurso cósmico, os espíritos diferenciam-se por meio das sucessivas encarnações, produzindo “mérito” ou “culpa” com seus próprios atos. O carma ou a “lei da causalidade cósmica” é essa balança na qual nenhum fato significativo do ponto de vista moral se perde. Desse modo, cada espírito produziria o seu carma e, inexoravelmente, com ele se enfrentaria a cada nova encarnação. Todos, entretanto, rumam em direção evolutiva – um espírito não regride nunca (a loucura, por exemplo, seria um tempo de suspensão do carma e conseqüentemente da evolução, uma “dívida a ser saldada”). Contudo, a cada encarnação um espírito sofre como que um “apagamento” dessa memória cósmica. Desse modo, cada nova encarnação preserva um espaço de indeterminação decisivo para o exercício do livre-arbítrio relativo que define o espírito encarnado/ser humano. “Nem todos os problemas são irremovíveis, nem tudo é passado”, diziam meus interlocutores espíritas ao longo da pesquisa. Se alguns problemas são “cármicos”, a experiência crucial de exercício do relativo livre-arbítrio humano afirma-se constantemente na maneira sempre variável de enfrentá-los.

A reencarnação, regida pelo carma e inexoravelmente voltada para a evolução, é assim temperada pela noção de um relativo, mas efetivo, livre-

arbítrio. Em sua trajetória cósmica rumo ao grau de Espírito Superior, as sucessivas passagens de um espírito entre os dois mundos correspondem a diferentes formas do enfrentamento entre livre-arbítrio e determinismo.

Na doutrina de Kardec, ao alcançar a condição de espírito superior, correspondente ao ápice da escala evolutiva, uma entidade espiritual alcança a plena individualidade. Aí então, livre do carma e da roda das reencarnações, finalmente completo e unitário, o espírito se dissolveria no seio da Divindade. A reencarnação distende imensamente o tempo, mas não o torna infinito. A eternidade propriamente dita, situada num futuro escatológico muito distante, permanece para além dela. De certo modo, poderíamos dizer que, no Espiritismo, essa vida eterna, situada no *depois* de um tempo finito, correspondente ao término de ampla trajetória evolutiva, tende à idéia do céu cristão.

Porém, como o grau de espírito "superior" é, ele mesmo, internamente diferenciado e como a Terra é, ela mesma, um planeta de encarnação localizado nos meados do grande caminho evolutivo cósmico, não só os espíritos inferiores permanecem em nossos arredores, mas os superiores também se encontram por aqui, vibrando em faixas sutis e mais elevadas de energia, continuando a exercer um papel importante na interação com o mundo dos vivos. Na prática brasileira, como sugerem as análises de Stoll (op.cit.) e Lewgoy (op.cit.) sobre o médium Chico Xavier, a noção de reencarnação foi intensamente elaborada e preenchida de imagens densas e narrativas doutrinárias exemplares que aproximaram o Espiritismo do mundo católico brasileiro.

Jacques Le Goff, em seu magnífico estudo sobre o nascimento do Purgatório (1981:316), cita Brandon⁹, para quem a Igreja medieval teria inventado a idéia de Purgatório para preencher o fosso temporal existente entre os interesses do indivíduo, com seu limitado ciclo de vida biológico, e a trajetória da espécie humana como um todo. A comparação entre a elaboração da noção de reencarnação, empreendida pelo Espiritismo no Brasil, com a noção cristã, e depois católica, de Purgatório, tal como exaustivamente examinada por Le Goff (op.cit.) é sugestiva e merece uma breve pausa¹⁰. Tudo no Espiritismo brasileiro sugere, ao contrário da dissolução da temporalidade humana na atemporalidade da vida eterna, a transformação da eternidade num tempo intermediário que distende e prolonga ao máximo o tempo finito e humano encarnações afora. Da mesma forma que a existência de diferentes lugares possíveis para as múltiplas encarnações, implica a abertura doutrinária para a possibilidade de uma geografia imaginária projetada sobre todo o universo.

Le Goff (op. cit.) demonstrou como a construção secular da crença no purgatório, cujo apogeu situa-se entre os séculos XII e XIII da Europa medieval, supõe e estimula modificações substanciais nos quadros espaço-temporais do imaginário cristão. A noção corresponde a uma espacialização do pensamento e instaura uma temporalidade absolutamente nova (um futuro cronológico e es-

catológico) a estender-se entre a morte individual e a ressurreição no Juízo Final. Um novo sistema de idéias, expressão de mutações profundas na sociedade de então, emergiria com o purgatório. A possibilidade de mitigação de penas pós-morte, convidando ao exame de consciência em vida, enfatizava a idéia de responsabilidade individual. A emergência correlata dos sufrágios e intercessões acionaria, simultaneamente, uma ativa solidariedade entre mortos e vivos. Segundo Le Goff (op. cit.: 482), depois de sua gênese e apogeu, fartamente documentados, a história da crença no purgatório se prolongaria ainda entre os séculos XV e XIX na devoção cristã, e depois católica. De tal modo que “o sistema de solidariedade entre os vivos e os mortos, por meio do Purgatório, tornou-se uma cadeia circular sem fim, uma corrente de reciprocidade perfeita”¹¹.

O historiador acredita serem as crenças cristãs na imortalidade e na ressurreição final, bem como a idéia de que a vida eterna se ganha por meio de uma só vida, os pressupostos da crença no purgatório. Por essa razão, em sua visão, religiões como o hinduísmo e o catarismo, que acreditam em reencarnações perpétuas, e na metempsicose, excluiriam de antemão a crença no purgatório (op.cit.: 15).

A comparação entre a crença espírita contemporânea na reencarnação e a crença cristã no purgatório, tal como analisada por Le Goff, é sugestiva. Sem pretender mergulhar nos meandros da história do desenvolvimento do catolicismo no país, no panorama religioso brasileiro tudo indica que o Espiritismo promoveu aquilo que era impensável para Le Goff: a absorção e a transformação da crença católica no purgatório, nas idéias de reencarnação e carma. Vejamos.

Stoll (op. cit.:105-106) assinala como o Livro dos Espíritos já indicava a existência de “lugares” de repouso e de habitação para os espíritos desencarnados no intervalo entre duas encarnações (espíritos errantes, na terminologia de Kardec). Ressalta, contudo, a inexistência de elaboração na codificação acerca das condições de vida nesse estado de errância. Essa lacuna doutrinária teria sido amplamente preenchida no Brasil pela obra psicografada de Chico Xavier, na qual, segunda a autora, a noção mais vaga de errância teria sido substituída por “uma visão estruturada do Além”.

Com diferentes gêneros narrativos – romances, poemas, contos, crônicas e cartas – Chico Xavier fez da vida pós-morte o tema recorrente de sua obra (Lewgoy op.cit. e Stoll op.cit). De um lado, há os relatos nos quais, por meio do médium, espíritos desencarnados comunicam-se com os encarnados. Destacam-se aqui as narrativas de um espírito desencarnado, recebidas pelo médium, que testemunham e descrevem, com riqueza de detalhes sensíveis, a existência do Além e da vida pós-morte, e afirmam a morte como experiência de passagem. De outro lado, há um outro tipo de relato, em que um espírito desencarnado relata através do médium suas muitas vidas encarnadas, cheias de detalhes históricos e lições doutrinárias¹².

O efeito dessa vasta literatura doutrinária é comparável ao que assinalou Le Goff para o purgatório. Realça-se a ênfase na noção de responsabilidade pessoal, do sistema culpa/mérito¹³. Realça-se simultaneamente a ativa solidariedade entre mortos e vivos, uns intercedendo constantemente pelos outros¹⁴. Mais do que isso, preserva-se a memória afetiva de um grupo através do reavivamento constante, via comunicação mediúnica, de laços com seus mortos. Religião extremamente familiar e doméstica, quase íntima, parece ser em nosso país o Espiritismo¹⁵. Tempo humano dilatado no Além até os limites da eternidade, espaço humano também dilatado a expandir a geografia humana universo afora. "Nosso lar", intitula-se significativamente um dos mais bem sucedidos romances psicografados de Chico Xavier¹⁶.

V. A vida: encarnação, noção da pessoa, mediunidade

O que é, então, uma pessoa, sob a ótica desse ativo conjunto de noções propostas pelo Espiritismo?

Um ser humano corresponde à união entre: um corpo (o princípio vital comum a todos os seres vivos); um espírito (a alma, imaterial e transcendente); um perispírito (um elemento híbrido composto por uma parte grosseira e mortal, e outra parte sutil, preservada pelo espírito e que se acoplará a um novo corpo em uma nova encarnação). No meio-ambiente de ambos os mundos, por assim dizer, há também o fluido universal, elemento também híbrido no qual se imprimem as vibrações emitidas pelos pensamentos e emoções tanto dos espíritos encarnados como dos desencarnados. Perispírito e fluido universal são agentes que viabilizam as passagens entre os dois mundos.

Tudo isso implica uma releitura radical do significado da gestação, do nascimento e da morte. Trata-se de estados liminares e perigosos em que se abrem as portas da passagem entre os dois mundos. Na terminologia espírita, do ponto de vista da trajetória cósmica de uma entidade espiritual, são "perturbações" complementares. Na encarnação, mera etapa da vida espiritual cósmica, apagar-se-ia a memória transcendente que responde pelo conjunto das 'vidas' não só encarnadas, como desencarnadas de uma entidade.

A 'morte' transmuta-se em 'vida' desencarnada, e o Espiritismo constrói para seus adeptos um ponto de vista não humano para o qual, entretanto, podemos nos transmutar mentalmente: o ponto de vista da vida desencarnada sobre a vida encarnada. Ele permite considerarmos a nós mesmos, i.e., seres humanos/espíritos encarnados, na perspectiva de uma entidade que guarda conosco uma importante diferença. Por mais atenuada que seja a idéia de morte nesse sistema de pensamento, ela não deixa de marcar uma alteridade significativa: o morto não deixa de ser um outro relativamente aos vivos. É de um *outro* mundo, assemelhado ao nosso, porém outro, que ele nos fala.

Uma distinção nativa importante permite dar conta do que está em jogo de modo mais preciso. Os grupos espíritas que pesquisei chamavam de “eu maior” essa entidade espiritual transcendente, que passa por muitas encarnações em seu percurso cósmico. Ao “eu maior” contrapõe-se o “eu menor”, a identidade encarnada, digamos assim, que a entidade espiritual transcendente adquirirá ao longo de uma única encarnação.

Essa memória transcendente, muito mais extensa do que a de um espírito ao longo de uma única encarnação, emergirá, no entanto, na vida encarnada sob a forma do “inconsciente” ou da “intuição”, manifestando-se eventualmente em sonhos ou nas diferentes experiências mediúnicas. Observe-se a complexidade da idéia de mediunidade no Espiritismo, que correlaciona não apenas um espírito encarnado com outros espíritos desencarnados, mas também um espírito encarnado com o seu próprio “eu maior”¹⁷.

O Espiritismo propõe a seus adeptos um elaborado jogo de perspectivas sobre o “eu”. Esse intercâmbio constante entre os pontos de vista complementares que definem a pessoa humana confere a essa religião uma notável riqueza imaginária, responsável, entre outras coisas, pela extraordinária floração da literatura espírita de ficção em nosso país¹⁸.

Esse “esquecimento do passado”, esse “apagamento da memória”, que define a natureza complementar da relação do “eu menor” com o seu “eu maior”, ilumina um ponto bastante temático nesse sistema simbólico: o drama da renovação e atualização do livre-arbítrio do espírito encarnado.

A cada encarnação, ao ganhar um “novo” corpo, um espírito enfrentará, já tendo se esquecido de que exatamente ele consiste, o “seu” carma. A vida encarnada é, por isso, “provação”. A compreensão da morte como “desencarnação” permite, então, ao Espiritismo preservar a dimensão ativa da vida encarnada. Permite também a engenhosa busca de atenuação da alteridade da morte: os mortos se comunicam conosco permanentemente.

O Espiritismo gradua e suaviza a alteridade da morte. Não se trata de um não-ser radical, mas de uma peculiar e imaginativa forma de ser. Pois, passada a fase de ‘perturbação’, que se segue à ‘desencarnação’, um espírito agora errante recupera sua memória transcendente e prossegue sua vida ativa e afetiva, da qual faz parte a comunicação com os vivos. Por sua vez, passada a fase tabu (na qual os espíritos encarnados próximos do morto devem aceitar essa separação e controlar-se para não perturbar ainda mais o espírito já naturalmente perturbado com a mudança de estado), os espíritos encarnados/seres humanos podem voltar a comunicar-se com o morto/espírito desencarnado.

Com a mediunidade, a sociedade de “Além túmulo” e a sociedade terrena integram-se efetivamente como uma única e compacta sociedade. Os espíritos, encarnados ou desencarnados, comunicam-se permanentemente. Por meio da comunicação espiritual, os dois mundos se fundem numa ativa rede de interações.

Como todo ser humano é um espírito encarnado, a mediunidade seria um “dom orgânico inato”. Muito esquematicamente, a comunicação espiritual ocorre do seguinte modo.

Um novo ser humano se forma pelo acoplamento do espírito errante a um novo corpo através do perispírito. Em suas atividades rotineiras, ao pensar, sentir, expressar-se enfim, esse espírito encarnado emite vibrações que, imprimindo sua frequência particular ao fluido universal, alcançam uma determinada “faixa vibratória”. “Faixas vibratórias” superpõem-se verticalmente no espaço, do mais “baixo” ao mais “alto”, do mais “inferior” ao mais “elevado”. Em uma mesma faixa conectam-se muitos espíritos, encarnados ou desencarnados, que estão vibrando de modo semelhante. Por essa razão, os espíritos desencarnados exercem uma influência sutil, permanente e inevitável, sobre nós. Entretanto, vale observar que quem vibra – “dá abertura”, como dizem os espíritas – é o próprio espírito encarnado, responsável, em primeira instância, pela “qualidade” das vibrações de seus pensamentos e emoções e, portanto, pelo contato com uma faixa vibratória de determinada natureza moral.

Essas faixas sintonizam o espírito encarnado com espíritos de diferentes graus evolutivos. Se as vibrações forem “elevadas” e boas, nos conectaremos com os espíritos superiores e essa sintonia positiva é uma medida de respeito ao livre-arbítrio do espírito encarnado. Se vibrarmos com muita constância em faixas “baixas”, entretanto, tudo se torna terrivelmente problemático, pois, em contato com espíritos inferiores, corremos o terrível risco de perda de nosso já relativo e precário livre-arbítrio. O fenômeno da obsessão revela com especial clareza os terríveis impasses do relacionamento entre os vivos e os mortos, os espíritos encarnados e desencarnados na visão espírita.

VI. Obsessão: a alteridade entre vivos e mortos

A obsessão, que pode ser leve ou grave, tem como limite final o aniquilamento do livre-arbítrio humano e efetivamente a posse de um espírito encarnado por um espírito desencarnado. O fenômeno pertence assim aos processos difusos da **comunicação espiritual**, que perpassa a vida cotidiana como os espíritas a concebem. A obsessão é, portanto, um fenômeno extra-ritual, i.e., ocorre na vida corriqueira, fora do sistema ritual espírita propriamente dito. No dia a dia, espíritos desencarnados e encarnados comunicam-se continuamente. O sistema ritual espírita, através da prática do estudo, da caridade, da mediunidade, trata, justamente, de regular e controlar esse intercâmbio permanente entre MI e MV, de modo a que as tênues, porém críticas, fronteiras existentes entre eles não se dissolvam em formas desordenadas e malévolas de comunicação. Nesse contexto propriamente ritual, o termo mediunidade assume uma acepção mais restrita, refere-se à **comunicação espírita**. De uma forma ou

de outra, a noção de mediunidade problematiza a incompletude humana, e as práticas espíritas propõem aos seus adeptos mecanismos para refletir sobre, e como que completar, a identidade do “eu” na relação com os espíritos. O processo é dinâmico e infundável.

Ora, a obsessão é o modelo exemplar da mediunidade negativa. Ela consiste no fracionamento, digamos assim, da unidade espírito + corpo da encarnação. Com ela, um homem tem o espírito aniquilado e o corpo subjugado pela vontade de um espírito desencarnado. Um ritual espírita específico – a desobsessão – lida com esse fenômeno maléfico.

Ao focar não o indivíduo concreto obsedado, mas o espírito desencarnado obsessivo, esse ritual promove um curioso deslocamento simbólico do mundo visível para o mundo invisível. Esse deslocamento faz refletir sobre a necessidade de aceitação da morte, dessa morte deslocada que é a morte no Espiritismo, entendida, sobretudo, como a perda, por parte de um espírito, de seu corpo daquela última encarnação. Perda atenuada (pois que o espírito perdura), todavia perda (do corpo); separação relativizada (os espíritos permanecem se comunicando), todavia separação (afastamento e passagem do mundo dos vivos ao dos mortos). Perda que os vivos devem aceitar para ajudar, em primeiro lugar, os mortos a aceitarem a sua própria condição e diferença.

Quando um espírito desencarna, os seus amigos, familiares, parentes próximos devem aceitar esse fato. Caso contrário, o atrapalharão, imensamente, na fase crítica de perturbação que corresponde à perda de seu “corpo físico” e a retomada de seu “Eu maior” com o retorno da memória de suas vidas pregressas. Se os vivos aceitarem a morte do ente querido, auxiliam-no muito nesse terrível momento, evitando que ele, ao recusar-se a aceitar a própria morte, aspire a um corpo alheio, tornando-se um potencial obsessivo. Com o tempo, o próprio sistema ritual espírita poderá, adequadamente, fazê-lo presente por meio da psicografia, dos sonhos, visões e muitas outras manifestações.

A sessão de desobsessão encena justamente o drama vivido por um espírito desencarnado que, por não aceitar a sua própria morte/d desencarnação, obseda um vivente com o desejo último de substituir o corpo que ele não aceita ter perdido pelo de outrem. Nessa perspectiva, a desobsessão pode ser entendida como a ritualização de um problema crítico nesse sistema de crenças. Uma narrativa exemplar e didática sobre a alteridade entre vivos e mortos, tal como concebida pelo Espiritismo. Se o Além está sempre presente e próximo, todo morto é também potencialmente uma terrível ameaça a fracionar a precária unidade do vivente, e a desorganizar, de modo caótico, a ordem divina do cosmos, que deve caminhar para frente, para o futuro, e nunca para o passado. Assim como corpo e alma precisam preservar seu elo efêmero, mas decisivo, e passado e futuro precisam guardar os respectivos lugares, a comunicação entre os dois mundos não deve violar distinções básicas. O equilíbrio da comunicação entre os mundos supõe a constante reafirmação das distinções

existentes entre eles. Morto é morto, vivo é vivo; um morto não pode aspirar ao corpo de um vivo, ele só adquirirá um novo corpo através de outra encarnação, para o que precisa antes acertar-se com o seu carma.

Em uma sessão de desobsessão, assumindo o lugar do vivente obsedado, e geralmente na ausência deste, os médiuns espíritas travam esse combate espiritual que foi, na origem, perdido¹⁹. No "Mundo Invisível", os espíritos superiores, guardiães dos médiuns e de um centro espírita, trazem, ao centro espírita, os espíritos inferiores obsessores, em geral à revelia destes. Do lado do "Mundo Visível", além dos "médiuns de sustentação" que oram e emitem vibrações positivas para garantir o bom ambiente da sessão, a unidade simbólica central é o par médium doutrinador (identificado aos espíritos superiores) / médium psicofônico (identificado ao vivente obsedado que emprestará o seu corpo ao espírito inferior obsessivo). Todo o combate se travará verbalmente na forma de um diálogo entre o espírito obsessivo, incorporado pelo médium psicofônico, e o doutrinador, em contato direto com os espíritos superiores. Idealmente, o doutrinador levará o obsessivo ao momento cósmico de arrependimento e de assunção de toda a culpa que lhe é devida em sua última encarnação. Esse assumir da culpa é simultâneo à aceitação da própria morte e, numa variação da idéia de exame de consciência, é a condição fundamental para a re aquisição do livre-arbítrio e da memória mais plenos que caracterizam o espírito errante. Como "eu maior", em um momento crítico de exercício de seu livre-arbítrio mais pleno, porque correspondente à memória de todas as suas encarnações e "vidas" intermediárias, o "morto" aceitará reencarnar e submeter-se a uma nova **provação**. O ciclo das reencarnações poderá assim se restabelecer e o vivente obsedado será deixado em paz, devendo, por sua vez, fortalecer, através da prática espírita, o seu próprio e precário livre-arbítrio.

Racionalista e verbal ao extremo, esse sistema de crenças enfatiza a incompletude humana para imediatamente preenchê-la através da complexa vida atribuída aos espíritos. Nesse movimento, abre-se, permanentemente, a um infindável número de perguntas para as quais busca avidamente respostas, que iniciam novas perguntas e novas respostas.

A morte torna-se uma espécie de vida, uma semi-morte ou uma semi-vida, pois o espírito desencarnado permanece ativo na sociedade dos vivos, desde que todos os lados envolvidos aceitem a passagem tênue, mas fundamental, que a "morte física" significa. Desde que aceitem também a idéia de confrontar-se com as conseqüências de seus atos em uma nova encarnação, e assim evoluir, ampliando sempre o seu livre-arbítrio até a dissolução final. Nesse ínterim, o Espiritismo distende o tempo humano até os limites da eternidade. Distende o espaço humano até os confins do universo. Seus processos de simbolização ocupam essa imensidão temporal e essa vastidão espacial idealizadas. A vida eterna torna-se uma espécie de aqui e agora.

E a vida propriamente dita? A vida é esse lugar problemático, onde tudo o que temos é um “eu menor” que, sem saber exatamente onde começa e onde termina o próprio livre-arbítrio, i.e., o seu próprio “eu”, deve procurar exercê-lo, nessa incerteza inevitável, da melhor maneira possível, completando-o através dos espíritos.

Dramatizando ao extremo a tensão entre livre-arbítrio e determinismo, o Espiritismo desenha para si um perfil único no panorama religioso brasileiro. A um só tempo constrói mundos imaginários fabulosos e ativos em que vivos e mortos comunicam-se permanentemente, e contrabalança essa tendência fabulística que se alimenta do Além, por uma variação da ética da ação intramundana, ao conferir à vida encarnada o lugar único e privilegiado da **provação**, da construção gradual do **livre-arbítrio**, do sentido de responsabilidade pelos seus atos e conduta, do **mérito** e da **culpa**. Ainda que para tanto, um indivíduo, como o fez exemplarmente Chico Xavier, tenha que conclamar todo o universo povoado de espíritos para viver consigo a sua vida.

Bibliografia

- ÁRIES, Phillipe. (1977), *A história da morte no ocidente*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- BIRMAN, Patrícia. (1995), *Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferença de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- BROWN, Diana. (1986), *Umbanda: religion and politics in urban Brazil*. Ann Arbor: UMI Research Press.
- CAMARGO, Cândido Procópio. (1961), *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Ed. Pioneira.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. (1983), *O Mundo Invisível: cosmologia sistema ritual e noção da pessoa no Espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. (1985), *O que é o Espiritismo*. São Paulo: Ed. Brasiliense, Segunda visão.
- _____. (1990), “O Espiritismo”. In: L. Landin (ed.). *Sinal dos Tempos: diversidade religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER.
- _____. (2003), “Conhecer desconhecendo: O Mundo Invisível e o Carnaval carioca”. In: G. Velho e K. Kuchnir (eds.). *Pesquisas Urbanas: desafios do trabalho antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- CONTINS, Márcia. (1983), *O Caso da Pomba Gira: reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Antropologia, Museu Nacional/UF RJ.
- DAMAZIO, Sylvia. (1994), *Da elite ao povo: advento e expansão do Espiritismo no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- DA MATTA, Roberto. (1997), “A morte nas sociedades relacionais: reflexões a partir do caso brasileiro”. In: *A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 5ª ed.
- _____. (1979), “Você sabe com quem está falando?”. In: *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar Eds.
- DUMONT, Louis. (1966), *Homo Hierarchicus*. Paris: Gallimard.
- FUSTEL DE COULANGES. (1975), *A cidade antiga*. São Paulo: Hemus, Livraria Ed.
- LE GOFF, Jacques. (1981), *La naissance du purgatoire*. Paris: Ed. Gallimard.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1970), *O pensamento selvagem*. São Paulo: Cia. Editora Nacional/Edusp.

- LEWGOY, Bernardo. (2004), *Chico Xavier. O grande mediador*. Bauru: Edusc.
- _____. (2000), *Os espíritos e as letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no Espiritismo kardecista*. São Paulo: Tese de doutoramento em Antropologia. USP.
- MAGGIE, Yvonne. (2003), *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 3ª ed.
- MAUSS, Marcel. (2003), "Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de eu". In: M. Mauss. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- RODRIGUES, José Carlos. (1983), *O tabu da Morte*. Rio de Janeiro: Achiamé.
- STOLL, Sandra Jacqueline. (2003), *Espiritismo à Brasileira*. São Paulo: Edusp.
- THIMÓTEO, Marcelo. (2002), *Um Itinerário no Século: mudança, disciplina e ação em Alceu Amoroso Lima*. Rio de Janeiro: Tese de doutoramento em História. PUC-RJ.
- VELHO, Gilberto. (1994), "Indivíduo e religião na cultura brasileira. Sistemas cognitivos e sistemas de crença". In: *Projeto e metamorfose*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- WARREN JR, D. (1968), "Spiritism in Brazil". *Journal of Inter-American Studies*, vol. 10.
- WEBER, Max. (1967), *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.

Notas

- ¹ Este texto foi originalmente apresentado no Seminário "Vida e Morte nas tradições religiosas", Unilasalle. Niterói, 06 de novembro de 2004.
- ² O tema é vastíssimo e não cabe aqui percorrê-lo. Sobre a religião e o culto dos mortos na antiguidade romana, há o clássico de Fustel de Coulanges 1975. Sobre o tema da morte, remeto o leitor interessado a Áries 1977 e Rodrigues 1983.
- ³ Para análises históricas do desenvolvimento do Espiritismo no Brasil, ver Damazio 1994 e Giumbelli 1997.
- ⁴ A 'codificação' é um conjunto de cinco obras – O livro dos espíritos, O livro dos médiuns, O Evangelho segundo o Espiritismo, O céu e o inferno, A Gênese: os milagres e as predições segundo o Espiritismo – cujo conteúdo doutrinário teria sido revelado a Allan Kardec por espíritos superiores. Para uma breve análise do contexto literário e intelectual de emergência do Kardecismo na França, ver Stoll 2003.
- ⁵ Essa questão, como assinaléi na nota introdutória, era uma questão recorrente na bibliografia disponível na década de 1980. Vale observar, além disso, que o próprio universo religioso espírita também problematizava fortemente a questão de suas relações com o universo "afro". Sobre Umbanda, ver Maggie 2001, Birman 1995, e Contins 1983.
- ⁶ A bibliografia recente, em especial Stoll 2003 e Lewgoy 2004, trouxe contribuições importantes nessa direção. Ver nota introdutória.
- ⁷ Para a discussão da caridade, do estudo e da mediunidade como dimensões complementares do sistema ritual espírita, ver Cavalcanti 1983. Sobre o lugar da escrita no Espiritismo, ver Lewgoy 2000.
- ⁸ A bibliografia sobre o tema da pessoa é extensa e produtiva. Ao indicar a existência de muitas concepções possíveis do que seja um ser humano em diferentes culturas, a noção da pessoa (Mauss 2003) é uma ferramenta comparativa decisiva. Nessa perspectiva, a noção ocidental moderna de indivíduo, entendido como a unidade mínima da vida social e o centro da moralidade e de valores, é uma produção histórica cuja configuração foi magistralmente analisada por Louis Dumont op. cit.
- ⁹ A obra citada por Le Goff intitula-se "Man and his destiny in the great religions". Manchester University Press, 1962.
- ¹⁰ Agradeço a fértil sugestão a Marcos Veneu, sem responsabilizá-lo pelos desdobramentos apresentados.

- ¹¹ Tradução livre. "Le système de la solidarité entre les vivants et les morts, à travers le Purgatoire est devenu une chaîne circulaire sans fin, um courant de reciprocité parfaite" (Le Goff: op. cit.: 482).
- ¹² A obra psicografada de Chico Xavier explorou essa multiplicidade de pontos de vista que correspondem, por sinal, à definição do perfil autoral de diferentes entidades espirituais. Stoll (op.cit.: cap. 3) traça a emergência dos diferentes gêneros narrativos no "roteiro literário" de Xavier. Lewgoy, que analisou o lugar de relevo ocupado pela escrita e pela leitura nesse sistema de crenças, informa que até a sua morte, em julho de 2002, Chico Xavier publicara 412 livros psicografados, feito que o tornaria "um dos autores mais prolíficos na história da língua portuguesa" (2004:28).
- ¹³ Segundo Xavier (apud Stoll, op. cit.:115) a "aduana da eternidade", situada ao final das múltiplas encarnações, será atravessada por cada espírito "com a exclusiva bagagem que houver semeado".
- ¹⁴ O trabalho de Lewgoy 2004, em especial, enfatiza a aproximação promovida por Xavier entre o Espiritismo e esse universo de mediações e intercessões próximas do Catolicismo e, em especial, do Catolicismo popular.
- ¹⁵ Ver a propósito, também a idéia da "familiaridade" do céu católico, desenvolvida por Thimóteo 2002 na análise dos obituários na obra de Tristão de Athaide.
- ¹⁶ Para Lewgoy, esse romance, psicografado por Chico Xavier, cujo autor espiritual seria André Luiz, é um "divisor de águas na história do Espiritismo brasileiro" (Lewgoy 2004:96). O livro "(...) atualiza uma espécie de utopia espírita de organização comunitária, altamente estruturada, integrada e fraterna", (op.cit.:98). Segundo Stoll, esse romance chegou a 40 edições em 1992 (Stoll op. cit.:106), valendo notar que as tiragens da obra de Chico Xavier variam entre 5 a 15 mil exemplares (op. cit. : 79).
- ¹⁷ Esta é a base de uma espécie de sistema da "dúvida" inerente ao desenvolvimento da mediunidade no Espiritismo, sistema no qual a fraude é apenas uma possibilidade (Cavalcanti, op. cit.:118 e seguintes).
- ¹⁸ Como atestam os já citados trabalhos de Lewgoy e de Stoll. Nesse universo de grande sucesso editorial, um autor tem a seu alcance múltiplos pontos de vista narrativos. Pode escrever como 'eu menor', 'psicografando' as vidas de outros espíritos que lhe seriam narradas pelos próprios. Pode escrever como um 'eu menor' que, tendo conectado o seu próprio "eu maior" e dessa forma acessado suas vidas anteriores em sonhos ou outras vivências mediúnicas, narra episódios e fatos de suas vidas pretéritas. Chico Xavier explorou exemplarmente essas possibilidades da *pessoa* espírita. Gostaria de complexar o quadro, lembrando ainda a possibilidade de uma produção que define o lugar social do "intelectual espírita" propriamente dito. Associada à vertente ritual do estudo, nesse outro gênero narrativo, um autor fala a partir da identidade encarnada, como "eu menor" que se debruça e estuda um assunto a partir da ótica espírita (Cavalcanti 1983: 75-77).
- ¹⁹ Para a etnografia e análise de uma sessão, ver Cavalcanti, op. cit.:123 e seguintes.

Recebido em novembro de 2004

Aprovado em dezembro de 2004

Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti

Professora do Departamento de Antropologia Cultural e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Publicou, entre outros livros, *O Mundo Invisível: cosmologia sistema ritual e noção da pessoa no Espiritismo* (1983, Zahar Eds.) e *O que é o Espiritismo* (1985, Ed. Brasiliense).

Email: lauracavalcanti@aol.com

N

A ENCRUZILHADA, COM OS ANTROPÓLOGOS

Vagner Gonçalves da Silva

Introdução

Uma das características que mais chamam à atenção quando se observa o campo dos estudos das religiões afro-brasileiras, especialmente daquelas vertentes mais próximas das matrizes africanas como o candomblé, tambor de mina, xangô e batuque, apenas para ficar nas mais conhecidas, é o envolvimento em múltiplos planos dos(as) pesquisadores(as) com o universo de crenças estudado¹. Este envolvimento varia de acordo com os contextos da pesquisa, indo desde uma simples participação em ritos e cerimônias, por força do próprio sistema de crenças, que muitas vezes exige uma postura neste sentido de todos os presentes, até uma conversão total do pesquisador à religião, alguns deles se tornando, inclusive, sacerdotes deste culto (pais e mães-de-santo)² ou ocupando postos honoríficos importantes.

Neste artigo proponho analisar alguns aspectos da natureza do trabalho de campo feito nestas condições, enfocando principalmente a relação observador-observado (os limites entre observação e participação) tal como esta se apresenta nos depoimentos dos antropólogos e dos religiosos por estes entrevistados. Baseio-me, portanto, em entrevistas realizadas com ambos os grupos e de minha própria inserção na religião, tanto como adepto, num primeiro momento, como pesquisador atualmente³.

Rituais de delicadeza

Costumamos pensar na observação participante basicamente como uma técnica ou um procedimento realizado pelo antropólogo para conhecer a comunidade que estuda. Entretanto, não é apenas ele que procura familiarizar-se com o universo cultural do grupo no qual se insere. O grupo também mobiliza seu sistema de classificação para tornar aquele que inicialmente era um “estrangeiro” em uma “pessoa de dentro”, isto é, um sujeito socialmente reconhecido.

Este processo ocorre em pesquisas com vários grupos. É comum, nas sociedades indígenas, por exemplo, que os pesquisadores recebam um “nome nativo” (numa espécie de batismo) e sejam localizados nas categorias de gênero, idade, estado civil, parentesco etc. que regulam os papéis sociais dos indivíduos naquele grupo. Entretanto, as formas de inserção variam de acordo com os grupos investigados. A antropóloga Dominique Gallois, comparando o trabalho de campo nas religiões afro-brasileiras (segundo a leitura que fez deste trabalho) com o que realizou com sociedades indígenas, apontou algumas diferenças:

“Vocês [antropólogos do campo afro-brasileiro] falam de religiões e nós [antropólogos das sociedades indígenas] de cosmologias. No primeiro caso, quando se fala de religião, há possibilidade de adesão. No segundo caso, cria-se uma distância radical. Eu me pergunto se esse abismo é realmente intransponível. Os etnólogos que estudam sociedades indígenas não se convertem às religiões dos povos. No limite, e é desejável que isto ocorra, eles podem chegar a certa empatia que vai aumentar a sua sensibilidade ao significado das manifestações religiosas ou a uma inserção estratégica que pode ser em atividades rituais que facilitem uma etnografia fina dos rituais”⁴.

Nas religiões afro-brasileiras, o incentivo para que o antropólogo se torne um membro do grupo, atuando nos quadros organizacionais e religiosos dos terreiros, tem sido freqüente desde os primeiros trabalhos de campo nessa área. Uma reflexão sobre a observação participante neste contexto nos ajuda a entender tanto certas características destas religiões como da técnica de observação antropológica.

A principal forma de atração de novos adeptos nas religiões afro-brasileiras é propiciar canais participativos para que as pessoas incorporem em si mesmas os valores religiosos através da experiência empírica nesse universo. Para os participantes, a religião dificilmente se “revela” aos olhos de quem não a experimenta. Como disse um pai-de-santo: “*Quem quiser saber o que é o sacrifício, a seita e o preceito, se entrar, não precisa perguntar*”. Sob esta ótica, o antropólogo

deverá “experimentar” a religião se quiser absorver os seus significados, preceitos e “fundamentos”.

Uma das formas comuns e iniciais de aproximação, entre o antropólogo e o grupo, e de experimentação da religião é a consulta ao sistema oracular, como o jogo-de-búzios, que é, aliás, um dos principais canais de relacionamento, no candomblé, do pai-de-santo com o público. O pesquisador paulista Ismael Giroto relata que foi desta forma que fez os primeiros contatos com o pai-de-santo do terreiro que investigou:

“Cheguei lá [no terreiro], freqüentando os rituais públicos. Marquei uma consulta. O pai-de-santo jogou para mim. Depois de tudo isso, falei que eu queria pesquisar a casa dele e se ele permitia-me participar de tudo que era público; se eu podia gravar as entrevistas, se ele dava a história de vida dele. E ele deixou”⁵.

O jogo-de-búzios é importante para os grupos na medida em que, por meio dele, pode legitimar-se, ou não, a participação do pesquisador no terreiro. Os pais-de-santo, consultando os búzios, sabem, segundo dizem, se as intenções dos pesquisadores são “boas”, ou não, ou se estes têm “merecimento espiritual” para obter detalhes sobre a religião. O resultado do jogo-de-búzios pode estabelecer, portanto, para o antropólogo, condições propícias ou não de observação. No relato a seguir uma antropóloga demonstra como os oráculos foram acionados no terreiro em que pesquisava para restringir a participação de uma outra pesquisadora que não obteve a simpatia e a confiança do grupo:

“A maneira de entrar em outra cultura tem que ser cuidadosa. Você não sabe como as pessoas interpretam certas coisas. Qualquer passo é muito perigoso. Ela [a pesquisadora] andava pisando forte como se estivesse na academia, mas ali era outro mundo. Tem certas coisas que não se pergunta para quem não se conhece. Ela fazia perguntas demais e inconvenientes. Várias vezes ela estragou as entrevistas porque ia direto numa coisa que a pessoa ia te contar se você não perguntasse [...] Por causa disso a [mãe-de-santo] quando a [pesquisadora] estava junto não falava a metade das coisas. Aí um dia, eu tentei marcar uma conversa com mãe-de-santo e ela falou: ‘Não traga a [outra pesquisadora]’. Porque eles jogaram os búzios (também tinha este negócio) e disseram que ela era ‘negativa’ e que não era para ela ir. Aí esta história culminou numa Águas de Oxalá. Eu lembro que eles fizeram um obi para todo mundo: deram um obi para mim (obi para cabeça, como eles chamavam) e um para ela. O dela não deu aláfia [favorável] nem a

pau, jogaram de novo e não deu e começaram a excluí-la um pouco da casa”.

Através do jogo-de-búzios o pai-de-santo também procura descobrir o “santo protetor” do antropólogo, enquadrando-o no sistema de compreensão da religião, em que os modelos de relacionamentos entre as pessoas são pautados pelos atributos míticos de suas divindades protetoras. E nesse caso, atribuir uma identidade religiosa ao pesquisador é uma forma de torná-lo uma pessoa “reconhecível” nos termos do grupo.

Rita Amaral diz como a descoberta de seu orixá afetou a natureza das relações que vinha estabelecendo com os membros do terreiro em que pesquisava:

“Como o candomblé trabalha com o universo do arquétipo⁶, eu estava sempre associada ao Obaluaiê que era uma figura bem vinda, ou por medo, ou por qualquer coisa. [...] Eles conversavam comigo, me contavam as coisas, mas me tratavam de uma maneira toda reverente que dava até um certo mal estar. Quando a [mãe-de-santo] Sylvia jogou e viu que eu era de Ogum, ela falou: ‘Olha só, ela é de Ogum!’. E aí descambou a virar uma coisa mais light, mais amiga, mais tranqüila. Parece que eu adquiri mais confiabilidade. Porque ser de Obaluaiê era uma coisa meio de gente perigosa [...] É uma coisa que passa por um universo místico também. Por conta desta confiabilidade que eu adquiri sem fazer nada eu peguei muitas informações. Coisas assim muito íntimas da vida das pessoas. Elas iam me contando na boa. Mas eu, também, nunca comentei, então acho que isto ajudou”⁷.

Para muitos pesquisadores, a consulta ao jogo-de-búzios pode satisfazer, também, uma curiosidade pessoal, dando-lhes uma interpretação mística de suas vidas ou abrindo-lhes a possibilidade de se guiarem por interferências de outra ordem na resolução de problemas, realização de escolhas etc. E, por outro lado, a consulta ao jogo-de-búzios permite ao pai-de-santo abrir um canal de familiaridade com o antropólogo conhecendo-o melhor e adquirindo certo domínio sobre as dimensões de sua vida pública ou privada. Para o antropólogo Norton Corrêa, o jogo teve alguns destes significados:

Norton Corrêa: — “Eu comecei a jogar búzios [como consulente] com o Ayrton por curiosidade mesmo. Mas ele começou a me ensinar a jogar búzio. Eu jogava e ele me explicava os búzios⁸. Mas muitas vezes eu ia mesmo como interlocução. [Os pais-de-santo] são pessoas muito práticas, são psicólogos empíricos. Muitas vezes eu

ia jogar búzios como uma oportunidade para conversar com a mãe-de-santo, para colocar problemas, para ver o que ela tinha a me dizer. Como se fosse realmente uma consulta psicológica [...] Eu ia mais para conversar. O búzio era uma desculpa porque mais ou menos eu sabia o funcionamento. Era onde eu colocava problemas. Claro que ela ia olhar nos búzios o que dava. Mas, como se sabe, a história do búzio é muito menos o búzio do que a conversa.”

Vagner: — “Mas o búzio nunca recomendava um despacho?”

Norton Corrêa: — “Ah, de vez em quando tinha uma feitiçaria, algum ‘olho grande’ em cima. [...] No Ayrton a gente começava com a brincadeira de búzio e daí a pouco: ‘Olha, tem uma coisa aí, vamos passar um serviço’. Então, eu ia pro quarto-de-santo e ele passava o serviço dele lá”⁹.

Como o oráculo do jogo-de-búzios freqüentemente prescreve a realização de rituais (chamados de trabalhos, despachos, ebós, etutus, sacudimentos ou serviços) para a resolução de problemas, o antropólogo que o consulta inevitavelmente acaba se submetendo a essas formas participativas do culto que incluem banhos de ervas e limpeza espiritual do corpo através da oferenda de alimentos e sacrifícios de animais, além de outras coisas. Em muitos casos, o jogo-de-búzios recomenda, ainda, a realização dos ritos preliminares da iniciação, como o bori ou as obrigações feitas para o orixá atribuído ao antropólogo, como descreve Roberto Motta:

“Chegou um momento em que eu caí sob a preferência de um pai-de-santo, Manuel Papai [Manuel Nascimento Costa]. Então, Manuel Papai se tornou o meu pai-de-santo e ele começou a jogar os búzios para mim e eu comecei a dar sacrifícios, obrigações. Eu dei pelo menos três tipos de obrigação. Primeiro eu dei uma obrigação para Exu, um bode. Depois eu dei uma obrigação para Xangô, um carneiro e um bode. Tudo obrigações grandes. E terminei com uma outra obrigação para Exu¹⁰.”

A convivência no terreiro obriga ainda o antropólogo a se submeter a rituais prescritos para todos os freqüentadores da casa. Esses rituais visam, entre outras coisas, estabelecer ou reforçar os vínculos que unem e identificam o grupo a partir de uma visão de mundo compartilhada tanto no nível coletivo como pessoal.

Norton Corrêa: — “Muitas vezes as pessoas que eu ia [pesquisar], diziam: ‘Olha, vai ter limpeza, tu venhas à limpeza’ [...] Por exem-

plo, uma cerimônia de eguns que eu deveria fazer a limpeza e eu fazia. Eu lembro de uma matança para Orunmila que botava sangue nos olhos de todo mundo com o pescoço da galinha. Então, eu tenho um auto-retrato em que eu apareço com o sangue nas pálpebras porque passavam em todo mundo que estivesse na festa”.

O antropólogo ao participar de vários rituais vê-se, também, na obrigação de cumprir os preceitos a eles associados que incluem regras como: não ingerir bebida alcoólica ou não manter relações sexuais num certo período anterior à sua realização. Roberto Motta (1991:32) descreve um episódio ocorrido durante o seu trabalho de campo envolvendo o tabu sexual:

“Badia [mãe-de-santo] diz que devo entrar [no quarto onde os animais foram sacrificados para Xangô]: ‘Agora você entre e adore; é seu santo’. Recuso. Eu sou só pesquisador.. (Vão pensar que estou de corpo sujo). (Por causa de recente perda de sêmen. Durante toda a cerimônia eu fiquei sentado junto da soleira, sem jamais entrar no pegi propriamente dito)”

A maioria dos pais-de-santo procura estimular a participação do antropólogo na vida religiosa do terreiro tendo por objetivo a sua iniciação, já que esta é a única forma legítima de ingresso na religião e de acesso a dimensões mais particulares do culto. Por meio da iniciação a pessoa rompe com a vida anterior e adquire um novo status perante o grupo, pois se torna membro de uma família-de-santo com a qual manterá laços de “parentesco mítico” e reciprocidade. Nos apelos de conversão feitos ao antropólogo há, porém, certas especificidades. No candomblé, por exemplo, existe uma distinção entre as pessoas que potencialmente entram em transe – devendo ser iniciadas na condição de iaô – e as que não têm essa potencialidade – devendo ser iniciadas como ogãs (quando homens) ou equedes (quando mulheres). Ogãs e equedes, devido à sua condição especial, muito valorizada no culto, ao se iniciarem adquirem automaticamente o status de ebomi (mais velho), não precisando se submeter ao período de sete anos necessário a um iaô para atingir esta categoria. Considerados como “pais” ou “mães”, ogãs e equedes podem ocupar cargos de destaque no grupo exercendo funções essenciais ao culto. A descoberta de que uma pessoa potencialmente pertence ou não à categoria de ogãs ou equedes pode ser feita durante o jogo-de-búzios ou diretamente pelo orixá incorporado. A indicação de um ogã ou equede, geralmente ocorre durante as festas ou rituais públicos de grande importância, quando o orixá caminha até um dos presentes, o segura pelas mãos e o conduz pelo barracão fazendo-o sentar-se em um lugar de destaque e prostrando-se aos seus pés. Esta atitude de submissão e reverência do orixá

significa que o escolhido foi “indicado” para ser seu ogã ou sua equede, ou foi “suspenso” (outro termo pelo qual esse ritual é conhecido, pois os ogãs já iniciados deverão literalmente suspender o recém-indicado do chão, carregando-o nos braços ou numa cadeira como forma de homenageá-lo). Caso aceite essa indicação, a pessoa “suspensa” passa imediatamente a desfrutar do prestígio de sua indicação e de alguns privilégios e deveres de sua categoria devendo, entretanto, assim que possa, ser “confirmado”, isto é, submeter-se à iniciação que em geral não tem as exigências dos rituais de uma iniciação de iaô. Na maioria das vezes é na categoria de ogã e de equede que os antropólogos e as antropólogas, respectivamente, são indicados, compatibilizando assim o prestígio que os terreiros atribuem a eles dentro e fora do sistema religioso. Além disso, “rodar no santo” (entrar em transe), em muitas comunidades religiosas, não é permitido aos homens ou é visto com certas reservas:

Roberto Motta: — “Eu fiz tudo, mas nunca dancei porque se tivesse dançado, aí teria havido uma queda forte do status porque não se espera que um homem de respeito, mesmo da própria seita, rode. O próprio [pai-de-santo] Manuel não roda, se rodar tem que tomar muito cuidado. Deve rodar uma vez assim, mais muito relutantemente, como se o santo estivesse puxando, roda um pouquinho, mas deve voltar logo. Se eu tivesse rodado, aí eu teria que ter feito uma opção. Eu não queria ser rodante e me tornar mesmo um filho-de-santo como todos os outros, perdendo um pouco o meu status de homem”.

Os religiosos reconhecem que os intelectuais são pessoas que dificilmente poderiam ser iniciadas como “rodantes” pela dificuldade que teriam de experimentar o transe:

Renato Cruz¹¹: — “O caso desses intelectuais todos que tem nesses candomblés mais famosos da Bahia, desses antropólogos. [Eles se iniciam como ogãs] porque não estão dispostos a passar pelo estado de transe de possessão que para muitos deles pode parecer uma coisa ridícula, uma coisa pequena, uma coisa pobre, uma coisa elementar demais”.

Os terreiros procuram entronizar em seus postos de ogãs, além das pessoas provenientes do próprio meio religioso, os intelectuais e representantes das classes mais privilegiadas que, de algum modo, possam fornecer proteção, prestígio e apoio financeiro às atividades da casa. O convite aos antropólogos para que ocupem estes postos também se faz como uma extensão desta política de alian-

ças. Não é por acaso que uma parcela muito grande de pesquisadores do candomblé se tornou ogã. Apenas para citar alguns exemplos: Nina Rodrigues foi feito ogã de Oxalá por mãe Pulquéria do terreiro do Gantois (Lima 1984:7) onde Manuel Querino também teria ocupado cargo de ogã. Nos anos 30, ainda neste terreiro, médicos e etnógrafos como Artur Ramos, Hosannah de Oliveira e Estácio de Lima foram iniciados nessa condição (Ramos 1940:70; Landes 1967:83). Édison Carneiro foi convidado para ser ogã no Axé Opô Afonjá de mãe Aninha (Landes 1967:42), no Engenho Velho e no terreiro de pai Procópio, embora não tenha se confirmado em nenhum deles (Landes 1967:162). Neste último terreiro, Donald Pierson foi feito ogã (Pierson 1967:317 e 1987:39). No Axé Opô Afonjá, com a criação, em 1937, dos Obás de Xangô (postos de honra), muitos intelectuais, artistas e pesquisadores vêm ingressando nesta comunidade via estes e outros cargos, como Pierre Verger, Vivaldo da Costa Lima, Jorge Amado e Carybé, entre outros. Neste terreiro, também Roger Bastide teria tido seu orixá assentado.

Para o antropólogo, tornar-se ogã também é uma forma de garantir sua participação nas esferas de poder e conhecimento do terreiro. Alguns pesquisadores que aceitaram a indicação para ogã e depois se submeteram à iniciação, o fizeram explicitamente para "fins de pesquisa", isto é, sem envolvimento religioso e para obter informações tidas como reservadas, seja no passado, como se vê na citação de Artur Ramos, ou no presente, como se percebe nas declarações de Ismael Giroto:

"Para fins de pesquisa científica, nos submetemos, eu e meu prezado amigo, o Dr. Hosannah de Oliveira, docente da Faculdade de Medicina da Bahia, às cerimônias de iniciação de ogãs, no terreiro do Gantois" (Ramos 1940:70).

Vagner: — "Essa opção sua de se iniciar tem alguma relação com a pesquisa?"

Ismael Giroto: — "Eu escolhi como uma via de trabalho. Para saber, participar, de dentro. Ver como era feito lá dentro. Eu me submeti a isso porque para mim era uma técnica de pesquisa. Não havia envolvimento nenhum [...] Obviamente existia um respeito por aquilo que era um culto de um outro grupo e eu não poderia ter outra atitude [...] O que eu percebi como método, como técnica de pesquisa, na medida em que você vai fazendo gravação, entrevista, questionário, as informações são muito reticentes. Então, eu estava participando dos rituais públicos como observador participante, mas dos rituais privados nada. A iniciação para mim significava um acesso aos rituais privados".

A indicação para ogã ou equede, sendo vista como uma grande honra para quem a recebe, faz com que o pesquisador a aceite mesmo que não pretenda se iniciar, tirar dela um proveito imediato para a pesquisa ou já tenha sido indicado em outras casas, pois recusá-la seria considerado uma ofensa muito grande, uma incompreensão das regras da etiqueta ritual altamente valorizadas no candomblé:

Rita Amaral: — “O primeiro dia que eu cheguei lá [no terreiro], ele [Ogum] já me suspendeu. Pior que eu não sabia o que fazer, quando o Ogum perguntou se eu queria; eu disse que sim. Você não domina a regra, mas sabe que certas coisas não se fazem. Como dizer não para um orixá, para um deus que acabou de te escolher, mesmo nunca tendo te visto na vida? [...] Tanto que eu argumentei com o Ogum que eu não podia fazer nada. ‘Eu não posso fazer nada pelo senhor’. ‘Mas eu quero o seu coração’, ele falou para mim. ‘Você tem coração bom’. Se um orixá te suspende em nome do seu coração, você vai fazer o que? Não tem o que fazer”.

Júlio Braga: — “De repente, numa festa, um santo lá qualquer lhe suspende ogã, é muito difícil dizer não. Você não diz não ao objeto sagrado. Se você disser não nesse momento, você nem sequer deveria ser antropólogo dessa religião porque você não está compreendendo os símbolos todos, os rituais de delicadeza inicial de um santo que vem e lhe suspende como ogã ou lhe dá um título qualquer, um ritual de delicadeza que inicialmente pode ser até uma espécie de reconhecimento da sua presença naquele ambiente religioso”¹².

Tornar-se nativo

Para compreender melhor porque grande número de antropólogos que estudam diversas modalidades de religiões afro-brasileiras acabam participando de alguma forma de rituais de inserção religiosa, incluindo a iniciação, é necessário considerar os vários significados atribuídos pelos próprios antropólogos a sua participação religiosa no grupo. Neste sentido, as experiências de inserção de autores tidos como clássicos no estudo do candomblé, como Roger Bastide e Pierre Verger, são modelares.

Nas pesquisas anteriores aos anos 40, a iniciação do antropólogo era justificada principalmente em termos das necessidades “técnicas” da pesquisa de campo, ficando o autor relativamente preservado de refletir sobre os significados de sua conversão e participação no culto¹³. A partir dos trabalhos de

Roger Bastide, a imersão do pesquisador passou a ser enfatizada de modo muito mais explícito, assumindo, inclusive, um valor heurístico importante para a produção do conhecimento sobre as religiões afro-brasileiras. Bastide, embora não tenha realizado intensas e prolongadas pesquisas de campo¹⁴, desde sua viagem à Bahia, descrita em *Imagens do nordeste místico em branco e preto* (1945), mostrou-se profundamente seduzido pelo mundo dos terreiros. Essa sedução levou-o a defender uma metodologia de trabalho de campo na qual o pesquisador deveria não se colocar do lado de fora da experiência social de seus pesquisados, mas vivê-la como se fosse sua. E no contexto dessa experiência social, a iniciação ocupava um lugar de destaque:

“Precisamos nos transformar naquilo que estudamos [...] É preciso, apelando para um ato de amor, transcender nossa personalidade para aderir à alma que está ligada ao fato a ser estudado [...] Compenetrei-me portanto que deveria, no momento de entrar no Templo, deixar-me penetrar por uma cultura diversa da minha. A pesquisa científica exigia de mim a passagem preliminar pelo ritual da iniciação” (Bastide 1983:84, XI).

A observação participante defendida por Roger Bastide, se comparada com a de Malinowski, previa uma empatia muito maior do pesquisador com o mundo do seu pesquisado, quase que uma transferência psicanalítica, através do questionamento da própria personalidade do pesquisador e de seus fundamentos culturais. Como descreveu Maria Isaura Pereira de Queiroz:

“O ritual a que [Roger Bastide] se submeteu ultrapassou o simples esforço de conhecer, em seus detalhes íntimos, as fases de um culto religioso; correspondeu também a uma tentativa para ‘nascer de novo’ no âmago de uma civilização diferente da sua, alcançando experiências idênticas e uma vivência semelhante à dos autóctones. Porém, não se tratava de adquirir um conhecimento mais completo dentro da perspectiva da ‘observação participante’; tratava-se, isso sim, da integração no mundo do ‘outrem’ e do ‘alhores’” (Queiroz 1983:20).

Maria Isaura Pereira de Queiroz, que conviveu com Roger Bastide tanto no Brasil como na França, escreveu uma das melhores análises sobre sua metodologia de trabalho:

“O itinerário intelectual levava [Roger Bastide], através da utilização de variados caminhos (que incluíam a intuição, a sensibilidade

às formas de arte, a consideração do subjetivismo tanto no que dizia respeito ao 'eu' quanto ao 'outro'), a um tipo de procedimento que poderia ser intitulado 'observação participante', no sentido mais lato e mais profundo do termo [...] Porém, compreendendo os perigos do subjetivismo, procurou denunciar sempre os juízos de valor decorrentes da posição e das condições do pesquisador, quer se tratasse dele mesmo, quer se tratasse de seus auxiliares ou de seus discípulos. Se a observação mais frutífera era, para ele, a observação participante, ela só realizaria todas as suas possibilidades desde que associadas a outras técnicas, que teriam o papel de um crivo crítico; noutras palavras, ela só alcançaria sua plenitude se transformada numa 'observação controlada'. O controle não seria exercido somente através do cotejo com dados e documentos de proveniência diversa (dados estatísticos, documentos históricos etc.), mas principalmente por meio da autocrítica do pesquisador: reconhecendo que o conhecimento é sempre limitado pela posição que o estudioso ocupa numa sociedade, deveria ele levar em conta este condicionamento, a fim de desmascarar os preconceitos e os complexos que deformariam a observação em curso. Desta maneira, as etapas que foi sendo obrigado a percorrer levaram Roger Bastide a definir de maneira cada vez mais nítida os passos de sua própria metodologia, a qual mais tarde ele denominaria de método anti-etnocêntrico". (Queiroz *apud* Bastide 1983:16).

Trajetória semelhante à de Roger Bastide trilhou Pierre Verger que chegou ao Brasil em 1946 e, sob a indicação de Bastide, entrou em contato com os terreiros mais famosos da Bahia. Sua identificação com esse universo foi tão intensa que ele fixou residência em Salvador, onde morou até sua morte, em 1996. Verger iniciou sua carreira como fotógrafo e por ter grande inclinação para as viagens tornou-se colaborador do Museu de Etnografia de Trocadero (atual Museu do Homem) onde fez contato com alguns importantes antropólogos como Marcel Griaule, Michel Leiris e Alfred Métraux¹⁵. Seu interesse pelo candomblé, em especial de origem iorubá, fez com que reunisse um farto material etnográfico, principalmente fotográfico, resultado de suas constantes idas e vindas à África. Em 1954 publicou *Diex D'Afrique* e três anos depois o *Notes sur le culte des orishá et vodoun à Bahia, la Baie de Tous les Saints au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves*. Na década de 60, sua aproximação com a academia francesa se tornou mais intensa. Entrou para o *Centre National de la Recherche Scientifique* na França e defendeu na Sorbonne uma tese sobre o tráfico de escravos do Golfo de Benin para a Bahia, obtendo o título de doutor em estudos africanos. Em 1974, tornou-se professor-visitante da Universidade Federal da

Bahia, mas não desempenhou efetivamente as atividades deste cargo. Em 1981 publicou *Orixás*, seu livro mais conhecido, no qual divulgou, em português, os principais resultados de suas observações etnográficas sobre a religião dos orixás na Bahia e na África.

Ao contrário de Bastide, a atuação de Pierre Verger no campo institucional acadêmico foi muito reduzida, inclusive pela aversão que demonstrava ao diálogo com os intelectuais.

“Durante estes anos tive a chance de viver nas aldeias da África, longe dos ‘campus universitários’ e da ‘inteligentzia’ européia que aí se encontra concentrada. Nesta região vivi o mais lindos momentos da minha vida, longe das pressões e imposições do meio onde fora criado. Eu havia, por muita felicidade, antes de minha partida para a África, freqüentado os Candomblés da Bahia, onde minha cabeça fora consagrada a Xangô por Dona Senhora, a ilustre mãe-de-santo do Axé Opô Afonjá de São Gonçalo do Retiro¹⁶. Isto me fez sentir suficientemente integrado à seita para na África me sentir, também, em perfeita solidariedade com este meio. Esta foi uma das razões que me permitiram aprender inúmeras coisas, levado muito mais pelo desejo de trazer informações para meus amigos da Bahia que por ambição de realizar uma “pesquisa científica”. No começo me recusava a publicar o que havia podido observar, mas o Professor Théodore Monod, diretor do IFAN [Instituto Francês da África Negra], que me concedera a bolsa de estudos, não se contentou com as 2.000 fotografias que eu lhe oferecera como compensação pelos gastos realizados por sua instituição durante os dois primeiros anos. Ele exigiu que eu publicasse minhas anotações, ameaçando, em caso contrário, não renovar as bolsas já concedidas. Declarou-me: ‘Não as ofereci a você com o único objetivo de que se convertesse ao paganismo’. Este fato me levou a publicar diferentes obras das quais uma serviu de tese que defendi na Sorbonne em 1966” (Verger1989:2).

Sem a preocupação em travar um diálogo teórico-acadêmico, Pierre Verger tornou-se um incansável pesquisador de campo em busca de detalhes cada vez maiores para compor suas minuciosas etnografias. Nessa busca, sua iniciação foi importante para garantir o convívio tanto nos terreiros da Bahia, como nos egbés (sociedades de culto aos orixás) africanos. Além de ter sido entronizado no cargo de “oju obá” (“o olho do rei”) no Opô Afonjá e ter sido indicado para ogã na Casa Branca do Engenho Velho, iniciou-se para o cargo de “babalaô” (adivinho) na África, recebendo o nome de “Fatumbi” com que muitas vezes assinava seus livros:

“Mais tarde fui igualmente admitido no egbé Xangô de Saketê, uma cidade vizinha onde vivi muito tempo e onde recebi o nome de Xangowumi, ‘Xangô me convém’. Em Kêtu, iria mais longe, pois ali fui iniciado na adivinhação, como babalaô, pai-do-segredo, onde recebi um novo nome, Fatumbi, ‘Nascido de novo graças (ao sistema de adivinhação de) Ifá’” (Verger 1982:273)¹⁷.

Pierre Verger, sempre que perguntado sobre os motivos que o levaram à iniciação na religião dos orixás, procurou desvinculá-la de suas pesquisas, embora admitisse que sem este tipo de inserção religiosa dificilmente teria tido acesso ao conhecimento revelado em suas etnografias. Numa entrevista publicada por uma revista especializada em assuntos esotéricos, Verger assim se posicionou em relação a sua iniciação:

Repórter: — “Poderíamos dizer que o senhor acabou entrando no candomblé para ter acesso a informações proibidas ao não-iniciado?”

Verger: — “Nem tanto por isso, mas porque eu achava agradável ter relações com aquela gente, ter coisas em comum com eles. Não foi algo calculado para fazer minhas pesquisas: me iniciei porque convivendo com gente que falava de certas coisas entre si, eu podia participar das conversas, saber do que se tratava [...] Para ter o direito de conhecer essas coisas, fiz minha iniciação – tinha não só o direito, mas a obrigação de aprender. A situação de quem se inicia não é a mesma do antropólogo, que vem com o papel e lápis e pergunta: ‘Por que isso, por que aquilo?’, fazendo, um pouco o papel do repórter. Nesse caso, os entrevistados diriam qualquer coisa para satisfazer a curiosidade do estudioso sobre questões a respeito das quais eles mesmos nunca pensaram” (Verger 1991:10).

A maneira como Verger observou e participou desta religião fez com que, no seu caso, o próprio termo observação participante parecesse “técnico” demais e pouco condizente com o tipo de inserção que ele defendia para se fazer um trabalho de campo nessa área. Como disse Bastide no prefácio do livro *Dieux d’Afrique*:

“Não apenas suas inúmeras viagens às duas Costas lhe permitiram comparar os vínculos das cerimônias ligadas às da África e descobrir sua perfeita unidade, como ainda ele não era o ‘homem de fora’ o estrangeiro que olha com curiosidade e capta na chapa sensível os gestos hieráticos ou os rostos em transe. Ele pertence ao mundo dos

candomblés; ele foi aceito pelos negros da Bahia como um dos seus, como um verdadeiro irmão, um irmão branco. Os sociólogos norte-americanos inventaram um termo para designar uma técnica de pesquisa, que consiste justamente em identificar-se ao meio que se estuda. É a observação participante. Mas Pierre Verger é mais que um observador participante, porque a palavra 'observador' esboça, de qualquer modo, uma certa barreira, e desdobra o etnógrafo de modo muito desagradável, em 'homem de fora' e 'homem de dentro'. O conhecimento em Pierre Verger é fruto do amor e da comunhão" (Bastide *apud* Verger 1995[1954]:11).

Depois de Roger Bastide e Pierre Verger, as fronteiras entre observação e "comunhão" revelaram-se muito tênues e "tornar-se nativo" virou uma palavra de ordem para as várias gerações de antropólogos que pesquisaram o candomblé e as religiões afro-brasileiras em geral a partir dos anos 70 quando, inclusive, estas religiões já desfrutavam de uma aceitação social muito maior com a divulgação de seus valores nos meios artístico e intelectual.

Com a publicação de *Os Nagô e a morte*, livro de Juana Elbein dos Santos apresentado como tese de doutorado em etnologia na Sorbonne, sob a orientação de Roger Bastide, pela primeira vez, numa etnografia acadêmica, defendeu-se a iniciação do pesquisador como um princípio metodológico legitimador da observação participante.

"Nosso propósito não é analisar metodologias, mas apenas expor a que utilizamos e que nos fora impondo, instrumentada pela própria experiência no campo. Devido a que a religião Nagô constitui uma experiência iniciática [...] parece que a perspectiva que convencionamos chamar "desde dentro" se impõe quase inevitavelmente [...] O etnólogo, com raras exceções, não tem desenvolvimento iniciático, não convive suficientemente com o grupo, suas observações são, na maioria das vezes, efetuadas "desde fora" [...] Estar "iniciado", aprender os elementos e os valores de uma cultura "desde dentro" mediante uma inter-relação dinâmica no seio do grupo, e ao mesmo tempo poder abstrair dessa realidade empírica os mecanismos do conjunto e seus significados dinâmicos, suas relações simbólicas, numa abstração consciente 'desde fora', eis uma aspiração ambiciosa e pouco provável. Em todo caso o presente estudo pretende ver e elaborar 'desde dentro para fora'" (Santos 1977:17-18).

A importância que a iniciação do antropólogo assume neste contexto pode ser medida pela forma como ela, por si só, fornece um critério de legitimação

dos resultados da pesquisa realizada. Em *Os Nagô e a morte*, por exemplo, a iniciação do autor torna-se um meio de aferição da confiabilidade dos dados apresentados em sua etnografia:

“As referências bibliográficas reduzem-se ainda mais, porque preferimos escolher os trabalhos escritos por pessoas que pertencem à cultura em questão, ou foram ‘iniciados’ ou que, ao menos, tiveram uma convivência prolongada em contato com esta cultura” (Santos 1977:23).

Certamente é preciso considerar que a própria conversão de Juana Elbein à religião que optou por estudar, e as transformações que se operaram em sua vida pessoal desde que conheceu o *candomblé* e Mestre Didi (Deoscoredes dos Santos), um importante líder religioso do culto aos *egunguns* (ancestrais) em Salvador, com quem veio a se casar, possam ter sido, para esta pesquisadora, experiências tão significativas que é impossível separar sua prática científica, da vida pessoal e da militância pela organização e legitimação deste segmento religioso. Sua defesa da iniciação, “religiosa” ou “cultural”¹⁸, não pode ser vista fora deste contexto.

Entretanto, qual a natureza deste envolvimento dos antropólogos com a religião e em que sentido a identificação subjetiva com os valores deste universo afetam as relações de pesquisa?

O que fé quer dizer?

Se a iniciação dos antropólogos nas religiões afro-brasileiras é um recurso freqüente de aproximação aos valores do grupo, a forma como os próprios antropólogos se posicionam, em seus discursos, frente às crenças que compartilham com os membros dos terreiros, revela os limites e a complexidade desse jogo de aproximação e distanciamento existente entre eles¹⁹.

Para alguns antropólogos, a inserção na religião possibilitou experimentar subjetivamente alguns significados presentes nos discursos dos religiosos, como a crença na existência metafísica dos orixás e na interferência destes nos desígnios humanos. Nesses casos, o antropólogo entende sua presença na religião também em termos de uma “conversão íntima”:

Sérgio Ferretti: — “A minha família sempre foi muito religiosa. Eu nunca fui muito materialista. Durante minha graduação na universidade eu era profundamente católico. Eu queria voltar pro mosteiro. Eu acho que muitas vezes na Casa das Minas eu me sinto como se eu tivesse dentro de um mosteiro [...] Eu não tenho nenhum

conflito em relação a isso. Eu passei de uma coisa para a outra, e como essa religião aceita as duas... [...]"

Vagner: — "Mas você compartilha um certo sentido que elas [adeptas da Casa das Minas] dão quando dizem, por exemplo: 'Aqui só entra quem começa a dançar e o vodum chega e diz o próprio nome'?"

Sérgio Ferretti: — "Ah, eu concordo com elas... Eu acredito que os voduns são entidades sobrenaturais. Não é uma mera criação delas. Pode até ser um sonho, um imaginário. Mas da mesma forma que os católicos acreditam que a hóstia é o corpo de Cristo, eu não discuto esse problema.[...] Mas como isso é uma coisa muito discreta, você não tem que dar provas públicas de nada, sobretudo no tambor de mina você não tem que mostrar para ninguém. É uma coisa completamente do seu íntimo"²⁰.

A maioria dos antropólogos, entretanto, avalia de forma ambígua os aspectos subjetivos que atuam no seu envolvimento com a religião. Essa ambigüidade pode levá-los a experimentar no trabalho de campo uma situação de conflito entre éticas religiosas diversas (como teria ocorrido com Roger Bastide, segundo Queiroz), ou de aceitação dos valores da religião sem uma adesão subjetiva a eles. Pierre Verger sempre que indagado, colocava-se como um agnóstico em relação às crenças do sistema religioso que tanto pesquisou:

"Eu não sou religioso, participo do candomblé porque respeito o culto e o respeito porque os descendentes de africanos, decididamente, têm status de gente [...] Não acredito nem desacredito. A questão é que para mim era importante conviver com esse pessoal pelo qual eu tinha simpatia e estima" (Verger, 1991:10).

Para Juana Elbein dos Santos, "gostar" da religião e "acreditar" nela são verbos que se confundem na tradução simultânea que faz de suas experiências na religião:

Juana Elbein: — "[...] Eu nunca me coloquei, como ainda hoje não me coloco, como uma religiosa. Eu me coloco como uma pessoa aberta a todas essas vivências, a todos os fenômenos que acontecem comigo".

Vagner: — "E as pessoas da religião não acham isso contraditório?"

Juana Elbein: — "Eles acham que eu acredito e pode ser que eu acredite. Eu não sei muito bem o que quer dizer acreditar. Mas eu sei que se me dizem: "faça isso", eu faço, me emociono, choro, rio,

faço tudo. Mas acreditar numa sobrevida, não sei se acredito”.

Vagner: — “Na transubstanciação do orixá?”

Juana Elbein: — “Eu acredito... Eu posso dar minhas explicações intelectuais para tudo isso, mas não tem valor. Se quero pensar que é o inconsciente coletivo que está aflorando ou pensar que é uma expectativa grupal que está cumprindo um papel e cumpre realmente. [...] Então, eu acho fantástico um grupo que elabora suas necessidades inconscientes de maneira tão rica e bela. Quando o egum vem e me pergunta se eu gosto dele, eu digo que gosto dele imensamente, porque eu tenho muita sorte que em ioruba a palavra “fé” não quer dizer “fé” na nossa tradução, quer dizer “gostar”. Então, ele me pergunta se eu gosto, eu gosto e muito. Não estou mentindo”.

A submissão dos antropólogos aos rituais dos quais, a princípio, não gostariam de participar ou de se submeter envolve também uma questão ética. Para Rita Amaral, a pressão por sua iniciação, sentida nos dois principais terreiros por ela pesquisados (de mãe Sylvia e de pai Armando), foi um dos problemas enfrentados em seu trabalho de campo:

Rita Amaral: — “A Sylvia disse: ‘Você precisa dar um obí para reforçar o orixá. Vai ter a festa das Águas de Oxalá’. Eu falei: ‘Olha, mãe Sylvia, eu não acredito que rituais possam resolver os problemas. Eu estou aqui fazendo outra coisa. Eu posso ser hipócrita e me submeter, não me custa nada, mas isto não é sincero. Isto não é de coração mesmo. Então, não é justo para casa. Eu acho melhor eu ser uma amiga de vocês do que entrar nessa com hipocrisia’. Ela ficou com aquela cara meio chocada, mas ela entendeu e não discutiu isto comigo. E eu dei o obi, nas Águas de Oxalá com ela sabendo da minha posição [...] O Armando foi quem mais me pressionou. A Sylvia percebeu rapidinho que não adiantava [...] Mas eu ainda acabei dando um obí na casa do Armando também. Eu nem me lembro por quê. Acho que era uma ocasião em que todo mundo estava fazendo obrigação”.

Ao mesmo tempo em que alguns antropólogos reconhecem sua descrença religiosa e se questionam sobre o aspecto ético de sua participação, é possível observar também a compreensão e o compartilhar de alguns valores do sistema religioso.

Roberto Motta: — “Eu tive um problema ético e religioso. O problema ético era que eu não acredito e nunca acreditei na existên-

cia dos orixás²¹. Então, eu sempre perguntava: 'É lícito eu participar dos rituais dos orixás?' Depois tinha a minha formação católica, mas apesar destes escrúpulos todos eu passei adiante e a observação direta se transformou numa observação participante".

Vagner: — "Mas você não pensava na obrigação em termos de uma estratégia de pesquisa?"

Roberto Motta: — "Nesse momento, sim. Eu pensava que aquilo tinha uma vantagem para a pesquisa. Mas, você imagina, que da terceira obrigação nem nota eu tenho. Tornou-se muito mais do que uma estratégia de pesquisa. Realmente, isso acontece com muitos pesquisadores. Eu me converti. Querendo ou não, me converti. E não me converti só junguianamente, arquétipos, sonhos — eu sonhava muito com os orixás. Xangô me apareceu em sonhos. Aparecia Iemanjá. Mandavam mensagens. Foi uma verdadeira conversão. Agora, não foi uma conversão intelectual, mas uma conversão psicológica [...] Uma vez, numa obrigação de Balé que Manuel [pai-de-santo] não me deixou olhar, eu abri a porta e tirei um retrato. E quatro meses depois eu tive um diagnóstico de um problema na vista tão sério que eu fiquei achando que era castigo. Até hoje eu acho que foi castigo".

A posição ambígua do antropólogo em relação à natureza de sua crença e à sua presença na religião pode também ser entendida pelo fato de, nas religiões afro-brasileiras, não se exigir provas de uma conversão internalizada ou mesmo uma exclusividade de opção religiosa, como lembrou Sérgio Ferretti. Principalmente nas categorias de ogã e equede, que não prescrevem a necessidade do transe, e para as quais os antropólogos geralmente são requisitados, a crença íntima raramente é questionada.

Além disso, os pesquisadores que optam pela iniciação religiosa encontram, na religião, possibilidades de construir outras identidades para si mesmos, além daquelas que lhes são atribuídas fora do universo religioso. Muitos pesquisadores, que se filiam freqüentemente aos terreiros, aderem muito mais a um estilo de vida e a um grupo de referência afetiva que à religião propriamente dita. Pode-se dizer, nestes casos, que o pesquisador se filia ao "sagrado social" extremamente visível nos terreiros. A reciprocidade, portanto, é fundamental e faz parte do equilíbrio das relações.

Roberto Motta: — "Por que eu dei essas obrigações sem acreditar na existência pessoal dos orixás, muito embora eu estivesse vendo, classificando e sonhando tudo em torno dos orixás? Aí é uma coisa misteriosa. Se você quiser você interprete isso como, mais

ou menos, como reciprocidade. Eu me sentia na obrigação de dar obrigação.”

Júlio Braga: — “A história desses compromissos dos antropólogos com o candomblé poder ser explicada pelas características e especificidades do candomblé, não como religião, mas como comunidade [...] É uma comunidade alternativa [...] Quer dizer, você vivendo esse individualismo que é uma constante da sociedade atual, na qual você é identificado pelos termos que a própria sociedade lhe impôs: professor de antropologia, estudante de não sei o que, doutorado não sei do que, e vai para o candomblé e de repente a noção de pessoa retoma muito acesa, e você deixa de ser catalogado pelas epígrafes todas estabelecidas pela sociedade capitalista e chega a uma sociedade religiosa onde você é tratado, é considerado por outros elementos que não são da experiência lá de fora [...] Quer dizer, você tem lá uma relação possível num pequeno grupo, você tem acesso a uma comunicabilidade muito maior de pessoa a pessoa estabelecendo uma relação que é absolutamente agradável: estar no candomblé.”

Minha trajetória de conversão ao candomblé e de pesquisador desta religião também é exemplar desta presença ambígua do antropólogo no grupo que observa. Na fase anterior à minha primeira pesquisa nesta área, como adepto e estudante de ciências sociais, tinha certa dificuldade em expor minhas convicções religiosas fora do grupo do terreiro no qual convivía. Até mesmo porque, numa religião em que se recebe a divindade na própria carne, a conversão não passa necessariamente por uma elaboração muito sofisticada da fé, sendo muito mais uma experiência subjetiva de difícil tradução em termos verbais. O “eu” confunde-se com o “deus” e acredita-se neste como se acredita em si mesmo. Naquela época, minha crença na gerência de um plano metafísico ou além da experiência imediata tornou-se, portanto, uma evidência empírica não questionável. Nos quase dez anos que antecederam o início de minha primeira pesquisa etnográfica, em 1987, minha participação religiosa passou por diversas fases. Mesmo tendo “bolado”, fui suspenso para ogã como forma de contribuir para a formação do corpo sacerdotal do terreiro que ajudava a fundar²². Dei o bori²³, tive meu santo assentado e participei de inúmeros outros rituais. Quando resolvi abandonar a religião por motivos de crise pessoal surgiu a oportunidade de estudar o candomblé em termos de uma pesquisa acadêmica. De certa forma, isso promoveu o meu retorno à religião, desta vez não mais compartilhando com meus interlocutores de sua fé, e não mais me submetendo pessoalmente a qualquer ritual, uma vez que havia interrompido o meu processo iniciático. Conti-

nuiei a conviver no terreiro, mas, então, com o interesse voltado para a pesquisa. A partir daí, pude reorganizar o sentido que esta religião tinha para mim. Neste terreiro foi criada uma classe especial de ogãs, os “agbás” (conselheiros), para o qual fui suspenso e que veio a compatibilizar o meu papel de observador (pesquisador) do grupo, ao mesmo tempo em que possibilitava a continuidade de minha participação na vida religiosa da casa. Participar de rituais privados, como a iniciação dos primeiros filhos do terreiro, mesmo já não compartilhando mais a mesma crença dos outros membros da comunidade e não estando iniciado, não significou para mim nem para o grupo um fator de impedimento ritual, devido aos laços de confiança já estabelecidos. Mesmo porque parece que jamais acreditaram na minha “descrença” e permaneceu a expectativa do grupo de que um dia, talvez, eu ainda me iniciasse. Mas, ter interrompido o processo de conversão e iniciação sem abandonar o interesse em dialogar com os membros desta religião foi a forma que encontrei para manter um trânsito constante entre o universo da academia e o dos terreiros, em cuja convivência ainda me sinto subjetivamente mobilizado.

É possível, portanto, viver n(as) religiões afro-brasileiras de múltiplas maneiras, e “acreditar” nem sempre é o único verbo que os adeptos nos pedem para conjugar quando nos falam e nos convidam a penetrar nos espaços mais sagrados e íntimos do culto. Outros como amar, gostar, querer, desejar e aprovar²⁴ podem ainda compor a semântica deste diálogo e desta participação.

Antropólogos na encruzilhada

Para os religiosos, cujos terreiros já foram pesquisados, a iniciação do antropólogo é vista como uma estratégia de alianças e reciprocidades à princípio benéficas para pesquisadores e pesquisados. Como afirma mãe Sandra Medeiros:

“E por que os sacerdotes aceitam a pesquisa? Acho que ninguém sabe, mas hoje é chique para uma casa de orixá ter um “ólogo” de plantão. Chiquíssimo! “Este é meu antropólogo”. “Ah é, eu tenho um musicólogo”; “Eu tenho um etnólogo”; “Eu tenho um sociólogo”. Chiquíssimo!. Quanto mais chique o pai-de-santo, de mais “ólogos” ele se rodeia. E os “ólogos” usam isso, vocês pensam que não? Usam. “Olha, vamos levar pai fulano em tal lugar que ele ainda não conhece”. E lá vai pai fulano à reboque do “ólogo”. E muitas vezes esse lugar é um templo e quem tinha que se impor ali seria o sacerdote e não o “ólogo”. Aí é causa e efeito. Acho que a sedução existe dos dois lados. O sacerdote cai de pau em feitiçaria para amarrar o “ólogo” e o “ólogo” aceita tudo para entrar na profundidade daquilo que ele quer aprender” (Medeiros 1994:25).

No plano simbólico, a iniciação do antropólogo pode ainda reafirmar, de forma mais contundente, a cosmovisão religiosa do grupo segundo a qual todos os seres humanos são passíveis do chamado das divindades, já que estas representam as energias presentes na natureza. O antropólogo, ao aproximar-se dessas "energias" para pesquisar, inevitavelmente acaba sendo atraído por elas, pensa o povo-de-santo, independentemente do seu envolvimento subjetivo, sua vontade ou do grau de sua fé. A iniciação do pesquisador, mesmo não sendo uma condição necessária para a pesquisa, é quase sempre vista como consequência desta, como revelam pai Euclides e pai José Mendes:

Vagner: — "Você acha que é necessário, para a pesquisa, a iniciação do pesquisador?"

Euclides Ferreira: — "Não. Eu não acho que ao pesquisador seja necessário se envolver numa casa de culto para nenhuma atividade, mas pode acontecer porque todo ser humano é dominado por uma força, uma energia natural, que se chama espírito e está ligada a determinado vodum ou orixá (Xangô, Iansã, Obaluaiê) e essa pessoa não é conhecedora dessa força. De repente, ele começa a pesquisar em uma casa e se identifica com aquele ritual, o ritmo, a coreografia, até com a maneira dócil do pai ou mãe-de-santo receber e ele começa a se familiarizar, passa a ser querido. Daí a dois ou três meses ele percebe que está sendo atingido por aquela força. Ele começa a sentir no próprio organismo, na matéria, foco ou fluído de uma determinada entidade que nem ele sabe. Aí ele se queixa ao pai ou mãe-de-santo, vai para o jogo de búzios ou Ifá; ou outras vezes ele tem curiosidade de saber qual o orixá que rege ele: "Meu filho, você é filho-de-santo de fulano". Ele pode ser uma pessoa que tem o merecimento de entrar em transe e lá vai ele para a roda como rodante, aí passa a ser elegum. Ou ele pode ter uma outra atividade: axogum, atum axogum, ojé, babalaxé, pejigã que são pessoas que não entram em transe"²⁵.

Vagner: — "Você acha que é importante para o pesquisador se iniciar na religião para pesquisar?"

José Mendes: — "Sim. Você lembra de Roger Bastide e Fatumbi Verger que abraçaram de uma tal maneira [a religião]? Primeiro, porque é difícil você mexer com orixá e não se corresponder com ele. Se você entra no fogo é para se queimar. Queira ou não queira, mais cedo ou mais tarde, você vai ser perseguido por eles, porque todo mundo tem orixás. O que são os orixás? São espíritos da natureza. E quem não tem a natureza dentro de si?"²⁶

Para alguns religiosos, a iniciação do pesquisador pode, entretanto, representar um risco para a religião, principalmente quando ela foi feita pelo antropólogo apenas por um objetivo de pesquisa científica:

Sandra Medeiros: — “Eu acho que se o pesquisador realmente se conscientizar que o “awô”, o segredo, tem que ser respeitado, tudo bem [a iniciação do pesquisador]. Agora ele iniciar visando exclusivamente sair dali e escrever uma tese sobre a iniciação dele, como raspou, matou bicho, como ele sentiu, aí eu acho que vamos ter um Verger da vida. Agora tem muito pesquisador que se aproxima de uma casa, recebe cargo de ogã e paga a iniciação do colega para poder assistir, e enquanto tiver este tipo de coisa a religião vai se definhando; mas a gente vai sobreviver aos pesquisadores²⁷.”

Se por um lado, a iniciação do antropólogo ou a atribuição de um cargo hierárquico pode ajudar na observação participante do terreiro, por outro, pode fazer com que o antropólogo, em muitos momentos, tenha de sair de sua condição de observador para participar efetivamente dos rituais. Nesses momentos sua interlocução adquire outras dimensões, pois fica presa à sua posição religiosa. Isto é, a inserção do pesquisador na estrutura hierárquica e de poder do terreiro faz com que seu acesso ao conhecimento do grupo passe a ser regulado também a partir da posição religiosa que ele e seus interlocutores ocupam e das regras tradicionais de aprendizado no grupo. Para o antropólogo iniciado os membros do terreiro tornam-se sua família-de-santo e ele não poderá romper certas regras de etiqueta religiosa para estabelecer uma relação mais adequada aos objetivos da pesquisa. Conversar com os mais “velhos de santo” sobre aspectos da religião ou sobre suas experiências, por exemplo, exige um maior jogo de cintura, pois, nesse caso, o que se diz e o que se deixa apreender pode ser mensurado pela posição religiosa e cargo do antropólogo no terreiro e não pela sua condição de pesquisador apenas. E perguntar aos “mais novos de santo” ou aqueles que estão abaixo da posição do pesquisador na estrutura religiosa pode significar uma inversão do sentido em que o conhecimento ou o direito à palavra trafega nestas religiões: sempre dos mais velhos para os mais novos. Além disso, saber muito sobre a comunidade pode conferir ao pesquisador um poder excessivo aos olhos dos demais membros.

Ao mesmo tempo em que a iniciação permite ao antropólogo que algumas “portas” do terreiro onde se iniciou abram-se para ele, ela também pode fechar-lhe outras, em outros terreiros, como pesquisador. E dependendo do tema da pesquisa (principalmente quando não se trata de um estudo de caso) esta poderá se tornar inviável.

Por estes e outros motivos, muitos antropólogos vêem a iniciação dos pesquisadores, ou mesmo a sua participação nos ritos que ocorrem nos terreiros,

como prejudiciais ao desenvolvimento do trabalho de campo:

Vagner: — “Você chegou a se submeter a algum tipo de iniciação, de ritual?”

Jorge de Carvalho: — “Não. Assistia tudo, ficava do lado de dentro, mas sempre na posição confundido com a parede, anotando num papel, gravando, escrevendo sem parar. Eu me lembro que na casa de Papai ou mãe das Dores nem segurava bicho. Fazia questão de nem tocar. Lembro de mais de uma vez ele falando: ‘Precisa segurar este porco’. Eu não encostava a mão, ficava na minha posição de observar. Uma coisa bem de antropologia britânica: eu estou ali para observar, para anotar tudo²⁸.”

Norton Corrêa diz que a sua participação controlada na religião e a recusa a um envolvimento iniciático maior, permitiram aos seus interlocutores vê-lo como alguém que não concorreria com eles no uso legítimo dos conhecimentos que eram fornecidos. Em alguns momentos da pesquisa foi justamente em razão deste “não-envolvimento” religioso que obteve um acesso maior a certos ritos do grupo:

Norton Corrêa: — “Uma pessoa que me levou para fazer feitiçaria me disse assim: ‘Estou te levando porque eu sei que você não quer ser pai-de-santo, mas não levo nenhum filho-de-santo meu porque eu levo ele hoje e amanhã ele me toca, ou seja, me faz feitiçaria. Então, eu não ensino o pulo do gato para ele.’”

Vagner: — “Quer dizer, para o antropólogo ele pode ensinar?”

Norton Corrêa: — “Para o antropólogo pode. E eu tinha muita abertura nessas casas porque eles percebiam que eu não queria ser pai-de-santo, não tinha interesse em seguir a religião, tanto que eu nem tinha iniciação e fazia questão de não aceitar os convites para a iniciação. Quer dizer, uma pessoa que não ia concorrer.”

O meio acadêmico, por seu lado, tende a ver com reservas a iniciação do antropólogo e a questionar principalmente sua necessidade para a realização do trabalho de campo. Esses questionamentos aumentam quando na iniciação há a experiência do transe de possessão, pois aí se teria também um embate entre o complexo relacionamento da racionalidade do conhecimento científico versus a perda de consciência da experiência de possessão.

Júlio Braga, que fundou seu próprio terreiro de candomblé em Salvador, relata algumas percepções advindas da convivência simultânea no espaço da academia e do terreiro:

Vagner: — “Você tem sofrido uma certa hostilidade tanto da academia que diz: ‘Olha, agora ele não é mais antropólogo, ele é religioso’, como do grupo religioso que diz: ‘Olha, está vendo, ele fez pesquisa para se tornar um sacerdote?’”

Júlio Braga: — “Ninguém verbaliza isso comigo [...] Evidentemente não sou inocente. Estando na academia, que é muito cheia de si mesma, de materialismo, de academicismo, de cientificidade, certamente devem ter considerado o Júlio Braga uma pessoa esdrúxula que pretende fazer ciência e ao mesmo tempo pratica uma religião. Isso às vezes sai nas brincadeiras, fazendo as perguntas indiscretas: se eu acredito ou não. Mas aí você me permite: eu fui competente como antropólogo, como professor da universidade, o que me permitiu sobreviver nesse universo absolutamente hostil que é o universo acadêmico [...] E este estigma é muito direcionado, porque um católico que frequenta a igreja católica pode ser antropólogo ou professor da academia sem ter problemas maiores [...] Mas eu estou ingressando numa cultura religiosa tida como inferior, “coisa de negro”, mesmo que esse inferior não seja colocado pela academia, mas eles imaginam assim, você não pode dizer que não porque eu estive lá trinta anos e sei. Eu não estou fazendo o discurso de fora não, faço o discurso de dentro²⁹.”

Estar nesse cruzamento do espaço acadêmico com o religioso, também permitiu a Júlio Braga enxergar, de um lugar *sui generis*, as lógicas internas presentes nos discursos que caracterizam estes espaços:

Júlio Braga: — “Na verdade, eu tenho muito mais dificuldades hoje de estabelecer os parâmetros divisórios de quando termina o antropólogo e começa o pai-de-santo ou quando o pai-de-santo toma conta do antropólogo. Porque se a ciência antropológica prima por uma linguagem, digamos, científica (porque há no seu bojo uma logicidade total), na do pai-de-santo essa logicidade não aparece, não pode nem aparecer. Até porque é um outro universo, onde essa logicidade tem outra feição e características que não são as que mantêm as relações causa e efeito, a dualidade cartesiana da linguagem ocidental incorporada pela ciência antropológica. E é muito agradável, porque a linguagem do pai-de-santo me permite vãos que a científica não permite, porque você está amarrado na necessidade de ser lógico. Não é da composição da linguagem do pai-de-santo a necessidade dessa logicidade, porque a eventual ou a aparente ilogicidade é logicada no conteúdo mágico da experiência, do

contato com o mundo sagrado. Eu posso dizer coisas que aparentemente são incorretas para a linguagem científica, mas que encontram apoio numa linguagem sagrada, e tentar cumprir, entender. Eu acho que um pai-de-santo ou uma mãe-de-santo são extremamente habilidosos nisso e jogam com muita competência nesse diálogo que eles estabelecem com o universo de fora. Quer dizer, ela sabe que em determinado momento ela pode usar o artifício, previsto na própria comunidade, de dizer que aquilo é um ditame sagrado. O santo quis assim. E você não tem na academia essa possibilidade de estabelecer a ordem a partir de alguém disse isso ou alguém determinou que isto fosse assim, porque isso não existe. Quer dizer, eu posso ter um comportamento aparentemente ilógico, para o mundo de fora, mas que é absorvido numa "logicidade" própria do universo sagrado do candomblé".

Para muitos pesquisadores, o envolvimento religioso do antropólogo deve ser visto, entretanto, com cuidado. Um dos primeiros antropólogos a criticar a inserção do pesquisador, ou pelo menos a atribuir o sucesso de seu trabalho de campo à sua não submissão à hierarquia religiosa dos terreiros, foi René Ribeiro que pesquisou os xangôs do Recife no final dos anos 40. Certamente a condição de médico psiquiatra de um importante órgão controlador das atividades dos terreiros, o Serviço de Higiene Mental, garantiu a René Ribeiro meios privilegiados de inserção no campo para realizar sua etnografia, numa época em que a repressão aos cultos afro-brasileiros era particularmente muito intensa:

"A maior dificuldade – não vencida por Nina Rodrigues nem por Artur Ramos – era a de não subordinar-se o investigador à hierarquia do culto afim de desligar-se de compromisso e de tabus que certamente iriam interferir com a discussão dos assuntos mais esotéricos ou com a assistência aos ritos mais privados, procurando o observador escapar ao domínio dos babalorisha e permanecer ao mesmo tempo à sua altura. O papel desempenhado por Ulysses Pernambucano junto aos sacerdotes que o auxiliaram quando do período de observação desses cultos pelo Serviço de Higiene Mental da Assistência a Psicopatas e nossa posição de seu discípulo e assistente venceram essa dificuldade dando-nos uma categoria de confidente-simpatizante que foi a chave de todo o êxito da pesquisa. Não evitou, porém, que em tórno de nossa constância junto às várias casas se encarnicasse o jôgo de prestígio e de ciúme dos vários sacerdotes que assim nos envolveram na política competitiva do Xangô." (Ribeiro 1952:6)

Nos anos 60, o pesquisador suíço Jean Ziegler, que desenvolveu pesquisas sobre os cultos afro-brasileiros, também se mostrou preocupado com a natureza das afirmações científicas provenientes da aplicação de uma metodologia de introspecção dos valores religiosos do grupo. Segundo ele, essa introspecção poderia levar o antropólogo a certas argumentações que ultrapassam as fronteiras existentes entre uma investigação racional e uma fé experimentada:

“A possessão constitui um fenômeno perturbador. Alguns de nossos colegas – como E. Carneiro, Deoscoredes dos Santos, Milton Santos, Vivaldo Costa Lima, Pierre Verger – são iniciados do candomblé. Seu estado e sua fé lhes conferem meios de percepção de que não dispõe o sociólogo ordinário. Seu saber, entretanto, deriva da fé. Para eles, a transubstancialidade dos Orixás constitui uma evidência intuitiva. Em outras palavras: ela traduz uma certeza subjetiva não demonstrável. Em outras palavras ainda: o argumento de Costa Lima, de Carneiro e Deoscoredes dos Santos situa-se além do estreito limite que separa a investigação racional da afirmação apodítica de uma fé experimentada.” (Ziegler, 1972:74)

Nas últimas décadas, a crítica do envolvimento religioso do pesquisador tem tomado outras direções. Principalmente porque as religiões afro-brasileiras, cada vez mais, têm se legitimado como importantes legados culturais, não sendo vistas apenas como sistemas ideológicos alienantes e mistificadores. A clássica dicotomia entre crença e ciência, ainda que existente, já não exige do pesquisador posicionamentos tão excludentes entre si, principalmente após a crise dos grandes paradigmas materialistas e racionalistas que predominavam sobretudo nas abordagens em ciências humanas de influência marxista dos anos 60. Além disso, com uma abertura cada vez maior para a prática de uma antropologia crítica ou experimental (na qual a subjetividade do antropólogo também é valorizada como parte do diálogo que ele estabelece com seus interlocutores), a participação religiosa do pesquisador passou a ser menos estigmatizada. Experiências místicas, alargamento da compreensão pelo uso de plantas alucinógenas, submissão a rituais xamânicos, enfim estas e tantas outras formas de “experimentar” a cultura observada vêm conquistando maior legitimidade como parte do trabalho de campo dos antropólogos nos últimos tempos. Os limites na condução destas experiências são, portanto, assuntos polêmicos e objeto de debates ainda em andamento, pois seria preciso avaliar a que resultado se chega a partir de experiências de envolvimento dessa natureza. Entretanto, mesmo para os antropólogos que se permitem experiências subjetivas mais intensas com o universo pesquisado, as conseqüências desse envolvimento não são relatadas de forma sistemática ou incorporadas também como um objeto de reflexão nas etnografias que elaboram.

Mas se a convivência simultânea dos pesquisadores no espaço da academia e do terreiro é vista, em geral, como contraditória – pois um mesmo indivíduo estaria envolvido com a produção de dois saberes considerados divergentes ou não conciliáveis entre si: o sistema de significação e explicação científico e o religioso³⁰ –, do ponto de vista de certas estruturas de sociabilidade existem muito mais semelhanças do que divergências entre estes espaços.

Nos diálogos com alguns antropólogos e religiosos é possível perceber a forma como estas estruturas atuam no cotidiano de suas relações pessoais.

A academia e o terreiro, enquanto *locus* da produção de dois importantes tipos de saber (o científico e religioso, respectivamente), são marcados por uma estrutura de inserção e legitimação fortemente hierarquizada e num certo sentido “iniciática”, “sacerdotal” e “ritualizada”.

A inserção de um pesquisador na carreira acadêmica pelas vias mais comuns da pós-graduação implica uma relação de dependência deste em relação ao seu orientador. Esta relação, uma espécie de “absolutismo esclarecido”, como diz ironicamente a antropóloga Maria Lúcia Montes, perdura até que o pesquisador obtenha o título de doutor³¹. A titulação, nesse caso, localiza hierarquicamente os membros da academia, indicando os graus de dependência existentes entre estes. A senioridade na obtenção destes títulos também é um critério relevante nestas relações. Somente com o título de doutor um pesquisador é considerado “autônomo”, podendo orientar mestrandos e doutorandos, participar de bancas examinadoras, obter financiamento das agências especializadas para prover suas próprias pesquisas, candidatar-se a postos de chefia etc. Nas religiões afro-brasileiras o sistema de titulação também organiza hierarquicamente as relações entre os seus membros. No candomblé, por exemplo, um iaô, ao se iniciar, estabelece com seu pai-de-santo uma relação de dependência que perdura por no mínimo sete anos quando então o iniciado poderá submeter-se ao rito do decá (maioridade sacerdotal), tornando-se um ebomi (“mais velho”) e um pai-de-santo em potencial. A partir daí o iniciado poderá iniciar seus próprios iaôs, tornando-se “autônomo” para realizar jogos-de-búzios e outras cerimônias religiosas³². Comparando-se as cerimônias de atribuição de “senioridade” na academia (as defesas de tese, por exemplo) com as do terreiro (a entrega do decá) pode-se perceber como esses eventos públicos, ao exibirem um número significativo de situações ritualizadas, possuem muitas coisas em comum, entre elas, a busca de um efeito legitimador do candidato, realizado através de um consenso dos seus pares. Em consequência desta ritualização, as regras da “etiqueta”, do “bom-tom” e da “reverência” são muito valorizadas na academia e nos terreiros por balizarem posturas e distâncias que determinam o relacionamento entre indivíduos de graduação e prestígio diferenciados.

Outra semelhança entre a academia e o terreiro estaria nas “linhagens” que organizam, nestas instituições, as relações sociais em termos de alianças, lealdades, dissensões, rivalidades etc. Essas linhagens se constituem a partir da identidade que os antropólogos e os pais-de-santo constroem ao longo de suas carreiras científicas e sacerdotais, respectivamente. Na academia, as “linhagens” podem ser identificadas em termos da relação orientador-orientado, do pertencimento a uma determinada universidade (ou a um departamento desta universidade), a uma “igrejinha teórica” que pode congrega pessoas de instituições diferentes etc. Os pós-graduandos que, por algum motivo, mudaram de orientador e cruzaram linhagens antagônicas conhecem o peso dessas filiações, ou mesmo os professores que mudaram de departamento ou de área de pesquisa sabem como é difícil refazer as relações acadêmicas e serem “adotados” nas “linhagens” a que aderiram. Estas “linhagens” também influenciam os pesquisadores na composição das bancas examinadoras de trabalhos que visam a obter uma titulação acadêmica ou das mesas-redondas e grupos de trabalho em reuniões científicas. Critérios “genuinamente científicos” ou “objetivos” nem sempre orientam a formação dessas instâncias.

No mundo das religiões afro-brasileiras as linhagens também organizam o lugar das pessoas e o seu processo de formação é muito semelhante ao da academia, ou seja, através da relação entre pai e filho-de-santo e do pertencimento a determinadas “nações” (ou terreiros destas “nações”), as pessoas sabem que posição ocupam no conjunto das identidades constitutivas do povo-de-santo. Também nos terreiros, mudar de filiação, ou, como se diz na língua-do-santo, “mudar de mão”, isto é, trocar o pai-de-santo, pelo qual se foi iniciado na religião, por outro é visto como uma quebra da regra da reciprocidade existente entre as várias linhagens e os seus grupos hierarquizados.

As continuidades e semelhanças que o antropólogo encontra nas relações sociais que estabelece no espaço da academia e do terreiro permitem que ele construa identidades (profissional e religiosa) não contraditórias ou excludentes entre si, ainda que suas ações sociais tenham, nestes campos, conteúdos e finalidades distintas.

Conclusão

Alguns aspectos do trabalho de campo dos antropólogos que pesquisaram as religiões afro-brasileiras, seletivamente apresentados aqui, demonstram que os problemas e situações vividas por eles, grupo ao qual eu também me incluo, apesar de suas particularidades, não diferem dos problemas e situações vividas por um dos pioneiros na codificação da moderna etnografia, Bronislaw Malinowski, e descritas sobretudo em seus diários publicados postumamente. As dificuldades de aproximação, a construção do tema de pesquisa durante o trabalho de cam-

po, as implicações dos sentimentos e da condição de classe, gênero e etnia no tipo de diálogo que se travou com os “informantes”, o envolvimento em múltiplos planos que a intimidade com o cotidiano das pessoas acarreta, enfim, as várias encruzilhadas pelas quais passam os antropólogos e seus interlocutores no campo continuam sendo, desde Malinowski até nossos dias, elementos imprescindíveis para a compreensão do tipo de representações etnográficas que os antropólogos constroem a partir de suas experiências de pesquisa.

Assim, se no modelo clássico de etnografia a observação participante surgiu como condição para a realização de um trabalho genuinamente científico – uma “técnica de pesquisa” –, recentemente questiona-se o quanto a experiência da alteridade poderia ser melhor compreendida se esta “técnica” fosse pensada também como um objeto do saber etnográfico e não apenas uma condição de construção das etnografias. O mito do pesquisador de campo como um “fantasma” (destituído de sua classe, sexo, orientação sexual, cor, opiniões, crenças, fé etc.), que não afeta e não é afetado pelo cotidiano que compartilha com seus interlocutores, ou ainda como um herói da simpatia e da paciência, cuja missão é “humanizar” o outro, esquecendo-se de que ele também deve ser “humanizado”, parece agora exigir novas versões em que o pesquisador encontre um papel mais equilibrado e mais condizente com a situação real da investigação. Afinal de contas, “nativos de carne e osso” exigem “antropólogos de carne e osso”, pois é nessa condição que ambos se aproximam e fazem aproximar as culturas ou os valores dos quais são representantes no diálogo etnográfico que estabelecem.

Bibliografia

- AMARAL, Rita. (1992), *Povo-de-santo, povo-de-festa. O estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista*. São Paulo: Dissertação de mestrado em Antropologia Social, USP.
- AMARAL, Rita & SILVA, Vagner Gonçalves da. (2002), “Fatumbi: o destino de Verger”. In: P. Verger. *Saída de Iaô*. São Paulo: Axis Mundi / Fundação Pierre Verger.
- BARROS, José Flávio P. de. (1993), *O segredo das folhas - Sistema de classificação de vegetais no candomblé jêje-nagô do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas/UERJ.
- BASTIDE, Roger. (1945), *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro.
- BASTIDE, Roger. (1987), “Entrevista com Roger Bastide” (realizada por Irene Cardoso). In: *Discurso*. São Paulo: Polis, nº 16: 181-197.
- BASTIDE, Roger. (1983), *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva.
- BASTIDE, Roger. (1978), *O candomblé da Bahia - Rito Nagô*. São Paulo: Nacional
- BEYLIER, Charles. (1977), *Loeuvre bresilienne de Roger Bastide*. Paris: Thèse de Doctorat de 3^{ème} cycle, Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales.
- BINON-COSSARD, Giselle. (1981), “A filha-de-santo”. In: C.E.M.d. Moura (org.) *Olôdrisã*. São Paulo: Ágora.
- BRAGA, Júlio. (1995), *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés*. Salvador: EDUFBA.
- BRAGA, Júlio. (1988), *O jogo de búzios. Um estudo da adivinhação no candomblé*. São Paulo:

Brasiliense.

- CARNEIRO, Édison. (1978), *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CARVALHO, José Jorge de. (1984a), "A racionalidade antropológica em face do segredo". In: *Anuário Antropológico*, Tempo Brasileiro, 214-222.
- CARVALHO, José Jorge de. (1984b), *Ritual and music of the Sango cults of Recife, Brasil*. Belfast: Anthropology PhD Thesis, The Queen's University.
- CARVALHO, José Jorge de. (1992), *Antropologia: saber acadêmico e experiência iniciática*. Brasília: UnB, Série Antropologia, nº 127.
- CORRÊA, Norton. (1992), *O batuque do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Ed. UFRGS.
- DANTAS, Beatriz Góis. (1988), *Vovó nagô e papai branco*. Rio de Janeiro: Graal.
- FERRETTI, Sérgio. (1986), *Querebentam de Zomadonu. Etnografia da Casa das Minas*. São Luís: Eufma.
- FERRETTI, Sérgio. (1995), *Repensando o sincretismo. Estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: EDUSP/FAPEMA.
- FRY, Peter. (1986), "Gallus africanus est, ou, como Roger Bastide se tornou africano no Brasil". In: O. v. Simson, (org.). *Revisitando a terra de contrastes: a atualidade de Roger Bastide*. São Paulo: FFLCH/CERU.
- GIROTO, Ismael. (1994), "Depoimento". In: V.G.d. Silva & L.S. Reis & J.C.da Silva (orgs.). *Antropologia e seus espelhos: A etnografia vista pelos observados*. São Paulo: FFLCH-USP.
- GIROTO, Ismael. (1990), *O candomblé do rei*. São Paulo: FFLCH-USP.
- GROSSI, Miriam (org.). (1992), *Trabalho de campo e subjetividade*. Florianópolis: UFSC.
- LANDES, Ruth. (1986), "A woman anthropologist in Brazil". In: P. Golde (org.). *Women in field: anthropological experiences*. Califórnia: University of California Press.
- LANDES, Ruth. (1967), *A Cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- LEITE, Ivana de Arruda. (1996), *A oração dos doutores. Um estudo sobre religiosidade dos intelectuais*. São Paulo: Dissertação de mestrado em Sociologia, USP.
- LIMA, Lamartine de Andrade. (1984), *Roteiro de Nina Rodrigues. Ensaios/Pesquisa 2*, CEAO, abril.
- MAGGIE, Yvonne & CONTINS, Márcia. (1980), "Gueto cultural ou a umbanda como modo de vida: notas sobre uma experiência de campo na Baixada Fluminense". In: G. Velho (org.). *O desafio da cidade*. Rio de Janeiro: Campus.
- MALINOWSKI, Bronislaw. (1976), *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril.
- MALINOWSKI, Bronislaw. (1997), *Um diário no sentido estrito do termo*. Rio de Janeiro: Record.
- MEDEIROS, Sandra. (1994), Depoimento. In: V. Silva & L.S.d. Reis J.C. d. Silva (orgs.). *Antropologia e seus espelhos: A etnografia vista pelos observados*. São Paulo: FFLCH/USP.
- MÉTRAUX, Alfred & VERGER, Pierre. (1993), *Le pied à l'étrier: Correspondance 1946-1963*. Paris: Jean-Michel Place.
- MOTTA, Roberto. (1988), *Meat and feast: The xango religion of Recife, Brazil*. PhD Columbia University.
- PIERSON, Donald. (1967), *Negroes in Brazil*. Illinois: Southern Illinois University Press.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. (1983), "Nostalgia do outro e do alhures". In: R. Bastide. *Coleção grandes cientistas sociais*. São Paulo: Ática.
- RAMOS, Artur. (1940), *O negro brasileiro*. São Paulo: Ed. Nacional, 2ª ed.
- RIBEIRO, René. (1952), *Cultos afro-brasileiros do Recife. Um Estudo de Ajustamento Social*. Recife: Boletim do Instituto Joaquim Nabuco.
- SANTOS, Juana Elbein dos. (1977), *Os Nagô e a morte*. Rio de Janeiro: Vozes.
- SILVA, Wagner Gonçalves da. (1995), *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes.
- SILVA, Wagner Gonçalves da. (2000), *O antropólogo e sua magia. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras*. São Paulo: EDUSP.
- VERGER, Pierre. (1989), *Bahia-Benin, os amores de Verger - Informativo Fundação Pierre Verger*. Salvador: ano I, nº 1.

- VERGER, Pierre. (1991), "Da Europa ao candomblé. Entrevista: Pierre Verger". In: *Revista Planeta*. São Paulo, nº 220.
- VERGER, Pierre. (1995), *Dieux d'Afrique*. Paris: Ed. Revue Noire.
- ZIÉGLER, Jean. (1972), *O poder africano*. São Paulo: Difusão.

Notas

- ¹ Este texto é uma versão levemente modificada dos capítulos de 9 a 13 do livro "O antropólogo e sua Magia" (EDUSP, 2000). Agradeço aos interlocutores sem os quais este trabalho não seria possível e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico - CNPq - que financiou a pesquisa.
- ² Apenas para citar alguns casos de "antropólogos-sacerdotes": Julio Braga, na Bahia; José Flavio Pessoa de Barros e Gisele Binon-Cosard, no Rio de Janeiro; Ismael Giroto, em São Paulo, entre outros.
- ³ Para uma visão mais detalhada da metodologia adotada nesta "meta-etnografia", ver Silva. 2000.
- ⁴ Trecho transcrito da arguição oral feita por Dominique Gallois a este trabalho apresentado como tese de doutoramento em Antropologia Social, na USP, em 21/05/1998.
- ⁵ Ismael Giroto fez pesquisas sobre o candomblé em São Paulo (Giroto, 1990) e em Salvador. Um depoimento sobre a sua história de vida também foi apresentado por ele no *Seminário Antropologia e seus Espelhos* (Giroto, 1994).
- ⁶ No candomblé, e nas religiões afro-brasileiras em geral, o indivíduo é associado a determinada divindade devido às características comuns que podem apresentar (físicas e de personalidade, preferências sexuais etc.).
- ⁷ Rita Amaral refere-se a sua pesquisa de mestrado sobre o candomblé de São Paulo. Ver Amaral, 2002. Diálogo realizado em 23/01/1997 em São Paulo.
- ⁸ É comum que, pesquisando as religiões afro-brasileiras, os antropólogos acabem conhecendo e dominando o sistema oracular do jogo-de-búzios, sabendo inclusive manuseá-lo para seu próprio uso ou para outras pessoas. O conhecimento dos significados das quedas dos búzios no jogo, a princípio considerado "segredo", está atualmente muito difundido, podendo ser obtido, inclusive, por meio de publicações, antropológicas ou não. Apesar da difusão desse conhecimento, a prática legítima do jogo-de-búzios, segundo a tradição religiosa, é um atributo reservado apenas aos iniciados que realizaram a obrigação de decá (permitida após o sétimo ano de iniciação) e que obtiveram permissão do seu pai-de-santo. Devido à confiança e intimidade que se pode criar entre os antropólogos e os sacerdotes, estes, muitas vezes, ensinam os pesquisadores a jogar, dando-lhes, inclusive, um jogo-de-búzios "preparado", isto é, um conjunto de dezesseis búzios que passaram por um banho de ervas ou receberam sangue de animais sacrificados. Eu próprio, por ter sido atribuído a Logunedé, orixá que na mitologia é filho de Oxum com Oxossi, recebi um jogo-de-búzios consagrado das mãos de um sacerdote de Oxum incorporado, a quem deveria servir na condição de ogã (assessor).
- ⁹ Norton Corrêa refere-se a sua pesquisa de mestrado sobre o batuque gaúcho. Ver Corrêa, 1992. Diálogo realizado em 30/04/96 em São Paulo.
- ¹⁰ Roberto Motta refere-se ao trabalho de campo que realizou sobre o xangô de Recife. Ver Motta, 1988. Diálogo realizado em 16/04/96, Salvador.
- ¹¹ Na época desta entrevista, Renato Cruz ocupava o posto de pai-pequeno de um terreiro em São Paulo. Diálogo realizado em 19/04/87.
- ¹² Diálogo realizado em 21/02/95 em Salvador. O antropólogo Júlio Braga vem realizando pesquisa de campo nos candomblés de Salvador desde os anos 60. É professor aposentado pela Universidade Federal da Bahia, mas continua atuando como pesquisador do candomblé paralelamente às suas atividades de sacerdote desta religião.
- ¹³ A discriminação social das religiões afro-brasileiras, que até esse período ainda era muito forte, contribuiu para que os pesquisadores tivessem certas reservas em enfatizar publicamente o seu grau de inserção no culto.

- ¹⁴ O contrato de trabalho de Roger Bastide com a Universidade de São Paulo, assim como o de outros professores estrangeiros, impedia-o de se ausentar por longos períodos para realizar pesquisas pessoais. Em *O candomblé da Bahia*, Bastide menciona os locais e períodos em que realizou suas pesquisas de campo: “Bahia e Recife (dezembro-fevereiro de 1944); em Porto Alegre (julho de 1945); na Bahia (dezembro-fevereiro, 1949); Bahia e São Luís do Maranhão (julho-agosto de 1951)” (Bastide 1978:16). Como se percebe, esses períodos são os de férias escolares.
- ¹⁵ Alfred Métraux incumbiu Verger de fazer as fotos para ilustrar o livro de Thales de Azevedo resultado da pesquisa encomendada pela UNESCO sobre as relações raciais na Bahia. A amizade entre Métraux e Verger está documentada através de suas cartas publicadas em *Le Pied À L'Étrier, Correspondance 1946-1963* (Métraux & Verger 1993).
- ¹⁶ Verger assim descreve sua consagração: “Tia Massi, a mãe de santo do Ilé Iyanaso era uma encantadora senhora de cabelos curtos e muito brancos. Quase me tornei um de seus filhos espirituais, quando seu Oxaguiã me escolheu um dia de cerimônia para que me tornasse um dos ogans protetores de seu terreiro. Tia Massi afirmava que o meu orixá protetor era o mesmo dela. Mas as coisas se sabiam rapidamente nos meios do candomblé, e por uma sábia manobra, fui retomado pelas mãos de Senhora alguns dias mais tarde, quando Xangô durante uma dança de possessão veio me pegar pela mão em uma cerimônia ao Opô Afonjá e me fez dançar, um pouco pesadamente, o temo, três vezes em volta da sala. Recebi de Senhora o título de Oju Obá, “o olho do rei”, em consideração a minha qualidade de babalaô-advinho, que na Bahia é qualificado de olhador, “aquele que vê o futuro” (Verger 1982 :273).
- ¹⁷ Sobre a carreira de fotógrafo e etnólogo de Verger, ver Amaral e Silva 2002, entre outros.
- ¹⁸ No diálogo que tive com Juana Elbein, sua posição em relação a “antropologia iniciática” foi colocada nos seguintes termos: “Quando eu comecei a pensar nesse assunto de antropologia iniciática, eu queria me definir um pouco o que eu estava dizendo com isso: não se trata de uma iniciação religiosa, se trata de uma iniciação cultural, se trata da possibilidade de despojar-se de todas as heranças técnicas de nossa formação, como metodologia, questionários, dados... despojar de toda essa parte tecnológica e ser capaz realmente de entrar no que eu chamo do *ethos* cultural, o *ethos* quer dizer a emoção cultural, [...] ser capaz de absorver os conhecimentos não só a nível intelectual, de raciocínio, e sim fundamentalmente a nível do emocional”. Diálogo realizado em 8/2/95, em Salvador.
- ¹⁹ Ivana de Arruda Leite, a partir de entrevista com sete professores do curso de ciências sociais da USP que aderiram ao candomblé, analisa algumas características de suas experiências de pertencimento simultâneo ao universo da academia e do terreiro. Ver Leite 1996.
- ²⁰ Sergio Ferretti faz pesquisas sobre o tambor de mina maranhense. Ver Ferretti 1986, 1995. Diálogo realizado em 27/07/95, em São Luís do Maranhão.
- ²¹ Roberto Motta, em sua tese de doutorado, assim descreveu a sua participação religiosa: “I never joined in the dances or fell into trance. Yet in spite of many qualm, I did offer sacrifices such as required by cowrie divination and performed some minor ritual chores. For over a year (February 1976 to May 1977, with a relapse in May of 1978), I was the avowed ritual son of Manuel and Damira [...] and gave them signal marks of respect and obedience. Besides divination and offering of sacrifices (and in one of them I had my ritual necklaces strengthened with blood) I did not undergo any of the ritual steps I describe in this dissertation. My “faith” in the Xangô cult (if any at all) was rather of a affective, psychological (perhaps even “sociological” in a Durkheimian sense) than of a theological kind, since I never believed in the existence of the orixás as anything but at most (and even there I wavered) archetypes of a collective unconscious” (Motta 1988:26).
- ²² Faço uma descrição da minha própria submissão a este ritual em Silva 1995.
- ²³ É uma característica da dinâmica das tradições das religiões afro-brasileiras o fato de o rigor das regras rituais poder sempre ser suavizado pelas exceções que as confirmam. No candomblé, a regra de atribuição do cargo de ogã ou equede somente aos “não-rodantes” pode ser contornada, por exemplo, quando o pai-de-santo através de rituais específicos “suspende” o orixá de uma pessoa “rodante” que desta forma passaria a não mais experimentar o transe. No meu caso, a “suspensão” de meu orixá visava, também, compatibilizar a minha atuação e amizade junto aos fundadores do

terreiro com uma posição de prestígio na casa. Como se vê, mesmo antes da pesquisa, a ambigüidade marcou a minha identidade religiosa e presença no terreiro.

- ²⁴ Traduções da palavra "fé", além de "gostar", como disse Juana Elbein dos Santos (*A Dictionary of the Yoruba Language*, University Press Limited, Ibadan, Nigéria).
- ²⁵ Pai Euclides é fundador da "Casa Fantí Ashanti" em São Luís e autor de alguns livros sobre sua casa e suas práticas religiosas. Diálogo realizado em 26/7/95.
- ²⁶ Pai José Mendes é fundador do terreiro "Agbalá Obá Akókó Ti Ilê Brasil" em São Paulo. Diálogo realizado em 13/11/96.
- ²⁷ Sandra Medeiros é ialorixá, fundadora do Ilê Lewyato em São Paulo. Diálogo realizado em 25/11/1990.
- ²⁸ José Jorge de Carvalho realizou pesquisas sobre o xangô pernambucano. Ver Carvalho 1984a. Diálogo realizado em 20/09/96 em São Paulo.
- ²⁹ Vale lembrar ainda o caso de Ismael Giroto, que se iniciou apenas para fins científicos e, ao finalizar sua etnografia, converteu-se intimamente à religião, submetendo-se a novos ritos iniciáticos num terreiro diferente do pesquisado. Atualmente é pai-de-santo e passados treze anos da realização de sua pesquisa de mestrado, voltou à academia para realizar pesquisa de doutoramento sobre o candomblé da "nação" angola (Giroto 1994:57), modalidade religiosa da qual faz parte como sacerdote.
- ³⁰ Um exemplo. Recentemente, a Revista Veja publicou uma matéria noticiando que "a nata da intelectualidade paulista, professores titulares da maior universidade brasileira [USP] e integrantes do círculo pessoal do presidente Fernando Henrique Cardoso freqüenta terreiros de candomblé" (VEJA, 7/8/1996). Se esta freqüência é "notícia" de um veículo jornalístico de divulgação nacional é porque indica que a prática conjunta do saber acadêmico e religioso é, no mínimo, inusitada, caso contrário, não seria notícia.
- ³¹ Para a obtenção do título de doutor, o pesquisador normalmente deve possuir o título de mestre. Atualmente a soma dos prazos estabelecidos para a obtenção destes dois títulos é por volta de sete anos.
- ³² O emprego que os antropólogos estudiosos do candomblé fazem da língua-do-santo em suas conversas para se referirem aos títulos acadêmicos revela as semelhanças estabelecidas por eles entre estes universos. Nessas conversas um "doutor" pode ser tratado como um "ebomi" ou "pai-de-santo" de sua área. O "rombono" é o seu primeiro pós-graduando a receber o título de mestre. "Barco de iaôs" é o grupo de orientandos que ingressaram numa mesma época na pós-graduação.

Recebido em agosto de 2004
Aprovado em setembro de 2004

Vagner Gonçalves da Silva

Professor do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP) e vice-coordenador do Núcleo de Antropologia Urbana (NAU-USP). Autor dos livros *Orixás da metrópole* (Ática), *O antropólogo e sua magia* (Edusp), *Candomblé e umbanda* (Selo Negro) e organizador da coleção *Memória afro-brasileira* (Selo Negro).
Email: vagnergo@usp.br

R ELIGIÃO E FILMES DOCUMENTÁRIOS NO BRASIL

Patrícia Monte-Mór

I . Introdução:

Foi a minha própria experiência visual com rituais do catolicismo popular que me iniciou no interesse pelo uso da fotografia e do vídeo durante trabalho de campo em favela do Rio de Janeiro. Era o início da década de 1980. Como antropóloga, meu objetivo era estudar as Folias de Reis. As Folias são entendidas como grupos rituais, que fazem parte do ciclo do Natal, tradicionais de diversas regiões do meio rural brasileiro. São especialmente encontradas no interior dos estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais: as Folias chegaram às grandes cidades na bagagem de migrantes¹.

A partir do Morro de Mangueira, zona norte da cidade, desenvolvi minha pesquisa. Fascinava-me o cenário da Folia na Mangueira. Grupos de devotos dos "Santos Reis", vestidos em seus uniformes ao estilo militar, percorrendo casas e altares espalhados por toda parte. Pagam, assim, suas promessas e recebem doações para os festejos finais, a "festa do remate". Como descrever aquele universo tão denso? O que significava para trabalhadores urbanos, moradores de favelas e periferias, celebrar o nascimento de Jesus, segundo as tradições católicas populares, realizando anualmente os rituais das Folias de Reis? As Folias de Reis exibiam-se coloridas em procissão, mas também em dança; em contrição, mas também em júbilo. Mesclavam o sagrado com o profano; tradições católicas

com rituais afro-brasileiros; santos com palhaços; fardas com fantasias; mantos com máscaras; reza com música. Nas subidas e descidas do morro, nas noites inteiras de celebração, descobri que o caderno de campo não seria suficiente para registrar tão rica experiência. A exuberância das cores das roupas, a performance dos grupos com suas cantorias tradicionais e malabarismos, as imagens de seus santos tinham um enorme apelo visual. Contando com a colaboração do documentarista José Inácio Parente, iniciei-me no mundo das imagens, através da fotografia e do vídeo. Fotos e vídeos revelaram-se instrumentos essenciais no processo de observação e pesquisa na Mangueira, na interação com os informantes e na conseqüente obtenção de dados. Não se transformaram, contudo, em produtos finalizados, autônomos do meu trabalho. Pretendia transformar as horas de imagem registradas em vídeo num filme, e não numa simples documentação da pesquisa. Não consegui os meios adequados, nem técnicos nem teóricos, naquele momento, para tal empreendimento. Mas o caminho foi aberto.

II.

Trabalhando durante alguns anos seguindo a temática do catolicismo popular, envolvi-me, a partir de 1980, com o ISER – Instituto de Estudos da Religião. Trata-se de uma ONG composta por pesquisadores voltados para a pesquisa e a reflexão sociológica e antropológica sobre o tema “religião”, atuante no Rio de Janeiro. No ISER pude dar continuidade às questões suscitadas por minha pesquisa sobre as Folias de Reis. Desenvolvi vários projetos que articulavam produção de imagens com a questão da religiosidade popular. Novamente apareceu o instrumental imagético: organizei uma Mostra de Filmes – *Religiões Populares no Brasil*, em 1984² – que resultou numa mostra itinerante, seguida de debates, que percorreu universidades brasileiras. Um artigo foi publicado em Comunicações do ISER, apresentando uma filmografia produzida para o evento.

A primeira constatação do levantamento de filmes para a Mostra do ISER foi a de que os acervos de documentários brasileiros estavam dispersos naquele tempo (e ainda hoje). O levantamento temático dos filmes exigiu-me um longo trabalho de garimpo. Trabalhei com as principais instituições depositárias, catálogos de produtoras disponíveis à época e distribuidoras. Nesta pesquisa preliminar, foram arrolados 62 filmes de curta e média metragens, abordando o tema da religião popular, no gênero documentário, produzidos no Brasil até 1984. É importante notar que, até aquela data, não se considerou vídeos no conjunto da produção. A produção em vídeo não aparecia, naquele momento, como expressiva.

Vinte anos se passaram. Vivendo num mundo marcado pelo visual, a fotografia, o cinema, o vídeo ganharam um lugar de destaque no processo de

diálogo entre os povos e na disseminação do conhecimento hoje. Devemos destacar ainda a comunicação virtual. As reflexões pós-modernas na antropologia do início da década de 80 também tiveram seus desdobramentos no Brasil. Abriram espaço para o reconhecimento de novas linguagens e novas estratégias metodológicas de pesquisa. A investigação, que iniciamos nos anos 80, transformou-se no projeto da *Mostra Internacional do Filme Etnográfico*, um festival de cinema que teve papel importante na retomada da discussão do documentário no Brasil dos últimos anos.

Este é um evento anual que coordeno, no Rio de Janeiro, desde 1993, e que, inegavelmente, ampliou a discussão sobre a antropologia visual no campo brasileiro, fazendo a ponte entre o universo do documentário com a pesquisa antropológica.

A pesquisa de filmes passou a ser, para mim, um projeto em constante processo: seja investigando a produção brasileira, seja sobre a produção internacional (Monte-Mór 1996). Centrei-me no cinema documental, valorizando as aproximações entre o ofício do antropólogo, seu método de pesquisa e o processo de descrição realizado pelo documentário cinematográfico (Maggie 1984). Acervos, títulos, temas, cronologias, autores, estilos foram sendo delineados. Em vários desdobramentos deste trabalho, o tema da *religião* ganhou destaque, tanto pelo interesse original de pesquisa quanto pela recorrência de filmes e vídeos neste campo, na produção documental brasileira.

O Brasil, considerado em termos demográficos como a maior nação católica do mundo, exhibe cotidianamente as heranças de suas tradições religiosas. O catolicismo tradicional apresenta sua versão carismática e suas práticas populares. As tradições afro-brasileiras exibem influência profunda na cultura, assim como o protestantismo e suas denominações, o espiritualismo, os rituais xamanísticos e as diversas outras tradições e práticas devocionais.

Tomando como pano de fundo minha já citada trajetória, pretendo traçar, neste artigo, um panorama da produção do documentário brasileiro, em cinema e vídeo, desde as primeiras produções, tendo como foco o tema da religiosidade popular.

III. Traçando uma história:

Como aparece o tema da religiosidade popular na produção documental brasileira? Em que período ganha destaque? Quais são os principais filmes? Quem são os principais diretores e que importância o tema ganha na filmografia de seus realizadores? Essas são as principais questões que vou procurar responder.

Uma primeira constatação é a de que o tema está presente desde os primeiros títulos, no final do século XIX. Há notícias de primeiras imagens cinematográficas realizados pelos irmãos italianos Paschoal e Affonso Segretto –

considerados os pioneiros do cinema em terras brasileiras. Suas imagens registram construção de templos (1898), rituais funerários (1900) e festas religiosas populares (1900) no Rio de Janeiro. Na literatura sobre o tema, os filmes – *Procissão de Nossa Senhora dos Navegantes*, de Diomedes Gramacho, realizado em Salvador, em 1912 e *Milagres de Santo Antonio*, de Antonio Serra, realizado no Rio de Janeiro, no mesmo ano – são citados como os primeiros filmes brasileiros de temática religiosa, embora não localizados.

IV. Primeiros filmes: documentação

De 1916, o filme *Rituais e Festas Bororo* é um marco na história do cinema documental no Brasil. O filme foi dirigido pelo Major Luiz Thomas Reis. Era o cinegrafista da famosa expedição encarregada de implantar as linhas telegráficas no Brasil Central, de Mato Grosso ao Amazonas. A Comissão Rondon foi dirigida pelo Marechal Rondon. Criada em 1907 produziu rica documentação em fotos e filmes, captando o cotidiano dos trabalhos e a interação com as populações indígenas. Uma produção, que hoje, começa a ser explorada (Tacca 2001).

Para Pierre Jordan (1995), o trabalho de Reis é considerado o “primeiro filme etnográfico verdadeiro... filma utilizando todas as potencialidades que lhe oferece o tipo de material que dispõe. Ele escreve com a câmera”. Reforçando essa idéia, Pierre Jordan escolhe uma imagem de *Rituais e Festas Bororo*, de Thomas Reis, para a capa de seu livro *Cinema: Premier Contact-Premier Regard* (1992), catálogo que reúne as primeiras produções fílmicas ao redor do mundo, para divulgar a história de nossas sociedades através do cinema.

Rituais e Festas Bororo enfatiza o cotidiano de vida e trabalho dos índios Bororo, no Brasil Central, registrando danças, indumentárias e rituais funerários, buscando traçar seu contexto. O filme tem sido destacado na crítica cinematográfica como a primeira experiência fílmica brasileira de sucesso com montagem cinematográfica.

Os rituais funerários entre os Bororo também foram destaque na produção de Dina e Claude Lévi-Strauss, durante sua permanência de pesquisa no Brasil na década de 1930. Convidado a participar da criação do curso de Sociologia e Política da Universidade de São Paulo, Lévi-Strauss desenvolveu diversas pesquisas no Brasil, introduzindo a fotografia e o cinema como instrumentos da investigação. Produziu uma coleção de fotografias, parcialmente publicada na obra *Tristes Trópicos*. As fotografias apareceram, de forma autônoma, somente em 1996, na publicação de *Saudades do Brasil*. Da mesma forma realizou diversos pequenos filmes em 16mm, que registram grupos indígenas, rituais, além de festas religiosas populares na periferia de São Paulo. O trabalho de Lévi-Strauss com a imagem é um retrato das primeiras difusões dos equipamentos cinematográficos na experiência acadêmica no Brasil.

Cerimônias funerárias entre os Bororo, Festa do Divino Espírito Santo, Festejos Populares de Mogy das Cruzes são filmes dirigidos por Lévi-Strauss e sua mulher Dina, e foram realizados entre 1935 e 1936. Foram recuperados, em 1992, no documentário dirigido pelo brasileiro Jorge Bodanzki e pelo francês Patrick Menget *À propos de Tristes Tropiques*, realizado para a televisão francesa.

No panorama dos primeiros filmes, não só a descoberta do "outro", dentro do próprio Brasil, das populações nativas, desperta os primeiros registros documentais de cinema. Eventos considerados excepcionais, relacionados a processos de doença e cura, crenças e cultos, também ganharam destaque na produção cinematográfica. As notícias sobre os milagres de uma mulher, no interior do estado de Minas Gerais, atraíram multidões para seu pequeno sítio e resultaram no filme *A Santa de Coqueiros*, de Ramon Garcia (1930). Notícias publicadas na imprensa do Rio de Janeiro inspiraram o filme *As Curas do Prof^o Mozart*, de Alberto Botelho, também em 1930.

Curiosa foi a estratégia do médico sanitarista Noel Nutels³ para desenvolver seu trabalho junto a populações indígenas e sertanejas do Brasil Central, a partir dos anos 40. Para desenvolver campanhas de vacinação em massa e atingir a um número máximo de pessoas, instituiu o "dia nacional da vacina" geralmente em datas e locais de festas populares e romarias. Incluiu a câmera cinematográfica entre seus equipamentos de trabalho e realizou, em 16 mm, 34 filmes, totalizando aproximadamente 5 horas de duração. Ao longo de trinta anos desenvolveu seu trabalho de pesquisa e atendimento médico. A estratégia de concentrar o atendimento médico em locais de festas populares e romarias garantiu a Nutels não só a eficácia de seu trabalho como também a captação de imagens singulares. Em Belém do Pará fez o filme *Procissão do Círio*, nos festejos de N. Sr^a. de Nazaré. Em *Bom Jesus da Lapa*, na Bahia, realizou dois filmes, registrando a igreja, a gruta, a sala de milagres, a romaria, a procissão, os romeiros. Inúmeras documentações fílmicas só foram conhecidas do grande público alguns anos depois de sua produção. Por exemplo, as imagens da vida de P^c. Cícero, no interior do Ceará, realizadas nos anos 30, que aparecerem em documentário nos anos 70 como imagens de arquivo. Este é o caso do filme *Visão de Juazeiro*, a que irei me referir mais adiante. Mas outros filmes também foram encontrados através de empreendimentos de pesquisa recentes, em arquivos particulares e instituições espalhadas pelo país. Posso citar, como exemplo, importante documentário sobre o folclore brasileiro realizado em 1937, no nordeste do Brasil, no contexto da Expedição de Coleta Folclórica de Mário de Andrade⁴.

O cinema que se desenvolveu a partir dos anos 30 no Brasil, seguiu também um outro caminho, o da industrialização, que se institucionaliza nos anos 50. O documentário ganhou status de "cinema cultural" neste período e obteve apoio estatal a partir de 1937. Foi criado o Instituto Nacional do Cinema Educativo e buscou-se caminhos próprios de linguagem, sendo Humberto Mauro

um importante nome na história do documentário brasileiro. Realizou mais de trezentos filmes de curta-metragem.

Na produção deste período a ênfase estava, no entanto, na perspectiva herdada das ciências naturais, de busca da totalidade da cultura, registrando e coletando, numa atitude documentária (Clifford 1998). Muitas imagens foram produzidas nesta mesma direção. Colecionava-se objetos como também gestos, comportamentos, práticas tradicionais e rituais. Através dos filmes buscava-se perenizar eventos vistos como fadados ao desaparecimento: os passos de uma dança, o preparo de um alimento, um ritual funerário, uma festa religiosa.

Esta perspectiva, no documentário, continua recorrente na produção brasileira, convivendo com novas tendências ainda hoje.

IV. Cinema e religião: O documentário no “cinema novo”

Uma segunda fase no documentário brasileiro é inaugurada a partir das propostas de um “cinema novo”, na década de 1960, liderada por Glauber Rocha. Nelson Pereira dos Santos foi um dos principais articuladores desse projeto. Buscava-se um significado cultural para o cinema brasileiro em oposição ao crescente cinema industrial, de influência americana. A proposta do “cinema novo” era a de um cinema que pudesse refletir a vida e os costumes do povo, diziam os documentos dos principais encontros que geraram o movimento. O tema da religião era destaque tanto na ficção quanto no documentário. *Bahia de Todos os Santos*, de Trigueirinho Neto (1959), e *Barravento*, de Glauber Rocha (1961), são longas-metragens de ficção que refletem as discussões propostas pelo ambiente ideológico da época: crítica ao conceito de alienação, em geral associado às manifestações religiosas, políticas e culturais do povo. Dos anos 60, em plena proposta da “estética da fome”, *Deus e o Diabo na Terra do Sol* e *o Dragão da Maldade contra o Santo Guerreiro* são marcos cinematográficos também na ficção.

O documentário ganhará destaque no período com o lançamento de *Viramundo* (1964), de Geraldo Sarno, narrando o cotidiano de migrantes nordestinos na cidade de São Paulo. Neste filme, já considerado clássico, o tema da religião aparece em primeiro plano. O filme enfatiza a busca pelas crenças religiosas na adaptação do migrante à cidade (Bernardet 1985). Baseado em dados de pesquisa sociológica, o filme faz parte da série *Brasil-Verdade*, que engloba o trabalho de 4 outros diretores tratando dos temas: samba, futebol e cangaço. *Brasil-Verdade* foi exibido no Festival de Veneza, em 1965. É do período seguinte o filme *Visão de Juazeiro*, já citado, de Eduardo Escorel (1969/70), que aborda a história da cidade de Juazeiro do Norte e seu culto ao famoso Padre Cícero. Os dois filmes fizeram parte da série de documentários produzida por Thomaz Farkas – que liderou iniciativa única na produção cinematográfica

brasileira dos anos 60 a 80. Sua proposta voltava-se para a documentação da cultura brasileira de norte a sul do Brasil, contando com a colaboração de jovens cineastas, descontentes com os rumos políticos do Brasil a partir de 1964. Farkas realizou parcialmente seu projeto, com um saldo de mais de 30 filmes de curta-metragem, com títulos abordando o tema da religião. Esta produção ficou conhecida como *A caravana Farkas*. As influências do cinema social inglês dos anos 20/30, e especialmente as propostas do cinema-verdade de Jean Rouch, dos anos 50/60, marcaram a realização de tais documentários.

Nos anos 50/60 houve uma importante circulação entre os profissionais atuantes na fotografia e no cinema, no Brasil, observando-se aqueles que se destacaram na produção de imagens no campo da religião. Podemos citar entre eles, Pierre Verger, antropólogo e fotógrafo, que também realizou filmes; José Medeiros, fotógrafo, dedicou-se ao tema da religião com ensaios publicados especialmente na revista *O Cruzeiro* e que tornou-se fotógrafo de cinema; Jean Manzon, fotógrafo, foi o responsável por uma infinidade de documentários de temática cultural no Brasil nos anos 50/60; Luis Carlos Barreto, fotógrafo, passou à fotografia no cinema e posteriormente à produção cinematográfica, atividade que desenvolve, até hoje, com sucesso.

O cinema documentário brasileiro dos anos 70 é visto, hoje, como um importante instrumento daquilo que se conhece por processo de "redescobrimto cultural do Brasil". Com as leis de proteção ao mercado do filme de curta-metragem brasileiro, de caráter cultural, houve um crescimento da produção no período. O filme *Iaô* (1970), de Geraldo Sarno, é um exemplo. Enfoca o dia a dia de uma comunidade baiana de Candomblé, registrando, com riqueza etnográfica, o processo de iniciação de uma filha-de-santo (Iaô). Vladimir Carvalho (1962) dirigiu *Romeiros da Guia*, sobre uma romaria no interior da Paraíba. Roberto Moura (1973) dirigiu *Sai dessa Exu*, sobre a Macumba no Rio de Janeiro. Mariza Leão (1976) realizou *Palmas prá Jesus*, Olney São Paulo dirigiu *Dia de Erê* (1978). Eduardo Escorel fez *Jubileu* (1981), focalizando a romaria a Bom Jesus de Matosinhos em Congonhas do Campo, Minas Gerais. Carlos Brajsblat dirigiu *Egungun* (1981), focalizando rituais do candomblé na Bahia. Muitos outros filmes podem ser citados abordando a temática da religião. O *Amuleto de Ogum* (1975), um clássico de Nelson Pereira dos Santos, embora na ficção, realiza, com maestria, discussões muito instigantes sobre os cultos afro-brasileiros e deve ser lembrado.

No que se refere a estilo e linguagem, embora a câmera na mão, proposta por Jean Rouch, estar entre as diretrizes adotadas por muitos documentaristas brasileiros à época, a prisão à narração em *off* deixa suas marcas na maior parte dos filmes. Os filmes deste período buscam exercitar a linguagem cinematográfica e alguns podem ser destacados por excepcionais experiências estéticas. Mas estão presos, em geral, a teses e idéias pré-concebidas. Mostram o encantamen-

to dos diretores com seus temas, mas também sua crença na objetividade da câmera – saíam em busca da realidade que teria a função de confirmar as idéias formuladas, idéias essas transmitidas ao espectador na narração.

V. O novo documentário

Uma terceira fase na história do documentário no Brasil associa-se às revoluções de linguagem com a introdução do vídeo e seu desenvolvimento, a partir dos anos 80. As novas perspectivas abertas pela reflexão antropológica também têm influência neste processo. Equipamentos de vídeo mais ágeis e portáteis baratearam a produção. Surgiram instituições voltadas para o movimento popular – ONGs –, valorizando a produção de imagens em seus projetos de atuação. Apostaram na formação técnica de agentes e pesquisadores, como por exemplo o CTI – Centro de Trabalho Indigenista. Criado em São Paulo, na década de 80, o CTI realizou o projeto Vídeo nas Aldeias. Este trabalho tinha como objetivo capacitar as populações indígenas em recursos audiovisuais. Acreditavam que o vídeo tornar-se-ia um instrumento importante no processo de conquista da autodeterminação das populações indígenas. Muitos filmes já resultaram destas oficinas. Assim também atuaram diversas outras ONGs voltadas para os movimentos populares, e muitas delas envolvidas com a temática da religião. Destaque para o ISER-Vídeo, criado no início dos anos 80 (teve curto período de existência).

Em 1986, o cineasta Eduardo Coutinho, hoje um de nossos mais importantes nomes no panorama do documentário brasileiro, realizava seu primeiro trabalho em vídeo: *Santa Marta – duas semanas no morro*. Enfocava a questão da violência a partir de entrevistas com moradores de uma favela na zona sul do Rio de Janeiro. Este vídeo foi uma produção do ISER- Vídeo. Realizou ainda *Os romeiros do P^e Cícero* (1994)⁵, voltando ao tema da romaria a Juazeiro do Norte, no Ceará, e vários outros títulos. Coutinho institucionalizou no Brasil um estilo de fazer documentário, que se atualiza em seus filmes mais recentes: *Santo Forte* (1999), *Babilônia 2000* (2000), *Edifício Master* (2003), *Peões* (2004). *Santo Forte* e *Babilônia 2000* também enfocam a questão da religião no cotidiano de moradores de favelas da Zona Sul do Rio de Janeiro. Na proposta de Coutinho o documentário é o resultado de uma constante negociação entre o diretor e o seu objeto, um encontro único que se concretiza no filme. Saber ouvir, no sentido mais profundo desta afirmação, e saber perguntar é o resumo das principais virtudes de Coutinho. Um outro título da produção do ISER-Vídeo, em 1989, já apontava para a parceria com a universidade, através do trabalho da socióloga Ana Maria Galano: *Oxalá, Jesus Cristo*, vídeo produzido no IFCS/UFRJ e embrião do que foi concretizado no núcleo da imagem do IFCS, o NAVEDOC.

O documentário ganhou, nos anos 90, um novo impulso com a abertura de canais de televisão à cabo e alguns apoios estatais para a sua produção, além da criação de diversos festivais dedicados ao gênero: *Mostra Internacional do Filme Etnográfico* (1993, no Rio de Janeiro), *Festival É Tudo Verdade* (Rio de Janeiro e São Paulo, 1996), *Festival de Cinema Documentário e Etnográfico de Belo Horizonte* (1996). Antropólogos e pesquisadores, interessados no universo da imagem, começaram a encontrar diálogo com cineastas e videastas. As aproximações entre ciências sociais e a imagem ganharam maior visibilidade no Brasil⁶ a partir da década de 90. As fronteiras entre a arte e a ciência se alargaram. A pesquisa etnográfica ganhou novos contornos. Questionou-se as relações sujeito/objeto na pesquisa e enfatizou-se o caráter construído do texto antropológico como 'narrativas ficcionais'. O reconhecimento de uma Antropologia Visual aproximou antropólogos e pesquisadores do universo da fotografia, do cinema e do vídeo. A produção imagética tanto tornou-se objeto de investigação, dado de informação, como produto final de inúmeros projetos voltados para este campo nos últimos anos. Por outro lado, a retomada do cinema brasileiro nos anos 90 – após período de recesso na era Collor – trouxe novos ares para o documentário.

Em 1995 organizei a Mostra *O Olhar do Cinema*, com uma seleção de filmes e vídeos abordando a temática da religião. A Mostra fazia parte de uma Conferência Geral sobre a História da Igreja Católica na América Latina e no Caribe, resultando no artigo *A religião no Cinema*, publicado no catálogo do evento. Este trabalho ampliou o panorama temático do levantamento de 1984 a que já me referi e incluiu novos filmes e novos diretores.

VI. Fronteiras da religião/fronteiras do documentário

Conforme tentei abordar neste rápido panorama, o tema da religião tem sido tratado no cinema documental pelos mais importantes realizadores de nossa tradição, desde as primeiras produções. Variou em ênfase e estilos. Tomo aqui a diferenciação feita por Paul Henley (Henley 1999) para tratar o filme etnográfico, aplicando-a ao documentário de forma geral: documentação x documentário. O que o documentarista quer, hoje, é contar uma história.

Dentre os 900 filmes documentários exibidos nos 9 anos da Mostra Internacional do Filme Etnográfico, 55% de filmes são brasileiros e dentre eles, 20% abordam a temática da religiosidade popular.

Antropólogos dos anos 90 interessavam-se por trabalhar com a imagem, e vários vídeos foram produzidos como resultado de suas pesquisas. Houve também produções que se inseriram no mercado do audiovisual, através de caminhos mais comerciais. Os filmes *Pomba Gira* (1999), *Pierre Verger: mensageiro entre dois mundos* (1999), *Música do Brasil* (2000) e *Além Mar* (1999) são resultado destes trabalhos e abordam o tema da religião.

João Moreira Salles diretor de diversos documentários que se projetaram nos anos 90 (*Futebol, Notícias de uma guerra particular, Entreatos*) tem um lugar importante no processo de aquecimento da produção documental dos últimos anos no Brasil. Sua produtora, *Videofilmes* (que dirige com o irmão Walter Salles), abriu suas portas para jovens estreantes. O diretor passou a dedicar-se também ao ensino do cinema documentário. Dentre seus projetos realizou *Santa Cruz*, uma produção para a televisão brasileira. O episódio faz parte de uma série de seis programas intitulada *Seis histórias brasileiras*. São narrativas construídas a partir de diversas realidades do cotidiano do Brasil. O filme em foco relata as etapas na construção de uma pequena igreja pentecostal, na periferia do Rio de Janeiro: "Jesus é o General". Acompanha a trajetória do pastor e seus fiéis durante alguns meses.

VII. Para concluir

Estas são linhas gerais de uma seqüência de muitas imagens. Na primeira fase da história do documentário, aqui traçada através dos filmes, os objetos focalizados estão geralmente associados à distância, ao desconhecido, ao estranho, ainda que dentro do próprio Brasil. No "cinema novo", ou segunda fase, esta busca desloca-se para as grandes cidades, para o desenvolvimento do país e novas formas de descobertas, associadas também a experimentações de linguagem. Na terceira fase, que amadurece a partir dos anos 90, o foco volta-se para o grupo social do próprio realizador, possibilitando uma diversidade de abordagens, visões, ângulos e diálogos. Alargam-se as fronteiras entre o documentário e a ficção, entre a objetividade e a subjetividade, entre a ciência e a arte.

Neste panorama de novas possibilidades, gostaria de incorporar à minha seleção de títulos alguns *videoclipes*, como exemplos de novos experimentos de linguagem que aparecerem especialmente vinculados à divulgação do mercado musical. Pequenas peças de publicidade de músicas que se popularizaram especialmente a partir da década de 90, difundidas pela televisão. Privilegiando a linguagem da arte, exploram fronteiras, utilizam-se de recursos do documentário e constroem uma narrativa própria. O tema da religião está presente em videoclipes de músicos brasileiros importantes, como Mariza Monte e Chico César, por exemplo. Estas peças publicitárias também têm sido exibidas na programação da Mostra Internacional do Filme Etnográfico, suscitando interesse geral.

O diálogo religião e filmes documentários é amplo. Há que se referir aqui, ainda, à vasta produção "doméstica" de vídeos, realizada pelas próprias igrejas e denominações, casas de candomblé e fiéis, sua auto-imagem, que deve merecer tratamento específico pelos pesquisadores⁷. Mas como separar o tema da religião das demais questões que mobilizam a sociedade brasileira no seu dia-

a-dia? Está presente nos movimentos sociais, articula-se à música, por exemplo. Na moda, são ícones de consumo popular as imagens de santos em adereços, roupas, objetos. Há um interesse renovado, especialmente por parte do público mais jovem, por tradições da identidade regional brasileira, fundidas a novas linguagens e novas propostas estéticas e políticas. Voltam a ser objeto de interesse dos filmes: as festas de São João, as Festas do Divino Espírito Santo, o Forró, o Maracatu, o Bumba-meu-Boi, o Afoxé da Bahia, as Folias de Reis.

Bibliografia

- BERNARDET, Jean Claude. (1985), *Cineastas e Imagens do povo*. São Paulo: Brasiliense.
- CLIFFORD, James. (1998), *A autoridade Etnográfica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- HENLEY, Paul. (1999) "Cinematografia e pesquisa etnográfico". *Cadernos de Antropologia e Imagem*, nº 9/2:29-47.
- JORDAN, Pierre. (1995), "Primeiros contatos, primeiros olhares". *Cadernos de Antropologia e Imagem*. Rio de Janeiro: NAI/UERJ, nº 1:11-22.
- MAGGIE, Yvonne. (1984), *Etnografia, observação participante e documentário de cinema*. Rio de Janeiro: Comunicações do ISER nº 10.
- MONTE-MÓR, Patrícia. (1996), No garimpo do nitrato. In: *Desafios da imagem*. Campinas: Papirus: 143-158.
- PENIDO, Stella. (1999), "Noel Nutels: uma câmera testemunha". *Cadernos de Antropologia e Imagem*, nº 8:133-144.
- TACCA, Fernando. (2001), *A Imagética da Comissão Rondon – Etnografias Fílmicas Estratégicas*. Campinas: Papirus.

Notas

- ¹ Este artigo é uma versão ampliada do texto original em inglês *Popular religion and documentary films in Brazil*, apresentado no Seminário organizado pela Universidade de Oxford, *Acts of Faith*, Oxford, Inglaterra, fevereiro de 2002.
- ² Publicada em Comunicações do ISER nº 10, outubro de 1984. Levantamento de Filmes.
- ³ O trabalho de Noel Nutels foi recentemente estudado por Stella Penido.
- ⁴ Com imagens de Luis Saia. Hoje no acervo do Centro Cultural São Paulo, SP.
- ⁵ Produção não mais com o ISER-Vídeo, mas com o CECIP, ONG com a qual Coutinho passou a produzir seus filmes a partir dos anos 90.
- ⁶ Publicação da revista semestral *Cadernos de Antropologia e Imagem*, a partir de 1995 e I Concurso de Vídeo Etnográfico Pierre Verger da Associação Brasileira de Antropologia, 1996.
- ⁷ A socióloga Cecília Mariz está estudando este tema e nos fez referência oral à questão em seminário no IFCS/UFRJ em julho de 2004.

Patrícia Monte-Mór

Antropóloga, professora do Departamento de Ciências Sociais/UERJ, onde coordena o Núcleo de Antropologia e Imagem, da Oficina de Ensino e Pesquisas em Ciências Sociais e é editora da revista *Cadernos de Antropologia e Imagem*. É idealizadora e curadora da Mostra Internacional do Filme Etnográfico, festival de documentários que realiza com o IPHAN, no Rio de Janeiro.

Email: patriciamontemor@terra.com.br

P

ESQUISANDO CONVERSÃO PENTECOSTAL EM UNIDADES PENAIS

Eva Lenita Scheliga

Introdução

Uma pesquisa sobre o fenômeno religioso pentecostal em ambiente prisional, como foi o caso da pesquisa que efetuei há alguns anos¹, quase sempre produziu – quer nos pesquisados, quer nos pares acadêmicos – ao menos dois questionamentos.

Um deles relaciona-se à experiência de desenvolver uma pesquisa a respeito de aspectos do universo prisional. Não se trata de questionar a legitimidade de escolher como objeto de estudo homens reclusos ou instituições prisionais; por diferentes razões – inclusive pela militância favorável aos “direitos humanos dos presos” – reconhece-se a importância de se desenvolver estudos sobre este grupo e esta organização. As indagações referem-se, sobretudo, à metodologia empregada, isto é, à possibilidade de realização de uma etnografia junto àqueles que estão reclusos em uma instituição penal.

Minha primeira intenção neste artigo é, portanto, fazer algumas observações de caráter metodológico e apresentar quais foram os limites bem como as possibilidades de execução de um trabalho de campo numa prisão. Num primeiro momento, refletirei sobre a viabilidade de uma pesquisa antropológica em instituições prisionais para, em seguida, apresentar algumas das condições para o trabalho neste campo considerado “perigoso”, porque relacionado às noções de violência e criminalidade.

Outro questionamento diz respeito à conversão professada pelo detento. Teria ele se convertido “de verdade” ou, como afirmavam alguns de meus informantes, eles estariam apenas “se escondendo atrás da Bíblia”? E aceitando a possibilidade de conversões “falsas” e “verdadeiras”, teria o pesquisador condições de identificar quem, dentre os convertidos, passava por um “real” processo de conversão?

Partindo destas questões, gostaria também de apresentar neste artigo, a partir das especificidades desta experiência de campo, a repercussão dos dados etnográficos na compreensão que tive a respeito de um dos aspectos que julgo privilegiado para pensar as relações entre religião e prisão: a conversão religiosa. Para isto, apresentarei dados que permitem identificar alguns dos significados atribuídos, pelos funcionários do quadro técnico-administrativo e pelos próprios detentos que se declaram convertidos, à conversão religiosa, em especial ao pentecostalismo. O resultado deste empreendimento será a abordagem de uma dicotomia correntemente acionada para compreender o fenômeno da conversão religiosa em instituições penitenciárias, isto é, as noções de “verdadeira” e “falsa” conversão.

1. Pesquisa antropológica em instituições penitenciárias

Quando decidi realizar a pesquisa numa instituição penal, sabia de antemão que existiam limites intransponíveis para a realização de observação participante da rotina prisional, nos moldes malinowskianos². Contudo, isso não representou o abandono da idéia de que seria preciso conviver com os nativos, dentro dos limites dados pelo trabalho numa organização prisional, para apreender os significados atribuídos por eles as suas ações. Pretendia, pois, passar o maior tempo possível na unidade para realizar o registro do que meus informantes “faziam” além daquilo que eles “diziam fazer”, e havia previsto para o trabalho de campo o período de seis meses consecutivos, a fim de obter informações sobre o universo prisional e sobre os detentos, contextualizando assim o fenômeno da conversão religiosa estudado.

Em nenhum momento houve impedimento formal a minha entrada nas unidades penais. No entanto, já em meu primeiro contato fui informada por um funcionário que o período de pesquisa com os detentos, tal como inicialmente eu previra, era inviável e não seria autorizado tendo, em vista as “questões de segurança”. Recebi a proposta de trabalhar junto à unidade de regime semi-aberto, onde os detentos trabalham de dia e só permanecem à noite na unidade; tais características fariam com que ali não houvesse necessidade de uma “segurança tão rígida” comigo. Este mesmo funcionário ressaltou também que o tratamento dado aos detentos era “igual” em todo o Departamento Penitenciário do Paraná, sugerindo-me não haver necessidade de realizar a pesquisa abrangendo todas as unidades.

A perspectiva de ter alguém “de fora” da instituição penitenciária “dentro” dela por um tempo considerável, parece ter provocado uma reação negativa, mas previsível: eu não estaria apenas abrindo a possibilidade de alterar a rotina prisional, mobilizando diversos funcionários com a minha pesquisa, mas estaria adentrando um universo peculiar e “descobrimo” as regras que o estruturam (Goffman 1992 e Lee 1995:20). Não é possível determinar se passar o maior tempo possível na instituição alteraria de modo significativo minha percepção desta instituição penal, nem se produziria outras conclusões em minha pesquisa, mas certamente minha presença contínua nas unidades penais contrariaria a política protecionista da instituição.

A etnografia de/em uma instituição total (Goffman 1992:11) trouxe, assim, inúmeras indagações sobre a execução de uma pesquisa desta natureza, especialmente no que se refere à “observação não muito participante” dos imponderáveis do universo prisional, aspecto da pesquisa que outros estudiosos de instituições penais também enfrentaram (dentre outros: Ramalho 1979, Coelho 1987, Kauffman 1985, exceto Thompson 1976 e Lemgruber 1979, por desempenharem, funções administrativas junto às unidades penais pesquisadas). A “aldeia” por mim escolhida para realizar esta pesquisa não permitiu a presença constante entre os nativos – condição diversa daquela supostamente enfrentada pelo antropólogo que se desloca para a tribo distante ou daquele que tem acesso facilitado às casas, ruas e fofocas de esquinas.

Confesso que eu mesma, às vezes, caí nesta armadilha de pensar que não poderia executar uma “pesquisa antropológica” em função do objeto escolhido, apesar de conhecer a literatura que discute as inúmeras possibilidades de uma antropologia junto a grupos urbanos. Em alguns momentos foi tentador pensar que, se estivesse pesquisando outro grupo social, eu teria maiores facilidades de acesso a meus informantes, evitando o encaminhamento de ofícios, as horas marcadas e a circulação pela unidade circunscrita a determinados limites físicos. Temporalmente distanciada da rotina do trabalho de campo, foi possível perceber a necessidade de refutar esta suposição.

A peculiaridade do saber antropológico não reside necessariamente no “método etnográfico”, mas no objetivo que informa nossa disciplina, qual seja, a confrontação de pontos de vista produzida através do exercício de estranhamento – necessário para propiciar o reconhecimento da alteridade. Geertz, ao tratar da Antropologia como forma de conhecimento, traz luz para pensar minha condição de pesquisa. O autor recorda que não é meramente a utilização de técnicas de coleta de dados que definem o empreendimento antropológico, mas sim “o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma ‘descrição densa’”. (Geertz’ 1989:15). Busquei, pois, construir meu trabalho a partir deste esforço em descrever densamente aquilo a que eu tive acesso; procurei “situar-me” e perceber o fluxo de significados destas

ações concretas ordenantes deste universo prisional, considerando tais práticas em seu contexto particular, qual seja, o de um “campo perigoso” – tomando aqui de empréstimo a expressão cunhada por Lee (1995) para se referir às etnografias elaboradas junto a grupos envolvidos em situações de violência e perigo.

Lee sistematizou diferentes experiências de pesquisa de campo realizadas em áreas de conflitos (guerras, disputas envolvendo grupos minoritários, mobilizações políticas ou missões formais buscando a resolução de conflitos), com o objetivo de refletir sobre a situação que ele nomeia de *dangerous fieldwork* – aliás, título concedido à obra. Sem a pretensão de se transformar numa espécie de manual para pesquisadores que se encontram em “campos perigosos”, o autor discorre sobre as negociações necessárias para a realização do trabalho de pesquisa. Dentre outros aspectos, Lee aborda: 1) a possibilidade de legitimação da pesquisa e da posição do pesquisador por parte de informantes hierarquicamente superiores aos demais; 2) as dificuldades de acesso físico aos informantes envolvidos nas situações de conflito; 3) o escrutínio pelo qual o pesquisador é submetido como parte do ritual de aceitação por parte dos grupos pesquisados; 4) os sucessivos testes (inclusive de humor e paciência) realizados pelos informantes a fim de permitir ou impedir o prosseguimento do trabalho de campo; 5) a averiguação, por parte dos informantes, das simpatias do pesquisador em relação a cada um dos lados do conflito; 6) a atribuição freqüente de uma capacidade ímpar de neutralidade e objetividade ao pesquisador e, ao mesmo tempo, de uma demanda por uma participação engajada nas “causas” dos pesquisados.

Tenho aqui uma clara intenção ao enumerar os diferentes aspectos abordados por Lee em seu livro. As questões tratadas por Lee bem como pelos autores de recentes artigos sobre experiências etnográficas em “campos perigosos” (Rodgers 2001, Kovats-Bernat 2002, Pettigrew, Shneiderman e Harper 2004, dentre outros) não são em absoluto exclusivas aos pesquisadores que tomam as relações de violência por seu objeto; ao contrário, dizem respeito às mais diversas experiências de trabalho de campo, como atestam capítulos dedicados à metodologia de pesquisa que encontramos nas etnografias a respeito dos mais diferentes grupos sociais. Referem-se, pois, a condições recorrentes de pesquisa antropológica.

Como em qualquer situação de pesquisa, ao longo do trabalho de campo deparei-me com algumas dificuldades; estas não chegaram a inviabilizar a pesquisa, mas fizeram com que eu reformulasse, pouco a pouco, minhas intenções e estratégias. Penso que tais limitações e alterações de rumo não impediram, no entanto, que eu mapeasse o fluxo de ações e de significados embutidos nas relações travadas entre os diversos grupos de detentos e funcionários nesta instituição penal – como buscarei relatar resumidamente adiante.

Em se tratando de uma pesquisa em unidade penal, não pude deixar de me espantar com a precariedade da estrutura física do prédio, bem como das

condições de trabalho e de encarceramento. Difícil descrever as sensações que passei a viver nos momentos de pesquisa, uma vez que simultaneamente havia o interesse em adentrar neste universo e o incômodo em conhecê-lo. O medo disfarçado que senti inicialmente não dizia respeito às “condições de segurança”, mas ao próprio enfrentamento das condições desta pesquisa, ao “medo construído” sobre aqueles “outros” que a partir daquele momento tornar-se-iam menos distantes de mim. Posso afirmar que o conhecimento inicial foi marcado pelo estranhamento; não o “estranhamento antropológico”, o exercício fundador de nossa disciplina, mas o estranhamento dado a quem nunca antes havia estado numa prisão, e mediado pela ação performática de meus guias.

Meu olhar foi assim constituído e direcionado para os gestos estereotipados, para a seqüência de espaços percorridos com pressa, para as inúmeras grades atravessadas. Prender-me a detalhes foi uma maneira de tentar familiarizar (ou estranhar de outra forma) este universo: tentar reconhecer nele aspectos comuns às outras instituições estatais, estabelecer paralelos com outros grupos, reconhecer a ordem naquele espaço que, à primeira vista, parecia tão caótico.

2. Negociações em campo: a segurança como limite

É interessante notar como já em minhas primeiras idas ao campo emergiram, e aparentemente se contradisseram, dois conceitos-chave para a compreensão da instituição em questão: a “segurança” – definida por oposição a “perigo”, isto é, à possibilidade de rebeliões e tomada de reféns – e a “igualdade”. Num primeiro momento, a “segurança” foi o argumento utilizado para determinar o meu local de pesquisa: uma determinada unidade seria “mais segura” para a pesquisadora do que outras – partindo-se do pressuposto que cada uma das unidades tinha especificidades e, dentre elas, maior ou menor grau de “perigo”, a categoria delimitadora do trabalho de todos os funcionários em serviço nas unidades. No momento seguinte, o discurso sobre a “igualdade” contrariou a idéia da existência de condições singulares quanto ao tratamento dos detentos (num sentido de achatamento das especificidades: “preso é preso”) e em que se excluiu a dicotomia periculosidade / segurança como definidora de diferentes condições de trabalho ou “níveis de perigo” em cada uma das unidades.

Posso sugerir que o “medo” de ter uma estranha acompanhando sistematicamente as atividades da instituição foi maior que o “medo” de minha presença na unidade potencializar uma rebelião, visto que os procedimentos de segurança não foram visivelmente alterados em função de minha presença no local, como sintetizo a seguir: 1) a atuação dos funcionários do quadro técnico-administrativo e dos agentes penitenciários limitou-se aos primeiros contatos com os detentos e ao preenchimento de autorizações para que eles se locomovessem

pela unidade ao meu encontro, geralmente no espaço dedicado à escola; 2) em nenhum momento, agentes penitenciários foram deslocados de outros postos de observação para o local em que me encontrava; 3) em apenas uma de minhas idas ao campo fui revistada³; 4) nenhum funcionário acompanhou os detentos de suas celas até a escola, mesmo porque quem localiza os detentos pela unidade são os próprios detentos. Portanto, minha presença e a pesquisa não mobilizaram tantos funcionários e esforços efetivos como afirmavam meus primeiros contatos. Certamente contribuiu para isto o fato de executar a pesquisa numa instituição que se considerava “menos perigosa” que outras – especialmente em relação às unidades penais dos estados de São Paulo e Rio de Janeiro – e na qual não ocorriam rebeliões já havia algum tempo.

Mas se, a princípio, não poderia transitar pela unidade, observar os cultos e conversar com os detentos, dependendo sempre das autorizações de várias instâncias hierárquicas e estando sempre acompanhada por agentes penitenciários, como entraria em contato com meus nativos? Eu supunha que os pastores e obreiros pudessem auxiliar-me neste sentido, mas o acesso a eles não foi bem sucedido, além de posteriormente mostrar-se bastante relativo o seu auxílio. Tampouco dispunha de referências de outros trabalhos sobre a presença de grupos religiosos em unidades penais, uma vez que as pesquisas acadêmicas sobre o tema, à época, eram incipientes.

O próprio campo apontou-me algumas saídas. Primeiramente através do setor educacional da Prisão Provisória de Curitiba. Foi ali também que surgiu a possibilidade de aplicação de um questionário junto aos detentos, o que resolvia parcialmente as minhas dificuldades de um primeiro contato com detentos que se declaravam convertidos e também com não convertidos. A sugestão de realização de pesquisa quantitativa pareceu ser uma estratégia interessante para estabelecer uma relação mais próxima com os funcionários e detentos daquela unidade. Tomei a pesquisa por questionários, naquele momento, como uma possibilidade de negociação de minha entrada e permanência no campo de pesquisa. Além disso, dado o caráter exploratório do uso dos questionários, busquei neles encontrar pistas para pensar as outras situações observadas.

A aplicação dos questionários também merece ser notada aqui por outra razão. Havia sugerido que a amostragem fosse constituída a partir da listagem geral dos detentos. No entanto, uma funcionária prontificou-se para organizá-la e afirmou ser “mais apropriado” compor três subamostras: uma contemplando os detentos de confissão católica; outra, os detentos de confissão pentecostal e uma terceira sub-amostra formada pelos que não participavam de nenhum grupo religioso – cada grupo formado por trinta e cinco detentos.

Este foi mais um dos momentos em que me vi diante de um dilema: deveria considerar as orientações sobre aplicação de técnicas quantitativas de coleta de informações e organizar a amostragem aleatoriamente – garantindo

assim a confiabilidade da amostra e sua representatividade – ou deveria seguir as orientações nativas e correr o risco de ter um ou outro grupo super ou sub-representado? Considerando os limites das minhas expectativas com relação ao questionário, resolvi acatar a sugestão da funcionária.

O resultado desta minha escolha foi inesperado e produtivo. Os participantes da pesquisa foram relacionados por um detento – curiosamente, um ex-seminarista católico – considerado capaz de identificar, dentre os detentos, quem “realmente era religioso”. Por esta razão, a amostra não ficou restrita a quem participava das atividades escolares, mas sim àqueles com quem o detento mantinha alguma relação. As proporções entre os católicos, os evangélicos e os “não religiosos” (no contexto, os que não participavam, naquele momento, de nenhum grupo religioso) foram mantidas na seleção, o que não significou que os católicos não tenham sido, de alguma forma, privilegiados como, por exemplo, sendo chamados por primeiro para participar da enquete. O fato de ter sido o primeiro grupo a ser constituído para a pesquisa também aponta, até onde pude perceber, a reivindicação de um espaço e atenção que os católicos julgavam não ter na unidade penal e que gostariam de ter não apenas na pesquisa, mas também no campo religioso.

A segunda alternativa para o trabalho de campo surgiu na Penitenciária Central do Estado do Paraná. Nesta unidade também não consegui a autorização para realizar contatos individuais com os detentos convertidos às religiões pentecostais; alegava-se que os “internos eram muito parecidos em termos de comportamento e crença” e também que esta abordagem faria com que eu tivesse que ir sucessivas vezes à unidade – o que, na visão da direção, comprometeria o trabalho dos agentes penitenciários e seria cansativo para mim, uma vez que o acesso à unidade é dificultado pela escassez de transporte público. A contraproposta que recebi foi a de conversar com os detentos em grupos, seguindo o modelo das terapias executadas pelas psicólogas da instituição. A assistente social ficaria responsável por contatar um representante de cada denominação religiosa pentecostal atuante na unidade, solicitando-lhe a indicação de um integrante do seu grupo religioso. Posteriormente, a assistente social consultaria o detento sobre seu interesse em participar ou não da pesquisa.

Percebendo que esta seria a única possibilidade para efetuar a pesquisa, aceitei a “sugestão” recebida, negociando, porém, o número de detentos em cada um dos grupos. Com o intuito de maximizar o meu esforço, inicialmente subdividi o grupo em dois grupos menores para possibilitar que todos os participantes pudessem emitir as suas opiniões e para facilitar o acompanhamento dos debates.

A idéia inicial foi trabalhar exclusivamente com os detentos de confissão pentecostal, uma vez que no contexto estudado, houve freqüentemente, por parte dos pesquisados, o estabelecimento de uma equivalência entre conversão

e participação em atividades promovidas por igrejas pentecostais. Muito embora denominações de outras orientações religiosas também se fizessem presentes nas unidades pesquisadas, raramente a adesão a elas era considerada como integrante de um processo de conversão.

Posso adiantar que concluí que a maior visibilidade do fenômeno de conversão religiosa ao pentecostalismo está vinculada ao *habitus* que produz a experiência religiosa pentecostal e apenas secundariamente ao número de grupos pentecostais presentes nas unidades penais. Além da atuação da Igreja Adventista do Sétimo Dia, Federação Espírita e da Igreja Católica (esta através da Pastoral Carcerária Católica e da Renovação Carismática Católica), à época da pesquisa sete grupos pentecostais possuíam autorizações formais para atuação nas unidades pesquisadas: Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Pentecostal Deus é Amor, Igreja Assembléia de Deus, Congregação Cristã do Brasil, Igreja Internacional da Graça de Deus e Igreja Missão Final (fundada por um detento).

Cabe observar que a autorização para o funcionamento das instituições religiosas nas unidades penais estava diretamente vinculada à solicitação de cadastro de visitante por parte de seus representantes⁴. Como as credenciais deviam ser renovadas periodicamente e delas dependia o “funcionamento oficial” da denominação na unidade – isto é, direito ao uso dos espaços destinados às atividades realizadas pelas igrejas – o número de denominações atuantes nas unidades era bastante variável ao longo do tempo. Por não terem renovado as credenciais, Igreja Batista, Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Adventista da Promessa e Testemunhas de Jeová, na época da pesquisa não estavam “funcionando” – o que não significou, em absoluto, que detentos participantes destas igrejas não mantivessem a rotina relativa às práticas religiosas.

Quanto às religiões de matriz afro-brasileira, estas não tinham representação “oficial” nas unidades penais pesquisadas: não existiam agentes religiosos cadastrados e os rituais, quando executados, eram compreendidos como “maléficos ao grupo”. Uma das razões apontadas para esta atitude negativa com relação a este grupo religioso seria a de que, numa ocasião, um pai de santo foi morto na cela após o ritual; outra explicação que me foi dada por um agente penitenciário é que os rituais estimulariam, de certa forma, a violência entre os detentos por exigirem sacrifícios. Infelizmente o acesso aos convertidos das “igrejas não oficiais” não se tornou viável ao longo de minha pesquisa.

A desqualificação de algumas igrejas de orientação pentecostal e a identificação das religiões de matriz afro-brasileira igualmente como seitas – as primeiras ligeiramente mais valorizadas que as segundas – fez com que, proporcionalmente, a Igreja Católica e as demais igrejas tidas como “consolidadas”, como a Assembléia de Deus e a Igreja Adventista do Sétimo Dia, fossem privilegiadas. Dada esta configuração no campo religioso, ao longo das reuniões de

pesquisa o critério de inclusão de informantes teve que ser revisto: por exemplo, a Igreja Adventista do Sétimo Dia, uma igreja de orientação não pentecostal⁵, tinha maior destaque e atuação na unidade que outras igrejas como, por exemplo, as neopentecostais Igreja Universal do Reino de Deus e Igreja Internacional da Graça de Deus. Por esta razão, além do fato desta denominação religiosa compartilhar alguns traços da cosmologia pentecostal, os adventistas foram incluídos na pesquisa.

Diante das circunstâncias do trabalho de campo, a utilização do gravador passou a ser considerada. Evitei utilizá-lo nos primeiros contatos com os detentos, introduzindo-o em cena apenas quando me senti mais familiarizada com o grupo. Na primeira vez que o utilizei, os detentos não estavam ainda completamente à vontade. Ernesto, por exemplo, sentou-se bem longe do gravador, posto estrategicamente ao centro do grupo disposto em círculo. Tive, também, dificuldades em ligar o aparelho. A sala não dispunha de tomada, o que para mim significava um grande problema. Mas Alcides, um agente penitenciário visivelmente curioso com relação à minha presença e à do gravador na sala – vindo posteriormente questionar-me sobre as razões de pesquisar os presos e gravar as conversas, e aproveitar para emitir as suas próprias opiniões sobre o grupo de convertidos – resolveu logo o problema. Chamou um detento que, conforme suas palavras, era um “especialista em ligações elétricas diretas”, ou seja, ligações nas quais os fios da extensão eram conectados diretamente com os fios da instalação elétrica. Acrescentou, diante do meu visível espanto, que as ligações elétricas clandestinas eram bastante comuns “ali na cadeia”.

Na reunião seguinte levei um gravador menor, a pilha, para evitar os transtornos com tomadas e também porque o gravador anterior não foi muito eficaz no registro das discussões. Desta vez, não organizei as carteiras em círculo, mas montei com elas uma espécie de mesa para que todos ficassem mais próximos entre si. Ao contrário do que supunha, nesta ocasião os detentos não se mostraram constrangidos. Muito me surpreendeu o desprendimento com que Ernesto pegou o gravador e aproximou-o de sua boca, para garantir que seu depoimento fosse gravado. Os demais também manipularam o gravador com bastante facilidade e, arriscaria, bastante familiaridade também.

É interessante notar que, ao contrário de outras situações de pesquisa onde o gravador é temido porque registra informações que poderão ser manipuladas posteriormente, nesta pesquisa ele adquiriu outro significado: o de concretizar o “testemunho”. Dada a importância que o relato assumia para este grupo de detentos, a possibilidade de realizá-lo para mim, para o grupo de detentos e para o gravador foi o que, a meu ver, impulsionou-os a falar sobre suas experiências de conversão religiosa.

O encaminhamento que dei consistiu, então, em aproveitar estas duas aberturas: aplicar os questionários através da equipe da escola na Prisão Provi-

sória de Curitiba e realizar as discussões com grupos de detentos na Penitenciária Central do Estado. Cabe observar que ambas as técnicas de coleta de dados sugeridas pelas funcionárias das unidades pesquisadas refletem, para além das “dificuldades com a segurança”, o entendimento que elas próprias tinham do que seria uma pesquisa acadêmica; refletem também a dificuldade que o antropólogo encontra em demonstrar a seus informantes que as “infindáveis” conversas e questionamentos do como e do porquê das coisas obedece a alguns critérios e produz resultados válidos.

Os questionários e a organização de discussões em grupo, como quaisquer técnicas de coleta de dados, trouxeram benefícios e deixaram lacunas. Mas em meu contexto de pesquisa a longa tradição, iniciada por Malinowski, de atribuir centralidade à observação participante não pode ser integralmente respeitada (como na situação discutida por Giumbelli 2002 e no caso de Caldeira 2003, apenas para citar dois outros pesquisadores). Por esta razão, tornou-se necessária a adoção de novas táticas de pesquisas etnográficas que possibilitassem a negociação da troca de informações em circunstâncias consideradas “difíceis”. Não se pretendeu, de modo algum, abandonar os “tradicionais” métodos de trabalho de campo; ao contrário, buscou-se reconhecer que os métodos precisam ser adaptados à dinâmica da produção de dados, respeitando-se sempre a lógica da transformação do próximo em distante, do exótico em familiar.

3. “Malandragem”, “desconfiança” e conversão religiosa

Quase todas as minhas idas a campo foram marcadas pela ansiedade. Escolher pesquisar um presídio significou, entre outras coisas, conviver com o discurso sobre a segurança, com o medo construído e com o perigo – pautado em situações reais e apropriado de diferentes formas – como venho tentando resumir até aqui. E também com o discurso sobre a “sedução” dos detentos, aspecto que impediria ou dificultaria o estudo de uma instituição penal predominantemente masculina, especialmente por ser realizado por uma pesquisadora.

Logo nas primeiras conversas com os funcionários ouvi relatos de como os detentos seriam sedutores. Tais relatos sempre me pareceram ter o tom de um conselho ou de uma advertência. Seria preciso ter cuidado com os detentos, pois aqueles homens teriam “carência da figura feminina”. Os detentos seriam capazes de “convencer você que ele é inocente, eles são uns bandidos”, como sintetiza esta afirmação de uma assistente social, que poderia ser generalizada e tida como um indicativo do que pensam outros funcionários.

O “mito” da sedução ganha força com os casos de envolvimento emocional e sexual entre funcionárias ou estagiárias de Direito, Serviço Social e Psicologia e os detentos. Envio de condenado, considerado um “absurdo” por se tratar de uma relação entre desiguais: eles, “uns bandidos”, e elas, de

“nível intelectual superior”. Também seriam recorrentes, segundo vários funcionários, os casos de detentos que iniciam namoro através de cartas enviadas às rádios locais, que tinham em sua programação um espaço para promover estes encontros, ou com parentes de outros detentos, apresentadas por estes ao detento pretendente. Nos exemplares de um jornal interno, produzido pelos detentos, também foi possível encontrar um espaço de “classificados amorosos”, no qual se anunciavam características físicas, “temperamentais” e expectativas com relação a um “compromisso sério”. O fato dos detentos serem “namoradores” indicava, para os funcionários, por um lado, a habilidade que os detentos teriam ou desenvolveriam na prisão em simular “bom comportamento” e em se mostrarem às mulheres – em nenhum momento houve menção a relações homossexuais – como homens “arrepentidos, sofridos, coitadinhos”. Indicava, por outro lado, a reprodução, em condições específicas, de estereótipos amplamente disseminados sobre as características de gênero como, por exemplo, a “fraqueza” das mulheres frente a este discurso e a “malandragem” do homem e do presidiário.

Apesar de instigantes, não aprofundi reflexões sobre as relações de gênero no interior da prisão. Mas posso afirmar que parece não ser levado em consideração o quanto a presença de mulheres na unidade era significativa, ainda que restrita: o quadro de funcionários da Divisão de Assistência Social (doravante, DIAS) e da escola era praticamente todo composto por mulheres. A posição que as mulheres ocupavam no quadro de funcionários (no caso, a de serem as mediadoras formais entre o detento e o mundo externo à prisão) faz tanto que sejam respeitadas e vistas, em sua maioria, como pessoas “importantes”, quanto que sejam, de fato, alvo de “sedução” para obtenção de favores e atenção.

Pude observar na escola, por exemplo, como muitos detentos procuravam as funcionárias e professoras para conversar assuntos que não diziam respeito propriamente às atividades escolares. Enquanto eu atravessava os corredores, ouvi detentos contando seus sonhos aos funcionários e fazendo “palpites” para jogo do bicho. As mesmas funcionárias que me alertavam sobre os perigos de envolvimento com os detentos, encarregavam-se de fazer as apostas na lotérica para os detentos – segundo elas, “por caridade”. Esta atitude poderia ser considerada contraditória com o discurso realizado para mim – qual seja, o de tomar cuidado e manter-me distanciada dos apelos dos detentos – se não levasse em consideração que se trata de relações sociais construídas e (res)significadas constantemente, a partir do que se considera como de “bom senso” e do que não extrapola os limites da “segurança” e integridade física (contextualmente definidos)⁶.

Neste contexto onde a desconfiança, mais que um sentimento, é uma prática corrente, o anúncio da conversão religiosa, em particular ao pentecostalismo, por vezes também é interpretado pelos diversos agentes deste campo em

um indicador de “malandragem”. Constantemente ouvi afirmações – quer por parte de funcionários, quer por parte de detentos – que alguns detentos estariam apenas “usando a igreja” ou “se escondendo atrás da Bíblia”; parcela dos detentos que se declarava pentecostal não estaria “realmente arrependida” e convertida. A religião, neste sentido, não estaria atuando no “interior” do detento; tampouco a “salvação” diria respeito à alma ou a um futuro pós-detenção, mas a situações bastante concretas e imediatas que o detento vivenciava no universo prisional.

Identifiquei variações, no entanto, quanto ao entendimento que os diferentes funcionários tinham sobre os fins desta manipulação. Pode-se afirmar que a ênfase dada a um ou outro aspecto estava relacionada às posições ocupadas por estes funcionários na hierarquia funcional na unidade: mais ou menos próxima do cotidiano do detento convertido.

Os diretores das unidades penais enfatizaram a obtenção de bens materiais como benefícios almeçados pelos detentos no momento de simulação de comportamento religioso. Possivelmente esta ênfase decorreu do fato destes funcionários observarem o universo prisional sob a ótica da administração de recursos. Os profissionais da DIAS apontaram igualmente a busca por benefícios como causa provável da conversão religiosa, mas tenderam a associar-lhes outras “motivações” de ordem emocional. Cabe observar que, muito embora o discurso a respeito dos benefícios conquistados através da conversão fosse amplamente difundido, os representantes da instituição penal – especialmente os funcionários que ocupavam cargos de chefia – negaram que os convertidos recebessem dos funcionários qualquer tipo de privilégio.

Averigüei com outros funcionários (e posteriormente com os próprios detentos) que alguns “benefícios” eram efetivamente concedidos a partir do anúncio da conversão religiosa. De acordo com diferentes informantes, os detentos que participavam regularmente das atividades de alguma igreja na unidade penal (passando assim a ser considerados convertidos), quase sempre dividiam a cela com outros detentos que compartilhavam sua confissão religiosa. Também fui informada que estas celas localizavam-se nas alas qualificadas como “tranqüilas”, sendo a transferência de detentos para este espaço decidida pela equipe de segurança e negociada pelos próprios detentos.

Além da conquista de um espaço físico peculiar e respeitado – o que no universo prisional é de suma importância – a maior parte dos convertidos, ao declarar-se como tal, passou a receber bens materiais provenientes de instituições religiosas: roupas, material de higiene, limpeza e material escolar. Note-se que bens materiais revestidos de alto valor simbólico naquele universo.

Uma terceira ordem de benefícios efetivamente conquistados com a conversão religiosa foi a intervenção promovida pela igreja junto à família e/ou outras pessoas das relações dos detentos. Algumas denominações religiosas, por

exemplo, somente iniciaram atuação nas diferentes unidades penais por solicitação de detentos. De acordo com alguns funcionários de outros setores das unidades pesquisadas, esses pedidos não estariam apenas relacionados aos interesses religiosos dos detentos, mas também serviriam como artifício para alcançar e manter a proximidade de parentes ou afins que participam dos grupos religiosos requisitados. Advogados, assistentes sociais e psicólogas afirmaram, contudo, não ter conhecimento da atuação dos grupos religiosos junto às famílias e/ou aos processos, contrariando as opiniões de outros informantes.

Sobretudo os agentes penitenciários pensavam a simulação da conversão religiosa como estratégia para obtenção da mediação junto aos responsáveis pelo andamento dos processos penais. Pastores e voluntários religiosos facilitariam, na opinião destes funcionários, a comunicação entre detentos e advogados, além de prestar outros favores aos aprisionados. Muito embora estas práticas ocorressem de fato, os religiosos foram raramente citados pelos detentos como seus mediadores com o mundo extra-muros e como doadores de bens.

Além disso, os agentes penitenciários tendiam a observar e enfatizar a busca do detento recém-chegado à unidade pelo espaço religioso e relações sociais com convertidos para, supostamente, evitar conflitos e punições decorrentes de seu comportamento, fora ou dentro do presídio. Como exemplo, citaram os “213” – número do artigo que em nosso Código Penal indica o crime de estupro – que “mal chegam na cadeia e correm lá para a capela”.

A evangelização, ou mais exatamente, os próprios pastores e obreiros que desenvolviam atividades na unidade penal surgiram, neste contexto, como figuras-chave para a manutenção da “estabilidade” do presídio. E mais que isso: os diferentes agentes religiosos tornam-se, nas palavras de alguns funcionários, “auxiliares da direção”, “mais uma mão, mais uma luz sobre a cabeça do preso”.

Na concepção dos funcionários das diferentes posições do quadro técnico-administrativo, ao dedicar-se, parcial ou integralmente, aos assuntos religiosos, os presos “tornavam-se” – ou, pelo menos, eram tratados como – mais tranquilos e disciplinados. A conversão religiosa passou a ser entendida como uma forma do detento lidar de maneira diferenciada com a ociosidade (esta que seria uma das características do cotidiano prisional e oportunidade para o detento elaborar planos de fuga). A ociosidade, de acordo com os funcionários, permitiria que as regras que organizam a instituição fossem desrespeitadas, uma vez que possibilitaria o planejamento de ações consideradas impróprias. Por isso, qualquer vínculo com as atividades religiosas – ou seja: a participação assídua ou eventual nos cultos, a conversão “verdadeira” ou “falsa”, a fidelidade a uma única igreja ou a participação simultânea em várias denominações religiosas – assim como o trabalho, evitaria que os integrantes da instituição ficassem de “cabeça vazia”. E como diz um ditado amplamente difundido: “cabeça vazia é a oficina do diabo”.

Numa instituição destinada a atender uma clientela do “mundo do crime”, o discurso sobre o trabalho foi enfatizado como um meio potencial de “recuperar o preso”. O trabalho distinguiria *peças* (Mauss 2003), diferenciando “honestos”, “vagabundos” e “bandidos”⁷. No contexto pesquisado, estavam intimamente associados ao trabalho princípios éticos e valores morais, muitos vezes coincidentes com os anunciados pelas diferentes denominações religiosas como, por exemplo, responsabilidade, assiduidade, respeito e obediência. O trabalho ocuparia o detento, obrigando-o a se concentrar nas tarefas propostas; a religião, além de por si só “ocupar a mente” do detento com obrigações religiosas, atribuiria novos significados às demais atividades, supostamente reforçando a participação do detento nos trabalhos oferecidos nas unidades penais.

A religião passou assim a ser tratada pelos diferentes agentes do quadro técnico-administrativo como “estabilizadora”, pelos efeitos que afirmavam ser produzidos através das conversões. Sobretudo pela constituição de uma tipologia que auxiliava a instituição a lidar de maneira mais objetiva com os detentos, ao classificá-los em “religiosos” e “não religiosos” e associar, a cada uma destas categorias, uma série de representações a respeito de seus comportamentos e atitudes.

4. A conversão para os convertidos

Já para os detentos que se declaravam convertidos, a desconfiança sobre a conversão alheia não advinha apenas de uma prática amplamente disseminada naquele universo prisional. Provinha antes da própria experiência de conversão pela qual passavam; por esta razão operavam uma classificação bastante ímpar a fim de diferenciação da “verdadeira” e da “falsa” conversão.

Os detentos que se declaravam convertidos distinguiam os “participantes” de alguma igreja entre os que estavam “convencidos” da mudança produzida neles próprios pela religião e os “convertidos”, estes últimos os “realmente transformados”. Quando questionados sobre onde estaria localizada a diferença entre uma e outra categoria, visto que todos, a princípio, teriam práticas similares, obtive a resposta de que não seria possível determinar, a partir do comportamento exterior – como a utilização de determinada roupa ou a frequência ao culto – se um detento seria ou não “convertido”. De acordo com os convertidos, são as “atitudes” do detento que atestam a conversão “verdadeira”. Tomavam aqui um versículo bíblico como metáfora: o “verdadeiro” convertido seria conhecido pelas suas obras, assim como a boa árvore é conhecida pelos seus frutos.

Neste universo pesquisado, “comportamento” e “atitude” – que poderíamos compreender como práticas discursivas engendradas pelo *habitus* – têm, portanto, conotações distintas. O primeiro parece dizer respeito a ações eletivas, como o estilo de roupa que se veste ou o número de vezes que se frequenta determinado culto. A adesão religiosa supõe a adoção de um *ethos* que se

manifesta também nestes aspectos exteriores. Mas, de acordo com os detentos, isto não é suficiente para atestar a fé; a conversão não diria respeito apenas ao comportamento, mas também às “atitudes”, compreendidas como ações determinadas por atributos, baseadas num conjunto de disposições assimiladas e que produziriam ações reconhecidas como corretas.

O “comportamento” está, na lógica destes convertidos, referindo-se a ações mundanas, à visualização imediata do “crente”. Sob este rótulo estão reunidas as manifestações exteriores das “atitudes” que, no entanto, podem ser manipuladas durante a interação entre os detentos, e destes com os funcionários e familiares. Por esta razão, por mais que afirmem que o comportamento do convertido é diferente do comportamento dos demais detentos, os próprios detentos admitem que este não é um elemento suficiente para defini-los como “convertidos”.

O que os definiria como “convertidos” seria algo além das “aparências”. Comportamentos podem ser rotinizados, controlados pelo detento e pelos pares, mas, de acordo com os convertidos pesquisados, as “atitudes” não. Mudanças de atitude, ainda de acordo com esta lógica, somente seriam produzidas a partir da intervenção de uma força divina.

Um exemplo, neste sentido, seria o controle dos “vícios”, tomado como característica do convertido especificamente às religiões de orientação pentecostal (Cf. os trabalhos de Mariz 1994, Boyer-Araújo 1995 e Birman et al. 1997 a este respeito). Neste universo, “vício” era compreendido quase que indistintamente como fumar, ingerir bebidas alcoólicas, fazer uso de “drogas” (e sob esta denominação eram igualmente incluídas diversas substâncias, como maconha, cocaína, heroína e *crack*, dentre outras), participar de “jogos de azar” e/ou “prostituir-se” (isto é, manter relações sexuais com vários parceiros, quer do sexo masculino ou feminino).

Os “vícios” eram representados negativamente pelos convertidos, ao passo que, antes da conversão, tinham outros significados e, em alguns casos, faziam parte do cotidiano. No caso específico dos detentos, os vícios estão diretamente associados ao espaço do pátio (caracterizado como antagônico ao espaço da capela e mediado pelo espaço escolar) e aos detentos “perigosos”. Em resumo: referem-se ao “mundo do crime”.

Os detentos que pesquisei encontraram, através do processo de conversão religiosa, uma nova forma de se relacionar com o mundo e com seus pares. A dignidade, o poder e a coerência que eram experimentados por estes fiéis eram eficazes na conformação de uma nova identidade que se traduzia, dentre outras, pela maneira como ele percebia e expressava sua condição social, isto é, como um homem “regenerado” e sobretudo, como um homem “digno e responsável”.

Concomitante ao afastamento dos “vícios” foi a adoção de uma nova rotina e a vigilância desta rotina pelos pares, bem como pelos agentes peniten-

ciários e demais funcionários (Cf. Ramalho 1979, Coelho 1987, Goffman 1992 e Foucault 1997). Por rotina estou agrupando algumas ações mencionadas pelos detentos, como “andar sempre junto” e “ler a Bíblia diariamente”, por exemplo. Ao mesmo tempo em que existia a idéia de que seria “mais fácil ser crente” e manter-se convertido durante o período de reclusão (o que, por outro lado, também possibilitaria a proliferação de casos de “falsos crentes”) havia um intenso, mas nem sempre explícito, controle realizado pela “massa” e pelos próprios convertidos sobre o comportamento dos convertidos e a cobrança constante de que se cumprissem determinadas prescrições.

Por exemplo, a rotina diária do detento convertido ao pentecostalismo incluía vários momentos de oração, realizados individualmente ou em grupo. Os detentos que assumiram uma posição privilegiada na hierarquia religiosa das denominações religiosas representadas na unidade assumiam em sua rotina uma série de obrigações religiosas, à exemplo do que relatou um de meus informantes, Renato, integrante da Assembléia de Deus: “círculo de orações” de segunda a sexta, das 08:15 h às 09:00 h; “cultos ao ar livre” nas segundas e quartas, entre as 12:15 h e 13:00 h; ensaios musicais nas tardes de terça, quarta e sexta; trabalho de “doutrinação” às quintas das 15:00 h às 18:00 h junto aos “novos”, além da freqüência aos cultos de sábado, os quais contam com a participação de convidados.

Além das orações, o convertido também assumia outros compromissos, como jejuar, participar de determinadas atividades com freqüência (atividades letivas, por exemplo), deixar de realizar outras atividades por eles consideradas impróprias (como a prática de esportes), adequar seu vocabulário e não falar palavrões e as gírias da prisão. Infringir estes códigos era uma atitude que colocava o detento numa situação delicada: por não ter respeitado as regras dos grupos religiosos, ele tenderia a ser banido deste grupo; por ter simulado a conversão e não ter agido de forma coerente, isto é, de acordo com as expectativas realizadas sobre os convertidos, o detento perderia o respeito da “massa”.

Na lógica dos convertidos, a conversão religiosa determinava mudanças nas suas “atitudes” e “comportamentos” e influenciava, indiretamente, as avaliações que os “outros” faziam a respeito deles. Isto ocorre porque o processo de conversão – um percurso repleto de “deslizes”, “tentações” e recompensas e não um ato definitivo – implicava um pacto com Deus, pacto que previa que ele obteria “vantagens” desde que cumprisse determinadas condições, “comportamentos” e “atitudes”. O “bom comportamento”, a “obediência”, a “calma” e praticamente todos os demais atributos que caracterizariam os detentos convertidos (e os pentecostais, em especial) estavam inscritos nesta lógica relacional acima descrita.

As mudanças atingiriam a “personalidade” (categoria êmica cujo significado possivelmente foi aprendido dos técnicos da DIAS) do detento. Os atri-

butos que definem a "personalidade" do convertido refletem-se nas relações sociais em que ele se insere. Cabe observar que nesta categoria surgem adjetivos que qualificam positivamente o detento e ressaltam sua capacidade de "convívio". Seguindo a classificação nativa, tais atributos pessoais seriam internalizados através da conversão religiosa e com o convívio com outros convertidos.

De acordo com os convertidos, as relações sociais que eles mantinham eram pautadas pela solidariedade e pela ordem. Por contraste, as relações sociais entre os demais detentos seriam caracterizadas, de acordo com os convertidos pesquisados, pela desconfiança e desordem. Solidariedade, calma, responsabilidade e obediência seriam atributos aprendidos com o convívio com outros convertidos e pressuporiam um controle sobre a natureza humana e/ou um embate com "forças maléficas" que se objetivariam de diversas formas (por exemplo, nos "vícios", nas brigas com outros detentos e na "precariedade" da estrutura física e humana a serviço do sistema penitenciário).

E como perceber a "verdadeira" mudança, enquanto uma "tomada de atitude"? O diálogo entre dois de meus principais informantes, Renato e Joaquim, revela que a certeza sobre a conversão jamais era absoluta, ainda mais num espaço onde impera a desconfiança:

Renato: "[a mudança interna] é o resultado das atitudes das pessoas. Se esta pessoa tem uma boa educação, como a gente sabe que ela tem uma boa educação? Na forma dela tratar seus semelhantes, na forma do seu conhecimento, se é uma pessoa culta (...). Como nós podemos perceber realmente se uma pessoa é conhecedora das coisas de Deus? Pelo conhecimento dela, pela atitude, pela forma dela agir."

Joaquim: "Melhor do que ninguém pra conhecer uma pessoa é a família dele, quer dizer..."

Renato interrompe: "Ele próprio!."

Joaquim continua: "Sim, ele próprio. Mas ele sozinho é uma coisa, ele com outras pessoas é outra. Tem tanta coisa que fala que é muito fácil, ele chega lá em público e fazer uma pregação maravilhosa (...). Só que ele se transforma, ele muda de personalidade (...) não dá de a gente confiar em todo mundo, aliás, em ninguém praticamente. Por que a partir do momento que passa uma coisa, uma situação particular, ou qualquer tipo de coisa, nunca, ninguém, é raridade da pessoa guardar aquilo. Ele leva adiante, ele conta pra outros, traz, enfim, acontece muito, é muito difícil. E nosso amigo maior e que sempre vai ser é Jesus."

Renato: "Pode convencer a esposa, pode convencer o pai, a mãe, os companheiros, mas ele dentro de si próprio, [tem que estar conver-

tido] porque ele vai querer outro tipo de vida, outro tipo de coisa. Deus, daí honra a palavra dele. Ele sobe no púlpito da igreja, prega, convence as outras pessoas a aceitar o evangelho e Deus honra a palavra dele. A palavra dele tem honradez. Como nós vamos saber dele? Não tem como.”

Mas, afinal, o que significava, para estes detentos que se afirmavam como convertidos, a “verdadeira conversão”? Muito embora os detentos não conseguissem determinar o grau de certeza da conversão dos outros, sua classificação sobre os “participantes”, os “convencidos” e os “convertidos” poderia ser interpretada como uma escala para diferentes graus de adesão religiosa e nos permite pensar o que significaria a conversão para eles, “convertidos”.

De acordo com os detentos convertidos, para a “massa carcerária”⁸ (e, em certa medida, para eles também) a “falsa conversão” era tomada como sinônimo de covardia – e não como uma “malandragem necessária” para a sobrevivência e integridade física do detento na unidade penal. O “falso convertido” não estaria sendo leal, capaz de jogar conforme as regras do jogo contextualmente definido e seria, na gíria da prisão, um “jurão”. “Jurão”, como me explicou um detento, era o detento “que se finge de coitadinho” só para obter vantagens e que não mediria esforços para conquistar uma posição privilegiada em relação aos demais, como delatar seus companheiros aos funcionários.

Retomando a classificação nativa dos diferentes graus de adesão religiosa, penso que seria adequado reforçar a distinção realizada pelos detentos entre o “jurão” e o “convencido”. No limite, a diferença reside na intenção da ação do indivíduo, ou no sentido empregado às ações e relações sociais. O “jurão” estaria propositadamente enganando a “massa carcerária” e o corpo de funcionários técnico-administrativos – ou, mais precisamente, pensando que estaria enganando a “massa”, visto que sua atitude era percebida pelos pares como “falsa”. O “convencido”, por sua vez, não teria a intenção de simular a sua conversão, visto que crê na sua condição de convertido. Parece-me, também, que o “participante” dos cultos religiosos efetuados na unidade não era necessariamente um “jurão”; era um detento que não é um “convertido” e não prejudica seus pares. O “realmente convertido” seria capaz de suportar as adversidades que se interpusessem em seu caminho.

Para os convertidos (ou de acordo com os detentos, para os “realmente convertidos”) a conversão não seria apenas algo exteriorizado através de “comportamentos”, mas sim um evento que promoveria uma mudança interna quanto aos valores e visão de mundo, e o qual deveria permanecer após a saída da prisão, no momento de confronto com as “coisas do mundo”. Estava, portanto, indissociavelmente vinculada à idéia de compromisso. Mas aí chegamos a um nó neste emaranhado de significados: a maior parte dos detentos que se declara-

vam convertidos não estavam certos em relação a seu compromisso religioso? No entanto, algum deles sucumbiam. Estar “convencido” do compromisso não era, portanto, para estes detentos pesquisados, garantia de conversão. E, ainda de acordo com eles, não haveria garantias, não haveria certezas. Havia, no entanto, um “convencimento” do que fosse a “conversão verdadeira”.

Diante destas classificações, pode-se afirmar que a conversão religiosa, para estes fiéis, era definida pela incerteza quase absoluta a respeito de sua conversão. Por esta razão, a conversão, ainda que remetesse ao momento exato da “aceitação de Jesus”, era um processo contínuo de “testes” da fé, de recebimento de dádivas e provações, de “deslizes” e “retornos”. Além disso, a “queda” e/ou a “crise” surgiram aos olhos dos convertidos como parte de um plano divino, “uma providência de Deus”. São tidas como etapas necessárias para a confirmação da fé e o “merecimento da graça”; justifica-se assim não o crime cometido, mas a vivência na unidade penal.

Poder-se-ia afirmar também que as dúvidas em torno do processo de conversão religiosa não eram incompatíveis com a noção de ressocialização atribuída à religião de forma geral e em especial, às de orientação pentecostal. Ao contrário, exatamente a perspectiva, criada pela conversão, de transformação significativa da trajetória do detento é que conduzia diferentes ações rumo aos grupos pentecostais e à suposta “estabilidade” e “segurança” que eles ofereciam, ainda que fossem grupos considerados pouco “consolidados” aos olhos da instituição.

5. Uma possibilidade de compreensão da conversão religiosa

Como apresentei anteriormente, a conversão religiosa na instituição penal era sempre relacionada à incerteza. Na perspectiva de que os convertidos estariam “se escondendo atrás da Bíblia”, a declaração de uma opção religiosa, bem como a participação nos rituais religiosos, seria somente um mecanismo utilizado pelo detento para simular um comportamento que o protegeria das “confusões da cadeia” e ofereceria benefícios, sobretudo materiais. Seguindo esta linha de raciocínio, a conversão religiosa é apresentada como um ato individual e por esta razão, sempre é definida em termos das possíveis causas e motivações. Em se tratando de detentos, a conversão religiosa seria o resultado de uma tentativa de “enganar” ou de suprir suas diversas “carências”.

Mas o que mais chama a minha atenção é, sem sombra de dúvida, outro nível de incerteza, por assim dizer. Ao menos para meus informantes, a conversão não poderia ser compreendida como definitiva, tampouco seria possível estabelecer indicadores confiáveis a respeito das conversões “genuínas”. O grau elevado de incerteza que integra a concepção nativa deste fenômeno religioso me faz refletir sobre suas implicações na produção do conhecimento antropológico.

gico: o que este ponto de vista poderia nos ensinar a respeito da conversão religiosa enquanto fenômeno social?

As perguntas sobre como foi propiciada, quando ocorreu e quem foi “realmente” convertido – e assim a tentativa de diferenciação da “verdadeira” e da “falsa” conversão –, ao menos para mim, não têm como ser plenamente respondidas por um cientista social. O exercício analítico das etapas da conversão religiosa é possível (remeto aqui o leitor ao balanço bibliográfico feito sobre o tema por Carozzi 1994 e à discussão realizada por Mafra 2000), mas corre-se o risco de reduzir a conversão a uma sucessão unilinear de passos seguidos igualmente por diferentes convertidos. Em parte, isto decorre da própria dificuldade que é, para o pesquisador, entrar em contato com a experiência religiosa do Outro.

O que temos como material para estudo são, muitas vezes, apenas os relatos de uma conversão, não o acompanhamento sistemático de como a conversão foi e está sendo produzida. O que é passível de observação e reflexão é, portanto, o conjunto de representações formuladas a partir do universo religioso pesquisado, representações estas que atribuem sentido às mais diversas ações; perguntar-se sobre como estas representações são elaboradas, em quais circunstâncias e quem envolvem é o que nos é esperado.

Levando estas questões em consideração, busquei compreender os “testemunhos” de conversão religiosa ao pentecostalismo como relatos de um processo que é **estratégico**. Utilizei o referencial teórico de Bourdieu, para quem “o real é relacional” e, desta forma, é efeito de constantes negociações estratégicas produzidas a partir das diferentes posições no campo, tal qual um jogo de xadrez, que depende do conhecimento do “sentido do jogo”, social e historicamente definido. Nesta perspectiva o conceito de estratégia expressa o domínio prático da lógica deste jogo, adquirido pela experiência e que funciona “aquém das consciências e do discurso (à semelhança, por exemplo, das técnicas corporais)” (Bourdieu 1990:79). Estratégia não é, portanto, uma escolha consciente e individual, guiada pelo cálculo pragmático ou por motivações afetivas; é uma ação orientada pelo *habitus*. Tomei a conversão, portanto, como um processo individualmente elaborado, que apresenta arranjos muito particulares quanto à seqüência de etapas de conversão percorridas e quanto aos significados atribuídos a cada uma delas⁹. É, sobretudo, um processo compartilhado, estruturado socialmente e de uma forma singular neste universo prisional.

Considerar a conversão religiosa como um processo estratégico evitou uma redução do fenômeno a uma ação intencional do detento para obtenção de benefícios no interior da instituição em que se encontra. Sem entrar no mérito da discussão sobre as diferentes motivações que impulsionariam a busca pelas “salvações”, neste e/ou noutro mundo, e, por extensão, se as conversões eram “falsas” ou “verdadeiras”, pareceu-me interessante pensar que as conversões

religiosas constituem ações significativas. Procurei compreender porque diferentes discursos e classificações a respeito dos detentos convertidos ao pentecostalismo eram produzidos e a que se referiam quando acionados, sempre observando o contexto específico em que estavam sendo produzidos: no interior de uma instituição penal.

Gostaria de me deter aqui em um aspecto: a classificação dicotômica entre “conversão verdadeira” e “falsa conversão”. Tal dicotomia, bem como as definições sobre qual detento estava sendo “malandro” ou “arrependido” ao anunciar-se convertido orientavam a visão dos funcionários não só sobre este fenômeno em particular, mas também a respeito do papel da religião no universo prisional. Como procurei ressaltar, os “porta-vozes” da instituição penal discursaram sobre os benefícios diretos e indiretos da religião, afirmando quase sempre sua importância. Contudo, o único controle efetivo que tinham sobre as atividades religiosas era o credenciamento dos pastores, obreiros e demais voluntários que atuavam nas unidades – circunstancial ou não, desatualizado no período de meu trabalho de campo.

Mesmo não acompanhando de modo sistemático o dia-a-dia dos detentos que se declaravam convertidos, a maior parte dos funcionários com os quais tive contato afirmaram que os pentecostais eram, em sua maioria, “equilibrados e responsáveis” (representações opostas às comumente associadas à condição de presidiário, quais sejam, “agressivo” e “desinteressado”). Conclui-se que a escassez de informações a respeito da conversão religiosa no interior das unidades penais não significou, de modo algum, que o quadro técnico-administrativo desta instituição não tivesse construído um modelo ideal-típico a respeito do convertido. É mais que isto: que identificavam na conversão religiosa elementos capazes de colaborar com o objetivo formal da instituição, qual seja, o de promover a ressocialização do recluso. Tampouco se pode afirmar que este modelo não era compartilhado pela maioria e dele derivassem categorias como carência e estruturação; falsa conversão e conversão verdadeira; malandragem e arrependimento, dentre outras.

Também é válido ressaltar, mais uma vez, que houve certa flexibilidade quanto à atribuição destas categorias aos detentos e que elas foram, sempre, contextualmente definidas. A desconfiança sobre a veracidade da conversão anunciada pelo detento durante o cumprimento de sua pena conviveu, portanto, com as representações positivas sobre o convertido ao pentecostalismo, quais sejam, a de ser um detento responsável, capaz de “regeneração” e de “tornar-se sensível para as coisas da vida”. Vale observar que neste contexto, por exemplo, tornar-se sensível significava saber controlar-se na prisão. Não se envolver em “confusão” não seria sinal apenas de bom senso ou de “bom comportamento”, mas também de “sensibilidade” para perceber que as brigas, os “vícios” e traições compunham um universo de ações que dificultaria ou mesmo impediria a

reabilitação. Tornar-se sensível também pareceu significar deixar de “ser desconfiado” e agir de forma “mais solidária”.

O desenvolvimento e a ampliação de laços sociais através da igreja seria uma exceção num mundo caracterizado pela desconfiança. E é exatamente por conta desta característica, a desconfiança, que se explica a religião como um escudo protetor. A presença de diferentes credos religiosos no sistema penitenciário, para além de um direito assegurado nos regimentos das instituições penais, era compreendida também como uma atividade similar à laborterapia e à expressão artística, senão mesmo ao trabalho. Mais recentemente outra pesquisadora identificou haver uma tendência, por parte de funcionários do Departamento Penitenciário do Paraná, de compreender as atividades religiosas como “terapia penal”. Pode-se afirmar, portanto, que mesmo percebida como ato “falso”, a conversão religiosa muitas vezes é associada à disciplina desejada pela instituição penal e ganha, assim, uma positividade.

Chamar a atenção para esta associação singular entre conversão religiosa e (res)socialização não significa ignorar que nem sempre a conversão anunciada pelo detento era positivamente percebida, quer pelos funcionários quer por seus pares. Como acima demonstrei, se por um lado estabeleceu-se consenso acerca do resultado “benéfico” da conversão no universo prisional, também é correto afirmar que havia, por outro lado, uma reprovação quanto ao possível utilitarismo que estaria na base deste fenômeno religioso.

Daí decorre, segundo meu ponto de vista, a persistência da dúvida entre os “nativos” quanto à “autenticidade” da conversão. Explica-se assim, ao menos parcialmente, o enquadramento das diferentes religiões e respectivas práticas em termos de “falsidade” e “verdade” no intuito de discipliná-las, quer com o auxílio de categorias jurídicas e médicas, quer de suas próprias convicções religiosas. É interessante ressaltar, portanto, que este questionamento recorrente no universo pesquisado acerca da autenticidade da experiência religiosa alheia reflete as concepções subjetivas dos agentes sobre este fenômeno religioso. Isto é, a compreensão da conversão como um ato que deve ser sempre genuíno e cujos efeitos devem ser duradouros projeta expectativas sobre a legitimidade da conversão anunciada pelos detentos.

Destas considerações acerca da conversão do ponto de vista da instituição penal, gostaria de remeter o leitor ao valor simbólico (particularmente alto) da conversão ao pentecostalismo. Os detentos que se converteram ou que se “comportaram” como tal – levanto aqui a dupla possibilidade admitida entre meus “nativos” – reivindicavam uma série de representações positivas a seu respeito. Eles eram tidos como detentos que “davam menos trabalho”, seja por fingimento ou por convicção religiosa; seriam mais “comportados”, “tranquilos” e “equilibrados” e, por isso, não se envolviam em “confusão”; enfim, seriam mais “solidários” e “sensíveis”. Neste sentido, observa-se o quanto àqueles que se anun-

ciam como convertidos interferem no processo de definição de critérios de segurança e periculosidade que informam a noção mais ampla de (res)socialização, ao mesmo tempo em que participam ativamente do processo de (re)configuração do campo religioso.

Assim, a conversão religiosa passou a ser compreendida pelos funcionários, bem como pelos próprios detentos, como uma segunda programação: ao adentrar na unidade para o cumprimento de sua pena, o detento era iniciado nas regras de convívio da instituição; ao se converter, ele passava a adotar (e esperava-se que ele viesse a adotar) “regras de convívio” adicionais (e sobrepostas) àquelas prescritas pela instituição penal – processo similar, aliás, àqueles produzidos por outros grupos sociais formados no interior das unidades sociais.

Compartilhadas, estas representações atribuídas aos convertidos ao pentecostalismo (por eles próprios e/ou pelos “outros”) inscreveram-se num *habitus* sistematicamente aprendido, internalizado e exteriorizado pelo convertido durante seu processo de conversão no interior compartilhado e internalizado na prisão, aqui compreendida como tempo e espaço de reclusão.

6. Considerações finais

Gostaria agora de retomar os questionamentos que conduziram este artigo desde seu início. Em primeiro lugar, a experiência de trabalhar com um tema relacionado à violência e à criminalidade.

Evidentemente o trabalho efetuado junto a um “campo perigoso” não proporciona ao pesquisador uma experiência isenta de dificuldades e hesitações acerca de nossos limites – tanto aquelas relacionadas à capacidade para enfrentar as adversidades encontradas durante o trabalho, quanto às oriundas das avaliações subjetivas a respeito das situações observadas. Mas, como mencionei anteriormente, tais aspectos são, sem sombra de dúvida, inerentes ao próprio exercício a que nos propomos, qual seja, buscar o deslocamento dos quadros oferecidos por nossa cultura pela confrontação com outros códigos de pensamento e conduta. Obviamente o enquadramento desta experiência nestes novos referenciais não é tarefa simultânea ao momento em que estamos em campo; trata-se de uma abstração que elaboramos depois do campo, voltando aos textos e, quando possível, discutindo com nossos pares.

Para além da necessidade de relativizar nosso envolvimento com o tema estudado – tomando-o como objeto de reflexão – os “campos perigosos” nos obrigam a refletir sobre a metodologia empregada nestas pesquisas. As representações sobre violência e criminalidade (e não seria exagero afirmar que as representações têm mais força que as próprias ações consideradas violentas) acionadas para definir os pesquisados impõem-nos, por exemplo, a necessidade de lançar mão de diversas técnicas de coleta e registro de dados e reavaliar,

com isso, as estratégias de acesso a estes indivíduos. O que busquei demonstrar ao longo do artigo é que o próprio campo oferece algumas alternativas para o acesso aos informantes e para a interpretação dos dados.

Uma análise detalhada das informações obtidas em campo permitiu-me a identificação de um sistema classificatório baseado nas dicotomias segurança / perigo, malandragem / arrependimento, falso / verdadeiro; a análise deste sistema, por sua vez, possibilitou-me percorrer os significados implícitos nas afirmações relativas à conversão ao pentecostalismo. O diálogo entre os dados de meu campo e as teorias sociais, portanto, conduziu-me à interpretação do fenômeno da conversão religiosa ao pentecostalismo como um processo estratégico, nos termos já expostos.

Volto aqui a declarar que o fato do detento ter ou não se convertido “de verdade” não foi tomado por mim como objeto de investigação, a não ser como ponto de vista nativo sobre o fenômeno religioso. Nas unidades penais pesquisadas, como relatei, a desconfiança a respeito do comportamento se estende a praticamente todos os envolvidos. Detentos e funcionários, convertidos ou não, são constantemente agentes e alvos de escrutínio mútuo. Porém, compreender a conversão religiosa sob o prisma da desconfiança, tal qual ela é concebida pelos informantes, ou como um “ato intencional” seria cometer alguns equívocos: primeiramente, reduzi-la a uma ação inteiramente individual, perdendo de vista seu caráter coletivo e relacional; em segundo lugar, destituir o fenômeno religioso de seu caráter simbólico e, portanto, pleno de significados constantemente negociados contextualmente.

Como busquei relatar, através da conversão religiosa ao pentecostalismo o detento conquistava principalmente um novo *status* – o reconhecimento de que ele era pentecostal fazia com que ele redefinisse as relações das quais fazia parte. Por compartilharem um mesmo *habitus*, estes convertidos orientaram suas ações de modo a se posicionarem no campo de relações de uma maneira estratégica, quer frente aos funcionários, quer frente aos demais detentos (os quais não dispunham dos mesmos capitais simbólicos que os de confissão pentecostal, isto é, aqueles de outras confissões religiosas e os não convertidos). E, por esta razão, redefiniram sua inserção “no mundo”; não porque fossem, necessariamente, “inteligentes”, “manipuladores” ou “utilitaristas”, mas porque obedeciam ao jogo inscrito na instituição ao qual estavam vinculados.

A conversão religiosa na prisão interferiu, assim, nas relações entre detentos e o mundo – reforçando a representação de “comportados” e “confiáveis” e redefinindo critérios de “segurança” e “igualdade” – ao mesmo tempo em que constituiu uma nova série de obrigações entre os convertidos e o sagrado. Cabe ressaltar que as representações sobre o convertido obedeciam à lógica implícita daquele contexto, o qual formulava na confluência destes dois universos específicos: o religioso e o prisional.

Bibliografia

- ALVITO, Marcos. (2001), *As cores de Acari – uma favela carioca*. Rio de Janeiro: Ed. FGV.
- BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, Samira. (orgs.). (1997), *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- BOURDIEU, Pierre. (1989), *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL / Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- BOURDIEU, Pierre. (1990), *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense.
- BOYER-ARAÚJO, Véronique. (1995), “‘Macumbeiras’ e ‘crentes’: as mulheres vêm os homens”. *Horizontes Antropológicos*, 01:131-140.
- CALDEIRA, Teresa (2003), *Cidade de muros – crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: EDUSP / Ed. 34, 2ª ed.
- CALDEIRA, Teresa. (1984), *A política dos outros – o cotidiano dos moradores da periferia e o que pensam do poder e dos poderosos*. São Paulo: Brasiliense.
- CARDOSO, Ruth. (org.). (1986), *A aventura antropológica – teoria e método*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- CAROZZI, Maria Julia (1994), “Tendências no estudo dos novos movimentos religiosos na América: os últimos 20 anos”. *BIB*. Rio de Janeiro, 37: 61 – 78, 1º semestre.
- COELHO, Edmundo C. (1987), *A oficina do diabo: crise e conflitos no Sistema Penitenciário do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro : Espaço e Tempo / IUPERJ.
- DUARTE, Luiz Fernando D. (1986), *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- FONSECA, Alexandre Brasil (1997), *Evangélicos e Mídia no Brasil*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Sociologia, IFCS-UFRJ.
- FOUCAULT, Michel. (1997), *Vigiar e punir – história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 15ª ed.
- GEERTZ, Clifford. (1989), *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC
- GIUMBELLI, Emerson (2002), “Para além do ‘trabalho de campo’: reflexões supostamente malinowskianas”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 17(48): 91-107.
- GOFFMAN, Erwin. (1992), *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, 4ª ed.
- GROSSI, Miriam. (1993), “Trabalho de campo: territórios de fronteiras de gênero”. In: *Fronteiras da cultura: horizontes e territórios da Antropologia na América Latina*. Porto Alegre : EdUFRGS.
- KAUFFMAN, Kelsey. (1985), *Prison officers and their world*. Harvard University Press.
- KOVATS-BERNAT (2002), “Negotiating Dangerous Fields”. *American Anthropologist*, vol. 104, nº 1.
- LEE, Raymond. (1995), *Dangerous fieldwork*. London: Sage Publications.
- LEMGRUBER, Julita. (1979), “Pesquisando em prisão feminina”. In: G. Velho, *O desafio da cidade – novas perspectivas da Antropologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Campus.
- LOPES, José Sérgio L. (coord.). (1987), *Cultura & identidade operária – aspectos da cultura da classe trabalhadora*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ / Marco Zero.
- MAFRA, Clara. (2000), “Relatos compartilhados: experiências de conversão entre brasileiros e portugueses”. *Mana*. Rio de Janeiro: 6(1): 57-86.
- MALINOWSKI, Bronislaw. (1976), *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural.
- MARIZ, Cecília L. (1994), “Alcoolismo, gênero e pentecostalismo”. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, 16(3):80-93.
- MAUSS, Marcel. (2003), *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- PETTIGREW, Judith; SHNEIDERMAN, Sara; HARPER, Ian (2004), “Relationships, complicity and representation: conducting research in Nepal during the Maoist insurgency”. *Anthropology Today*. 20 (01): 20-25.
- RAMALHO, José R. (1979), *Mundo do crime – a ordem pelo avesso*. Rio de Janeiro: Graal.
- RODGERS, Dennis. (2001), *Making danger a calling: Anthropology, violence, and the dilemmas of*

- participant observation*. LSE-DESTIN Development Research Centre Crisis States Programme working paper no. 6. London: Development Research Centre. <http://www.lsedevelopment.com/drc/working/WP6.pdf>.
- SHELIGA, Eva L. (2000), "E me visitastes quando estive preso" – sobre a conversão religiosa em unidades penais de segurança máxima. Florianópolis: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFSC.
- SHELIGA, Eva L. (2005), [no prelo], "Trajetórias religiosas, experiências prisionais: a conversão religiosa numa instituição penal". *Comunicações do ISER*.
- SECRETARIA DE ESTADO DE JUSTIÇA E CIDADANIA. (s/d), *Cartilha do agente penitenciário*.
- THOMPSON, Augusto F. G. (1976), *A questão penitenciária*. Petrópolis: Vozes.
- WEBER, Max. (1977), "Sociologia de la comunidad religiosa". In: *Economia y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ZALUAR, Alba. (1994a), *A máquina e a revolta – as organizações populares e o significado da pobreza*, 2ª ed. São Paulo: Brasiliense.
- ZALUAR, Alba. (1994b), *Condomínio do diabo*. Rio de Janeiro: Revan / Ed.UFRJ.
- ZALUAR, Alba. (1998), "Crime, medo e política". In: A.Zaluar; M. Alvito (org.). *Um século de favela*. Rio de Janeiro: FGV.

Notas

- ¹ Pesquisa que originou minha dissertação de mestrado em Antropologia Social (Scheliga 2000), cujo objetivo foi compreender a conversão religiosa de detentos ao pentecostalismo. A pesquisa de campo foi realizada entre abril e novembro de 1999, junto a duas unidades penais do Departamento Penitenciário do Paraná (DEPEN): a Prisão Provisória de Curitiba (PPC) e a Penitenciária Central do Estado (PCE), ambas de segurança máxima destinadas à população carcerária masculina.
- ² Malinowski (1976) definiu regras para a realização do trabalho de campo, dentre as quais, sem sombra de dúvida, a mais importante foi a observação participante. Por meio desta técnica, que implica uma convivência a mais íntima possível com os nativos, espera-se obter dados que permitam ao antropólogo efetuar uma descrição das regularidades e dos *imponderáveis da vida real* do grupo estudado.
- ³ Uma explicação para o fato é o de ter sido identificada como professora pelos funcionários da portaria. Possivelmente tal identificação ocorreu por dois fatores: 1) sendo o trabalho de pesquisa efetuado no espaço da escola, eu provavelmente seria uma professora (se fosse outra profissional estaria trabalhando em outros setores da unidade); 2) sendo integrante do Grupo de Estudos da Violência (GEV) da Universidade Federal do Paraná, eu deveria receber o mesmo título do coordenador do GEV, Prof. Pedro Bodê de Moraes (pesquisador que gozava de bastante prestígio junto a diferentes funcionários do DEPEN devido a pesquisas sobre aquela instituição penitenciária). Funcionárias e professores apenas abriam suas bolsas para que a agente penitenciária observasse se portavam algo proibido, adentrando na unidade sem ter seus corpos tocados. As funcionárias mulheres recebiam menos atenção nas revistas superficiais que os funcionários homens; pude observar que estes tinham seus corpos tocados enquanto isso raramente acontecia com as mulheres. Funcionários eram revistados de maneira diferente dos visitantes; dentre os visitantes, também parecia haver diferenciações quanto ao procedimento de revista, como eu mesma pude vivenciar. Tais atitudes dos agentes penitenciários que realizavam a revista partiam, possivelmente, do pressuposto de que os visitantes estariam mais propensos a contrabandear bens ilícitos para o interior da unidade que os funcionários e, dentre estes, dada a menor proximidade com os detentos, as mulheres ofereceriam menor risco de corrupção. Aqui, mais uma vez, pude perceber que existiam níveis diferenciados de "igualdade" e que os procedimentos de segurança são acionados de forma absolutamente contextual.

- ⁴ Para isto, era necessária a apresentação de documento de identificação pessoal, de atestado de antecedentes criminais e, por assim dizer, de um atestado de vínculo com a denominação religiosa a ser representada. Para cada uma das unidades penais do Departamento Penitenciário era necessário efetuar novo cadastro, o que indiretamente colaborava para que algumas denominações religiosas não se fizessem presentes em todas as unidades penais.
- ⁵ Cf. a discussão de Fonseca (1997) sobre os adventistas. Fonseca aponta como eles são ora incluídos, ora excluídos da categoria protestante em diversas pesquisas e recenseamentos, confirmando a análise de D'Epina sobre a situação de fronteira do grupo (*apud* Fonseca 1997: 03). Meus informantes, frequentadores da Igreja Adventista do Sétimo Dia, afirmavam-se como "cristãos", incluindo-se na grande categoria dos protestantes, e fazendo questão de salientar que não faziam parte de um grupo de orientação pentecostal.
- ⁶ Fui assim levada a refletir, ainda que brevemente, sobre as possibilidades de uma pesquisadora adentrar num universo predominante masculino. Não seria possível apagar as identidades de gênero de pesquisadora e pesquisados (Cf. Grossi 1993) e por esta razão deve-se considerar que certamente não tive acesso a determinados códigos expressos naquele ambiente concebido como masculino. Saliento, no entanto, que fiz um considerável esforço para capitalizar a positividade de um aspecto inerente a minha pesquisa e que foi de extrema importância para a minha aceitação no grupo: o fato de estar (sinceramente) preocupada em compreender as opções religiosas realizadas pelos detentos. Para os convertidos era importante falar sobre as suas experiências de conversão, quer no sentido de dar um testemunho, quer porque me parece que eles corroboraram a perspectiva do senso comum de que uma mulher estaria "mais apta" a compreender sentimentos e aflições de diferentes origens.
- ⁷ A construção e a negociação de identidades ou *ethos* a partir da associação com o "mundo do trabalho" (e sua freqüente oposição ao "mundo do crime") têm sido analisada por antropólogos de diferentes filiações teóricas. Destaco os trabalhos efetuados por Caldeira (1984), Duarte (1986), Cardoso (1986), Lopes (1987), Zaluar (1994) e Alvito (2001). Nos estudos acerca de sistemas penitenciários, esta discussão aparece com clareza no texto de Ramalho (1979).
- ⁸ A "massa carcerária" é um conceito êmico utilizado tanto pelos detentos como pelos funcionários, e registrado em outras instituições penais (Cf. dentre outros Ramalho 1979 e Coelho 1987), que se refere aos detentos, em especial àqueles que permanecem no pátio e não participam de atividades escolares e/ou não trabalham. Ao longo da pesquisa, pude perceber como esta categoria é utilizada muitas vezes de maneira pejorativa, indicando uma suposta homogeneização dos detentos, de seus comportamentos e interesses.
- ⁹ Os sentidos atribuídos pelos detentos às experiências, religiosas e prisionais, por meio de um código de crenças por eles compartilhado – no caso, o pentecostalismo – são explorados em Scheliga 2005.

Recebido em agosto de 2004

Aprovado em novembro de 2004

Eva Lenita Scheliga

Mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Publicou vários artigos sobre conversão e experiência prisional desde 2000, quando defendeu dissertação sobre o tema.

E-mail: evascheliga@yahoo.com.br

A NTROPOLOGIA, RELIGIÃO E TURISMO: MÚTIPLAS INTERFACES

Sandra de Sá Carneiro
Bianca Freire-Medeiros

1. Introdução

“A tentativa de edificar (a nós mesmos ou a outros) pode consistir na atividade hermenêutica de estabelecer ligações entre a nossa própria cultura e qualquer cultura exótica ou período histórico, ou entre a nossa disciplina e uma outra que pareça perseguir fins incomensuráveis num vocabulário incomensurável”.

(Richard Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*)

Engajar-se em uma empreitada interdisciplinar pressupõe tomar a outra disciplina como uma terra, uma cultura ou um tempo distantes. Essa “outra disciplina” com a qual se vai interagir, avisa-nos o filósofo, deve ser tomada como território a ser desbravado e jamais como campo do já-conhecido. É preciso deixá-la fragilizar nossas certezas disciplinares “pelo poder da estranheza” (Rorty 1988:279). Trata-se de um estranhamento produtivo, portanto, que impede de tomarmos o campo disciplinar do Outro como algo dado, ou de realizarmos uma interdisciplinaridade de fôlego curto, nada mais que um rearranjo formal de nossas premissas e objetos de estudo.

A Antropologia, pela natureza mesma de seu ofício, não pode eximir-se de enfrentar as dificuldades e de gozar as benesses desse projeto de “edificação” de que nos fala Rorty. Porque nasce dedicada a identificar maneiras outras de pensar e estar no mundo, a Antropologia reafirma sempre o compromisso de desenvolver teorias e metodologias capazes de aproximar referentes práticos e valorativos, separados temporal ou geograficamente.

Este artigo propõe-se a aproximar os horizontes interpretativos da Antropologia e da chamada Cultura de Viagem, campo intelectual que tem como objeto as práticas sociais que envolvem o deslocamento de corpos e culturas, bem como a invenção, hierarquização e consumo de localidades. Construiremos esse diálogo em referência a segmentos específicos da cultura de viagem, que nos parecem particularmente desafiadores à reflexão antropológica por seu caráter contemporâneo, globalizado e ambíguo em relação à sociedade de consumo. Estamos falando de “novas” modalidades de deslocamento voluntário que, por um lado, desafiam a dicotomia entre viajante e turista¹, turista e peregrino, e, por outro, nos levam a repensar conceitos basilares à nossa disciplina. Noções como as de nativo, comunidade, religião, autenticidade, etnicidade e cultura, assim como a própria prática da pesquisa de campo, são reinscritas num território semântico pleno do “poder da estranheza” de que nos fala Rorty.

Se numa linha interpretativa inicial o turismo era tomado como sinônimo de exploração, epítome do poder devastador da sociedade de consumo e ameaça ao equilíbrio das comunidades hospedeiras, atualmente percebe-se o turismo circunscrevendo um campo extremamente heterogêneo e complexo de práticas sociais. Seus impactos já foram amplamente analisados tanto do ponto de vista econômico (Hewison 1987; Redclift 1987; Lea 1988; Leiper 1990), quanto do ponto de vista sociocultural (Turner and Ash 1975; Chambers 1997; Smith 1989; Nash 1996). Não é nossa proposta traçar uma genealogia dessa vasta produção; outros já o fizeram com o devido rigor (Crick 1989; Pearce 1993; Handlin and Handlin 1997; Freire-Medeiros 2000). Pretendemos, outrossim, reafirmar a necessidade de encararmos o turismo como um fenômeno cultural de ritos e significados complexos encenados tanto pelos que viajam quanto por aqueles que os recebem, tanto por seus idealizadores quanto pelas agências promotoras, sejam elas seculares ou religiosas.

Trazemos para o campo de reflexão duas modalidades particulares de experiências que vêm sendo tratadas sob a rubrica do turismo: as peregrinações (entendidas como turismo religioso) e os chamados *reality tours*. A intenção é perceber as transformações que vêm ocorrendo nas práticas de peregrinação a partir da incorporação de elementos de caráter turístico, bem como compreender o que leva determinados locais – as *slums* de Calcutá, os subterrâneos do Vietnam, os campos de concentração na Alemanha, as favelas cariocas – a

serem retoricamente reinventados em seus predicados estéticos, educativos e de lazer e, no processo, serem consumidos como atrações turísticas.

Desta maneira, as duas experiências de deslocamento e contato que iremos discutir aqui – peregrinações e *reality tours* – serão entendidas como estruturas de significados que se articulam e formam arranjos sempre renovados e em permanente transformação, sinalizando para as múltiplas possibilidades de se vivenciar estas práticas, bem como as suas possíveis atualizações.

2. Os percursos da viagem

Viajantes sempre existiram. É vasta a literatura no campo das ciências humanas e sociais dedicada a identificar as várias fases da viagem e suas narrativas: das peregrinações religiosas da Idade Média até as explorações científicas que aguçavam a imaginação com relatos minuciosos de criaturas nunca dantes vistas, passando pelas *Grand Tours* – lições *in loco* sobre a diversidade do mundo para a juventude aristocrática do século XVIII² (Freire-Medeiros 2000). Autores como Casson (1974) e Campbell (1988) oferecem fortes evidências de que até mesmo grupos organizados para visitar templos e colecionar souvenir já eram algo comum no Egito de 1500 a.C., bem como na Roma da Era Clássica³.

A partir do século XVIII, o que antes se encontrava necessariamente atrelado a fins comerciais, educativos ou religiosos, torna-se um fim em si mesmo. O ato de viajar deixa de ser visto como um mal imposto a mercadores, exploradores ou peregrinos religiosos⁴, e se transmuta em algo prazeroso. As possibilidades de redefinição do *self*, da paisagem e da própria nação, anunciadas desde os primeiros tempos da colonização do Novo Mundo, são estendidas ao homem comum e reforçadas em escala desconhecida até então: o sujeito que viaja reforça sua identidade nacional na contraposição com o que há de “exótico” no mundo, com o “diferente”, com a alteridade.

No século XIX, não apenas por conta dos avanços nas tecnologias de transporte e comunicação, mas igualmente pela popularização do lazer, a viagem perde seu caráter aristocrático para definir-se como uma experiência essencialmente burguesa. Inicia-se um processo de multiplicação dos papéis desempenhados pelos viajantes – exploradores, etnólogos, jornalistas, entre outros – e de diversificação dos destinos. A partir do entendimento do lazer não como ociosidade, mas como engrenagem necessária à dinâmica da produção, vai se complexando uma infra-estrutura que inclui hotéis e *resorts*, lojas de souvenir e restaurantes de comidas típicas, museus e parques temáticos. O século XX leva esta lógica ao paroxismo: cidades inteiras, como Las Vegas e Disneyworld, são “inventadas” com o simples propósito de *entreter*. Viajar torna-se sinônimo de aquiescência com padrões massificados de consumo de localidades; o *viajante* transmuta-se em *turista*.

As tensões entre a procura supostamente genuína do desconhecido (viagem) e férias pré-programadas (turismo) marcam grande ponto de debate desde o artigo de H.M. Enzensberger (1958), no qual a idéia do turismo como uma versão corrompida da prática da viagem já se encontra presente. O turismo – ao lado do cinema, do rádio, da televisão, do mercado da moda, e da religião – era visto pelo pupilo de Adorno e Horkheimer como um dos principais produtos da indústria da consciência (*consciousness industry*) destinada a encorajar o escapismo e a nostalgia.

Passado meio século, a importância e legitimidade do turismo como campo de investigação já não se encontra sobre contenda, mas ainda não foi possível estabelecer uma área de investigação unificada. Como o geógrafo Douglas Pearce (1993) aponta, a maior parte da pesquisa sobre a prática da viagem no mundo contemporâneo é frágil tanto do ponto de vista teórico quanto metodológico. Ao colocar mais ênfase nos resultados do que nos métodos, boa parte das pesquisas são acríicas e carecem de uma sistemática própria. “Ambivalência, generalizações e estereótipos predominam”, argumenta Crick (1989:309, tradução nossa). Este ponto é corroborado por Nash (1996) que, em uma interessante genealogia do campo, propõe que essa falta de maturidade deve-se em larga medida ao fato de que a prática da viagem no século XX tem sido abordada sob três pontos de vista reducionistas: como uma forma de aculturação ou desenvolvimento, como uma transição pessoal daquele que viaja, ou como um tipo de superestrutura.

A resistência a encarar o turismo como objeto legítimo de investigação não é estranha aos antropólogos. Para muitos, o turismo é a realização de tudo aquilo que o trabalho de campo procura negar: a busca do prazer na viagem, a observação superficial, e a exploração do Outro. Como ressalta Miceli (2001), a dicotomia baseava-se na idéia de que o turista era aquele que não viajava a sério, ao passo que o antropólogo estaria, por contraste, associado a um tipo genuíno de viajante. Neste sentido, o turismo seria mais um procedimento imperialista e toda experiência de viagem envolveria uma relação dominante-subordinado entre as culturas: “Um imaginário essencialmente imperialista é evidente na linguagem que a maior parte dos cientistas sociais utiliza para referir-se ao turismo internacional” (Crick 1989:324, tradução nossa).

Esses primeiros estudos antropológicos sobre o turismo foram marcados, via de regra, pelo interesse em se estudar o impacto do turismo nas comunidades receptoras ou hospitaleiras, avaliando-se os efeitos da atividade sobre o meio em que se realiza. Destacam-se os benefícios e, sobretudo, os prejuízos da atividade – prostituição (adultos e crianças), dependência econômica, corrosão de valores, alteração de práticas culturais – para as comunidades receptoras e para o ambiente natural circundante.

Desde então, muita coisa mudou. Houve uma relativização da idéia do turismo como principal agente de transformação de culturas locais, percebendo-

se que outros fatores estão envolvidos nesse processo e que seria no mínimo ingênuo, em um contexto de globalização, atribuir tamanha relevância a uma única variável. Dito de outro modo, nenhuma cultura é estática: os elementos que provocam suas alterações provêm tanto de fatores internos quanto das mais diversas modalidades de influências externas, cabendo ao investigador discernir sobre o grau de influência e o sentido dessas mudanças.

Parece existir, hoje, um consenso produtivo em torno da idéia de que o turismo é um fenômeno muito complexo e de múltiplas manifestações. Neste sentido, um número expressivo de etnografias vêm sendo empreendidas com o objetivo de dar conta das diferentes modalidades de turismo, de turistas e de experiências turísticas, entendendo o turismo como processo ou fenômeno social capaz de gerar relações sociais específicas que trazem conseqüências, ainda por serem conhecidas, tanto para os indivíduos quanto para suas culturas (Bruner e Kirshenblatt-Gimblett 1994; Ness 2003). Partindo de referentes empíricos os mais diversos e de paradigmas teóricos distintos, muitos destes trabalhos compartilham o interesse por problematizar a proximidade entre a prática de pesquisa antropológica e o turismo.

Mas que aproximações são essas? Em primeiro lugar, antropólogos e turistas compartilham uma origem comum que remete aos exploradores, missionários e mercadores (de Certeau 1986; Asad 1993). Em sua reflexão sobre a Cultura de Viagem, Clifford (1989; 1997) deriva implicações teóricas importantes dessa relação estreita entre o nascimento da Antropologia e os relatos daqueles que registravam suas impressões sobre áreas e populações remotas, "primitivas", "exóticas", as quais se tornariam centro das atenções antropológicas. Quando os relatos alheios perdem seu status explicativo, o trabalho de campo torna-se prática obrigatória e distintiva do fazer antropológico, instituindo-se uma opção teórico-metodológica que, na maioria dos casos, envolvia viagens, deslocamentos, "ir ao encontro da outra sociedade", atravessar distâncias geográficas, culturais, étnicas, políticas e lingüísticas. A idéia orientadora era a de compreender e interpretar o "Outro", "a comunidade estudada", em seus próprios termos, valorizando assim o "discurso nativo". No retorno, com a autoridade de uma testemunha ocular, essa experiência – a princípio, caótica, híbrida, emotiva, acidentada – de entender ou interpretar o Outro era organizada, narrada, e tornada inteligível. É neste sentido que Geertz (1997) sugere que a tensão entre o estar lá e ser daqui marca a aventura antropológica e o próprio ofício que define o antropólogo – fazer etnografia.

Hoje, sabemos que a superação de fronteiras geográficas e culturais empreendida pelo antropólogo é uma via de mão-dupla: já não se pode ignorar o status do pesquisador de campo como ator e autor. A singularidade da experiência de deslocamento que empreende o antropólogo em relação àquela do turista talvez resida aí, na possibilidade que tem o primeiro de transformar sua

experiência (dimensão do ator) em registro de *autoridade* através do texto antropológico. Enquanto no turismo enfatiza-se o aspecto primordialmente visual do encontro entre culturas (Urry 1990), no trabalho de campo etnográfico e em seus desdobramentos, há um privilégio dos aspectos discursivos dessa experiência (Duncan 1993). O turista observa, fotografa, registra elementos anedóticos; o antropólogo interpreta, interage e traduz a cultura do Outro como totalidade para seus pares letrados. Essas diferenças distinguem as duas práticas sem hierarquizá-las ou torná-las incompatíveis, e nos ajudam a pensar as possibilidades de respostas distintas – ou não –, por parte do turista e do antropólogo, quando diante de desafios comuns. Isto porque, a despeito das especificidades de suas práticas, ambos se vêem obrigados a enfrentar, em maior ou menor medida, o desafio do estranhamento, as armadilhas do estereótipo e a frustração de se encontrar “*lost in translation*”.

Mas se a Antropologia faz da alteridade objeto de reflexão, o turismo faz da alteridade mercadoria. Optar por uma determinada maneira de viajar significa afirmar sua própria identidade sociocultural, que se define em um movimento duplo, tanto em oposição às pessoas que pertencem ao lugar visitado quanto em relação aos turistas em geral. Faz sentido afirmar, portanto, que o turismo é o “*business da diferença*” por excelência. Se não, vejamos.

Uma das condições básicas para ser reconhecido ou reconhecer-se como turista é adquirir um *saber-ver* ou um *olhar exótico* de ordem cultural que possibilita um distanciamento simbólico em relação ao Outro (Urry 1990; Crawshaw e Urry 1997). Viaja-se não apenas para conhecer o *modus vivendi* de outros grupos sociais ou regiões, mas também para iniciar-se na forma de ser de sua classe ou grupo social. Trata-se de uma aprendizagem relacional, onde a transação cultural com o Outro permite estabelecer uma melhor definição de si e reforçar o sentimento de pertencimento ao seu próprio grupo. O estatuto de turista cria, assim, um contexto específico de distanciamento simbólico onde as nuances são transformadas em contrastes, as diferenças relativas em absolutas e o seu “*lugar social*” passa a ser visto como definitivo. “O olhar turístico”, afirma Amirou, “*torna-se uma máquina de produzir a diferença*” (1995: 224).

Mas bem se sabe que a sociedade de consumo é intrinsecamente ambígua: enquanto a massificação é condição objetiva para efetuar-se a produção de bens, promete-se ao indivíduo que ele será reconhecido, interpelado e atendido de acordo com suas idiosincrasias. Os serviços se especializam e se segmentam na intenção de responder ao desejo de singularidade e comunicação das diferenças. Com o turismo não poderia ser diferente: o mercado organiza-se de maneira a atender desde o turista estereotípico – *camisa florida*, máquina fotográfica pendurada no pescoço, ávido por encontrar signos familiares transpostos para cenários tropicais –, até o mais “*radical*”, que se nega terminantemente a responder pela alcunha de turista. Já não se pode fazer referência ao turismo

no singular, mas apenas a práticas de viagem cada vez mais diversificadas (Parrinello 1993). É neste sentido que John Urry (1990) afirma que vivemos a Era Pós-Fordista na indústria do turismo.

Nas seções que se seguem, refletimos sobre duas modalidades de turismo que fogem aos roteiros convencionais e que, nos últimos anos, vêm ganhando grande expressão e visibilidade: as peregrinações, comumente analisadas sob a classificação de "turismo religioso", e os passeios turísticos para os quais se cunhou o termo *reality tours*. Ambas as seções estão divididas em duas partes: a primeira pretende dar conta de um mapeamento geral do tema e a segunda apresenta algumas reflexões sobre a experiência de campo de cada uma das autoras.

3. O universo das peregrinações

I. Turismo e peregrinação: relações híbridas

Dean MacCannell (1973, 1976), em movimento pioneiro, propõe que o turismo moderno pode ser visto como uma continuação das peregrinações tradicionais na medida em que condensa sentidos e valores, em outros momentos vinculados a essa experiência religiosa. Paralelo semelhante é estabelecido por Cohen (1983), que propõe uma análise do turismo a partir da ênfase na experiência do distanciamento do cotidiano. Ambos os fenômenos, sugere o autor, estão diretamente associados aos tempos e espaços não cotidianos e podem ser entendidos como respostas à busca de novas referências identitárias no contexto de fragmentação e multiplicidade de estilos de vida que caracterizam a sociabilidade contemporânea. Enquanto formas de deslocamento espacial, peregrinações e turismo se apresentariam, ainda, como categorias explicativas e de compreensão da realidade que condensam estruturas de significados que são permanentemente atualizadas e reavaliadas na prática social (Steil 2003 e Carneiro 2003).

Se, em termos analíticos, podemos distinguir duas estruturas de valores e sentidos associados ao campo da peregrinação e do turismo, em nível empírico estes campos aparecem sempre imbricados, tornando suas fronteiras bastante fluidas, e é isto que queremos discutir aqui. É dentro deste enfoque que vemos surgir, então, um novo campo que se pode denominar de turismo religioso (Steil 2000 e 2003; Abumanssur 2003). Uma nova área híbrida em que se conjugam elementos ditos religiosos com uma estrutura turística de significados e valores em permanente diálogo, sem que um encampe o outro.

Partimos do pressuposto de que as peregrinações, entendidas enquanto *turismo religioso*, apontam para mudanças na representação social tanto do turismo e da peregrinação, como do turista e do peregrino. São experiências que se caracterizam atualmente por serem vivenciadas no contexto das chamadas

sociedades modernas e assumem um aspecto polifônico de expressão, constituindo-se em pólos de atração de pessoas com diferentes expectativas e perfis, justamente porque emergem em um contexto plural no qual o aspecto da negociação está sempre presente.

Diferentes autores já mencionaram o fato de que o turismo se afirma não só como fenômeno de consumo, mas simultaneamente como fenômeno de produção. A mensagem utilizada para promover o “produto turístico”⁵ ajuda a construí-lo tal como ele é apresentado e comprado pelo consumidor. No caso das peregrinações⁶, o produto oferecido é uma mescla de itens associados que parecem funcionar como um ideário e como um conjunto de bens simbólicos “fabricados” pelos “agentes produtores” e pela linguagem midiática.

Urry (1990) ao enfatizar a importância desta linguagem, considera que esta se constitui como uma das principais chaves de interpretação na construção da realidade por parte do turista. Para o autor, a própria escolha de um determinado destino por parte do turista (consumidor) está baseada em uma “antecipação da experiência”, que se constitui em diálogo com as imagens do local veiculadas em diversos produtos midiáticos, imagens que criam uma moldura interpretativa e comportamental para o turista.

Seguindo este raciocínio, em vez de entender o universo do turismo como exterior ao universo da peregrinação, ou supor que, por serem universos distintos, o turismo poderia introduzir elementos estranhos e deturpar o sentido “original” ou “autêntico” da peregrinação, deve-se compreender o diálogo entre estes dois universos. Isto não significa afirmar, por certo, a ausência de conflitos ou tensões: como adverte Abumanssur (2003:56), embora qualquer peregrinação possa ser encarada pelos agentes de turismo como “turismo religioso”, não é toda peregrinação que se torna um *trade*.

Enquanto Urry (1990) enfatiza que a diferenciação entre o turista e o peregrino está fundamentada no tipo de olhar e na atitude assumida frente a comunidades ou locais visitados, MacCannel (1976) estabelece uma aproximação entre estas duas categorias, ao afirmar que o turista moderno seria uma espécie de peregrino em busca de experiências de autenticidade em épocas e lugares diferentes daquele onde vive. É neste contexto de discussão que vemos emergir estudos que propõem categorias hífenizadas e inclusivas: peregrinos-turistas ou turistas-religiosos, que se distinguiriam dos peregrinos tradicionais não só pelo conjunto de motivações que os levam a realizar a peregrinação, mas, sobretudo, pelas estruturas de significados às quais remetem sua experiência.

Em muitos casos, como nas peregrinações analisadas, o turismo opera como mediador do sagrado, incorporando elementos do mercado e do consumo que lhe estão associados. Nestas situações, sinaliza para as transformações que vêm ocorrendo na própria concepção do que é religioso. Constrói-se uma linguagem religiosa que tem por base o turismo, é tudo que está a ele associado, capaz

de produzir significados e sentimentos sagrados ou espirituais. Nesta medida, estamos diante de universos que não são excludentes e que nos remetem para as múltiplas possibilidades de arranjos híbridos, particularmente entre tradição e modernidade, religião e turismo, sagrado e profano.

Em sua clássica análise, Turner (1974) ressalta que toda peregrinação, longe de refletir ou reforçar a estrutura secular, é antes um fenômeno liminar que indica a possibilidade de suspensão, parcial ou completa, da estrutura. E seria esta busca da *communitas* – espaço simbólico onde as regras sociais, as hierarquias e os constrangimentos morais, presentes em todas as sociedades humanas e em todas as religiões, são suspensos –, que tornaria a dialética estrutura/antiestrutura um universal cultural. Desta forma, os agentes sociais da peregrinação – ou seja, os peregrinos – ao se deslocarem para o lugar sagrado entrariam em um estado de liminaridade. Essa experiência é sempre descrita como transformadora, e os peregrinos, ao serem novamente reintegrados em suas vidas cotidianas, normalmente o fazem sob nova condição.

No entanto, entendemos que a perspectiva sugerida por Steil (1998 e 2003) é bem mais produtiva, ao indicar que se entenda as peregrinações como um fenômeno complexo e multifacetado, difícil de ser contido em um modelo paradoxalmente tão delimitado e universal como o proposto por Turner. Ainda mais quando se trata de fenômenos que emergem de práticas que se disseminam por contextos históricos e culturais muito distintos, como é o caso das sociedades complexas, campo de disputa em que colidem discursos seculares e religiosos, poderes temporal e espiritual, transações culturais e religiosas, num sistema abrangente de trocas econômicas e políticas.

Neste novo eixo interpretativo, formulado inicialmente por Eade & Sallnow (1991), a idéia central é que, nas sociedades complexas, as peregrinações devem ser compreendidas como arenas onde competem simultaneamente discursos e sentidos.⁷ Dentro deste contexto, a noção de universalismo adquire uma nova significação:

“Universalismo é fundamentalmente constituído pela capacidade de um culto entreter e responder a uma pluralidade, em vez de ser constituído por uma unificação de discursos. O centro sagrado seria um recipiente onde os peregrinos, com muita devoção, despejam suas esperanças, preces e aspirações.” (Eade&Sallnow 1991:15)

É neste sentido que Carneiro tem procurado analisar os novos caminhos de peregrinações construídos e “inventados” no contexto brasileiro, cujo modelo é o Caminho de Santiago de Compostela⁸. São peregrinações empreendidas por pessoas que se autodenominam como peregrinos e que, durante um período de tempo, deixam seus locais de moradia e trabalho para realizar uma viagem, cujo

sentido e significado que lhe são atribuídos não têm uma única motivação, prevalecendo a polissemia. A princípio são fenômenos que poderiam ser classificadas como eminentemente “religiosos”, mas que também adquirem outros sentidos – turístico (conhecer locais heróicos, históricos), ecológico (contato com a natureza) ou esportivo (desafio de caminhar ou pedalar longas distâncias). Nestes casos, talvez possamos falar de um turista religiosamente motivado (Abumanssur 2003), ou um religioso culturalmente motivado por atrações turísticas, ecológicas ou esportivas.

Alguns dos caminhos que vêm sendo analisados passam por locais ou têm por destino pólos turísticos (como por exemplo, as ruínas das Missões Jesuíticas) ou religiosos (como o santuário de Nossa Senhora Aparecida). Entretanto, atualmente, as práticas, experiências, relações e acontecimentos que emergem nestes contextos são, pela via do mercado e dos agentes promotores, transformados em produtos que circulam no mercado turístico. Ou seja, ao serem re-significados pela lógica do mercado, estes produtos materiais e simbólicos se multiplicam num processo constante de inovações e recriações que visa atrair um número cada vez maior de peregrinos-turistas ou turistas-peregrinos e atender a suas demandas.

As novas rotas de peregrinação foram construídas para oferecer um cenário cuja base é um imaginário social que atua, sustenta e alimenta os novos percursos, onde são valorizadas as dimensões culturais e patrimoniais da região, e resgatados os principais mitos, lendas e fatos históricos. Desta forma, visando a atender também à intensa demanda dos novos atores sociais, na programação destas rotas, são incluídas visitas a museus, cachoeiras e fontes, monumentos tombados pelo patrimônio, casas antigas, ruínas, igrejas, atrações artísticas e culturais das localidades (teatro, danças e músicas folclóricas), entre outros.

Tal como a peregrinação que lhes serve de modelo, cada uma das novas peregrinações também se encontra associada a um conjunto de símbolos e signos singulares. Como por exemplo, no caso de Santiago temos as conchas (como identificação do peregrino), as setas amarelas (utilizadas para sinalizar o percurso), o cajado, a cruz etc. Nas novas rotas, temos um desenho do sol estilizado representando o Caminho do Sol, a cruz missioneira que identifica o peregrino do Caminho das Missões etc. Desta maneira, integram o conjunto de bens simbólicos que, ao serem transformados em mercadorias, podem ser vendidos, comprados e consumidos. Entorno da realização desses caminhos encontra-se à venda uma variedade imensa de material utilizado tanto na divulgação dos mesmos como servem como *souvenir* – camisetas, bonés, chaveiros, lenços, mochilas etc., com os motivos emblemáticos de cada Caminho.

Se, no caso de Santiago, ainda é possível perceber a mediação e controle da Igreja Católica (embora exista todo um mercado paralelo em que atuam também as agências de turismo), nas novas rotas, são as operadoras turísticas

que ganham maior expressão. Por isso mesmo, não é possível realizar um estudo de uma moderna peregrinação sem considerar o papel fundamental das agências ou operadoras de turismo, como também o das diferentes Associações de Amigos dos Caminhos existentes. Com isso, é possível visualizar melhor o esforço mais ou menos generalizado de se transformar os eventos turísticos em eventos com forte conotação religiosa ou vice-versa, ocorrendo assim um permanente campo de disputa, em que as negociações e tensões ganham lugar.

Carneiro (2004) destaca ainda que atrás dos discursos dos idealizadores dos novos caminhos percebe-se que um dos aspectos considerados foi o precário desenvolvimento do mercado turístico nas regiões atravessadas por estas rotas. No entanto, longe de serem entendidos como elementos deturpadores, estes eventos são percebidos como um estímulo ao desenvolvimento local, como um elemento de valorização das comunidades e das regiões. Talvez, por isso mesmo, é que vemos toda a sorte de pessoas envolvidas na produção destes eventos, desde as prefeituras e as paróquias, até fazendeiros e empresários locais.

Por todos esses aspectos já levantados, entendemos que é fundamental perceber como os distintos sentidos atribuídos às peregrinações são deslocados das tradições, configurando, desse modo, um espaço de destraditionalização. Este processo diz respeito, sobretudo, ao deslocamento da mediação para outros atores que não somente as instituições religiosas, às quais poderia caber, inicialmente, a organização dos recursos materiais e simbólicos para a realização das peregrinações.

Faz sentido dizer, portanto, que as peregrinações vêm sendo constantemente "reinventadas", no sentido que Hobsbawn (1997) dá ao termo, não só pelos peregrinos, como também pelas agências e instituições, seculares ou não, que estão diretamente envolvidas na sua "construção", "promoção" e "divulgação". É justamente esta dinâmica, a polifonia dos distintos discursos, que Steil (2003) e Carneiro (2004), entre outros, têm procurado entender. Os autores sugerem ainda que estas novas práticas de peregrinação apontam para a emergência de novas modalidades de religiosidade ou de espiritualidade, onde a mediação do turismo e do mercado para o sagrado é pensada com positividade. Entretanto, embora possa haver um distanciamento do modelo tradicional de peregrinação, uma de suas referências fundamentais ainda é marcante, que é deslocar-se em busca de uma experiência de conexão com o sagrado, ainda que agora fora das instituições oficiais, fora das regras, obrigações, crenças ou normas.

II. Peregrinação: da dimensão religiosa a suas novas re-significações⁹

Ao falar sobre suas experiências em realizar as peregrinações a Santiago e ao Caminho das Missões, Carneiro (2003, 2005) as destaca como reveladoras dos significados, crenças e valores, dilemas e impasses que se expressam em torno destas práticas. Não é nossa intenção fazer aqui uma descrição exaustiva

das questões destacadas, mas gostaríamos de apontar para alguns traços que nos permitam dialogar com algumas das questões teóricas já levantadas anteriormente.

Se inicialmente a hipótese norteadora de Carneiro (2003) era a de que certo misticismo religioso envolvia e determinava a realização da peregrinação, os resultados do trabalho de campo levaram-na a perceber a importância de reconhecer as múltiplas motivações, a contínua atualização de valores, o entendimento das classificações e as distinções presentes na disputa de sentido entre diferentes atores sociais, no interior do mundo das peregrinações.¹⁰

Acompanhar a construção das peregrinações foi assim um momento indispensável em suas distintas pesquisas em que pese a situação *sui generis* de realizar o trabalho de campo nas condições de andarilha, de caminhar durante mais de um mês mais de 800 quilômetros (como no caso do Caminho de Santiago) ou os 170 quilômetros (como no caso do Caminho das Missões) realizando entrevistas com distintos atores sociais, dormindo nos albergues, compartilhando, enfim, de toda a situação de imersão no contexto estudado.

Uma das questões normalmente enfrentada pelos antropólogos durante a realização do trabalho de campo diz respeito à identidade do pesquisador: até que ponto ela deve ser revelada. Falando sobre isto em sua tese de doutorado, Carneiro (2003) destaca:

“Eu sempre mencionava, quando indagada, que estava realizando um estudo sobre os caminhos. Muitas vezes era difícil não criar a imagem da *“professora que está fazendo uma tese ou escrevendo um trabalho”*, situação que nunca foi escondida, mas que às vezes levava-me a vivenciar situações desconfortáveis. Afinal, me perguntava César, colega de Caminho de Santiago, *“Você vai ter coragem de escrever mesmo tudo o que você sentiu?”* ou *“O que vai valer, as suas emoções e sentimentos ou o trabalho formal e acadêmico?”*. Por outro lado, tive que enfrentar os questionamentos de alguns colegas de profissão e amigos: *“afinal, você também voltou transformada”*; *“me disseram que você voltou meio mística”*; *“como é, você viu mesmo alguma coisa diferente?”*.

O clima de confiança e de cordialidade que estabeleci com os peregrinos, embora tenha havido situações de conflito também, permitiu que a maioria falasse de temas que provavelmente não seriam verbalizados numa situação em que o pesquisador não fosse considerado como alguém, de certa maneira, simpatizante do campo. Em nenhum momento ocultei minha identidade, tampouco omiti o desejo e a curiosidade de realizar aqueles tipos de peregrinação. Procurei assumi-los com a consciência dos limites que isto impunha por acreditar que é fundamental todo pesquisador informar de que

lugar ele está falando ou, como nos lembra Becker (1977), “*afinal de que lado nós estamos*”. Isto sempre soava como um desafio e me fazia recordar que este talvez seja um dos maiores problemas enfrentados pelos estudiosos da religião: muitas vezes há uma acusação implícita, feita pelos próprios pares, de que se estaria falando de dentro, como nativo, produzindo uma análise ‘contaminada’.”

Sair em peregrinação requer, antes de tudo, um tempo de preparação que não pode ser fixado uma vez que vai depender da disponibilidade da pessoa em questão. No caso do Caminho de Santiago, o percurso pode durar de uma semana até um mês, sendo que a maioria dos peregrinos brasileiros, que foram entrevistados, levavam em média 30 dias para completar o percurso; já no caso das novas rotas brasileiras, leva-se de três a onze dias. Segundo Carneiro (2003), independente do tempo, nas representações dos peregrinos, uma idéia parece ser recorrente: a de que o tempo da peregrinação é um momento privilegiado para “*sair da mente*”, deixar-se invadir pelo “*espírito peregrino*”. Daí a valorização da realização da peregrinação a pé, que está associada à forma mais autêntica de sua realização. Para os peregrinos, seria esta a única maneira de não se perder a “*essência do Caminho*”. A decisão de não fazer qualquer etapa de carro, ônibus ou trem é quase sempre uma questão de honra ou princípio.

Diariamente, os peregrinos seguem um trecho do percurso escolhido, descrito como etapa, e que liga uma cidade ou vila à outra, onde pernoitam em albergues, pousadas, escolas desativadas, igrejas e outros. No caso da peregrinação a Santiago, cada um pode caminhar o trecho que quiser, mas normalmente as pessoas seguem as etapas indicadas pelos guias turísticos. Já no caso das rotas brasileiras, como normalmente elas são feitas em grupo, existe uma pessoa que desempenha o papel de guia, conhecido como amigo peregrino, que as conduz por todo o percurso.

A preparação para uma peregrinação implica também um condicionamento físico, acostumar-se a fazer longas caminhadas com o peso da mochila, calçado apropriado e roupas (calças, bermudas e blusas) de secagem fácil. O que indica a existência de um amplo mercado de produtos fabricados para o chamado turismo de *treking*, de aventura etc.

Do ponto de vista dos peregrinos, a avaliação do que se deve levar já é considerada como um exercício de *desapego*, devido à necessidade de se transportar somente o “essencial”. Sabe-se que isto vai variar de pessoa a pessoa, mesmo que exista a recomendação, feita nos *sites* das peregrinações, de se levar apenas o chamado *kit peregrino*. Metaforicamente, entendem os peregrinos que preparar a mochila com as coisas essenciais é *despojar-se do supérfluo, das cargas pesadas da vida, das coisas que são acumuladas desnecessariamente*. E este já seria um dos aprendizados da experiência.

Para os peregrinos, realizar uma peregrinação é efetuar um mergulho, uma imersão em um “espaço sagrado”, onde estão em diálogo permanente a tradição e a modernidade, o discurso da Igreja Católica e do governo Espanhol, a religião e a magia, referências católicas e referências culturais mais amplas. Imersão que diz respeito, sobretudo, aos fortes apelos dos signos, símbolos, mitos e lendas colocados “à disposição” dos peregrinos por toda a rota. Todo o cenário construído ao redor dos caminhos estudados, particularmente o de Santiago, leva muitos peregrinos a afirmarem que *tiveram a sensação de entrarem em um filme que se passava na Idade Média*. Personagens como Carlos Magno, Rolando, Ferragut, reis católicos e muçulmanos, padres e bruxos, templários e anjos povoam as histórias e o imaginário dos peregrinos. No caso do Caminho das Missões, o cenário das ruínas, onde um dia viveram mais de seis mil índios, um local que seguia um padrão de construção que abrigava uma igreja, oficinas, abrigos coletivos para os índios Guaranis, escola, etc., parece guardar ainda uma aura sagrada, quando a história é apresentada em um espetáculo chamado Luz e Sombras, durante o qual, sob o efeito de luzes, sons e sombras, é narrada a história da Missão de São Miguel, na cidade de mesmo nome.

Para Carneiro (2003) a linguagem emotiva é a tônica das peregrinações. Neste sentido, foi importante, em seu estudo, contextualizar a descrição de inúmeras situações em que o choro, o riso, os abraços e beijos presidiam as ações e relações. Era comum as pessoas irem conversando sobre aspectos de suas vidas ao longo do trajeto. A aproximação entre elas, em geral, se fazia por meio da discussão de temas ou assuntos que lhes eram caros. Falavam sobre suas trajetórias de vida, suas profissões, amigos e família, sobre situações de perda (pais, marido, amigos, filhos), de separação ou de encontros, de suas experiências em outras peregrinações ou romarias. Um sentido de pertencimento e de comunhão impregna os discursos dos peregrinos. Através do movimento de seus corpos, que cruzam as diferentes cidades e vilas, vemos a demarcação de um espaço que tem uma conotação de sacralização, o que torna certos locais e objetos mais próximos da idéia de sagrado do que outros. Certamente, isto não passava ao largo da ação dos idealizadores que favoreciam e propiciavam estas situações.

Ainda que se tratasse de localidades distintas, ou melhor, de diferentes experiências de espaços sacralizados, o que aproximava as experiências analisadas por Carneiro (2003, 2004) eram as narrativas dos peregrinos, descrevendo diversas situações em que o sagrado e o profano se interpenetravam durante a jornada, levando-os a abrirem seus canais de sensibilidade e a entrarem em contato com sua própria subjetividade. Performativamente, era durante a realização desses trajetos que os indivíduos organizavam suas subjetividades, projetando sentido sobre sua experiência e suas relações sociais.

Um dos aspectos mais destacados pelos peregrinos era que o trajeto lhes possibilitava realizar descobertas sobre si mesmos e sobre a sociedade. Tiveram

a oportunidade de relativizar a concepção de tempo com que operavam em suas vidas cotidianas, o que os teria levado a compreender o quanto eram escravos do tempo, dos valores materiais, das convenções, das necessidades consideradas básicas.

Carneiro (2003) destaca, ainda, que muitas vezes os peregrinos entrevistados chegaram a questionar que ela (antropóloga) “só pensava no Caminho a partir do enfoque religioso”, quando eles “não entendiam que este fosse o aspecto mais relevante”, nem que suas práticas se tratassem de “religião”. Ao contrário, muitos enfatizavam a possibilidade de vivenciar uma experiência “extraordinária”, verdadeiramente liminar, que os levaria a se “colocar em suspenso”, a relativizar “sua forma de ver o mundo e as pessoas”. Todos pareciam concordar que estas novas peregrinações funcionavam como uma espécie de laboratório e suporte para o rompimento individual de padrões de comportamento, possibilitando-lhes provar sensações e desafios ausentes em seus cotidianos.

A noção de alteridade parece ser assim deslocada, passando para o interior da mente. O Outro passa a ser o “eu” que se desdobra, o aspecto que deve ser desvendado. No entanto, a simples associação deste percurso a uma viagem interna, ou a uma viagem externa, são metáforas que se revelam bastante limitadas diante das complexas experiências desses peregrinos modernos, ainda que os mesmos reconheçam que é preciso “viajar dentro de si para poder se descobrir”. Em outras palavras, analisar a experiência da peregrinação não significa enfatizar apenas o caráter subjetivo mas, sobretudo, afirmar o seu caráter intersubjetivo e social, em que se definem seus conteúdos significativos. A análise das práticas de peregrinação é reveladora ainda da complexidade das idéias, crenças e valores da contemporaneidade: é nesse contexto que Carneiro (2003) tem procurado situar as narrativas dos peregrinos em suas buscas de novos ou renováveis recursos que os auxiliem na procura de uma harmonia entre domínios tradicionalmente pensados como dicotômicos como, por exemplo, turismo e religião, profano e sagrado.

Entendemos, portanto, que as modernas peregrinações são um importante recurso simbólico, posto em prática por um número significativo de pessoas, para se viver e sobreviver face à crise real ou aparente de sistemas, instituições e agências tradicionais produtoras de sentido. Desta maneira, o recorte mais produtivo para compreendê-las parece ser o de refletir sobre o que está ocorrendo no campo das reciprocidades sociais e simbólicas onde estes sistemas e agências se articulam (Brandão 1996), do ponto de vista do que acontece com pessoas reais que, como atores sociais, são denominadas como peregrinos, idealizadores, turistas e outros.

4. O universo do *reality tours*

I. “Turistas são os outros”: as premissas dos *reality tours*

Assim como o antropólogo, o turista vai à procura do Outro guiado pela promessa da aventura e dos desafios postos pela alteridade. “No curso da his-

tória”, observa Galani-Moutafi, “colonialismo, missões religiosas, pesquisa etnográfica e turismo têm oferecido escapes poderosos para a busca da auto-representação; em face do individualismo, da mobilidade e da fragmentação – qualidades intrínsecas à modernidade – tal busca encontra motivação na nostalgia por uma comunidade ideal e completa” (1999: 20, tradução nossa). A possibilidade da revelação de si através do encontro com “a comunidade” onde permanece resguardada “a cultura autêntica”, livre das influências corrosivas do meio externo, é um elemento fundamental na composição do produto turístico. É nessa “fixação na autenticidade”, nos termos de Sennett (1993), nessa “paixão pelo real” de que nos fala Badiou (2002), que modalidades turísticas como os *reality tours* encontram motivação e legitimidade.

Os *reality tours* atendem às demandas de singularidade e autenticidade dos indivíduos que se recusam a viver sua experiência de viagem como algo “empacotado”, que vêem com repulsa o entretenimento supostamente pasteurizado oferecido por McDonald’s, Disneyworld e seus derivados. Sua premissa central baseia-se na idéia de que tanto os anfitriões (*hosts*) quanto os hóspedes (*guests*) podem viver uma experiência positiva de interação e conhecimento mútuo através do turismo. Engaja-se nessa nova modalidade de turismo o indivíduo que percebe sua experiência de viagem como resposta e potencial remédio contra a vocação inerentemente destrutiva do turismo de massa sobre os sistemas social, econômico e ambiental das comunidades anfitriãs.

Animados pela possibilidade de atender às demandas dos indivíduos desejosos por localizar o seu papel nos problemas globais, os idealizadores da *Global Exchange*, ONG sediada em San Francisco, realizaram o primeiro *reality tour*. Há mais de uma década, esta organização não-governamental leva turistas do primeiro mundo – particularmente norte-americanos – a localidades dos países mais pobres onde imperam conflitos sociais e instabilidade política. Através da *Global Exchange* é possível, por exemplo, passar uma semana no Brasil vivendo em um dos assentamentos do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra ou frequentando as salas de aula do projeto Viva Bebê no Presídio Talavera Bruce¹¹.

Se a *Global Exchange* foi pioneira na consolidação dos *reality tours*, ela já não é a única ONG a oferecer esse tipo de serviço. É crescente o envolvimento estratégico de outras organizações não-governamentais como *The Center for Global Education*, *Food First*, *Vredeseilanden*, entre outras, nas atividades turísticas dos países em desenvolvimento. Atuam fornecendo crédito, treinando pessoal, intermediando a relação entre os que trabalham com turismo e os moradores das localidades que serão visitadas, sempre com uma orientação supostamente educacional e de conscientização. Compartilham o norte de que, se é impossível abolir o turismo, então é necessário fazer do turismo uma indústria mais justa, e da experiência de viagem uma possibilidade de interação entre sujeitos com *backgrounds* culturais e econômicos distintos. A seu favor estaria,

ainda, a suposição de que essa modalidade de turismo é mais apropriada ao desenvolvimento das nações pobres do que as formas de turismo tradicional, uma vez que os lucros seriam gerados, ao menos em parte, por empreendedores locais e por eles distribuídos¹².

Via de regra, os participantes hospedam-se em alojamentos ou nas residências “nativas”, compartilham refeições com os moradores do local, são expostos ao seu idioma, envolvem-se na colheita, no plantio ou na escavação de um poço artesiano, dependendo das necessidades locais. Quer visitando as *sweatshops* da Coreia, as pequenas vilas da fronteira que separa México e Estados Unidos, ou as áreas mais pobres de Calcutá, a intenção de agências promotoras como a *Global Exchange* ou *Food First* é, supostamente, “substituir sentimentos de apatia por profundo entendimento e um senso de capacitação”¹³. O turismo é estrategicamente utilizado pelos ativistas sociais na promoção de uma “consciência ideológica” nos participantes, transformando-os em canal de pressão política capaz de gerar mudanças nos países mais pobres e politicamente instáveis. Dito de outro modo, o objetivo final é provocar no participante, inquietações que serão traduzidas num nível mais elevado de ativismo em torno de determinada questão política pré-selecionada.

Se as fronteiras entre a experiência do turismo de massa e da observação participante antropológica eram facilmente discerníveis a partir de fatores como tempo e intensidade do contato, investimento intelectual nos preparativos que antecedem a viagem propriamente dita, conhecimento e respeito pela cultura a ser visitada, essa distinção torna-se bem menos evidente no caso dos *tours* aqui descritos. O que está sendo aparentemente oferecido é tudo aquilo que o trabalho de campo coloca como desejável: a oportunidade de viajar e experimentar, *in loco*, o contato com a alteridade, numa atitude de respeito pela cultura local. Os promotores dos *reality tours* investem em conformar-lhe a imagem de uma experiência de viagem em consonância com o contexto socioambiental, e que promove a “humanização” do turismo a partir de experiências interativas. Previsibilidade, controle, conforto e eficiência, valorados positivamente no turismo convencional, cedem lugar aos valores da individualidade, flexibilização e da auto-realização.

Apesar de os *reality tours* mobilizarem muito menos interesse e recursos que o turismo de massa, seu crescimento tem sido contínuo e suas frentes de atuação encontram-se cada vez mais diversificadas. Hoje, são oferecidos *reality tours* com diferentes enfoques – político, econômico, ambiental e cultural – nas mais diversas localidades. Faz parte da estratégia de muitas agências promotoras justamente atender a diferentes expectativas de contato em um mesmo *tour*, associando, por exemplo ecoturismo e turismo cultural. É o caso da *Where There Be Dragons*, uma das maiores agências promotoras de *reality tours*, que promete “confrontar” seus participantes “com o romantismo e a realidade da América

Latina". Estão incluídos nos *tours* aulas sobre ervas medicinais ministradas por uma parteira maya na Guatemala, encontros com intelectuais mexicanos em que se discutem os esforços empreendidos contra a pobreza, *trackings* pelas cordilheiras andinas, compras nos mercados indígenas de Cuzco. A agência aposta que "assim, nós descobriremos uma nova visão da América Latina e teremos um novo *insight* sobre nossas experiências pessoais"¹⁴.

O sucesso desse tipo de empreendimento turístico pode ser lido concomitantemente como resultado e como possibilidade de produção e reprodução de expectativas largamente compartilhadas sobre a necessidade de se "preservar" culturas "exóticas", do mesmo modo com se devem preservar espécies naturais ameaçadas de extinção. Nesta perspectiva, o conhecimento "em primeira mão" das diferentes culturas, supostamente sob risco (e aqui "cultura", como "étnico", refere-se somente ao Outro não-ocidental), é visto como pré-requisito necessário à formação de uma "consciência solidária" em nível global (Taylor 2000).

Mas se muitos *reality tours* promovidos por ONGs pretendem "*make a difference*" e ser mais que "um tipo de voyeurismo"¹⁵, é difícil dizer o mesmo de outras tantas experiências de contato que são igualmente comercializadas como *reality tours*. Hoje, são freqüentes os passeios a Sniper's Alley em Sarajevo, aos campos radioativos de Chernobyl, e aos túneis Viet Cong (já devidamente alargados para acomodar o número crescente de visitantes estrangeiros). Aqui, a "atração pelo perigo" e a excitação da aventura parecem ocupar lugar mais central do que o reservado à ponderação reflexiva ou ao engajamento político.

A invenção da favela da Rocinha como atração turística oferece-nos um caso bom para pensar o sentido da prática dos *reality tours* entre nós. É sobre a experiência de descoberta desse campo de investigação que trata o item que se segue.

II. "Se não é gringo, é o quê?": cientista social faz *tour* pela Rocinha¹⁶

Retornando ao Brasil, depois de seis anos morando nos Estados Unidos, Freire-Medeiros observa que várias coisas causavam-lhe estranhamento, mas destaca que uma em particular saltava-lhe aos olhos como novidade: a enorme quantidade de jipes ocupados por turistas que passava diariamente pela rua principal da Gávea, bairro onde então residia. Informada, para sua surpresa, que aqueles turistas tinham por destino a Rocinha, registrou sua perplexidade na tese que já estava por concluir:

"Rio de Janeiro, verão de 2001. Rocinha, a maior favela brasileira, faz parte agora dos roteiros turísticos oficiais da cidade. Turistas pagam até U\$30,00 para subir o morro em jipes verde-musgo, rostos ao vento, sabendo que sua 'segurança' está garantida por um acordo

entre as agências de viagem e os traficantes de drogas locais (...) Homens e mulheres brancos, cabelos loiros e faces cor-de-rosa, vestidos com calças cáqui em jipes abertos. Não posso deixar de pensar em filmes como *Trade Horn* (1930) e *Out of Africa* (1987). A diferença aqui é que a maior parte dos que visitam a Rocinha não são colonizadores europeus, mas turistas vindos das partes mais ricas do mundo. E, claro, sua visita não é chamada de safári, mas anunciada como uma incursão politicamente correta no mundo da pobreza urbana. Porém um fato perdura: os favelados da Rocinha, neste contexto, são o Outro definitivo” (Freire-Medeiros 2002, tradução nossa).

Fazendo eco aos vários intelectuais e jornalistas que haviam escrito rapidamente sobre o turismo na favela¹⁷, Freire-Medeiros também se deixara convencer de que se tratava de mais um exemplo a corroborar, em terras tupiniquins, o que os teóricos do pós-colonialismo diziam a respeito da persistente subordinação entre as culturas. Mas como explicar que o discurso indignado, o qual identificava nesses *reality tours* pela favela a promoção de um “zoológico de pobre”, partisse majoritariamente dos segmentos intelectualizados e não da população local¹⁸? Fazia realmente sentido falar desse campo de experiências de contato como algo homogêneo? A relação com o tráfico seria tão direta assim? E, em última instância, como dar conta do interesse estrangeiro por uma parte da cidade que segmentos expressivos das camadas médias e das elites preferem ignorar?

Com essas questões em mente, Freire-Medeiros iniciou, dois pares de anos depois, uma pesquisa qualitativa cujo enfoque recai sobre as dinâmicas de apresentação e consumo da favela carioca como atração turística. No processo, a pesquisadora foi se dando conta de que se tratava de um campo muito mais amplo, heterogêneo e desafiador ao pensamento do que um exame rápido deixava supor. Hoje, a Rocinha recebe em torno de dois mil turistas por mês levados pelas sete agências que disputam acirradamente esse mercado, diversificando seus serviços: pode-se conhecer a localidade a pé, de van, de jipe ou de moto, de dia ou à noite, com refeição incluída ou não, ciceroneado por guias estrangeiros ou por moradores do local. A Rocinha conforma-se como caso paradigmático, mas já não é o único: duas favelas menores – Morro dos Prazeres e Babilônia – também buscam capitalizar seu potencial turístico em iniciativas que não partem de agentes externos, mas da própria população local. E, em mais um daqueles casos que faz o pesquisador agnóstico acreditar que alguma força sobrenatural está colaborando com sua pesquisa, a “Pousada Favelinha” foi inaugurada no Morro Pereirão exatamente quando se iniciava o trabalho de campo¹⁹.

Vencidas as resistências de sempre (que pesquisador já não escudou, ao menos uma vez na vida, a frase “eu não dou mais entrevista porque pesquisador e jornalista é tudo igual e nenhum presta?”), foram realizadas as primeiras entrevistas com os responsáveis pelas principais agências promotoras. A idéia inicial era trabalhar com informantes qualificados e, a partir de suas falas, analisar através de que mecanismos e com que público em mente as agências promoviam a favela como destino turístico. Mas, no processo, ficou evidente que a pesquisa ficaria rasa sem uma participação nos diferentes *tours*. Questões éticas emergiram: até que ponto a pesquisadora sentia-se confortável em subir a Rocinha num jipe de exército com sua equipe de jovens pesquisadores, alguns dos quais teriam ali sua primeira experiência de contato com uma favela²⁰? Como não pré-julgar os envolvidos – turistas e guias – e estabelecer uma relação de simpatia com eles, sem se deixar invadir pelo desejo voyeurístico que parecia animá-los? Uma das pesquisadoras colocou seus óculos escuros assim que subiu no jipe e, numa frase, resumiu o desconforto que parecia ser comum ao grupo como um todo: “*não quero que nenhum amigo meu me veja pagando esse mico*”.

Depois de vários passeios ciceroneados por diferentes agências, com ou sem a presença de turistas, tornou-se claro que, no desenho da pesquisa, havia sido ignorado um princípio básico da interação humana: mesmo em contextos de desigualdade, de descompasso entre possibilidades de enunciação, há sempre espaço para a emergência do diálogo, ainda que atravessado por estereótipos e clichês. Dito de outro modo, entre a esfera pública como “espaço de crítica livre dos constrangimentos da igreja e da corte” idealizada por Habermans, e a opressão completa e brutal da voz subalterna, há as “zona de contato” de que nos fala Pratt (1999). As “zonas de contato” são “espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra, freqüentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação”, de onde paradoxalmente emergem possibilidades outras de representação de si e do Outro. Pensar a favela que o turismo inventa como uma zona de contato permite-nos entendê-la como território físico e simbólico no qual camadas discursivas se acomodam em múltiplas representações: representações sobre a favela e seus habitantes formuladas pelos turistas, representações dos turistas formuladas pelos moradores, representações da favela formuladas pelos moradores para os turistas – numa espiral contínua de representações. Nesse contexto, adquire sentido e eloqüência a situação vivida em um dos *tours* e registrada no diário de campo de uma das pesquisadoras²¹:

“Logo nesse início da subida, ficam umas barracas vendendo camisetas, artesanato, produtos feitos através da reciclagem de materiais. O guia faz propaganda dos produtos enquanto aponta as casas pintadas nos quadros à mostra e explica: “agora eles [os favelados

da Rocinha] têm água, porque ali [na época registrada pelo pintor] não tinham". Quando a gente chegou nessas barracas, um outro grupo de turistas já estava lá e a mulherada toda comprava as bijuterias by Rocinha. (...) Depois entramos num pequeno prédio e subimos alguns lances de escada até chegar no terraço. Subimos um atrás do outro. Fábio, que era o penúltimo da fila (atrás dele só o garoto que parecia morar ali) contou que quando a gente subiu, perguntaram pro garoto: "Quem tá aí?", e o garoto respondeu: "Não é gringo não!". E o diálogo continuou: "Ué, mas se não é gringo é o quê, então?".

Ali, os pesquisadores eram os exóticos. A inquietação, do menino e seu interlocutor, diante da presença dos que não eram nem "nativos", nem turistas obrigou a coordenadora da pesquisa a se confrontar com um drama que é constitutivo da experiência antropológica: que lugar queremos e podemos ocupar no trabalho de campo?

5. Considerações finais

Através dos exemplos das peregrinações e dos *reality tours*, procuramos demonstrar como as reflexões em torno da Cultura de Viagem e das metáforas de deslocamento nos possibilitam desconstruir, ou ao menos problematizar, algumas categorias – *self*, alteridade, familiar, exótico, secular, religioso – que muitas vezes são reificadas no discurso antropológico. Neste movimento, também se coloca a possibilidade de desconstruir o turismo como simples evento e percebê-lo como processo, como arena em que se agregam diferentes atores e expectativas.

Não há dúvidas de que a presença de visitantes ou turistas impõe novos ritmos e configurações à vida dos moradores de um dado local, de uma dada comunidade, assim como não se pode perder de vista os impactos socioambientais do turismo. Porém, como procuramos demonstrar, existem diferentes tipos de turistas com distintas motivações para suas viagens, que mantêm relações diversas com os povos que visitam, desde o contato superficial até uma convivência mais próxima e participativa (Cf. Labate 1997; Ringer 1998; Chambers 2000). Os possíveis benefícios trazidos por essa forma particular de contato entre culturas, sobretudo quando examinadas as chamadas formas não-convencionais de turismo como as que discutimos aqui, não podem ser nem superestimados nem ignorados.

Gostaríamos, por fim, de delimitar, a partir do tema da religiosidade, alguns pontos de contato entre práticas de viagem aparentemente tão distantes quanto as peregrinações contemporâneas e os *reality tours*. Três idéias centrais,

que compõem e sustentam as representações dos chamados peregrinos modernos, são particularmente interessantes nesse sentido:

a) *A experiência interior de um caminho a ser percorrido em direção ao “verdadeiro eu” ou ao “autoconhecimento” torna-se a finalidade última de peregrinar.* Ainda que sejam escassos os trabalhos sobre as expectativas e demandas daqueles que participam de *reality tours*, pesquisas como a de Salzar (2004) apontam para o fato de que os turistas vivenciam os *reality tours* muito mais como uma ferramenta para o aprimoramento pessoal e atualização do *self*, do que como uma experiência que terá impacto efetivo em questões internacionais.

b) *Realizar a “verdadeira” ou “autêntica” peregrinação implica caminhar a pé, desta forma a atividade física da caminhada (caminho exterior) torna-se metáfora viva de percorrer um “caminho interior” em direção a “transformação pessoal”.* Da mesma maneira, o contato físico e direto com a população que se pretende auxiliar faz parte dos requisitos de um tour bem sucedido. Para que o indivíduo se transforme em um cidadão global, não basta que ele envie dólares para a conta de um programa assistencialista; é preciso viver a experiência do Outro, colocar-se em seu lugar, torná-lo um “irmão” no sentido transcendental do termo. Em ambos os casos, o campo de transformações assinalado é composto não só por motivações que poderíamos, a princípio, denominar como “religiosas”, mas também por motivações que integram as dimensões econômicas, culturais, políticas e sociais, tornando-se quase impossível separá-las.

c) *As relações sociais que predominam nas peregrinações são relações de reciprocidade e de companheirismo.* Reciprocidade, companheirismo e, em última instância, solidariedade parecem ser igualmente os elementos norteadores das práticas dos *reality tours*, mesmo quando não há uma clara proposta de engajamento social. Não por acaso, todas as agências que atuam na Rocinha identificam na “vontade de ajudar” a principal motivação dos turistas que elegem a favela como localidade a ser visitada.

Parece-nos coerente sustentar, portanto, que o turismo e suas conseqüências devem ser analisados desde uma perspectiva não-reducionista que os encare para além de uma suposta “destruição” ou “corrupção” das culturas locais. Se há um campo de disputa é fundamental perceber a polissemia dos discursos dos diferentes atores sociais envolvidos, procurando perceber as tensões e negociações, sempre presentes em suas ações e práticas. As diferentes práticas de viagem, entre elas as peregrinações e os *reality tours*, devem ser tomadas não apenas como uma atividade de lazer ou ruptura com o cotidiano, mas como uma experiência de conhecimento do Outro, da natureza e de si mesmo. Não devem ser encaradas como experiências monolíticas, mas, ao contrário, devem-se ressaltar suas singularidades e variações, que dizem respeito a suas relações no mundo globalizado. Em suma, são bons casos para se pensar como são difundidas novas práticas que estão associadas a uma busca do “eu interior” ou de

“autoconhecimento” e que ressaltam muito mais as porosidades das fronteiras entre turismo e peregrinação do que a simples diferença no olhar, como tradicionalmente são percebidas suas diferenças.

Bibliografia

- ABUMANSSUR, Edin Sued (org.). (2003), *Turismo Religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo*. Campinas: Papiрус.
- BADIOU, A. (2002), *Pequeno Manual de Inestética*. São Paulo: Estação Liberdade.
- BALL, Michael S. (1992), *Analyzing Visual Data*. Newbury Park: Sage Publications.
- BECKER, Howard S. (1977), “Mundos Artísticos e Tipos Sociais”. In: G. Velho (org.). *Arte e Sociedade: ensaios de sociologia da arte*. Rio de Janeiro: Zahar.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. (1996), “El yo místico: tradición e innovación entre sistemas de sentido en el Brasil”. In: I. Geist (org.). *Procesos de Escenificación y Contextos Rituales*, México: Plaza y Valdés.
- BRUNER, Edward M. and KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara. (1994), “Maasai on the Lawn: Tourist Realism in East Africa”. *Cultural Anthropology*, 9 (4): 435-70.
- CAMPBELL, Mary B. (1988), *The Witness and the Other World: Exotic European Travel Writing, 400-1600*. Ithaca: Cornell University Press.
- CANCLINI, Néstor Garcia. (1997), *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp.
- CARNEIRO, Sandra M. C. de Sá. (2003), *Rumo a Santiago de Compostela: os sentidos de uma moderna peregrinação*. Tese de doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGSA/IFCS/UFRJ
- _____. (2004), “Novas peregrinações brasileiras e suas interfaces com o turismo”. In: *Ciencias Sociales y Religión*, 6(6), Porto Alegre: UFRGS.
- CASSON, Lionel. (1974), *Travel in the Ancient World*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- CHAMBERS, Evan (org.). (1997), *Tourism and Culture: An Applied Perspective*. New York: State University of New York University Press.
- CLIFFORD, James. (1989), “Notes on Travel and Theory”. *Inscriptions*, 5: 177-185.
- _____. (1997), *Routes: Travel and Translation in Late Twentieth Century*. Harvard University Press.
- _____. (1988), “Authenticity and commoditization in tourism”. *Annals of Tourism Research*, 15: 371-86.
- COHEN, Erik. (1979), “A phenomenology of tourist types”. In: *Sociology*, 13: 179-201.
- CRAWSHAW, Carol & URRY, John. (1997), “Tourism and the Photographic Eye”. In: C. Rojek and J. Urry (eds.). *Touring Cultures: Transformations of Travel and Theory*. New York, London: Routledge.
- CRICK, Malcolm. (1989), “Representations of International Tourism in Social Sciences: sun, sex, sight, savings, and servility”. *Annual Review of Anthropology*, 18: 307-344.
- DE CERTEAU, Michel. (1986), *Heterologies: discourse on the other*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- EADE, John & SALLNOW, Michael. (1991), *Contesting the sacred. The Anthropology of pilgrimage*. London/New York: Routledge.
- FERNANDES, Ruben César. (1982), *Os Cavaleiros de Bom Jesus*. São Paulo: Brasiliense.
- FREIRE-MEDEIROS, Bianca. (2000), “Cultura de Viagem: Uma visita à produção acadêmica anglo-americana”. *Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares*, 2(2): 187-198, jul/dez.
- _____. (2002), *The Travelling City: Representations of Rio in U.S. Films, Travel Accounts and*

- Scholarly Writings (1930s-1990s). Tese de Doutorado. Binghamton, NY: Binghamton University, State University of New York.
- _____. (2005), *A construção da favela como destino turístico* ("no prelo"). Rio de Janeiro.
- GALANI-MOUTAFI, V. (1999), "The self and the other: Traveler, ethnographer, tourist". *Annals of Tourism Research*, 27(1), pp. 203-224.
- GEERTZ, Clifford. (1997), *El Antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- HANDLIN, Oscar & HANDLIN, Lilian (eds). (1997), *From the Outer World*. Cambridge; London: Harvard University Press.
- HELAS, Paul. (1996), "A Nova Era no Contexto Cultural: Pré-Moderno, moderno e pós-moderno". In: *Religião e Sociedade*, 17(1-2), Rio de Janeiro: ISER.
- HEWISON, R. (1987), *The Heritage Industry*. London: Methuen.
- HOBSBAWN, E. & RANGER, T. (1997), *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- LEA, John P. (1988), *Tourism and Development in the Third World*. London, New York: Routledge.
- LEIPER, N. (1990), "Tourist Attractions Systems". *Annals of Tourism Research*, 17: 367-84.
- MASSI, Fernanda Peixoto. (1992) "O Nativo e o Narrativo: Os trópicos de Lévi-Strauss e a África de Michel Leiris". *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo, n. 33.
- MICELI, Silvana. (2001), "Artifício e Autenticidade: O turismo como experiência antropológica". In: A. Banducci jr e M. Baretto. *Turismo e Identidade Local: Uma visão antropológica*. Campinas: Papirus.
- NASH, Dennison. (1996), *Anthropology of Tourism*. Kidlington, Oxford; Tarrytown, N.Y.: Pergamon.
- NESS, Sally Ann. (2003), *Where Asia Smiles: An Ethnography of Philippine Tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- PARRINELLO, G. (1993), "Motivation and anticipation in post-industrial tourism". *Annals of Tourism Research*, 20: 233-49.
- PEARCE, Douglas. (1993), "Introduction". In: D. Pearce and R. W. Butler (orgs.). *Tourism research: critique and challenges*. London and New York: Routledge.
- REDCLIFT, M. (1987), *Sustainable Development*. London: Methuen.
- RINGER, Greg. (1998), "Introduction". In: G. Ringer (ed.) *Destinations: Cultural Landscapes of Tourism*. London and New York: Routledge.
- RISSE, Marielle. (1998), "White Knee Socks versus Photojournalist Vests: Distinguishing between Travelers and Tourists". In: C. T. Williams (org.). *Travel Culture: Essays on What Make Us Go*. Westport and London: Praeger.
- RORTY, Richard. (1994), *A Filosofia e o Espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- SENNETT, R. (1993), "O declínio do homem público. As tiranias da intimidade". São Paulo: Companhia das Letras.
- SMITH, V. L. (1992), *Anfitriões e convidados*. Madrid: Endymion.
- STEIL, Carlos Alberto. (1996), *O Sertão das romarias. Um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (1998), "Peregrinação e turismo: O Natal em Gramado e Canela". XXII Reunião Anual da ANPOCS. Caxambu, Minas Gerais.
- _____. (2003), "Peregrinação, Romaria e Turismo religioso: raízes etimológicas e interpretações sociológicas". In: E. S. Abumanssur (org.). *Turismo Religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo*. Campinas: Papirus.
- TAYLOR, John. (2000), "Authenticity and sincerity in tourism". *Annals of Tourism Research*, 28(1).
- URRY, John. (1996), *O Olhar do turista: Lazer e viagens nas sociedades contemporâneas*. São Paulo: Studio Nobel/Sesc.
- TURNER, Victor (1974), *O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes.
- TURNER, Louis & ASH, John. (1975), *The Golden Hórces: International Tourism and the Pleasure Periphery*. London: Constable.
- URBAIN, Jean-Didier. (1993), *L'Idiot du Voyage: Histoires de Touristes*. Paris: Payot.

- URRY, John. (1990), *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London: Sage Publications.
- _____. (1996) *O Olhar do turista: Lazer e viagens nas sociedades contemporâneas*. São Paulo: Studio Nobel/Sesc, 1996.
- _____. (1999), "Sensing the City". In: D. R. Judd and S. Fainstein (eds.) *The Tourist City*. Tale UP.
- VALLADARES, Licia. (2000), *Visita ao labirinto Brasil*. In: www.no.com.br

Notas

- ¹ Obviamente não é nossa intenção perder de vista a historicidade do processo de construção social e cultural das figuras do viajante e do turista, mas antes descolar suas definições de certa filiação acadêmica que romantiza e valora positivamente o primeiro em detrimento do último. Para um aprofundamento dessa discussão, cf. Urbain 1993; Risse 1998; Freire-Medeiros 2002.
- ² A idéia propriamente dita do *Grand Tour* emerge já ao final do século XVII, tornando-se mais freqüente, porém, após o Tratado de Paz de Utrecht (1715). O *Grand Tour* — ou *Grand Voyage* ou *Grosse Reise* — é incorporado como parte essencial da educação da aristocracia inglesa ao longo do século XVIII, interrompido apenas durante a Guerra dos Sete Anos (1756-1763), finda a qual os *Grand Tours* foram retomados em escala ainda maior.
- ³ Sem fronteiras entre Inglaterra e Síria, com mares protegidos contra a pirataria, uma moeda largamente aceita e uma língua comum, os romanos viajavam a Sicília, Grécia, Tróia e Egito. Contavam, ademais, com os "guias de viajantes" (*itinerários*), que listavam e classificavam os diferentes hotéis a partir de uma tipologia bastante similar à dos atuais *Guias Michelin*. Contudo, como nota Enzensberger (1996), tanto no caso romano quanto no egípcio, o turismo era praticado apenas pelos grupos mais privilegiados: "não havia condições, nem políticas nem tecnológicas, para levá-lo a toda a população. Ainda mais importante: sua inspiração intelectual era menos refinada do que no caso do turismo moderno" (ibid.:125, tradução nossa).
- ⁴ Ao longo da Idade Média, viajar torna-se mais perigoso e difícil. Não por acaso as palavras *travel*, em língua inglesa, e *travail*, em francês, compartilham origem comum no latim *tripalium* — instrumento de tortura composto de três estacas, designado para alinhar o corpo.
- ⁵ Em consonância com Cohen (1988), estamos designando por "produto turístico" tudo aquilo que é oferecido ao turista, desde as infra-estruturas de acesso, locais para o pernoite (alojamentos, albergues, etc), alimentação, hospitalidade, como também os recursos naturais e o patrimônio histórico cultural, aspectos cuja existência é, na maior parte dos casos, submetida à exploração econômica.
- ⁶ Neste texto tomamos como objeto empírico as peregrinações analisadas por Carneiro (2003, 2004)
- ⁷ Segundo Eade e Sallnow (1991:15), peregrinações seriam "um espaço ritual capaz de acomodar significados e práticas — apesar do fato de os responsáveis tentarem impor um único discurso oficial. No entanto, na análise final, o que confere à peregrinação ou ao templo um caráter essencialmente universalista seria sua capacidade de absorver e refletir uma multiplicidade de discursos e de ser capaz de oferecer a distintos "clientes" o que cada um deseja.
- ⁸ As novas rotas de peregrinações brasileiras que foram tomadas como referência por Carneiro (2004) são os chamados Caminhos: da Fé (Aparecida do Norte), das Missões (Rio Grande do Sul), do Sol (interior de São Paulo), da Luz (Minas Gerais) e Passos de Anchieta (Espírito Santo).
- ⁹ As referências empíricas desta seção dizem respeito ao trabalho de campo realizado por Sandra de Sá Carneiro.
- ¹⁰ Seguindo Becker (1977:9), definimos mundo como "a totalidade de pessoas e organizações cuja ação é necessária à produção do tipo de acontecimento e objetivos caracteristicamente produzidos por aquele mundo". Portanto, entendemos por mundo da peregrinação todas as pessoas, organizações

e instituições envolvidas na produção, construção, divulgação e manutenção das atividades vinculadas às peregrinações.

- ¹¹ Presídio feminino localizado no Rio de Janeiro.
- ¹² Vale ter em mente que o turismo em países em desenvolvimento ainda é modesto se comparado como destinos turísticos da Europa e da América do Norte, mas está em franca expansão. A *World Tourism Organization* prevê que por volta de 2010, o número de turistas chegará a 1 bilhão por ano e que serão movimentados US\$1.5 bilhões – quatro vezes o que é gerado hoje. Um quarto de todas as viagens terão como destino um país do chamado Terceiro Mundo.
- ¹³ Cf. www.globalexchange.org e www.foodfirst.org
- ¹⁴ Cf. www.wheretherebedragons.org
- ¹⁵ Cf. texto de apresentação da *Global Exchange* em www.globalexchange.org.
- ¹⁶ As referências empíricas desta seção dizem respeito ao trabalho de campo realizado por Bianca Freire-Medeiros.
- ¹⁷ Licia Valladares (2000), a contrapelo dessa tendência, fez uma descrição ponderada e esclarecedora de sua experiência de passeio pela Rocinha sob os cuidados da agência Exotic Tours.
- ¹⁸ Vale lembrar que as iniciativas turísticas recebem apoio do Fórum de Desenvolvimento da Rocinha e da União Pró-Melhoramento dos Moradores da Rocinha.
- ¹⁹ Foi através da socióloga Juliana Farias que Bianca Freire-Medeiros tomou conhecimento da Pousada Favelinha. Entusiasmada pela riqueza de elementos postos no primeiro contato com um dos proprietários da pousada, Juliana se dispôs a fazer uma imersão mais detida no campo. Sobre as reflexões advindas dessa experiência, ver Freire-Medeiros, 2005.
- ²⁰ Esta pesquisa conta com a participação de uma bolsista PIBIC-UERJ e nove colaboradores voluntários. A cada um deles – Palloma Menezes, Alexandre Almeida de Magalhães, André Salata, Andréia César dos Santos, Cesar Pinheiro Teixeira, Fabiene Gama, Flávia Santana dos Santos, Joni Magalhães, Juliana Farias e Sylvia Amanda da Silva Leandro – deixamos registrados nossos sinceros agradecimentos.
- ²¹ Diário de campo de Juliana Farias, março de 2004.

Recebido em setembro 2004
Aprovado em dezembro 2004

Sandra de Sá Carneiro

Antropóloga, mestre em Antropologia Social pelo PPGAS/MN/ UFRJ e doutora em Ciências Humanas (Antropologia) pelo PPGAS/IFCS/UFRJ. Professora Adjunta do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais na UERJ.

Email: sandrasacarneiro@uol.com.br

Bianca Freire-Medeiros

Mestre em sociologia pelo IUPERJ e doutora em História e Teoria da Arte e da Arquitetura pela Binghamton University (SUNY). Professora visitante do Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais da UERJ. Autora do livro *O Rio de Janeiro que Hollywood inventou*, Rio de Janeiro, Editora Jorge Zahar (no prelo).

Email: freiremed1@terra.com.br

TERRITÓRIO, CIDADE E RELIGIÃO NO BRASIL

*Cesar Romero Jacob
Dora Rodrigues Hees
Philippe Waniez
Violette Brustlein*

Introdução

O Brasil, apesar de não ser mais considerado um “país novo”, não apresenta ainda a estruturação do seu território consolidada. O forte crescimento demográfico, da ordem de 120 milhões de habitantes em cinquenta anos (50 milhões, em 1950, e 170 milhões, em 2000), foi acompanhado de uma impressionante explosão urbana: duas regiões metropolitanas possuem mais de dez milhões de habitantes; doze cidades ultrapassam um milhão; e 500 cidades, com mais de 20 000 habitantes, reúnem 85 milhões de pessoas. Esse extraordinário crescimento urbano, aliado à expansão da fronteira agrícola, tem gerado importantes movimentos migratórios, o que acarreta mudanças nas relações de trabalho e na repartição das atividades econômicas no território brasileiro, desestruturando freqüentemente a organização espacial pré-existente.

Essas mudanças relativas à organização do espaço são agravadas por problemas estruturais recorrentes, encontrados em diferentes esferas: níveis de desenvolvimento econômico muito desiguais entre as regiões do país, sérios problemas fundiários, bolsões de miséria, etc. O caráter acentuado e rápido dessas transformações coloca em pauta a necessidade de um conhecimento mais detalhado do território nacional. Assim, considerando-se que o território é um elemento do sistema social e é revelador desse mesmo sistema, a compreensão

das recomposições do espaço torna-se indispensável ao entendimento das transformações em curso na sociedade brasileira.

Algumas dessas transformações podem ser observadas através dos resultados dos recenseamentos demográficos de 1991 e 2000, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), como, por exemplo, a forte tendência à diversificação religiosa verificada na sociedade brasileira. Os principais traços dessa diversificação podem ser percebidos pelo declínio da porcentagem de católicos na população total, pelo crescimento das religiões pentecostais e pelo aumento do número de pessoas "sem religião".

Uma das principais hipóteses do nosso trabalho sobre as transformações religiosas em curso no país é a que considera tais mudanças, especialmente a expansão do pentecostalismo, como resultado das transformações territoriais. Neste sentido, a análise das dinâmicas territoriais permitiria revelar as mudanças que vêm ocorrendo na sociedade brasileira, numa dimensão que nos parece essencial: a da geografia dos grupos sociais.

Compreende-se, então, a importância em se dispor de informações, não só sobre a filiação religiosa, em diferentes escalas — desde o Brasil como um todo, até o bairro de uma cidade — mas também em relação ao aspecto demográfico e social dos fiéis, o que possibilita o estudo de subpopulações específicas, como pessoas idosas, empregadas domésticas, etc. E, a nosso ver, somente o recenseamento do IBGE apresenta tais possibilidades.

1. A variável "religião" nos recenseamentos demográficos no Brasil

O questionário nº 2 do Censo Demográfico compreende uma pergunta sobre a filiação religiosa. É bom lembrar que em muitos países, nos recenseamentos, nenhuma pergunta é feita sobre a confissão religiosa. Na França, por exemplo, uma tal questão seria incompreensível, porque ela incidiria sobre uma característica da vida privada, ou mal recebida, porque ela lembraria terríveis momentos da história francesa, quando os judeus, nos anos 1940, eram obrigados a se declarar como tal num arquivo específico. Em outros países, onde a estabilidade política não se encontra consolidada, perguntar aos habitantes sobre sua religião poderia provocar reivindicações autonomistas de comunidades confessionais em certas regiões de um país, como o Iraque dos sunitas e xiitas, por exemplo.

De uma maneira geral, como observa J.P. Bastian, "os dados estatísticos são bastante desiguais, pouco rigorosos, mas refletem uma tendência. Certos recenseamentos nacionais de população dão conta do fator religioso (...) e se constituem em indicadores preciosos, em particular para estudos nos níveis municipal e regional" (Bastian 1997). Em contrapartida, os recenseamentos apresentam algumas limitações, como a fidedignidade da resposta, o pequeno

número de registros de filiação religiosa múltipla (prática do catolicismo e do candomblé, por exemplo), ou ainda a imprecisão das respostas relacionadas às Igrejas que têm um pequeno número de fiéis.

1.1. Questionário e nomenclatura estatística

No Brasil, o registro das respostas à pergunta “religião ou culto” evoluiu ao longo do tempo, e a documentação que acompanha o recenseamento de 2000 dá os principais elementos dessa evolução:

“O IBGE e o Instituto Superior de Estudos da Religião - ISER, em parceria, desenvolveram a classificação de religiões dos Censos Demográficos 1991 e 2000. Como a codificação do quesito religião se faz com base na declaração do entrevistado a um quesito aberto, o Censo Demográfico 2000 apresenta uma série de mudanças significativas na sua grade classificatória. Em relação ao Censo Demográfico 1991, as principais modificações foram:

- utilizou-se, como critério geral de nomeação dos agregados e subagregados, um afinamento com o vocabulário corrente dos declarantes;
- foram desagregadas tradições religiosas com genealogias e/ou características morfológicas diferenciadas;
- foram incluídas declarações de religião com frequência e/ou visibilidade social relevantes;
- foi preservada a estrutura geral da classificação para manter a comparação em nível mais agregado com os censos demográficos anteriores e possibilitar a análise das séries históricas.

Dessa forma, ao tomar como critério maior a preservação da memória da declaração recebida, o Censo Demográfico ajusta-se à tendência das padronizações nacionais e internacionais (permitindo a comparação com pesquisas em universos religiosos situados, regionais e nacionais) e com informações de outros países (possibilitando a comparação com religiosidades tradicionais e globalizadas)”.

Foi notável o esforço do IBGE e do ISER na obtenção de uma nomenclatura das religiões, visto que é difícil, por exemplo, se ter uma visão exaustiva do conjunto das igrejas pentecostais, em função da sua fragmentação. O recenseamento de 2000 distingue cerca de quinze igrejas pentecostais diferentes, mas seu número é sem dúvida maior, o que explica as inevitáveis categorias, como “evangélica não determinada”, “evangélica sem vínculo institucional”, “outros evangélicos”, etc. Observa-se aí o nível de dificuldade com o qual se defrontam os especialistas, diante de uma realidade em constante mudança: de um lado, as igrejas próximas das tradições da Reforma (Igrejas Luterana, Presbiteriana, Metodista, etc.), que apresentam um crescimento modesto; de outro, grupos

pentecostais, que surgem e crescem rapidamente. Entre esses dois pólos há uma infinidade de movimentos religiosos que resistem à classificação estatística.

1.2. Coleta de dados

A maneira pela qual o recenseamento é efetivamente realizado constitui um outro aspecto da análise dos dados relativos às religiões. É bom lembrar que desde 1960 vem sendo utilizada a técnica de amostragem na coleta do Censo Demográfico do Brasil:

“O desenho amostral adotado compreende a seleção sistemática e com equi-probabilidade, dentro de cada setor censitário, de uma amostra dos domicílios particulares e das famílias ou componentes de grupos conviventes recenseados em domicílios coletivos, com fração amostral constante para setores de um mesmo município. Para a realização do Censo Demográfico de 2000, da mesma forma que no Censo de 1991, foram definidas duas frações amostrais distintas: 10% para os municípios com população estimada superior a 15.000 habitantes e 20% para os demais municípios.

Na coleta das informações do Censo 2000, foram usados dois modelos de questionário:

- um questionário básico aplicado nas unidades não selecionadas para a amostra, contendo perguntas referentes às características que foram investigadas, para 100% da população;
- um segundo questionário aplicado somente nos domicílios selecionados para a amostra, contendo, além das perguntas que também constam do questionário básico, outras perguntas mais detalhadas sobre características do domicílio e de seus moradores, referentes aos temas religião, cor ou raça, deficiência, migração, escolaridade, fecundidade, nupcialidade, trabalho e rendimento.

Em todo o território nacional foram selecionados 5 304 711 domicílios para responder ao questionário da amostra, o que significou uma fração amostral da ordem de 11,7%. Nesses domicílios foram levantadas as informações para todos os seus moradores, totalizando 20 274 412 pessoas” (Censo Demográfico, 2000).

1.3. Elaboração das estatísticas

A Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) obteve do IBGE o acesso às respostas individuais (tornadas anônimas) do questionário nº2 do recenseamento demográfico de 2000, que correspondem a cerca de 20 milhões de fichas, chamadas microdados. Para o tratamento dessas fichas, um programa específico foi concebido sob nossa responsabilidade (linguagem Visual Basic 6). Este programa chamado MicroDados funciona sob o sistema Windows

XP, sendo capaz de realizar tabulações simples e múltiplas, baseadas num dos níveis geográficos habituais do recenseamento: o Brasil como um todo, as Grandes Regiões, as Unidades da Federação, as Microrregiões Geográficas e os Municípios.

O programa MicroDados utiliza na entrada um arquivo codificado, no qual cada pessoa que respondeu ao questionário representa um registro. Cada registro contém uma série de números que compõem campos distintos, delimitados por uma posição de início no registro e um comprimento de campo expresso em número de caracteres. Para poder identificar as respostas às diferentes questões, dispõe-se de um dicionário. Por exemplo, para conhecer o sexo da pessoa que respondeu (variável V0401), o dicionário se apresenta da seguinte maneira:

VARIÁVEL	TAMANHO	POSIÇÃO	DESCRIÇÃO	CATEGORIAS
V0401	1	69	SEXO	1-masculino 2-feminino

Para as religiões, o dicionário é muito mais complexo porque compreende subcategorias. A título de exemplo, eis um extrato relativo à Religião Católica Apostólica Romana:

VARIÁVEL	TAMANHO	POSIÇÃO	DESCRIÇÃO	CATEGORIAS	SUB CATEGORIAS
V4090	3	89	CÓDIGO DA RELIGIÃO	11-CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA	110-Católica Apostólica Romana 111- Católica Carismática, Católica Pentecostal 112- Católica Armênia; Católica Ucrâniana

Assim, o campo «religião» de um registro começa no 89º caractere do registro e compreende três caracteres. Se o valor 11 é lido nos dois primeiros caracteres do campo (ou seja, os caracteres 89 e 90), a pessoa que respondeu declara fazer parte da Religião Católica Apostólica Romana; se o valor 111 é lido nos três primeiros caracteres do campo (ou seja, os caracteres 89, 90 e 91), a pessoa que respondeu declara fazer parte das religiões Católica Carismática ou Católica Pentecostal, segundo a nomenclatura das religiões definida pelo IBGE e pelo ISER.

1.3.1. Tabulações simples

As tabulações simples são realizadas pelo cruzamento de uma variável geográfica (por exemplo, a Grande Região de residência) com uma segunda variável, como o sexo, ou a religião das pessoas que responderam ao questionário. As Macrorregiões são codificadas da seguinte maneira:

VARIÁVEL V1001	TAMANHO 1	POSIÇÃO 64	DESCRIÇÃO MACRORREGIÃO GEOGRÁFICA	CATEGORIAS
				1- Região Norte (uf=11 a 17) 2- Região Nordeste (uf=21 a 29) 3- Região Sudeste (uf=31 a 35) 4- Região Sul (uf=41 a 43) 5- Região Centro-Oeste (uf=50 a 53)

Assim, o resultado de uma tabulação simples para o conjunto do Brasil relacionada às variáveis Macrorregião Geográfica e Sexo será composto por 5 linhas (as 5 Macrorregiões) e por 2 colunas (os dois sexos). O processo de tabulação é realizado da seguinte maneira:

- inicialização de uma tabela com 5 linhas e 2 colunas: cada célula da tabela toma o valor 0;
- leitura de um registro;
- leitura do campo Macrorregião Geográfica (o caractere situado em posição 64 do registro), por exemplo, 2 para a Macrorregião Nordeste;
- leitura do campo Sexo (o caractere situado na posição 69 do registro), por exemplo, 1 que corresponde ao sexo masculino;
- leitura do campo Macrorregião Geográfica (o caractere situado na posição 64 do registro);
- na célula da tabela situada na interseção da 2ª linha com a 1ª coluna, acrescenta-se um indivíduo. Se os dados não resultassem de uma amostra, seria acrescentado o valor 1, cada indivíduo sendo representativo somente dele mesmo; mas, como se trata de uma amostra, não é 1 que é acrescentado à célula, mas o peso do indivíduo, em questão, na amostra; os valores desses pesos foram calculados pelos estatísticos do IBGE. Isto significa que a resposta dada pelo indivíduo registrado conta para vários indivíduos, por sua vez.

Graças a esse método de ponderação, as células da tabela contêm não a repartição por Macrorregião de residência e por sexo dos indivíduos que constituem a amostra do questionário nº2 do recenseamento, quer dizer, as 20 274 412 pessoas, mas sim a repartição da totalidade da população brasileira, ou seja, 170 milhões de habitantes. Naturalmente, é do mesmo modo que se procede em relação às religiões, levando-se em conta, no entanto, o código da religião com dois dígitos, o que eleva o número de colunas a 51, ou seja, $5 \times 51 = 255$ células na tabela.

1.3.2. Tabulações múltiplas

As tabulações múltiplas são realizadas pelo cruzamento de uma variável geográfica, a exemplo da Macrorregião de residência (5 modalidades de resposta), com várias outras variáveis, como o sexo (2 modalidades de resposta), a religião codificada com dois dígitos (51 modalidades de resposta) e a raça ou cor (6 modalidades de resposta). Nesse caso, a tabela obtida inclui $5 \times 2 \times 51 \times 6 = 3060$

células. Pode-se assim saber, por exemplo, quantas mulheres de cor negra declaram participar da Assembléia de Deus, na Região Sudeste. As tabulações múltiplas permitem, então, estudar especificamente tal ou qual população, em função de características previamente escolhidas.

1.3.3. Níveis geográficos

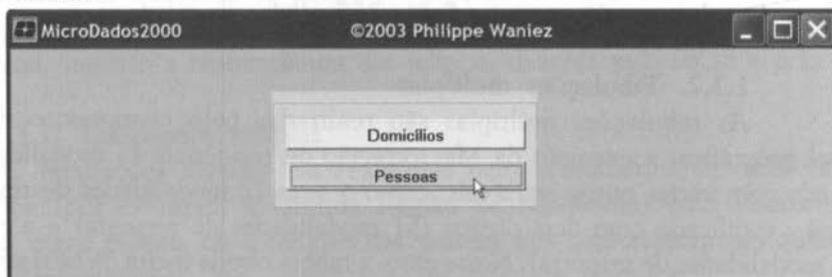
Os exemplos anteriores dizem respeito ao nível geográfico da Macrorregião. Porém os arquivos dos microdados contêm os códigos dos níveis geográficos normalmente utilizados para os recenseamentos: Grandes Regiões, Unidades da Federação, Microrregiões Geográficas e Municípios.

O caso da análise dos espaços urbanos merece uma explicação: para o tratamento dos dados do Universo (questionário n°1), é possível descer a um nível intramunicipal muito detalhado, o dos setores censitários. No caso da sondagem que nos interessa aqui (questionário n°2), não é possível realizar tabelas baseadas nos setores censitários, por não haver a sua identificação nos registros, certamente por razões de representatividade estatística. Dispõe-se, no entanto, de um nível intramunicipal menos detalhado do que o do setor censitário, chamado Área de Ponderação da Amostra (AREAP), mas capaz de dar uma boa visão das informações no nível intra-urbano.

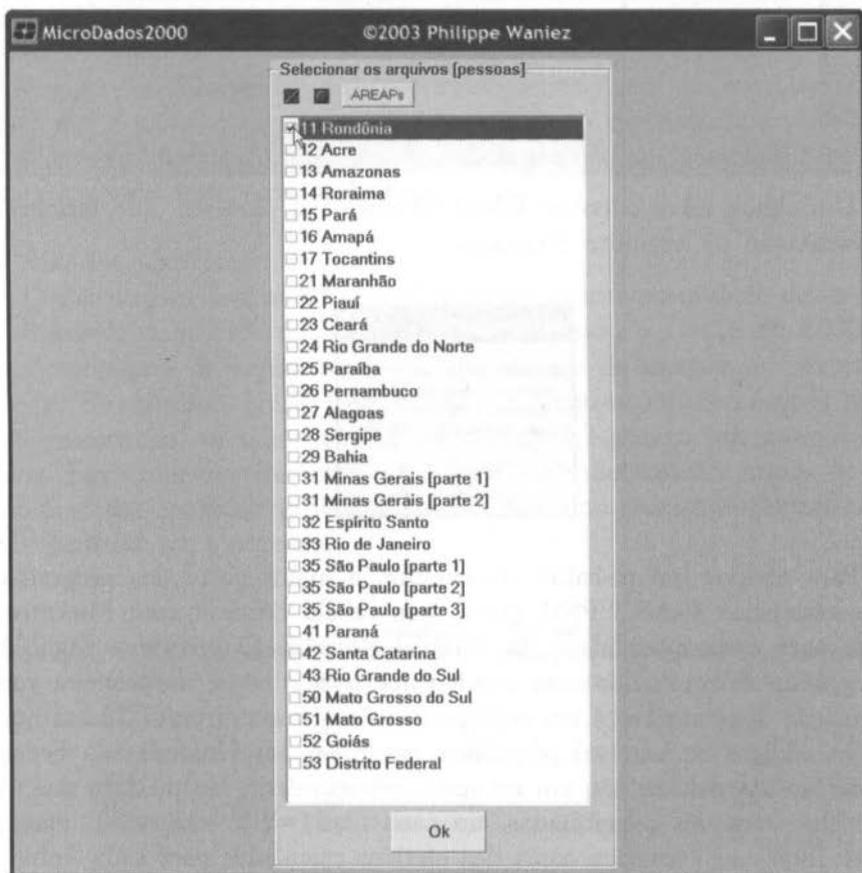
Uma AREAP “constitui uma unidade geográfica, formada por um agrupamento mutuamente exclusivo de setores censitários, para a aplicação dos procedimentos de calibração das estimativas com as informações conhecidas para a população como um todo. Um total de 484 municípios tiveram mais de uma área de ponderação no Censo 2000. Os demais 5023 municípios tiveram apenas uma área de ponderação”. É possível então analisar as características religiosas da população das grandes cidades do Brasil, no nível intra-urbano, com uma resolução geográfica bem inferior à que permitiriam os setores censitários.

1.3.4. Utilização do programa MicroDados 2000

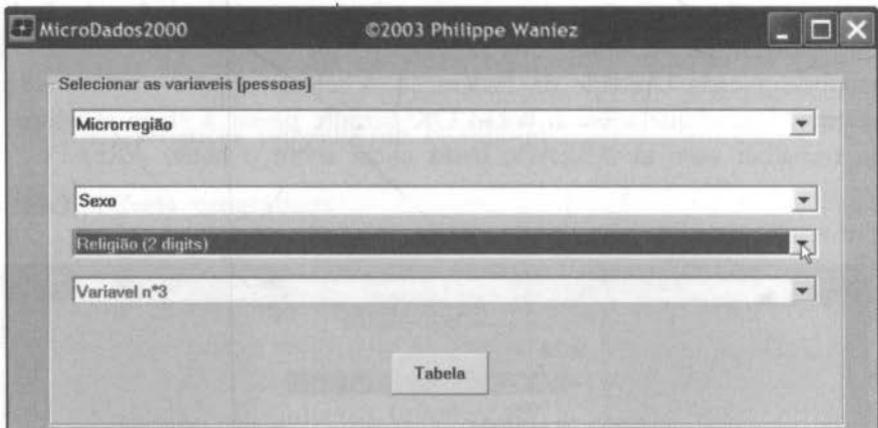
Etapa n°1: na inicialização do programa MicroDados, o usuário deve escolher se ele deseja trabalhar com as características dos domicílios, ou com as das pessoas. Como nos interessamos aqui pelas religiões, vamos clicar sobre o botão Pessoas.



Etapa n^o2 : é preciso em seguida selecionar as Unidades da Federação para as quais se deseja obter uma tabulação. Um clique sobre cada célula, que corresponde a cada Unidade da Federação, a seleciona para a continuidade do tratamento. Um clique sobre o botão OK permite passar à etapa seguinte. Se se deseja trabalhar com as AREAPs, basta clicar sobre o botão AREAPs.



Etapa n^o3 : escolhe-se, então, sucessivamente as variáveis que formarão a tabela a ser elaborada. É preciso obrigatoriamente selecionar uma variável geográfica, no caso, Microrregião. A primeira variável é a do sexo, e a segunda a da religião, com dois caracteres. Poderia-se utilizar uma terceira variável, se necessário.



Um clique sobre o botão Tabela dá início ao processo, que termina com a apresentação da seguinte mensagem :



Para realizar um trabalho semelhante, a maior parte dos programas de análise estatística (SAS, SPSS) grava uma tabela cruzada com Microrregiões x Sexos para cada modalidade da variável *Religiões*. O programa MicroDados 2000 organiza os resultados num arquivo que leva o nome da primeira variável da tabulação. Este arquivo é um arquivo texto que contém tantas linhas quantos forem os códigos da variável geográfica escolhida, nas Unidades da Federação selecionadas. As colunas são em número correspondente ao produto das modalidades das variáveis selecionadas, no caso ($2 \times 51 = 102$ variáveis), mais uma variável Total que contém a soma dos efetivos calculados para cada linha. Essa apresentação não convencional dos resultados se explica pela natureza dos tratamentos que serão feitos posteriormente sobre as estatísticas obtidas, por isso os dados devem estar de acordo com o que exige o programa de cartografia, que permite expressar a variação geográfica de cada célula da tabela obtida.

2. A cartografia das religiões no Rio de Janeiro

Através da cartografia temática é possível descrever e compreender a distribuição da filiação religiosa num dado território. Um exemplo das possibi-

lidades desse tipo de trabalho é o Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil, que publicamos em 2003. Como desdobramento desse Atlas, estamos realizando um trabalho que focaliza a Capital Federal e as 18 capitais estaduais que se constituem em sede de regiões metropolitanas.

Nesse Atlas, uma série de mapas tinha sido realizada sobre várias Regiões Metropolitanas, mas com uma resolução geográfica pouco detalhada, ainda que intramunicipal, como a dos distritos em que o IBGE divide essas capitais. Uma vez que o IBGE realizou a digitalização dos contornos das AREAPs, nos pareceu interessante retomar e desenvolver esse aspecto da nossa pesquisa, a fim de estudar mais detalhadamente as características religiosas das grandes cidades, sabendo que é nelas sobretudo que se dá a conquista de novos fiéis pelas Igrejas mais atuantes. Através do exemplo da cidade do Rio de Janeiro, é possível se ter uma amostra desse novo trabalho.

2.1. Os Católicos

O Rio de Janeiro é a 18ª capital brasileira quanto ao número de católicos, que aí representam 61% da sua população, segundo o Censo de 2000. Nos demais municípios da região metropolitana, menos da metade dos habitantes, 48,7%, se diz católica. Entre 1991 e 2000 verificou-se um decréscimo de -8,7 pontos percentuais no município da capital e -11,2 pontos nos municípios da periferia. Esses números traduzem uma tendência relativamente antiga de redução do peso dos católicos no Rio de Janeiro, tanto no município central, quanto nos da periferia metropolitana.

Rio de Janeiro		Católicos %	Evangélicos de Missão %	Evangélicos Pentecostais %	Outros %	Sem religião %
2000	Município	61,1	5,4	11,3	8,9	13,3
	Resto da RM	48,7	8,2	17,1	6,2	19,7
1991	Município	69,8	3,7	6,5	8,4	11,5
	Resto da RM	59,9	5,2	10,7	5,1	19,1
2000-1991	Município	-8,7	1,7	4,7	0,5	1,8
	Resto da RM	-11,2	3,0	6,4	1,1	0,6

Esses dados gerais encontram sua expressão na distribuição dos percentuais de católicos no espaço metropolitano, dividido em AREAPs (Mapa 1). No município do Rio, os percentuais de católicos raramente situam-se abaixo de 50% da população, o que acontece apenas em determinadas áreas do bairro de Santa Cruz, na Zona Oeste da cidade, onde a presença dos católicos situa-se entre 44% e 50%. Verifica-se, no entanto, que onde o catolicismo tem resistido mais às mudanças no perfil religioso da população é ao longo da faixa litorânea

que se estende do Recreio dos Bandeirantes ao Centro da cidade, passando pela Barra da Tijuca, São Conrado, Leblon, Ipanema, Copacabana, Botafogo e Flamengo. A esta faixa se acrescentam os bairros da Gávea, Jardim Botânico, Tijuca e Vila Isabel, bem como o sul da Ilha do Governador. Nesse espaço, a participação dos católicos na população se mantém elevada, entre 65% e 77%. Do outro lado da Baía de Guanabara, a parte central de Niterói mostra uma forte ligação com o catolicismo, sobretudo Icaraí.

Além dessa faixa litorânea, com elevados percentuais de católicos, num espaço no interior da cidade, composto por bairros como Jacarepaguá, Cidade de Deus, Madureira e Abolição, o peso dos católicos continua expressivo, uma vez que a sua participação na população é sempre superior a 56%. Este padrão está presente também na maior parte de Niterói, assim como nas áreas mais urbanizadas de São Gonçalo.

A classe central da legenda, cujos valores variam de 48% a 57%, refere-se principalmente à Zona Oeste do Rio de Janeiro, com exceção de algumas áreas de Santa Cruz e de Campo Grande. Além da Zona Oeste, essa classe abrange também partes de Nova Iguaçu, Duque de Caxias, Niterói e São Gonçalo.

Finalmente, o mapa revela que, na grande maioria dos municípios da periferia metropolitana, a Religião Católica representa menos de 48% dos seus habitantes. As porcentagens de católicos são ainda mais reduzidas em áreas de Nova Iguaçu, Belford Roxo e São Gonçalo, entre 41% e 30%.

2.2. Os Evangélicos de Missão

Este grupo religioso é menos numeroso na capital do que nos demais municípios da região metropolitana, 315 000 contra 350 000 fiéis, que representam, respectivamente, 5,4% e 8,2% da população total. No Rio, o aumento do percentual dos evangélicos de missão foi de +1,7 pontos, entre 1991 e 2000, enquanto na periferia foi de +3 pontos, um dos crescimentos mais elevados dentre as capitais brasileiras.

Os evangélicos de missão se concentram, sobretudo, no espaço periférico ao norte do município da capital, como, por exemplo, em São João de Meriti e em Belford Roxo (Mapa 2). É nítida ainda a importância dos evangélicos de missão em São Gonçalo, no leste da região metropolitana. Nos dois casos, a participação dos protestantes tradicionais na população total é superior a 9%, podendo representar, às vezes, de 11% a 12% da população. Nota-se, ainda, a existência de alguns núcleos evangélicos em Duque de Caxias, Magé e Itaboraí, onde, apesar de os efetivos serem relativamente reduzidos, entre 2 000 e 4 000 pessoas, eles podem corresponder a até 16% dos habitantes. Já no município do Rio, apenas Campo Grande mostrou percentuais significativos de evangélicos de missão em algumas AREAPs, onde a Igreja Católica se apresenta com percentuais mais baixos.

Entre os evangélicos tradicionais há um predomínio dos batistas, com 4,5% da população, seguidos de longe pelos adventistas e pelos congregacionistas, cada um deles com 0,4%.

2.3. Os Evangélicos Pentecostais no Rio de Janeiro

Assim como os evangélicos de missão, os pentecostais são menos numerosos no município da capital do que no resto da região metropolitana, 649 000 contra 731 000, o que representa, respectivamente, 11,3% e 17,1% da população total, ou seja, mais do que o dobro dos protestantes tradicionais. Entre 1991 e 2000, observou-se que o aumento dos pentecostais se mostrou mais acentuado na periferia, +6,4 pontos percentuais, do que na capital, +4,7 pontos.

A presença pentecostal na Região Metropolitana do Rio de Janeiro se assemelha ao negativo de uma fotografia do mapa dos católicos, uma vez que ela se encontra sobretudo na periferia (Mapa 3). De fato, são os municípios da Baixada Fluminense, principalmente Nova Iguaçu, Belford Roxo e Duque de Caxias, os que mais se destacam, com percentuais que chegam a 30% da população. Este fenômeno se reproduz também, em menores proporções, em São Gonçalo e em Itaboraá. Já na cidade do Rio de Janeiro, os mais elevados percentuais são registrados na Zona Oeste, onde em algumas áreas ultrapassam 20% da população. Niterói apresenta menores percentuais de pentecostais, num padrão muito semelhante ao que caracteriza o Centro do Rio de Janeiro, bem como os bairros da Tijuca e da orla marítima da cidade, onde a presença católica é mais acentuada.

Apesar do grande número de igrejas pentecostais que atua na Região Metropolitana do Rio de Janeiro, duas delas se mostram particularmente importantes: a Assembléia de Deus e a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Observa-se, no entanto, uma diferença sensível quanto às suas áreas de atuação (Mapas 4 e 5): enquanto a Assembléia se mostra mais presente na periferia distante, a IURD se destaca na capital e na sua periferia mais próxima.

2.4. Espíritas, Umbandistas, Candomblecistas e Judeus

No Rio de Janeiro, há vários grupos religiosos minoritários que expressam a grande diversidade cultural da cidade. Entre esses grupos, a religião Espírita se reveste de certa importância, uma vez que 2,6% da população do município da capital declara praticá-la, ou seja, mais de 265 000 pessoas. Os espíritas estão localizados, sobretudo, na Tijuca e nos bairros vizinhos, onde representam entre 7% e 8% da população (Mapa 6). Podem ser encontrados ainda no Flamengo, Botafogo, Leme, Jardim Botânico e na Barra da Tijuca com um peso que ultrapassa 5%. Este é também o caso de alguns bairros situados no leste da Ilha do Governador. Em Niterói, a presença dos espíritas chama a atenção em todos os bairros localizados na faixa litorânea, sobretudo em Icaraí. Observa-se

que as áreas com os mais altos percentuais de espíritas correspondem frequentemente àquelas com as mais elevadas porcentagens de católicos.

A Umbanda apresenta cerca de 110 000 adeptos no Rio de Janeiro, a segunda capital do país quanto aos percentuais (1,25%), superada apenas por Porto Alegre (2,2%). A distribuição dos umbandistas no Rio se mostra fortemente concentrada nos bairros do subúrbio da Central do Brasil, como Méier, Engenho de Dentro, Cascadura e Madureira, onde os seus percentuais se situam entre 1,6% e 5,2% da população (Mapa 7). Essas áreas, onde os umbandistas são mais expressivos, se caracterizam também pela forte presença de católicos.

Já o Candomblé reúne no Rio de Janeiro cerca de 50 000 adeptos, que correspondem a 0,5% da sua população, percentual superior ao de Salvador (0,4%). Observa-se que a maioria dos praticantes do Candomblé mora nos subúrbios da Central do Brasil e da Leopoldina (Bonsucesso, Ramos, Olaria e Penha). Além dessas áreas, eles estão presentes também em municípios da Baixada Fluminense, como Nilópolis, São João de Meriti, Nova Iguaçu e Belford Roxo (Mapa 8).

A presença de judeus na vida da cidade do Rio de Janeiro é marcante, não obstante representarem apenas 25 000 habitantes. De fato, o Rio é a segunda capital brasileira com o maior percentual de judeus (0,4%), atrás somente de Porto Alegre (0,5%). O mapa com a sua distribuição mostra que eles habitam principalmente as áreas com melhores condições de vida da cidade, como a Tijuca e a Zona Sul, da Glória ao Leblon, e em menores proporções São Conrado e Barra da Tijuca (Mapa 9). Além dessas áreas, do outro lado da Baía, os judeus se concentram no bairro de Icaraí, em Niterói.

2.5. Sem religião

Além da diversidade religiosa que o caracteriza, o Rio de Janeiro é também uma cidade com um elevado contingente de pessoas "sem religião". De fato, o Rio, com 13% dos seus habitantes "sem religião", ocupa o segundo lugar entre as capitais brasileiras, superado apenas por Salvador (18%). Este fenômeno tem origem em décadas anteriores à de 1990, uma vez que o percentual dos "sem religião" cresceu pouco no período intercensitário de 1991 a 2000, tanto na capital quanto nos municípios da periferia metropolitana.

Apesar de se encontrarem pessoas "sem religião" em toda a região metropolitana, os seus percentuais se mostram mais elevados nos espaços da periferia, sobretudo em Belford Roxo, Nova Iguaçu e Duque de Caxias, onde variam de 26% a 35% (Mapa 10). Além desses municípios da Baixada Fluminense, São Gonçalo e Itaboraí também se destacam por elevadas proporções de pessoas "sem religião".

2.6. Perfil religioso

Os mapas até aqui analisados resultam de uma tabulação simples, com base na variável religião, para o nível geográfico das AREAPs. A partir deles,

foi possível estabelecer uma síntese dos diferentes territórios religiosos em que se divide a Região Metropolitana do Rio de Janeiro. Assim, fez-se uma classificação com o objetivo de se chegar a um mapa único, que permitisse a visualização das áreas mais importantes dos principais grupos religiosos.

Nesse mapa (Mapa 11), o espaço religioso metropolitano se encontra estruturado em 6 classes. O município do Rio de Janeiro se apresenta dividido basicamente em duas partes: o leste católico e o oeste evangélico. A parte leste compreende os espaços mais densamente habitados e de ocupação mais antiga, onde os católicos predominam de forma mais ou menos acentuada. Numa extensa área que vai do Méier e São Cristóvão à Barra da Tijuca, incluindo a Zona Sul (classe nº 1), o catolicismo continua firmemente implantado. Além dessa área, grande parte dos subúrbios da Leopoldina e da Central do Brasil, bem como a Baixada de Jacarepaguá se caracterizam também por uma maioria católica (classe nº 2), embora um pouco menos intensa. Niterói segue, de modo geral, esse mesmo padrão de composição religiosa.

Na parte oeste do município do Rio, a situação se mostra muito diferente, uma vez que aí os evangélicos ocupam um lugar de destaque. Os de missão formam uma classe bem delimitada no bairro de Campo Grande e no seu entorno (classe nº 3). Podem ser encontrados ainda em outras áreas suburbanas, como Anchieta e Pavuna, localizados na parte norte do município. Já os evangélicos pentecostais (classe nº 5) se localizam no extremo oeste da cidade, sobretudo em Santa Cruz e em Guaratiba.

Os municípios de Nova Iguaçu, Belford Roxo, Duque de Caxias e Magé são áreas que se caracterizam pela presença de duas classes do mapa: uma que reúne os evangélicos pentecostais e os de missão (classe nº 4) e outra que engloba os pentecostais e os "sem religião" (classe nº 6). Do outro lado da Baía de Guanabara, Niterói, São Gonçalo e Itaboraí reproduzem um esquema semelhante ao da cidade do Rio de Janeiro e dos municípios da Baixada Fluminense: católicos no centro, evangélicos de missão na periferia imediata e os pentecostais e "sem religião", na periferia mais distante.

Assim, pode-se afirmar que, de modo geral, o perfil religioso do Rio de Janeiro segue um modelo do tipo centro-periferia, que não assume, no entanto, a forma de anéis sucessivos, em função da localização da cidade no litoral, organizando-se em faixas em relação à costa.

2.7. Religiões e níveis de renda

Além da possibilidade de se calcular as estatísticas relativas às diferentes religiões, num nível geográfico intra-urbano, o tratamento dos microdados permite também analisar informações socioeconômicas, no mesmo nível geográfico, e aproximar assim os mapas de filiação religiosa dos mapas relativos a indicadores sociais. Pode-se realizar, por exemplo, uma síntese dos níveis de rendimento.

Com este objetivo, o programa MicroDados 2000 calcula uma tabela simples, cruzando as AREAPs com a variável "total de rendimentos". Expressa em número de salários mínimos, a tabela dá para cada indivíduo, com idade de 10 anos e mais, a soma dos rendimentos brutos auferidos, provenientes de todas as fontes, referentes ao mês de julho de 2000, em salários mínimos.

Os totais obtidos são em seguida reagrupados em vinte níveis de rendimentos e depois transformados em porcentagem na população com 10 anos e mais. Uma classificação permite obter o perfil de rendimento de cada AREAP, segundo seis classes: rendimentos muito altos, altos, médios altos, médios baixos, baixos e muito baixos. Essas classes não são escolhidas *a priori*, mas resultam de uma interpretação dos níveis "na árvore de classificação ascendente hierárquica", que representa as AREAPs em função dos níveis de rendimentos encontrados nessas unidades territoriais.

Observa-se que no mapa dos perfis de rendimentos (Mapa 12), as diferentes classes aparecem muito bem definidas no território. No município do Rio de Janeiro, a Tijuca, a Zona Sul e a Barra da Tijuca formam um espaço onde se concentram os níveis de rendimentos mais elevados da cidade. Em seguida, eles diminuem progressivamente, a partir do litoral, até atingir os níveis mais baixos nos limites da periferia metropolitana. Esta mesma configuração se repete em Niterói, São Gonçalo e Itaboraí, com a redução dos níveis de rendimentos no sentido litoral-interior.

A tabela a seguir, que corresponde ao conjunto do espaço mapeado da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, caracteriza os principais grupos religiosos, em função dos diferentes perfis de rendimentos. Observa-se que os católicos são majoritários nas categorias de rendimento "médios" à de "muito altos"; que os evangélicos têm, sobretudo, rendimentos reduzidos, particularmente os pentecostais; que as pessoas "sem religião" constituem mais de um quarto da classe de rendimentos "muito baixos" e um quinto da de rendimentos "baixos"; e que a categoria muito heterogênea que engloba "outras religiões" diz respeito, basicamente, às pessoas que possuem rendimentos de "médios" a "muito altos".

Rendimentos	Católicos	Evangélicos de Missão	Evangélicos Pentecostais	Outras Religiões	Sem religião	Total
Muito baixos	40,98	7,48	21,13	5,28	25,13	100
Baixos	49,14	7,87	17,92	5,61	19,46	100
Médios baixos	58,41	6,8	13,31	7,66	13,82	100
Médios altos	62,56	5,89	10,09	9,63	11,83	100
Altos	66,55	4,28	6,06	12,14	10,98	100
Muito altos	71,53	3,17	2,93	12,29	10,08	100

Ao se comparar o mapa dos perfis religiosos com o dos perfis de rendimentos (Mapas 11 e 12), observa-se que os espaços caracterizados por rendimentos “altos” e “médios” correspondem às áreas de predomínio católico, enquanto as áreas com rendimentos “baixos” dizem respeito, principalmente, aos redutos dos evangélicos pentecostais e de missão e das pessoas “sem religião”. Haveria, então, aí uma lógica baseada nos níveis de rendimentos, que nos conduziria a formular a seguinte hipótese: quanto mais se é pobre, mais se é suscetível de aderir a uma das religiões evangélicas, sobretudo a pentecostal, ou ainda a perder qualquer referência religiosa e a se declarar “sem religião”. Porém, como veremos, a realidade não é tão simples assim.

O mapa dos perfis religiosos e o dos perfis de rendimentos são baseados em dados resultantes de tabulações simples: AREAP x Religião e AREAP x Rendimento. O programa MicroDados 2000 permite, no entanto, realizar uma tabulação múltipla: AREAP x Religião x Rendimento. Pode-se, então, mapear a religião da população para um determinado nível de rendimento, como, por exemplo, a categoria “até 1 salário mínimo”, que caracterizaria os habitantes mais pobres. De acordo com a hipótese formulada anteriormente, essa população de rendimentos muito baixos seria propensa a aderir às religiões evangélicas ou mesmo a se declarar “sem religião”.

Os mapas 13, 14 e 15 mostram, no entanto, que a localização dos pobres católicos é muito diferente da dos pobres evangélicos ou dos pobres “sem religião”. Quando se é pobre e católico, vive-se geralmente nos espaços mais urbanizados do município do Rio de Janeiro ou de Niterói, onde tais pessoas se constituem numa das camadas de uma estratificação social mais ou menos completa, composta por pessoas ricas, de classes média e pobre. Em contrapartida, quando se é pobre e pentecostal, vive-se em espaços urbanos mais ou menos distantes do centro da região metropolitana. Porém, no caso dos pobres e “sem religião”, verifica-se que habitam áreas mais distantes ainda. Isto significa que, além do critério econômico “nível de rendimento” e dos critérios correlatos, como “nível de educação”, outros fatores deveriam ser levados em conta, como, por exemplo, a trajetória das populações migrantes instaladas na periferia metropolitana do Rio de Janeiro.

Poderíamos, assim, formular outra hipótese: a de que a existência de uma população migrante e pobre, chegada recentemente às áreas urbanas, vivendo em situação de anomia, se constituiria em “terreno favorável” ao crescimento do pentecostalismo e ao aumento do número de pessoas “sem religião”. Por outro lado, poderíamos supor também que a resistência do catolicismo seria maior em territórios urbanos consolidados e em sociedades mais bem estruturadas.

Conclusão

Essas hipóteses sobre as mudanças na filiação religiosa como resultado de transformações territoriais, formuladas a partir do caso do Rio de Janeiro, precisariam, naturalmente, ser testadas nas demais regiões metropolitanas do país, para poderem ser confirmadas. No entanto, mesmo limitando-se ao estudo do Rio de Janeiro, o uso da cartografia foi capaz de revelar importantes dimensões do fenômeno religioso nessa região metropolitana, tais como a delimitação dos principais territórios religiosos, a caracterização de áreas segundo níveis de rendimentos, bem como a identificação no espaço metropolitano dos locais de residência dos católicos, evangélicos pentecostais e "sem religião" que recebem até um salário mínimo por mês.

Nesse sentido, é fundamental se dispor de informações, não só sobre a filiação religiosa, mas também sobre os aspectos demográficos e socioeconômicos da população, em diferentes escalas, do Brasil como um todo até os bairros de uma cidade, e somente recenseamentos de amplitude nacional apresentam tais possibilidades. Aliás, o Brasil é considerado um país de tradição estatística, pela diversidade e qualidade das informações produzidas, principalmente, pelo IBGE, que tem no Censo Demográfico o seu melhor exemplo. Além da produção de dados, o IBGE divulga amplamente os seus resultados e permite, ainda, que institutos de pesquisa e universidades tenham acesso a determinadas informações, que necessitam de um tratamento estatístico prévio para serem utilizadas.

Este foi o caso da PUC-Rio, que pôde obter as fichas individuais do recenseamento da população realizado em 2000, acesso raramente permitido a pesquisadores, na maioria dos países do mundo. É bem verdade que a utilização desses dados requer certa competência em estatística e que a sua espacialização exige um bom conhecimento da cartografia temática. Na realidade, este ramo da cartografia é considerado atualmente, com os avanços da informática, a melhor forma de representação dos fenômenos que ocorrem no espaço, podendo-se mesmo afirmar que não há estudo geográfico que possa dispensar a sua utilização.

Naturalmente, os dados produzidos pelo IBGE no campo da religião poderiam ser aperfeiçoados, como, por exemplo, passar a pergunta sobre a filiação religiosa do "questionário da amostra (nº 2)" para o "questionário do universo (nº 1)", dirigido ao conjunto da população. No caso das cidades, que reúnem hoje a maior parte dos habitantes do país, essa alteração traria uma grande contribuição, pois permitiria a análise do fenômeno religioso de maneira muito mais detalhada, no nível dos setores censitários.

Os mapas apresentados neste artigo são baseados nos dados do Censo de 2000 e realizados com base nas AREAPs. Porém, ainda não se pode estudar a questão religiosa, nesse nível de observação, na sua dimensão temporal, já que

esta foi a primeira vez que o IBGE delimitou as AREAPs. Para o recenseamento de 2010, seria importante manter as AREAPs nos seus limites de 2000, para efeito de comparação, deixando de criar outras áreas de ponderação da amostra para novas extensões urbanas que surjam. Nesse mesmo sentido, parece importante que, no aperfeiçoamento da nomenclatura das religiões, fosse mantida a maior compatibilidade possível com a nomenclatura do Censo de 2000.

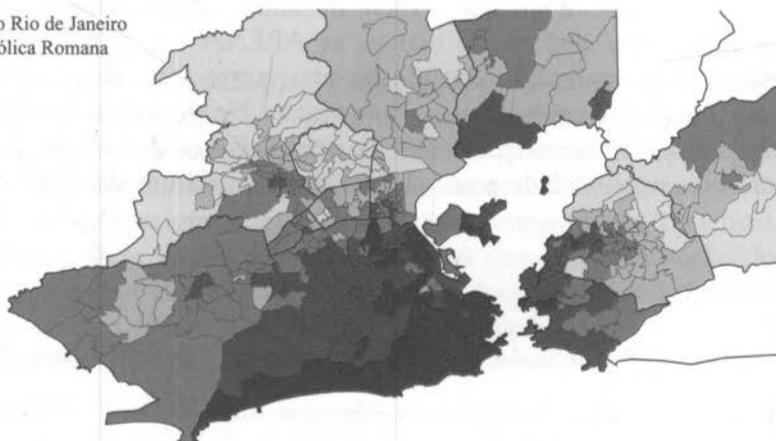
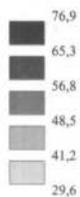
Bibliografia

- BASTIAN, J. P. (1997), «La dérégulation religieuse de l'Amérique Latine». *Problèmes d'Amérique Latine*, 24:3-16.
- CORTEN, A. (1997), «Pentecôtisme et politique en Amérique Latine». *Problèmes d'Amérique Latine*, 24:17-31.
- JACOB, Cesar et alii. (2003), *Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola.
- MAFRA, Clara. (2001), *Os Evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- MARIANO, Ricardo. (2004), "Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal". *Estudos Avançados*, 52:121-138.
- NOVAES, Regina. (2004), "Os jovens 'sem religião': ventos secularizantes, 'espírito de época' e novos sincretismos. Notas preliminares". *Estudos Avançados*, 52:321-330.
- PIERUCCI, Antônio F. (2004), "Bye bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000". *Estudos Avançados*, 52:17-28.
- SOUZA, Luiz A. G. (2004), "As várias faces da Igreja Católica". *Estudos Avançados*, 52:77-95.
- WANIEZ, Philippe et alii. (2004), «Déclin du catholicisme et changements religieux au Brésil: ce que dit le recensement démographique de 2000». *Problèmes d'Amérique Latine*, 52:31-62.

Recebido em agosto de 2004
Aprovado em setembro de 2004

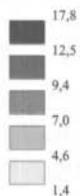
Mapa 1
Região Metropolitana do Rio de Janeiro
Religião Católica Apostólica Romana

% na população total



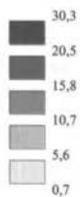
Mapa 2
Região Metropolitana do Rio de Janeiro
Religiões Evangélicas de Missão

% na população total



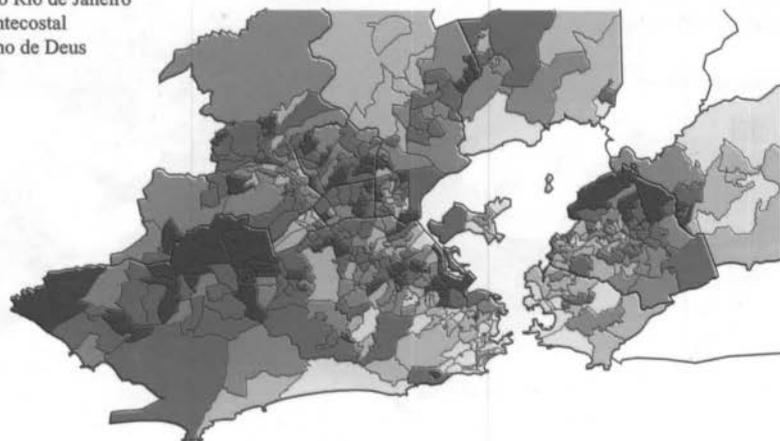
Mapa 3
Região Metropolitana do Rio de Janeiro
Religiões Evangélicas Pentecostais

% na população total



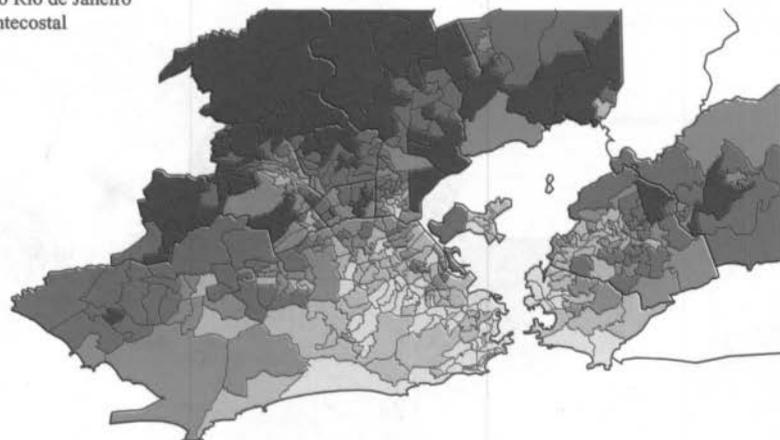
Mapa 4
Região Metropolitana do Rio de Janeiro
Religião Evangélica Pentecostal
Igreja Universal do Reino de Deus

% na população total



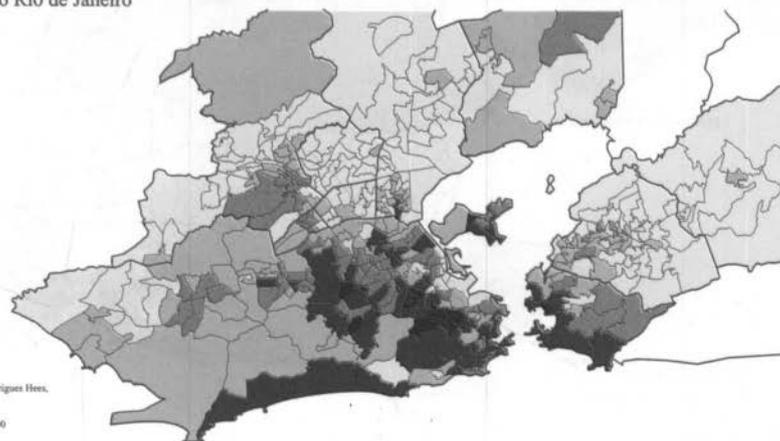
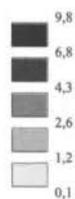
Mapa 5
Região Metropolitana do Rio de Janeiro
Religião Evangélica Pentecostal
Assembléia de Deus

% na população total



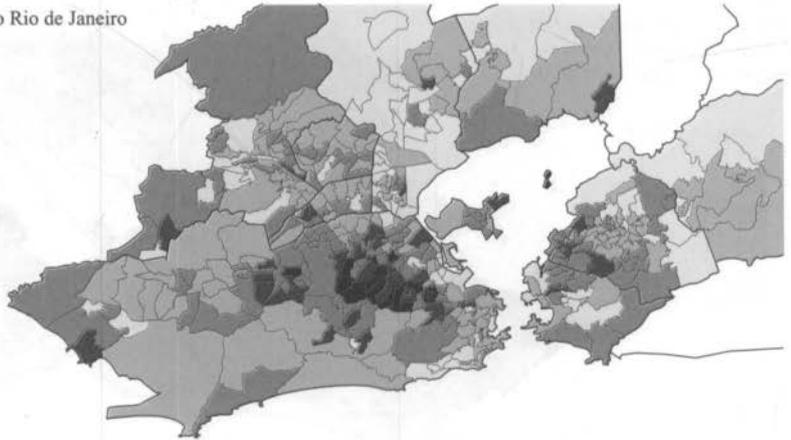
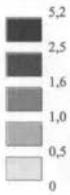
Mapa 6
Região Metropolitana do Rio de Janeiro
Religião Espírita

% na população total



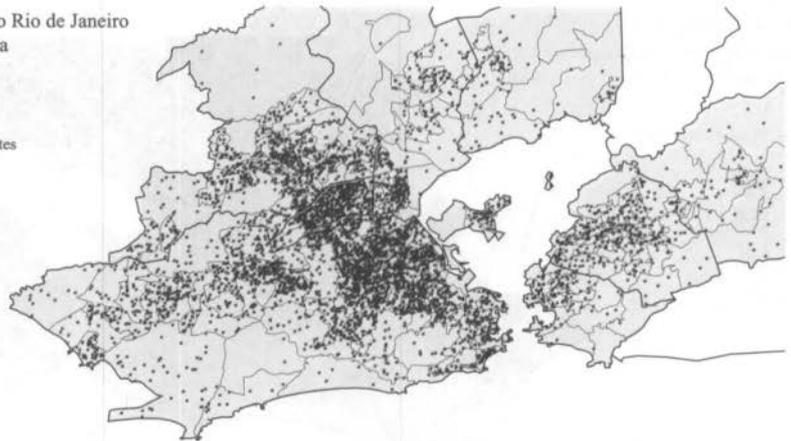
Mapa 7
Região Metropolitana do Rio de Janeiro
Religião Umbandista

% na população total



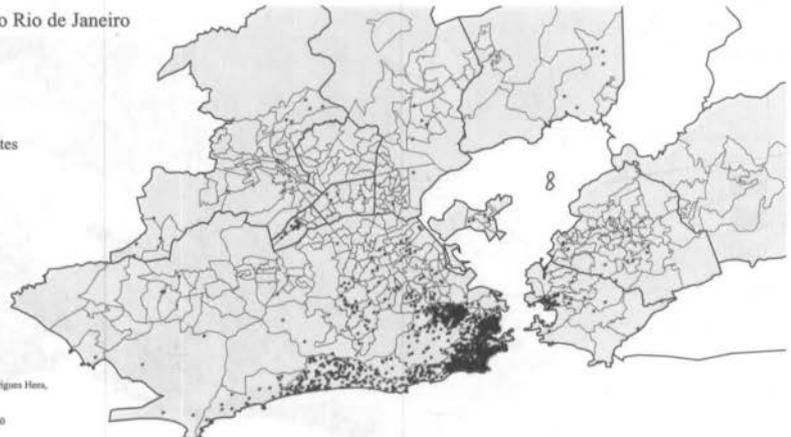
Mapa 8
Região Metropolitana do Rio de Janeiro
Religião Candomblecista

1 ponto = 10 habitantes



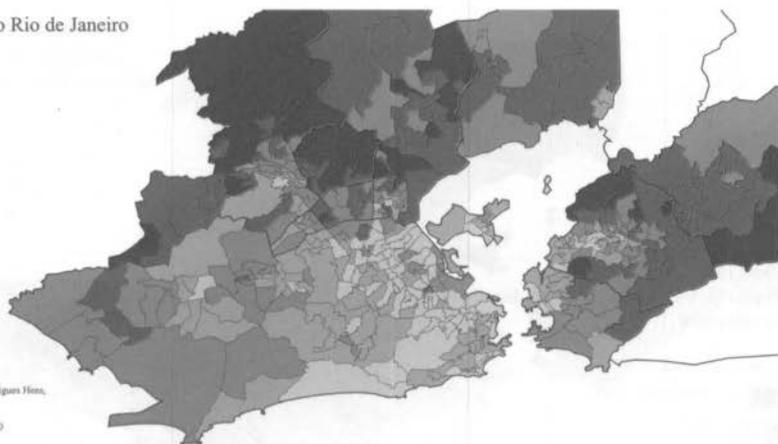
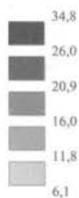
Mapa 9
Região Metropolitana do Rio de Janeiro
Religião Judaica

1 ponto = 10 habitantes



Mapa 10
Região Metropolitana do Rio de Janeiro
Pessoas sem religião

% na população total

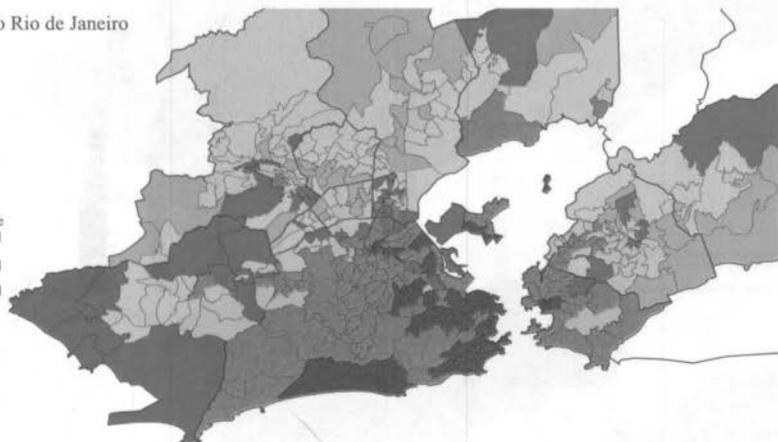


©2005 Cesar Romero Jacob, Dora Rodrigues Hess,
Violeta Brustlein, Philippe Wanez

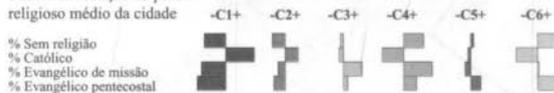
Fonte: IBGE - Censo Demográfico 2000

Mapa 11
Região Metropolitana do Rio de Janeiro
Perfil religioso

Classes do perfil



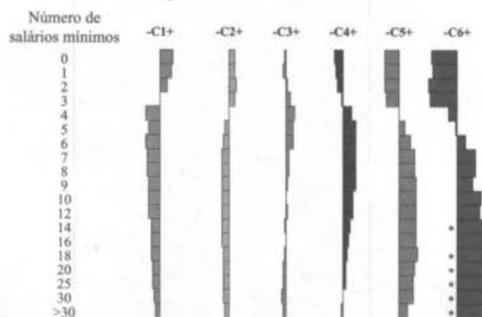
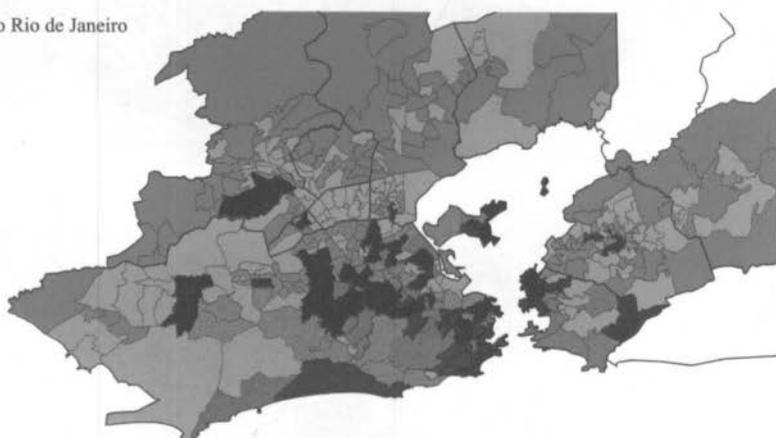
Desvio em relação ao perfil
religioso médio da cidade



Mapa 12
Região Metropolitana do Rio de Janeiro
Rendimentos

Classes de rendimentos

- C6 Muito altos
- C5 Altos
- C4 Médios altos
- C3 Médios
- C2 Médios baixos
- C1 Muito baixos

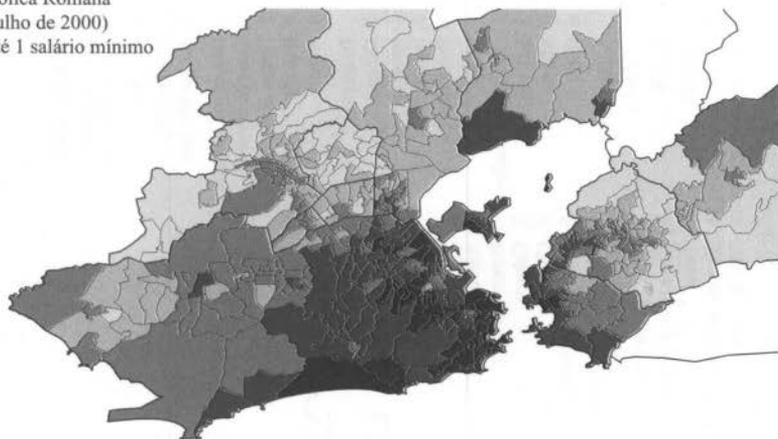
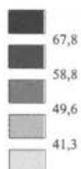


©2005 Cesar Romero Jacob, Dora Rodrigues Hees,
Viviane Bruckstein, Philippe Waniez

Fonte: IBGE - Censo Demográfico 2000

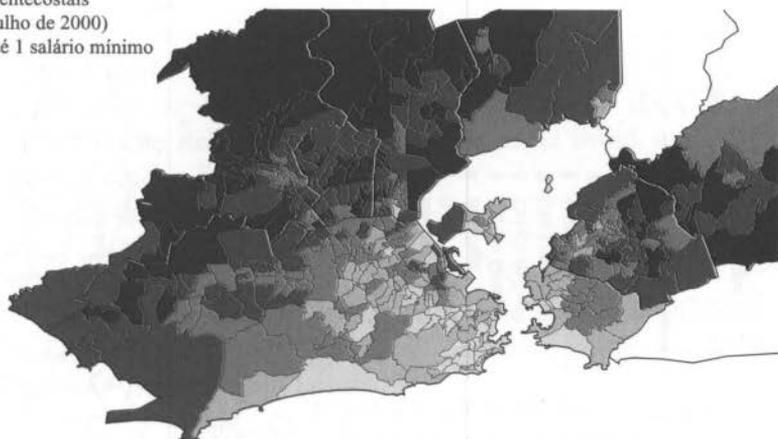
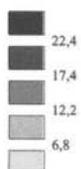
Mapa 13
Religião Católica Apostólica Romana
Total de rendimentos (Julho de 2000)
População que recebe até 1 salário mínimo

% Católicos



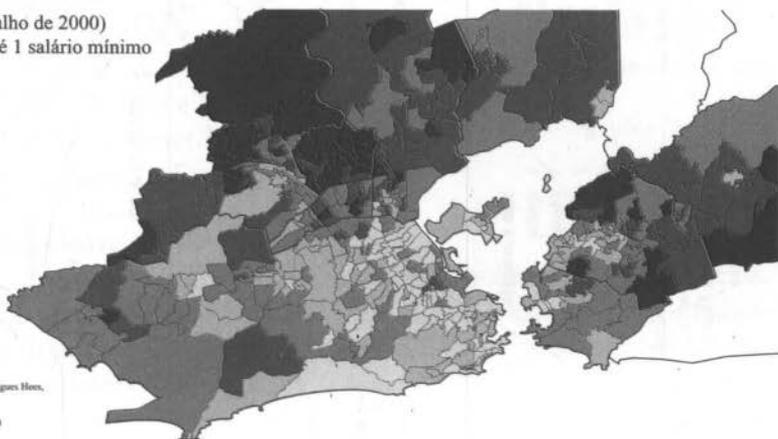
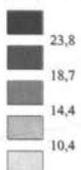
Mapa 14
Religiões Evangélicas Pentecostais
Total de rendimentos (Julho de 2000)
População que recebe até 1 salário mínimo

% Evangélicos pentecostais

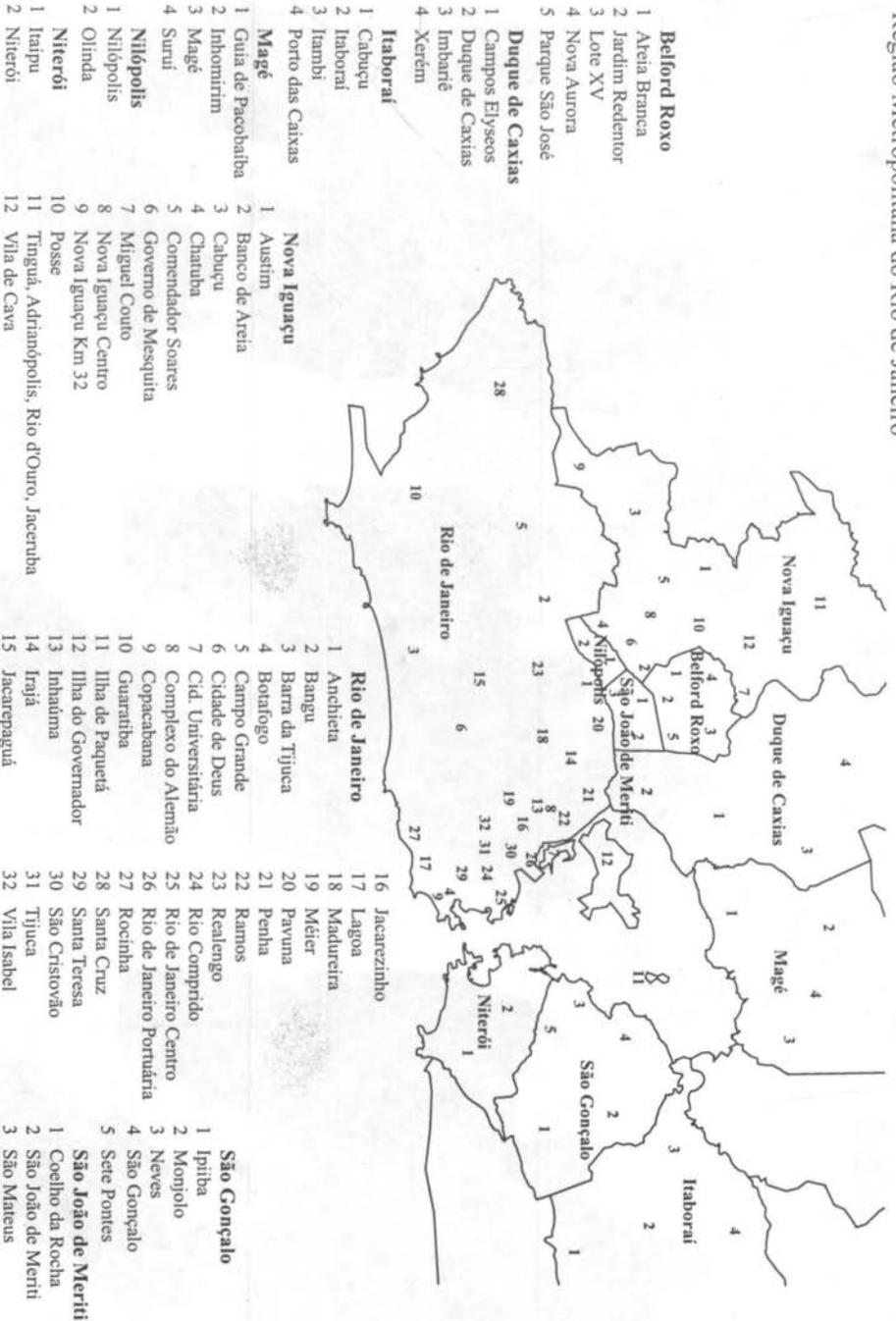


Mapa 15
Pessoas sem religião
Total de rendimentos (Julho de 2000)
População que recebe até 1 salário mínimo

% Sem religião



Região Metropolitana do Rio de Janeiro



Belford Roxo

- 1 Azeia Branca
- 2 Jardim Redentor
- 3 Lote XV
- 4 Nova Aurora
- 5 Parque São José

Duque de Caxias

- 1 Campos Elyseos
- 2 Duque de Caxias
- 3 Imbaraté
- 4 Xerem

Itaboraí

- 1 Cabucu
- 2 Iaborai
- 3 Itambi
- 4 Porto das Caixas

Magé

- 1 Guia de Pacobalha
- 2 Inhominim
- 3 Magé
- 4 Surui

Nilópolis

- 1 Nilópolis
- 2 Oitinda

Niterói

- 1 Itaipu
- 2 Niterói

Nova Iguaçu

- 1 Austim
- 2 Banco de Areia
- 3 Cabucu
- 4 Charubá
- 5 Comendador Soares
- 6 Governo de Mesquita
- 7 Miguel Couto
- 8 Nova Iguaçu Centro
- 9 Nova Iguaçu Km 32

Rio de Janeiro

- 1 Anchieta
- 2 Bangu
- 3 Barra da Tijuca
- 4 Botafogo
- 5 Campo Grande
- 6 Cidade de Deus
- 7 Cid. Universitária
- 8 Complexo do Alemão
- 9 Copacabana
- 10 Guaratiba
- 11 Ilha de Paqueta
- 12 Ilha do Governador
- 13 Inhaúma
- 14 Itaipu
- 15 Jacarepaguá

São João de Meriti

- 16 Jacarezinho
- 17 Lagoa
- 18 Madureira
- 19 Méier
- 20 Pavuna
- 21 Penha
- 22 Ramos
- 23 Realengo
- 24 Rio Comprido
- 25 Rio de Janeiro Centro
- 26 Rio de Janeiro Periferia
- 27 Rocinha
- 28 Santa Cruz
- 29 Santa Teresa
- 30 São Cristóvão
- 31 Tijuca
- 32 Vila Isabel

São Gonçalo

- 1 Ipiaba
- 2 Mongolo
- 3 Neves
- 4 São Gonçalo
- 5 Sete Pontes

São João de Meriti

- 1 Coelho da Rocha
- 2 São João de Meriti
- 3 São Mateus

César Romero Jacob

Professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Publicou o *Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil*, em 2003, pela Editora PUC-Rio e pelas Edições Loyola.

Email: Jacob@alternex.com.br

Dora Rodrigues Hees

Professora da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Publicou o *Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil*, em 2003, pela Editora PUC-Rio e pelas Edições Loyola.

Email: dorahees@alternex.com.br

Philippe Waniez

Pesquisador do Instituto de Pesquisa para o Desenvolvimento (IRD), Paris, França. Publicou o *Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil*, em 2003, pela Editora PUC-Rio e pelas Edições Loyola.

Email: philgeo@club-internet.fr

Web: <http://perso.club-internet.fr/philgeo>

Violette Brustlein

Cartógrafa do centro de Pesquisa e Documentação sobre a América Latina, CREDAL-CNRS, Paris, França. Publicou o *Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil*, em 2003, pela Editora PUC-Rio e pelas Edições Loyola.

Email: violettebrustlein@univ-paris3.fr

CENSO DE RELIGIÃO: UM INSTRUMENTO DESCARTÁVEL OU RECICLÁVEL?

Clara Mafra

Em setembro de 2003, o *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)* comemorou os seus 67 anos de existência lançando uma publicação com o título *Estatísticas do Século XX*. Na introdução da publicação, o presidente da instituição, Eduardo Pereira Nunes, orgulhosamente afirmou: “*acreditamos que a produção de estatísticas no Brasil situa-se em um patamar equivalente ao dos países desenvolvidos*” (IBGE 2003:7)¹. Adiante, o tom grandiloqüente é cuidadosamente contido, e o presidente do IBGE completa na frase seguinte: “*No entanto, sabemos que ainda precisamos avançar muito*”.

Provavelmente, Eduardo Nunes leva em conta questões que o leitor mais inquieto já cogitou: será que o IBGE tem oferecido aos seus profissionais as condições de trabalho similares “a dos países desenvolvidos”, sem submeter-se às dinâmicas de poder e às intermitências de verbas, tão usuais nas instituições públicas brasileiras? Será que a instituição tem oferecido condições razoavelmente consistentes para os seus profissionais, a ponto deles se sentirem com a liberdade para desenvolver suas habilidades exponencialmente, com autonomia, criatividade e integridade profissional, sem correr o risco de serem descartados? Será que na hora de afirmar a validade de “recortes específicos” para nossas problemáticas, regionais ou nacionais, as questões de adequação ao objeto se sobrepõem àquelas de cunho político? Quais as articulações entre a produção de informações, a falta de recursos financeiros e as dinâmicas de poder?

Ainda que sejam muitas as questões que possam ter passado pela mente do presidente e do leitor, sublinharei apenas um aspecto da publicação: entre os dezoito artigos assinados pelos vinte e cinco reconhecidos especialistas, não há nenhuma análise específica do tema religião. O assunto aparece apenas lateralmente, quando Leilah Landim (2003), autora do artigo “Associativismo e Organizações Voluntárias”, analisa as organizações religiosas como um subconjunto das organizações e associações civis. Nenhuma outra presença do tema religião, nenhuma outra citação. O que noto é que esta ausência não é mero descuido, mas sintoma de uma tendência ou dificuldade mais geral, objeto deste artigo.

Vale lembrar, ainda, a relação entre as categorias, associativismo e religião, uma englobante, outra englobada. Enquanto a primeira ganhou consistência nas últimas décadas, fruto de uma relação tensa entre sociedade civil, mercado e Estado, o que demandou um exercício de adequação artificial, por parte da autora, para dar uma visão em perspectiva histórica à análise, o outro termo, religião, tem uma longa tradição estatística no Brasil. O primeiro anuário estatístico publicado pelo IBGE, de 1908-1912, por exemplo, é *sui-generis* pelo detalhamento e abrangência dos dados sobre religião, descrevendo o fenômeno por mais de 160 páginas. A partir de 1936, o tema aparece em mais de 180 tabelas, com informações variadas. Além de uma constante nos anuários estatísticos, o item aparece ainda no PNAD 1988 e no PME de 1996. Daí a questão: o que permitiu que o termo que engloba – associativismo – seja aquele mais recente e vago, e o englobado – religião – seja o de maior tradição e amplamente aceito pelo senso comum? O que deu fôlego a esta aparente inconsistência?

Certamente nós, especialistas da religião, sabemos da complexidade e vulnerabilidade da categoria Religião. Sabemos disto antes mesmo de lermos a crítica mais radical do autor pós-colonial Talal Asad, *Genealogies of Religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam* (1993). Um tanto arbitrária e genericamente ordenarei em três diferentes níveis os problemas relativos ao tratamento censitário do tema religião:

1. **Da multiplicidade de sentidos da categoria religião ou da “imprecisão do instrumento”:** quando um entrevistador pergunta “qual a sua religião ou culto?”, como tem acontecido na coleta da amostra dos últimos censos, o entrevistado compreende a pergunta de que forma? O índio Juruna tem uma “religião” ou um “culto”? O positivista tem “religião” ou “culto”? A mãe-de-santo é católica apostólica romana ou umbandista? A pentecostal, que circula entre duas ou três igrejas pertence a qual religião ou culto? (Note-se que o entrevistador do IBGE é orientado para aceitar apenas uma resposta como válida);

2. **Das mudanças no campo religioso através do tempo e da rigidez do instrumento:** alguns pesquisadores já afirmaram que a “vida religiosa no Brasil

vem sofrendo uma enorme mudança em grau, em extensão e em velocidade, desde a segunda metade do século [XX]"(Pierucci e Prandi 1996: 9). Como criar instrumentos para captar as transformações, as invenções e improvisos culturais, resguardando certa estrutura comparativa entre os censos?

3. **Da estatística como orientadora das políticas governamentais:** não podemos esquecer que as estatísticas censitárias são pagas pelo bolso do contribuinte justamente porque devem servir como orientação das políticas públicas. Neste sentido, se uma série estatística se torna "técnica" ou "politicamente" obsoleta, por não mais responder a uma questão social válida, ela pode ser abandonada e substituída por outra. Seria este o caso da Religião? Esta seria uma categoria inibidora das políticas sociais universalizantes dado seu caráter "pessoal e privado"? Para além desta questão de cunho mais político, como resguardar o direito ao anonimato do informante salvando informação, isto em um contexto onde os agrupamentos estatísticos se tornam extremamente rarefeitos (tipo um culto para cada crente)?

Os três níveis de problemas não são desconhecidos dos pesquisadores, quantitativos e qualitativos, de hoje ou de ontem. No entanto, em nenhum momento, em função destes problemas (e outros correlatos), a comunidade de pesquisadores estudiosos da religião rejeitou o instrumento estatístico do censo. A comunidade de estudiosos da religião, virtual ou não, diversa e dividida como é, tem questionado a qualidade das informações censitárias, a extensão e densidade de seus dados, etc. Uns pesquisadores tendem a utilizar os dados do censo recorrentemente, outros, apenas em raras notas de rodapé. Porém, salientando, nenhum pesquisador de religião deixa de admirar a visão de conjunto que se obtém com os dados censitários, aceitando o Censo de Religião como um instrumento de medição social validado historicamente.

Tudo indica que vivemos hoje um enorme impasse em termos da produção dos dados estatísticos sobre religião no Brasil: o fenômeno religioso está tão complexo e fugidio, que as decisões e melhoras técnicas permitem, apenas, defensiva e grosseiramente, um retrato rascunhado do fenômeno. Diante do fluxo das dinâmicas do campo religioso, os técnicos do IBGE tendem, paulatinamente, a concordar que precisam dialogar com os especialistas da religião para criar alternativas globais e pontuais aos inúmeros problemas que emergem a cada nova ida à campo, a cada codificação e a cada sistematização das informações. Mas como criar este diálogo com a "comunidade dos cientistas sociais da religião", levando-se em conta que a estrutura de funcionamento do IBGE é extremamente centralizada e vertical? Que, como tantos outros órgãos públicos, o IBGE vem sofrendo continuados cortes de verba ou aportes financeiros intermitentes? Sabendo-se que o IBGE tem uma cultura institucional um tanto fechada e auto-suficiente, em função da preservação do sigilo das informações? Sabendo-se, além disso que a tal "comunidade de cientistas sociais da

religião” não é uma comunidade homogênea, auto-regulável ou mesmo “falante da mesma língua”?

Certamente, foi reconhecendo o tamanho do impasse e a necessidade de enfrentá-lo que há dois censos o IBGE vem improvisando uma parceria com os especialistas da religião do Instituto de Estudos da Religião (ISER). Dado que eu fui testemunha da assessoria prestada pelo ISER em 1990 e fui coordenadora da mesma para o censo 2000, utilizarei os próximos parágrafos para descrever alguns momentos-chave deste empreendimento inacabado. Acredito que, se formos sérios e maduros o suficiente, poderemos nos re-apropriar da história dos censos de Religião, da parceria inacabada e enfrentar o impasse em que nos encontramos, tomando-os como um mote para a retomada da discussão sobre a democratização da informação, não apenas no seu consumo, mas também na sua produção.

Censo 2000: uma parceria inacabada

Em março de 2001, o ISER foi convidado para uma segunda parceria com o IBGE, especificamente para o trabalho de classificação das religiões. Nós, pesquisadores de religião ligados ao ISER, não esperávamos isto, pois, naquela altura, os recenseadores já tinham ido ao campo e voltado. Marcelo Camurça, o coordenador da assessoria prestada em 1990, já havia solicitado que a parceria ocorresse na elaboração do questionário. A insatisfação com uma única questão sobre religião no questionário da amostra – Qual é a sua religião ou culto? – é amplamente compartilhada pelos pesquisadores. Além disso, sabemos o quanto importa um bom treinamento dos entrevistadores, o controle da coleta dos dados, o controle e supervisão do armazenamento e limpeza do banco de dados.

Porém, indiferente às solicitações, pela segunda vez, o ISER foi convidado para a parceria com o IBGE depois de terminado o trabalho de coleta de dados (isto ocorreu entre 1º agosto e 30 de novembro de 2000), e com o trabalho de armazenamento e limpeza do banco de dados em andamento. Nestas condições fomos convidados a repensar a grade classificatória das religiões para o Censo 2000. Quer dizer, ficou claro desde o começo que, se estávamos falando em parceria, tratava-se de uma parceria entre instituições com tamanhos e poderes diferentes. Enquanto a palavra de uma era ordem, a da outra era sugestão; enquanto uma rugia, outra miava.

Ficamos, portanto, circunscritos a uma tarefa específica na parceria: a da classificação das religiões. Não era pouco: como lidar com as mais de 35.000 declarações?

As soluções não são óbvias, e podem ser alcançadas diversamente. Nos Estados Unidos, por exemplo, os técnicos organizam uma lista exaustiva das denominações existentes no país. Não se agrupa, mas listam-se as religiões

declaradas segundo o seu comparecimento estatístico. Em Portugal, pelo contrário, é apresentado ao entrevistado um conjunto fechado de opções no ato da declaração, um método que já foi utilizado no Brasil. Com esta opção, ganha-se um ordenamento das diferenças, e uma forte tendência em se ocultar o novo e emergente.

A tradição do censo de religião no Brasil fica entre os dois casos citados, dos EUA e de Portugal, entre uma listagem universal e uma declaração estimulada. No Brasil, as declarações são dadas de forma livre, havendo, salientando, a recusa da dupla inscrição. Posteriormente, há um trabalho de ordenamento sobre estas inúmeras declarações, 35.000 na última amostra (vale lembrar que a questão de religião é apresentada em apenas 12% dos domicílios visitados pelo censo (total de 20.274.412 pessoas - Censo Demográfico 2000)).

Ora, o que faríamos na parceria? Seria apenas um trabalho de classificar. Do latim *classe* + *ficar*, ou seja, distribuir em classes e/ou grupos, segundo um sistema ou método de ordenação. Toda classificação tem algo de arbitrário, na medida em que forma conjuntos a partir de unidades diversas. As disciplinas científicas, muitas delas ancorando seu conhecimento em um trabalho de avanço classificatório sobre o desconhecido e o indiferenciado, tendem a usar três modelos de classificação:

1. o morfológico (*morfos* – vem do grego): trata-se das formas que a matéria pode adquirir. Na distribuição das espécies animais, por exemplo, agrupam-se alguns conjuntos segundo as variações do esqueleto anterior, entre variações aladas ou como membros de apoio.

2. o genealógico (do grego *gen* = raiz, gerar): estudo das origens e formação do indivíduo ou da espécie. Supõe-se a existência de um padrão interno que ordena as diferenças entre as gerações;

3. o histórico: quando se acompanha a produção de recorrências estruturais, as correntes de difusão e dispersão, os encontros inesperados, o acaso.

Podemos dizer, a princípio, que os três modelos são úteis quando pretendemos compreender a lógica de diferenciação das religiões. No Brasil, sabemos de genealogias religiosas, que apresentam um processo de diferenciação quase linear entre cultos diversos; sabemos de afinidades “morfológicas rituais” entre certos grupos e movimentos; sabemos sobretudo, que a história e o acaso (des)ordenam o conjunto mais geral. Portanto, nosso encaminhamento não seria uma questão de opção entre um modelo de classificação ou outro, mas da descoberta e desvelamento das várias tendências de ordenamento, num trabalho de classificação que respeitasse as lógicas das diferentes religiosidades, do contexto em que aparecem, dos sub-campos de fricção. Daí que o ISER, dentro de sua tradição de trabalho em rede com pesquisadores da religião, apresentou o seguinte plano de trabalho:

1. Primeira etapa: analisar a grade classificatória dos censos anteriores,

especialmente do Censo 1990 (distribuição das religiões e grade) e analisar as declarações abertas do Censo 1990 (voltar à lista original, uma lista com mais de 15.000 nomes). A partir destas duas fontes, identificar as principais questões, dúvidas, problemas;

2. Segunda Etapa: sistematizadas as principais questões, consultar um grupo de pesquisadores e líderes religiosos (foram consultados, com tempo escasso e poucos recursos, 17 pesquisadores e 16 líderes religiosos, num total de 33 pessoas e quatro workshops).

3. A partir destas consultas, nos reuníamos com os técnicos do IBGE, propondo as alterações indicadas. Nesta etapa, burilávamos as alternativas indicadas pelo processo anterior com as alternativas e limites tecnológicos oferecidos pelo IBGE.

4. Depois deste trabalho, construímos a Proposta Preliminar de Classificação das Declarações de Religião para o censo 2000. Por que preliminar? Por que até esta etapa, em agosto de 2001, tivemos acesso apenas ao banco de dados do censo 1990. Sabíamos que as novidades dos dados do campo exigiriam revisões na grade classificatória preliminar.

Em outubro de 2001, entregamos a Proposta Preliminar de Classificação das Declarações e treinamos os codificadores. Estávamos de acordo, os dois pesquisadores do ISER e os dois técnicos do IBGE, que a partir de então, nós, do ISER, seríamos sistematicamente consultados para tirar dúvidas no trabalho de codificação. Isto não aconteceu.

Após três ou quatro consultas pontuais, fui cercada de silêncio nos meses seguintes. Este silêncio foi quebrado, seis meses depois, no começo de maio, quando recebi um e-mail de Regina Novaes, com um conjunto de tabelas em anexo, material que uma jornalista da Folha de São Paulo lhe enviara. As tabelas eram sigilosas, só seriam tornadas públicas na semana seguinte, no dia 9 de maio, após a divulgação pública da *Tabulação Avançada do Censo Demográfico 2000*, resultados preliminares da Amostra, uma publicação do IBGE.

Não estou contando esta história, em uma seqüência de eventos minuciosa, para fazer denúncia, reivindicar mérito ou pedir desculpas. Relato-a para que tenhamos clareza dos problemas que temos pela frente. Considero que a parceria ISER/IBGE ficou incompleta porque sei o quão complexo é um processo de codificação, e o quanto decisões, meramente técnicas ou simplesmente informadas precariamente, sobre as dinâmicas do campo religioso são cruciais para garantir ou botar a perder a qualidade das informações.

Naquele maio, antes mesmo da divulgação pública dos dados, os nossos interlocutores do IBGE apresentaram desculpas: impotentes, lamuriavam que o IBGE é uma empresa monumental. No período de divulgação dos dados, a assessoria de imprensa do IBGE, um dos braços desta vultosa instituição, não sabia e não foi informada da parceria, que acontecia nos seus departamentos,

entre o ISER e o IBGE. Daí que o rugido do tigre abafou o miado do gato mais uma vez.

Censo de religião: como reciclar?

Poderíamos utilizar os últimos parágrafos deste artigo para avaliar o trabalho realizado, voltando à classificação das religiões que foi utilizada no Censo 2000. Neste caso, eu também teria minhas dúvidas e questões: por que os "Católicos Apostólicos Brasileiros" e os "Católicos Ortodoxos" foram retirados do grupo dos católicos para aparecer no item "Outras Religiões"? Ao se retirar o grupo de Renovados do agrupamento de evangélicos pentecostais, como constava no Censo de 90, transferindo-o para próximo das igrejas de origem, portanto para o dos evangélicos de missão, inflou-se o grupo de evangélicos de missão no censo 2000?

Porém, penso que o mais produtivo seria retomar as questões de política institucional, assunto especialmente tenso se nos concentrarmos no caso que narrei. De um modo geral, ao fim e ao cabo, entendo que os pesquisadores de religião têm conquistado terreno ao longo dos anos diante de aportes excessivamente técnicos. Afinal, diante do impasse da multiplicação de referências religiosas, o IBGE não se encastelou em seu poderio tecnológico, mas acenou para um caminho de reconhecimento de uma especialidade (a dos pesquisadores de religião) e para a possibilidade de uma parceria para além dos seus muros.

Porém, a interrupção da parceria IBGE/ISER é sintoma da dificuldade de se estabelecer e manter parcerias como essa, entre instituições tipo tigre e gato. Não apenas por questões de política institucional, como ficou evidente no caso descrito, mas por questões éticas. Explico: como a equipe da PUC-Rio deixa claro no artigo publicado neste volume (Jacob et alli, 2004), o tratamento qualitativo dos dados de religião no censo envolvem a manipulação direta dos microdados, ou seja, o acesso às fichas individuais das declarações dos entrevistados. Isto raramente é permitido aos pesquisadores na maioria dos países do mundo, pois, afinal, como divulgar informações – ainda que para um parceiro qualificado e restrito – sem ferir o direito do respondente ao anonimato?

Um modo simples de encaminhamento da resolução destas questões seria a formalização do processo de seleção da instituição parceira. Dito mais diretamente: se o IBGE incorporasse como parte de sua rotina, e com uma certa antecedência, a abertura de um concurso público nacional para selecionar a instituição parceira a cada novo censo, tigres e gatos, provavelmente, poderiam defender seus direitos e deveres contratualmente, e ver reconhecidas suas respectivas habilidades.

Bibliografia

- ASAD, Talal. (1993), *Genealogies of Religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- IBGE. (2002), *Tabulação Avançada do Censo Demográfico 2000*. Rio de Janeiro: Editora IBGE.
- _____. (2003), *Estatísticas do Século XX*. Rio de Janeiro: Editora IBGE.
- JACOB, César et alli. (2003), *Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio/Loyola/CNBB.
- LANDIM, Leilah. (2003), "Associativismo e Organizações Voluntárias". In *Estatísticas do Século XX*. Rio de Janeiro: Editora IBGE.
- PIERUCCI, Antônio e PRANDI, Reginaldo. (1996), *A realidade social das religiões no Brasil – religião, sociedade e política*. São Paulo: Editora Hucitec.

Notas

- ¹ Uma versão deste trabalho foi apresentada na *XII Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, na mesa "Questões Metodológicas – Abordagens Quantitativas", Maria Antônia/USP, Outubro 2003.

Recebido em agosto de 2004
Aprovado em setembro de 2004

Clara Cristina Jost Mafra

Doutora em Antropologia Social pelo PPGAS/ Museu Nacional/UFRJ. Professora do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais da Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Autora do livro *Na Posse da Palavra – religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais* (Editora ICS, 2002) entre outros trabalhos em revistas especializadas e coletâneas. Pesquisadora associada ao Núcleo de Pesquisas sobre Religião (NER).

Email: claramafra@uol.com.br

R ESENHA

KILDE, Jeanne Halgren. (2002), *When church became theatre*. New York: Oxford University Press., 310pp.

Claudia Wolff Swatowski

Arquitetura e culto: transformações nas igrejas evangélicas do século XIX

As transformações das igrejas evangélicas norte-americanas ao longo do século XIX, vistas a partir de mudanças na sua arquitetura e nas práticas rituais, é o tema central da obra de Jeanne H. Kilde intitulada "When church became theatre". Ao analisar como a recorrência a diferentes elementos e estilos arquitetônicos, neste período, estiveram intimamente relacionados à remodelação do protestantismo, Kilde oferece uma significativa contribuição aos estudos de religião, mostrando que a ênfase em aspectos materiais pode ser um caminho fértil para investigações antropológicas. Após apontar que processos sociais são capazes de criar significados sagrados e de atrelá-los a determinadas construções, a autora investe no processo inverso: a partir da observação das igrejas, fala de significados e valores associados a elas. Kilde realiza a tarefa, sem deixar de sublinhar que mudanças nas igrejas inspiram, promovem e sustentam mudanças na própria crença e no estilo dos cultos.

Ao percorrer a trajetória das igrejas federalistas – formalistas e retilíneas –, do início do século XIX, que, até o final do centenário, deram espaço à construção massiva de igrejas com características de teatro, Kilde está atenta à relação entre contexto social e relações de poder que se configuram dentro e fora do espaço das igrejas. É nestas construções, porém, onde a abstração do divino se liga à materialidade da existência humana, que as relações entre Deus, clero e leigos são negociadas e os poderes sobrenatural, social e pessoal se entrelaçam. Todavia, disputas de poder, juntamente com a questão da autoridade, não apenas acontecem dentro das igrejas e fazem parte dos rituais, mas também estão entranhadas na própria arquitetura das construções, sendo isto presente na configuração dos espaços e na designação de seus usos.

Diante da complexidade da temática, obedecendo a uma ordem cronológica, Kilde inicia sua análise retomando aspectos do campo religioso norteamericano das décadas de 1820 e 1830, período em que muitas transformações foram impulsionadas pelo Segundo Grande Reavivamento. Imbuídos da missão de salvar almas, os revivalistas que, num primeiro momento, faziam pregações itinerantes, a partir dos anos 1830, visando a se fixar, procuram encontrar locais adequados para a realização de cultos. Charles Finney é um dos pregadores que, após ter se instalado provisoriamente num salão alugado, sai à procura de um espaço mais amplo, adequado para a realização dos cultos, e acaba ocupando o Chatham Theatre, em Nova York. Finney ganha destaque no texto de Kilde não só por ter sido uma das principais lideranças do movimento de reavivamento, mas principalmente pelo fato de ter trazido inovações à arquitetura das igrejas, ao incorporar elementos de teatros e auditórios a tais construções.

A utilização do Chatham Theatre para a realização de cultos representava um desafio moral. Contudo, a instalação da igreja no local, associado à má conduta, reverte o estigma do local, tornado atraente à população. A conversão do lugar, transformado em Chatham Street Chapel com alterações mínimas no espaço físico, torna-se a publicidade da própria congregação, dizendo-se, inclusive, que ela teria promovido o fechamento de muitos botequins das redondezas. Começam, então, a circular histórias sobre o poder da igreja cristã de Chatham Street: se capaz de transformar um lugar imoral, também recuperará almas degeneradas.

Localizada numa área marcadamente heterogênea, a nova igreja, com dois mil lugares, ampliava as possibilidades da participação de qualquer pessoa nos cultos por oferecer pregação vernácula e por não cobrar pelo aluguel dos bancos. Se, até então, a ocupação dos bancos das igrejas era determinada pelas condições financeiras dos membros das congregações, ficando as massas restritas às galerias, surgem, neste período, as *Free Churches*. Ao excluir-se da prática de cobrar aluguel pelos assentos, as *Free Churches* não só possibilitaram maior acesso do público com menor poder financeiro aos cultos, como também promoveram

uma indiferenciação na ocupação dos bancos da igreja e uma conseqüente heterogeneização da platéia.

A conservação da estrutura do teatro alugado por Finney implicou o uso do palco pelo ministro, que, diante de uma estante portátil, teve sua relação com a congregação alterada. Rompe-se com a tradição do pregador que ocupava o lugar mais alto na igreja, ficando ele, agora, num palco amplo, porém mais baixo que a maior parte da platéia. Nesta posição, o ministro assume a autoridade performativa do ator, o que assinala uma redefinição da autoridade clerical em função de personalidade e carisma. Diferentemente do modelo tradicional, o ministro no palco depende de sua própria habilidade e do consentimento do público, e não de uma posição hierárquica. No palco, o pregador poderia desafiar o poder da autoridade eclesiástica estabelecida.

A configuração espacial do teatro também melhora a visibilidade do público, que, distribuído num plano inclinado, como num anfiteatro, pode ver por cima da cabeça da pessoa sentada à frente. Isto possibilitou, por um lado, uma melhor visão do ministro e, por outro, o contato visual do pregador com todos os presentes, o que implica um aumento do poder dos ministros sobre a atenção da audiência. Sobressai-se ainda a boa acústica da sala que, somada a uma maior integração da platéia, proporcionou uma experiência mais intimista do culto.

Se, naquele momento, o teatro era associado a políticas populares, tendo a platéia grande poder de intervenção sobre o que era encenado no palco, a igreja, ao ocupar tal espaço físico, tem diante de si um local favorável ao apoio de ideais democráticos. Alugada para reuniões de associações reformistas e grupos ativistas, a Chatham Street Chapel, como espaço de convivência heterogêneo, amenizou preconceitos raciais e teve importante papel nas lutas abolicionistas, por viabilizar um espaço igualitário, legitimador da opinião pública, e revestido de autoridade garantida pela religião.

Depois do sucesso da experiência na Chatham Street, outros líderes revivalistas idealizaram a construção da Broadway Tabernacle. Internamente semelhante a um anfiteatro clássico, a nova igreja intensificou os elementos aurais e visuais do culto ao colocar as pessoas equidistantes do centro, para onde a atenção do público se dirigia e onde ocorria a performance do ministro. Mais igualitária e permitindo maior proximidade na relação público/pregador, a construção contém indicações das intenções democráticas dos projetos de reforma moral da congregação e permite, especialmente, uma negociação entre autoridade clerical e democracia congregacional.

Tais inovações na arquitetura religiosa, no entanto, pouco foram absorvidas pelas igrejas da época. Com o fim do revivalismo, os evangélicos se voltam para estilos e espaços de culto mais eclesiásticos, que se refletem numa recuperação do gótico. Em contraste com o retorno ao formalismo, tanto na liturgia

quanto na arquitetura, duas características das igrejas construídas em meados do século XIX se destacam: a ampliação do espaço destinado ao púlpito e a presença do órgão e do coro, localizados atrás do púlpito. Ainda assim, neste período, predominou uma tendência a transformações na missão das igrejas, que, deixando para trás o espírito reformista, passam a enfatizar as práticas rituais tradicionais. Ocorre uma valorização de encontros individuais com o poder sobrenatural e se evita externar emoções, assim como manifestar posicionamentos políticos.

Nesse contexto, dissemina-se o ideal de união entre os cristãos, que se alinha ao movimento anti-separatista dos Estados Unidos. Kilde considera que a forma mais visível e influente de demonstrar a união dos protestantes era através da paisagem religiosa. Presbiterianos, episcopais, congregacionais, metodistas e batistas construíram igrejas no estilo gótico renovado, adotado como o genuíno cristão. Porém, ainda que houvesse a idéia de unificação em torno de um único estilo arquitetônico, a autora aponta que havia competição entre as congregações pela construção de igrejas maiores e mais imponentes.

Com fim da escravidão e a vitória da União, que significaram a resolução de muitas reivindicações políticas, inicia-se uma nova era para os evangélicos. Com o capitalismo industrial do pós-guerra, surgem novas demandas e novos desafios éticos e sociais advindos do crescimento das cidades e das transformações socioeconômicas. Nesse novo contexto, alterações no estilo de vida e a demarcação de classes sociais têm forte impacto sobre a religião evangélica. Jeanne Kilde, ao se deter na análise de alguns casos da época, mostra que, juntos, eles tornam evidente como a situação econômica e social do pós-guerra redefiniu o papel dos evangélicos nas novas comunidades urbanas.

A emergente classe média – imbuída de valores individualizantes e materialistas, e preocupada com sua reputação –, indo morar nos subúrbios para fugir do tumulto dos centros urbanos, gera um impasse. As igrejas, até então localizadas nos centros, em lugares de grande trânsito de pessoas, assiste grande parte de seus fiéis se deslocarem para a periferia, o que representa uma perda nas contribuições financeiras. Objetivando manter a filiação de seus membros e conquistar novas almas da classe média (que também asseguravam status para a congregação), muitas igrejas começaram a ser construídas nos subúrbios – espaços predominantemente homogêneos.

Ao recompor um momento de deslocamento geográfico das igrejas, Kilde sublinha que a localização e o tipo de construção adotada pelas congregações servem de indicadores de desejos destes grupos. No caso de igrejas metodistas, por exemplo, a autora observa que a mudança para o subúrbio implica uma reformulação de propósitos e do papel da igreja. Isto porque, ao atender o público desta área, as missões privadas e públicas da igreja passam a ser: servir as famílias de classe média e direcionar caridade aos mais pobres.

Alterações nos padrões arquitetônicos utilizados pelas igrejas também são evidentes neste período. Surgem pequenas congregações rurais e urbanas com influência da arquitetura doméstica, e grandes construções, onde o modelo de auditório neomedieval é adotado, sendo o seu exterior configurado de acordo com o estilo romanesco, acrescido de elementos góticos. Viabilizadas por novas tecnologias da construção civil, as grandes igrejas se caracterizam pela fachada de pedra, rompida por janelas com grandes vitrais e perspectivas com múltiplos volumes, incluindo ao menos uma torre monumental.

A arquitetura das novas igrejas, elabora Kilde, pode ser considerada uma metonímia do desejo da classe média de ordem e estabilidade. A autora chama a atenção para o uso externo abundante da pedra, que remete à mensagem de segurança, confiança e permanência, aspectos coincidentes com os desejos da burguesia em ascensão, interessada em distinguir-se enquanto classe. Tais construções ganham ainda uma conotação armígera, quando vistas em relação às idéias de defesa, proteção e ofensa— esta podendo ser relacionada ao papel ativo do cristão na melhoria da situação urbana — às quais remontam.

Internamente, as novas igrejas abrigam santuários em forma de auditórios. Com evidente influência do modelo apresentado no início do século, entre as décadas de 1860 e 1900 predominam, nos Estados Unidos, igrejas com espaços de culto no estilo de anfiteatros neomedievais. A fim de reunir um grande número de pessoas e de a elas proporcionar conforto, boa visão e boa audição do pregador, metodistas, congregacionais, presbiterianos e batistas, abraçaram a nova configuração do santuário. Com as poltronas (ao invés de bancos) dispostas em arco ao redor do púlpito, o público é colocado em posição privilegiada — tanto em relação ao palco quanto aos próprios participantes do culto —, na qual experimenta onisciência e homogeneidade. Músicos e coro, posicionados atrás do púlpito, continuam em posição de destaque.

Kilde sublinha que os novos espaços religiosos tanto acomodaram mudanças nas práticas rituais quanto as proporcionaram. As igrejas-auditório seriam, neste contexto, evidências de alterações no estilo de culto, onde, agora, o sermão e a música dividem centralidade ritual e visual. Ainda que a pregação e a leitura não tenham perdido sua importância central, são reduzidas em detrimento de uma maior participação da música nos cultos.

São duas as tradições musicais presentes nas reuniões evangélicas no final do século XIX: os hinos, com a participação da congregação, e as músicas clássicas européias, executadas por profissionais, que deveriam ser ouvidas silenciosamente pela platéia. Diretamente relacionada ao investimento na evangelização da classe média e da elite norte-americana, a incorporação de músicas clássicas aos cultos evangélicos é considerada um indicativo de refinamento e status social. Kilde aponta que, neste sentido, as congregações e denominações evangélicas abraçaram a crescente sofisticação da vida cultural das

idades, embora com certo distanciamento. Nos cultos, práticas rituais conectam o desejo de uma experiência do transcendente com a realidade social da vida diária da classe média.

A autora assinala ainda que, contemporaneamente, teatros, óperas e salas de concerto foram construídos seguindo o mesmo modelo de platéia, em cone invertido, dos anfiteatros. Ambos, teatros e igrejas, portanto, compartilham das mesmas transformações arquitetônicas de forma simultânea. As similaridades entre os novos santuários e os teatros, agora moralmente aceitos devido à valorização da "alta cultura", passam a ser bem vistas.

Para além da adoção do modelo de auditório, a arquitetura das igrejas é fortemente influenciada por referências domésticas. A família, colocada no centro da piedade cristã neste final de século, se torna um ideal religiosamente legitimado, que tem impacto sobre a distribuição, a decoração e o uso dos espaços internos das novas igrejas. Estes lugares de encontro entre Deus e homens se tornam a "casa de Deus", local associado à esfera privada, de recolhimento em relação ao espaço urbano competitivo, hostil e amoral.

Neste contexto, observa-se que tanto ornamentos cristãos (a cruz, por exemplo) começam a ser utilizados para compor a fachada das casas, como as igrejas ganham elementos e espaços antes exclusivamente domésticos. Se, nas casas, os cômodos passam por um processo de especialização, estes são incorporados às novas igrejas. Cozinha, sala de estar, sala de jantar, vestíbulos, biblioteca e espaço para crianças são incluídos nos projetos arquitetônicos das congregações, sendo uma das principais conseqüências disso a maior participação da mulher nas atividades da igreja. Considerado uma extensão da casa, o ambiente religioso permite a reunião de mulheres sem que sua imagem e os tabus públicos sejam violados.

Mais uma vez verifica-se que modificações na distribuição do espaço interno das igrejas provocam alterações nos rituais. A incorporação dos vestíbulos às construções religiosas é um exemplo disso. Ocupando o espaço entre a rua e o santuário, que deveria ser agradável por ser o primeiro local a se passar para entrar na igreja, os vestíbulos passaram a ser utilizados para a preparação do funeral e do casamento, e se tornaram o local onde deveria se aguardar pela hora exata de entrar no santuário.

Interessante notar também a reverência à natureza, valorizada nas casas da classe média e nas igrejas do final do século XIX. Lembrada através da assimetria, da irregularidade e de formas orgânicas, a natureza é associada à pureza, tida como divina e incorruptível, em contraste com as cidades industrializadas. Grandes janelas que se abrem para a paisagem ou para um jardim, assim como o uso de madeira ao natural e o abandono de cores primárias para a pintura são referências a estes valores. Ao incorporarem elementos que remetem a atenção para o meio ambiente e os já citados aspectos da arquitetura

doméstica, as igrejas não somente sacralizaram a natureza e a família, como também, de maneira ambivalente, conferiram a si próprias legitimidade e santidade, diz Kilde.

Outro aspecto relevante na reconfiguração dos espaços internos das igrejas, ao qual a autora dedica um capítulo de seu livro, é a construção de ambientes exclusivos para as Escolas Dominicais, adjacentes ao santuário. Com a intenção de fazer com que os filhos dos membros da igreja estivessem dentro do ambiente religioso, arquitetos foram solicitados a criar salas de aula que favorecessem a concentração dos alunos e, posteriormente, áreas de lazer e destinadas à prática de esportes.

A construção das Escolas Dominicais é marcada por princípios arquitetônicos de eficiência e flexibilidade, que permitem tanto a reunião de pequenas e grandes turmas, quanto a utilização da área para outros fins. Construídas ao lado dos santuários, com entrada independente, as Escolas também poderiam ser utilizadas para cultos, em momentos de grande público, ao abrir-se de grandes portas corrediças. O recurso, implantado tanto nas igrejas quanto nas casas de classe média, possibilitam a manipulação dos espaços, viabilizada pela incorporação de novas tecnologias.

À criação dos espaços próprios da Escola Dominical segue-se uma tendência à institucionalização das igrejas, que passam a se preocupar também em atender a população urbana e amenizar os problemas gerados pelo capitalismo industrial. Tentando administrar a tensão entre o modelo ministerial da família e a missão evangélica de espalhar o *gospel*, as bibliotecas das igrejas são disponibilizadas ao público, e igrejas de missão, uma extensão da denominação, são mantidas em áreas mais pobres. Em contrapartida, visando a preencher os desejos dos membros, expandem-se espaços destinados a atender a crianças e jovens, e investe-se na construção de salas de jogos, ginásios, salas de leitura, pista de boliche, entre outras instalações voltadas para o lazer, que apaziguam o medo de que crianças e jovens se distanciassem da igreja ao crescerem.

Todas as inovações tecnológicas e arquitetônicas das construções do final do século XIX não permanecem valorizadas por muito tempo. No início do século XX, uma nova força eclesial passa a reorganizar a arquitetura e as práticas religiosas e, com isso, mais uma vez, assiste-se a uma reconfiguração das igrejas, que voltam a ser construídas com naves perpendiculares, sob a forte influência do movimento neogótico e do renascentismo.

A breve popularidade das igrejas-auditório, que durou até 1910, esbarra em novos valores proporcionados pelo avanço da modernidade e pelo declínio da conexão entre casa e igreja, que representa a dispensa de mediação entre o público e o privado. Em meio ao crescimento do federalismo e da religião civil, os auditórios perdem sua importância nos projetos arquitetônicos das igrejas. O conforto em excesso das construções das décadas anteriores sofre duras críticas,

assim como a constrangedora visibilidade extrema da platéia e a autoridade performativa do ministro, ambas proporcionadas pelo modelo do auditório. O órgão perde destaque e volta a ocupar o fundo da igreja. Remove-se a plataforma sobre a qual era colocado o púlpito e os bancos retornam à retidão.

Logo se vê a emergência e o crescimento do fundamentalismo protestante. Uns grupos investem fortemente no proselitismo, com o objetivo de evangelizar a nação, e outros, mais conservadores, procuram isolar-se de uma sociedade percebida como crescentemente corrupta. Destes últimos, alguns mantiveram a ocupação das igrejas-auditório e a conexão entre o modelo arquitetônico e a tradição evangélica da pregação. Dificilmente se imaginava que, no final do século passado, o modelo do auditório fosse retomado com a construção de megaigrejas.

Além da capacidade de abrigar multidões, as megaigrejas são marcadas pela disponibilidade de facilidades e serviços, como lanchonetes, pré-escolas e salas de vídeo game, que fazem com que elas se assemelhem a shoppings. Assim como as igrejas que serviram à classe média do final do século XIX, as megaigrejas oferecem um espaço religioso atrativo em meio a um mundo turbulento. Ao se auto-referirem como um “refúgio” ou um “oásis” no meio do mundo contemporâneo, com todos os seus aparatos que facilitam a atração de novos membros, as megaigrejas sinalizam valores e significados do mundo contemporâneo da mesma forma que os auditórios neomedievais do século XIX são materializações contextualizadas de concepções do espaço destinado ao encontro com o divino.

Claudia Wolff Swatowski

Mestranda em Ciências Sociais pelo PPCIS/UERJ.

E-mail: cwolff@ig.com.br

R

ESUMOS / ABSTRACTS

Resumo:

Vida e morte no Espiritismo Kardecista

Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti

O artigo analisa, com base em perspectiva antropológica, como o Espiritismo brasileiro ressignifica as noções correntes de vida e de morte, comparando sua elaboração da noção de reencarnação com a noção cristã e católica de purgatório. A busca de compreensão dos processos de construção de identidade nesse sistema religioso conduz ao exame das noções de reencarnação, carma, evolução, mediunidade e provação, centrais na cosmologia espírita. Com esse ativo conjunto de noções, o Espiritismo kardecista propõe um rico jogo de perspectivas sobre o "eu" ao mesmo tempo em que gradua e suaviza a alteridade da morte.

Palavras-chave: Espiritismo, reencarnação, pessoa, identidade, alteridade.

Abstract:

Life and death in Kardecian Spiritism

Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti

The paper analyses from an anthropological perspective how Brazilian Spiritism ressignifies the current notions of life and death, comparing the notion of reincarnation with the Christian and Catholic notion of purgatory. The search for understanding of the processes of identity construction in this religious system leads to the examination of the notions of reincarnation, karma, evolution, mediumship and probation, which are central to Kardecian cosmology. With this active set of notions, Spiritism proposes

a rich set of perspectives about the self, and simultaneously graduates and softens the otherness of death.

Key words: Spiritism, reincarnation, self, identity, otherness. Life and death in Kardecian Spiritism

Resumo:

Na encruzilhada, com os antropólogos

Vagner Gonçalves da Silva

O trabalho de campo, processo através do qual o antropólogo observa de perto a comunidade pesquisada para interpretá-la, desempenha um papel fundamental na definição da antropologia como ciência da alteridade ou da crítica cultural. Neste artigo proponho analisar alguns aspectos do trabalho de campo, tendo como campo de observação empírica as comunidades religiosas afro-brasileiras, cujos estudos marcaram uma vertente inaugural da antropologia brasileira. Enfoque principalmente a relação observador-observado (os limites entre observação e participação) tal como esta se apresenta nos depoimentos dos antropólogos e das pessoas por estes entrevistadas, enfatizando as conseqüências para o trabalho de campo do envolvimento religioso do pesquisador com o sistema de crenças observado.

Palavras-chave: Trabalho de campo, observação participante, etnografia, alteridade, religiões afro-brasileiras

Abstract:

At the crossroads, with anthropologists

Vagner Gonçalves da Silva

Fieldwork has a crucial role in defining Anthropology as a science of otherness or of cultural critique. In this article, I intend to analyse some aspects of fieldwork related to the Afro-Brazilian religious communities, from where one important segment of Brazilian Anthropology has emerged. I have focused on the relation observer-observed (the limits between observation and participation) as it is presented in the interviews with anthropologists and their interviewees. I emphasize the researcher's involvement with the religion and its consequence in the fieldwork.

Key Words: Fieldwork, participant observation, ethnography, Alterity, Afro-Brazilian religion

Resumo:

Religião e filmes documentários no Brasil*Patrícia Monte-Mór*

A religião popular através de imagens do cinema documentário no Brasil. O pioneirismo de *Rituais e Festas Bororo* de Luiz Thomas Reis (1916) abre um rico panorama que focalizará, de modo sistemático, milagres, festas, romarias, rituais diversos de religiosidade popular na produção cinematográfica. *A Santa de Coqueiros* (Ramon Garcia, 1930), *Visão de Juazeiro* (Eduardo Escorel, 1970), *Santa Cruz* (João Moreira Salles, 2000) são títulos que fazem parte deste cenário. Entre a documentação e o documentário, a produção de cinema e vídeo tem hoje, com o desenvolvimento da antropologia visual, novas perspectivas.

Palavras-chave: Cinema e Religião, Antropologia Visual, Documentário brasileiro, Religiosidade popular

Abstract:

Popular Religion and documentary films in Brazil*Patrícia Monte-Mór*

Popular religion as seen through documentary cinema images in Brazil. The pioneering work of *Rituais and Festas Bororo* by Luiz Thomaz Reis (1916) opens a rich panorama, which will systematically focalize on miracles, festivities, pilgrimages, and various popular religious rituals in cinema production. Between documentation and the documentary, cinema and video production today reaches new perspectives with the development of visual anthropology. It was my own visual experience of popular catholic rituals that enabled me to immerse myself in the world of images during my fieldwork in a *favela* in Rio de Janeiro with the question: how does the theme of popular religion appear in Brazilian documentary production?

Key words: Cinema and Religion, Visual Anthropology, Brazilian documentary film, Popular Religion

Resumo:

Antropologia, religião e turismo: múltiplas interfaces*Sandra de Sá Carneiro e Bianca Freire-Medeiros*

Procuramos mostrar de que maneira as reflexões em torno da cultura da viagem e das metáforas de deslocamento possibilitam problematizar a prática da pesquisa de campo e algumas categorias — *self*, alteridade, nativo, comunidade, familiar, exótico, religião

— que muitas vezes são reificadas no discurso antropológico. Tomamos como campo empírico as peregrinações, consideradas por muitos autores como a forma mais antiga de turismo, e os *reality tours*, prática de viagem contemporânea que transforma em “turísticas” áreas de risco e pobreza concentradas. Reafirmamos a importância de encarar o turismo como um fenômeno cultural de ritos e significado complexos encenados tanto pelos que viajam quanto por aqueles que os recebem, tanto por seus idealizadores quanto pelas agências promotoras, sejam elas seculares ou religiosas.

Palavras-chave: cultura de viagem, reality tours, trabalho de campo, antropologia

Abstract:**Anthropology, religion e tourism: multiple interfaces**

Sandra de Sá Carneiro and Bianca Freire-Medeiros

We attempt to demonstrate how one can problematize concepts which are commonly reified within the anthropological discourse — self, otherness, native, community, familiar, exotic, field work, religion — by relying upon metaphors of displacement and other notions discussed in the field of Travel Culture. We take as empirical references the pilgrimages, considered to be the most ancient form of tourism, and the reality tours, a contemporary travel practice which turns areas of risk and poverty into tourist attractions. We reaffirm the importance of looking at tourism as a cultural phenomenon of complex rites and signifiers enacted both by hosts and guests, by creators and agencies, be them religious or not.

Key words: travel culture, pilgrimages, reality tours, fieldwork, Anthropology

Resumo:**Pesquisando a conversão pentecostal em unidades penais**

Eva Lenita Sheliga

A partir dos resultados de uma pesquisa sobre conversão de detentos às religiões de orientação pentecostal pretendo apresentar algumas reflexões sobre a prática de pesquisa junto a grupos e espaços considerados violentos. Um dos aspectos a serem abordados diz respeito às implicações de uma “observação não muito participante” dos imponderáveis do universo prisional para a produção de uma etnografia. Outro refere-se à recorrência do discurso sobre a segurança, o perigo e a possibilidade de dissimulação do comportamento, dentre eles, o religioso. Mais especificamente, em como estes dados modificaram as estratégias de acesso ao campo e repercutiram na etnografia e na compreensão geral do fenômeno religioso estudado.

Palavras-chave: conversão religiosa, pentecostalismo, instituição penal, etnografia.

Abstract:

Researching Pentecostal conversion inside prisons*Eva Lenita Sheliga*

This article presents a reflection on the research on religious conversions, mainly to those to Pentecostalism, inside high security prisons. One of the topics is related to the implication of a "non-active participant observation" of the imponderable prison universe in order to produce an ethnography. Another aspect is related to the discourse about security, danger and the possibility of covering up behaviors, among them the religious. More precisely, it will be discussed how these facts have modified the access strategies to fieldwork and have repercussions in the ethnography and general understanding of the religious conversion to Pentecostalism.

Key words: religious conversion, Pentecostalism, prison, ethnography.

Resumo:

Território, Cidade e Religião no Brasil*César Romero Jacob, Dora Rodrigues Hees, Philippe Waniez, Violette Brustlein*

O estudo das religiões não se constitui numa tradição da pesquisa geográfica em nosso país. No entanto, as mudanças no perfil religioso representam um aspecto essencial da sociedade brasileira para os que desejam compreender as suas transformações e os seus desafios. A primeira parte deste artigo trata dos dados produzidos pelo IBGE, das suas características e da organização de tabelas estatísticas, através da utilização do *software* MicroDados, criado especialmente para esta pesquisa. A segunda parte apresenta os primeiros resultados de um trabalho em curso, que focaliza as 19 capitais brasileiras, sedes de regiões metropolitanas. Neste artigo foi tratado, a título de exemplo, o caso da cidade do Rio de Janeiro. Este trabalho explora os dados do Censo de 2000, no nível das AREAPs (Áreas de Ponderação da Amostra), o que permite realizar uma cartografia dos diferentes grupos religiosos, numa malha intra-municipal.

Palavras-chave: religião, território, recenseamento, estatística, cartografia, Rio de Janeiro.

Abstract:

Territory, city and religion in Brazil*César Romero Jacob, Dora Rodrigues Hees, Philippe Waniez, Violette Brustlein*

The study of religions does not constitute a tradition in the geographical research in Brazil. However, the alterations in the religious profile represent an important aspect of Brazilian society, for those willing to understand its changes. The first part of this

article deals with data produced by IBGE (Brazilian Institute of Geography and Statistics), its characteristics, and the organization of statistical tables, using MicroDados software. The second part presents an analysis of the religious affiliation maps of the Rio de Janeiro Metropolitan Region, based on the Demographic Census 2000, by Sample Weighting Areas. This analysis shows how to explore the individual census data in order to study the different religious groups, in a detailed intra-urban network.

Key words: Religion, territory, census, statistics, cartography, Rio de Janeiro.

Resumo:

Censo de religião: um instrumento descartável ou reciclável?

Clara Mafra

Nas últimas décadas, a pluralização e as intensas transformações no campo religioso brasileiro têm conduzido o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) a estabelecer parcerias para garantir um tratamento mais refinado dos dados sobre religião levantados pelo Censo. Neste artigo, a partir do relato de uma experiência de parceria entre ISER e IBGE, a autora discute os termos e as tensões decorrentes deste tipo de parceria institucional.

Palavras-chave: censo de religião, classificação das religiões, política institucional, parceria governo e sociedade civil

Abstract:

Religion Census: a disposable or recyclable instrument?

Clara Mafra

In the last decades, the pluralization and the intense transformations in the Brazilian religious field has led the IBGE (Brazilian Institute of Geography and Statistics) to establish partnerships to guarantee a more refined treatment of the data regarding religion compiled by the Census. In this article, based on the report of a partnership experience between the ISER and the IBGE, the author discusses the terms and tensions resulting from this type of institutional partnership.

Key words: religion census, classification of religions, institutional politics, government and civil society partnerships.



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). Pede-se que o(s) autor(es) dê(em) um título à resenha. A referência bibliográfica da obra resenhada deverá vir no início, obedecendo à seguinte forma: SOBRENOME DO AUTOR, prenome. *Título da obra*. Local de publicação: editora, data, nº da edição se não for a primeira, nº de páginas.

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

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

ISER – Instituto de Estudos da Religião
Revista Religião e Sociedade
Rua do Russel, 76/3º andar – Glória
22210-010 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil
E-mail: religioesociedade@iser.org.br

Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti
Vida e morte no Espiritismo Kardecista

Vagner Gonçalves da Silva
Na encruzilhada, com os antropólogos

Patrícia Monte-Mór
Religião e filmes documentários no Brasil

Eva Lenita Scheliga
Pesquisando conversão pentecostal em unidades penais

Sandra de Sá Carneiro e Bianca Freire-Medeiros
Antropologia, religião e turismo: múltiplas interfaces

César Romero Jacob, Dora Rodrigues Hees, Philippe Waniez, Violette Brustlein
Território, cidade e religião no Brasil

Clara Mafra
Censo de religião: um instrumento descartável ou reciclável?

ISSN 0100-8587

