

ISSN 0100-8587



**Religião**  
**Sociedade**

VOLUME 26 • NÚMERO 2 • ANO 2006

Família, segredo, doutrina

Nação, repressão, suicídio

Rotas, trânsitos, circuitos



**Religião**  
**Sociedade**

# Religião & Sociedade

volume 26- número 2 - novembro 2006

ISSN 0100-0507

*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 interreligiosos, partindo do complexo de disciplinas das humanidades e ciências sociais. Foi criada em 1977 pelo Centro de Estudos da Religião (CER) e pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER), o qual atualmente a edita.

## Editores

Clara Mafra (PPCIS/UERJ), Emerson Giumbelli (PPGSA/UFRJ), Patrícia Birman (PPCIS/UERJ).

## Comissão Editorial

Carlos Steil (PPGAS/UFRGS), Clara Mafra (PPCIS/UERJ), Cecília Mariz (PPCIS/UERJ), Emerson Giumbelli (PPGSA/UFRJ), Otávio Velho (MN/UFRJ), Patrícia Birman (PPCIS/UERJ), Pierre Sanchis (FFCH/UFGM), Regina Novaes (Pesquisadora CNPq).

## Conselho Editorial

Alejandro Frigerio (Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina), Alfredo Bosi (USP), Antonio Flavio Pierucci (USP), Ari Oro (UFRGS),

Carlos Brandão (UNICAMP), Eduardo Diatary B. de Menezes (UFC), Eduardo Viveiros de Castro (UFRJ), José Ricardo Ramalho (UFRJ), José Jorge de Carvalho (UnB), Kenneth Serbin (University of California, EUA), Luiz Eduardo Soares (UERJ), Lísias Nogueira Negrão (USP), Luiz Eduardo Wanderley (UFMG), Marcia Leite (UERJ), Maria das Dores Machado (UFRJ), Maria Isaura Pereira de Queiroz (USP), Maria Villas Boas Concone (PUC-SP), Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (UFRJ), Marion Aubrée (Ecole des Hautes Etudes em Sciences Sociales, França), Patricia Monte-Mor (UERJ), Paula Montero (USP), Paul Freston (Calvin College, EUA), Pedro Ribeiro de Oliveira (PUC-DF), Peter Fry (UFRJ), Ralph Della Cava (City University of New York, EUA), Raymundo Heraldo Maués (UFPA), Renato Ortiz (UNICAMP), Sandra Carneiro (UERJ), Waldo César (Iser Assessoria), Vanilda Paiva (Instituto de Estudos da Cultura e Educação Continuada), Yvonne Maggie (UFRJ).

## Conselho Científico

Duglas Teixeira (*in memoriam*), Alba Zaluar (UERJ), Jaime Pinski (Unicamp), Josildethe Consorte (PUC-SP), Lisias Nogueira Negrão (USP), Rubem Alves (USP), Rubem César Fernandes (ISER).



**Religião**  
**Sociedade**

**Redação, vendas e assinaturas**

Ladeira da Glória, 99

Cep 22211-120

Rio de Janeiro – RJ – Brasil

Telefone: (21) 2555-3750

Fax: (21) 2558-3764

e-mail: religiaoessociedade@iser.org.br

site: www.iser.org.br/religioessociedade

**Apoio:**

Pronex/MCT/CNPQq

(Projeto Movimentos Religiosos no Mundo Contemporâneo)

---

**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

---

Indexada no Catálogo Latindex – “Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal”.

CSA Sociological Abstracts

CLASE – Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades e DataÍndice

**Expediente****Organizadora deste número**

Clara Mafra

**Revisão Tipográfica**

Emerson Giumbelli

**Secretaria de Redação**

Paola Lins de Oliveira

Helena Mendonça

**Revisão técnica**

Clarice Zahar

Rita Jobim

**Traduções**

Henry Decoster

**Diagramação**

Rosania Rolins

**Capa**

Heloísa Fortes

---

# SUMÁRIO

---

Editorial ..... 9

## Artigos

O sacrário original. Pessoa, família e religiosidade  
*Luiz Fernando Dias Duarte* ..... 11

Para além da família e da religião: segredo e exercício da sexualidade  
*Marcelo Natividade e Edlaine de Campos Gomes* ..... 41

Islã, secularismo e nacionalismo entre os Curdos da Síria  
*Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto* ..... 59

Shahid, a nova figura da luta nacional Palestina  
*Amanda S. A. Dias* ..... 81

Joana Dark e a Mulher Lobisomem: o rito de passagem de Nossa Senhora  
*John Cowart Dawsey* ..... 104

Mapeando as rotas do trânsito religioso no Brasil  
*Silvia Regina Alves Fernandes e Marcelo Pitta* ..... 121

Mercado religioso na Paraíba: a competição e o aumento da racionalização das atividades das organizações religiosas

*Lemuel Dourado Guerra* ..... 155

Usos e significados da terapêutica no contexto religioso contemporâneo Brasileiro

*Fátima Tavares* ..... 187

### **Resenha**

Joanildo Burity e Maria das Dores C. Machado (orgs.). *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil.*

*Denise dos Santos Rodrigues* ..... 200

---

# S

---

UMMARY

Presentation ..... 9

## Articles

The pristine sanctum: person, family and religiousness  
*Luiz Fernando Dias Duarte* ..... 11

Beyond family and religion: secrecy and the practice of sexuality  
*Marcelo Natividade e Edlaine de Campos Gomes* ..... 41

Islam, secularism and nationalism among the Kurds in Syria  
*Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto* ..... 59

Shadid, the new figure of the Palestinian national cause  
*Amanda S. A. Dias* ..... 81

Joana Dark and the Werewolf Woman: the rite of passage of Our Lady  
*John Cowart Dawsey* ..... 104

Portraying the routes of the religious passage in Brazil  
*Silvia Regina Alves Fernandes e Marcelo Pitta* ..... 121

Religious market in Paraíba: competition and the growing of rationalizing in religious organization's activities <i>Lemuel Dourado Guerra</i> .....	155
Uses and meanings of therapeutic on the contemporary Brazilian religious scene <i>Fátima Tavares</i> .....	187
<b>Review</b>	
Joanildo Burity e Maria das Dores C. Machado (orgs.). <i>Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil</i> . <i>Denise dos Santos Rodrigues</i> .....	200

---

# E

DITORIAL

---

A revista *Religião e Sociedade* é uma revista temática. Mas quando, efetivamente, ultrapassamos a fronteira da “religião” propriamente dita para falar sobre outra coisa? Neste volume, reunimos um leque diverso e de qualidade de artigos que tratam de possíveis desdobramentos da “religião” no mundo contemporâneo. O primeiro artigo é de Luiz Fernando Dias Duarte, “O Sacrário Original – Pessoa, Família e Religiosidade” que inicia notando uma falta: ao realizar uma pesquisa sobre religião em segmentos da elite carioca, Luiz Fernando frustra-se pois foram raras as nomeações literais sobre “religião”. Porém, próprio de um bom leitor de Durkheim, o autor encontra na falta o indício de uma constituição do sujeito mais genérica, totalizante e cosmológica: entre os entrevistados de diferentes classes sociais, a carreira familiar e a religiosa parecem ser vividas e pensadas como um *a priori* (a crença na “família de origem” ou “no católico de nascimento”). Pequenos rituais do cotidiano, gestos, marcas, objetos, histórias passadas de geração em geração, remetem a uma crença laica persistente que o autor denominará como “religiosidade familiar”, e que, a seu ver, funda as premissas do nosso subjetivismo e individualismo modernos. No artigo seguinte, a instituição família faz contraponto com a religião por outro lado: não se trata daquilo que não aparece porque é inconsciente e implícito, mas do que não deve ser dito, por ser um impeditivo doutrinário. Edlaine Gomes e Marcelo Natividade, compartilhando o mesmo conjunto de premissas teóricas de Luiz Fernando Dias Duarte, detêm-se sobre o paradoxo de fiéis que “permanecem em certas religiões que condenam as práticas e/ou estilos de vida que abraçam”. Os autores discutem o alargamento dos sentidos do “testemunho” e dos usos do segredo como estratégias de membros de igrejas evangélicas para o acobertamento de um exercício não doutrinário da sexualidade.

Nos dois artigos seguintes, passamos do sagrado íntimo e próximo para a observação de uma religiosidade que se confunde com a marcação de fronteiras étnicas, regionais, e de sentimentos de pertencimento ou distanciamento de nacionalidades. Trata-se dos artigos de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, "Islã, secularismo e nacionalismo entre os curdos" e de Amanda Dias, "Shahid, a nova figura da luta nacional palestina". Ambos os artigos foram construídos a partir de etnografias de longa duração na Síria e na Palestina, e nos trazem, com grande vivacidade, uma descrição das configurações atuais dos conflitos nessas duas regiões.

No quinto artigo, John Dawsey nos transporta para o culto, um tanto próximo e familiar, à Nossa Senhora Aparecida. Uma escrita que explora o recorte e o contraste na composição, homóloga a uma experiência algo benjaminiana de modernidade, provoca estranheza e nos faz entrever continuidades entre a Santa graciosa e a mulher cabeluda do parque, e das duas com as muitas mulheres do lugar da pesquisa de campo do autor, de Jardim das Flores, em Minas Gerais. Neste artigo, a capacidade expressiva do sagrado parece implodir a teatralidade do cotidiano.

Os artigos seguintes seguem aportes mais tradicionais do religioso, não para afirmar cristalizações. No artigo "Mapeando as rotas de trânsito religioso no Brasil", Silvia Regina Alves Fernandes e Marcelo Pitta exploram, a partir de uma pesquisa realizada pelo CERIS, um perfil do fenômeno da mudança da religião no país. No artigo "Mercado religioso na Paraíba: a competição e o aumento da racionalização das atividades das organizações religiosas", Lemuel Dourado Guerra investiga o jogo de tensões e respostas de um campo religioso competitivo na Paraíba. No artigo "Usos e significados da terapêutica no contexto religioso contemporâneo brasileiro", Fátima Regina Gomes Tavares explora o tenso campo que se abriu entre religiosidades, terapêuticas e a medicina no Brasil contemporâneo. Para finalizar, Denise Rodrigues nos introduz, com sua resenha, ao livro *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*, organizado por Joanildo Burity e Maria das Dores Machado.

---

O SACRÁRIO ORIGINAL. PESSOA, FAMÍLIA  
E RELIGIOSIDADE

*Luiz Fernando Dias Duarte*

“Plus me plaît le séjour qu’ont bâti mes aïeux,  
Que des palais romains le front audacieux (...)”  
Joachim Du Bellay [1522 – 1560]

“Entrei. Um gênio carinhoso e amigo,  
O fantasma talvez do amor materno,  
Tomou-me as mãos, – olhou-me, grave e terno,  
E, passo a passo, caminhou comigo (...)”  
Luís Guimarães Júnior, “Visita à casa paterna”, 1876

## 1. Introdução

Ao cabo de uma série de entrevistas sobre família e religião em segmentos de elite na área do Rio de Janeiro, já começava a me resignar com a escassez de referências a algum tipo de vivência religiosa explícita (embora não fossem incomuns as situações mais formais, rituais, de contato com a Igreja – sobretudo a Católica), quando me dei conta de que o tom reverencial, intenso, recorrente, quase obsessivo, associável em outros contextos à experiência religiosa, en-

contrava-se, nesse meio, articulado com a vivência da família, a memória da vida familiar, o destino da parentela, os sentimentos envolventes da identidade familiar. O tema suscitava profusas digressões, referências complexas a um universo de sentido impregnado de força simbólica ativa e continuada; literalmente, um universo “sagrado”. Pude, a partir daí, reler o fluxo de informação produzido nas entrevistas com outros segmentos sociais e perceber o quanto a referência abundante às experiências explicitamente “religiosas” se imiscuía, nesses casos, com as experiências “familiares”, configurando uma espécie de campo unificado, de trânsito permanente de referências valorativas, de marcas identitárias e de disposições vivenciais.

Embora seja comum a utilização de metáforas do sagrado para se referir à família, tanto no senso comum ocidental, quanto nas teorias e descrições sociológicas, esse recurso serve apenas ao realce da gravidade da experiência dessa instituição pelos sujeitos sociais, mais do que à exploração de uma solidariedade fenomenológica efetiva entre essas duas dimensões da vida social. Torna-se assim necessário levar a sério essa afinidade e tentar entender a experiência da vida familiar nas sociedades modernas como caracterizada por uma crucialidade e intensidade próximas de uma “religiosidade”, de descrever algumas de suas propriedades fenomenais (sobretudo a de um culto familiar, freqüentemente implícito) e de analisar as implicações dessa correlação também para o funcionamento contemporâneo das religiões em sentido estrito.

Alguns trabalhos que tratam da relação empírica entre família e religião sugerem que a proximidade entre essas dimensões se deva, em nossa cultura, às características da construção da ordem pública moderna e à retração de família e religião para a dimensão do “privado”, onde estariam condenadas a uma íntima convivência (cf. Christiano 2000, por exemplo). Na verdade, a religião – apesar de oficialmente excluída da ordenação pública moderna – opera uma mediação complexa entre os níveis da vida pública e da vida privada, por seu caráter ao mesmo tempo íntimo e eclesial, subjetivo e institucional. E também o faz a família, pois, apesar de sua contenção nos muros da unidade doméstica, consiste em instituto legalmente reconhecido, valorizado como instância mínima da organização sociopolítica, dotada de responsabilidades e direitos cuidadosamente vigiados pelo Estado.

É mais rentável a possibilidade analítica de considerar as duas dimensões como parceiras na afirmação de uma “relacionalidade” constitutiva da vida social (no sentido da *relatedness* tal como explorada em Carsten 2000). Não da relacionalidade *a posteriori* postulada pelas teorias individualistas da ordem pública ocidental, mas de uma relacionalidade pensada e vivida *a priori* em relação à emergência do sujeito. Embora tanto a carreira familiar quanto a religiosa costumem prever uma passagem do atribuído ao adquirido (criação de uma nova família; conversão ou confirmação de adesão religiosa), ambas partem de uma

situação pensada como originária, um sacrário prístino de onde emerge o membro da família, fiel de uma denominação específica (e.g. “essa é minha família de origem” ou “sou católico de nascimento”).

Essa “relacionalidade” consiste em uma versão sociológica de uma possibilidade analítica mais ambiciosa, de caráter cosmológico, herdeira da definição durkheimiana do sagrado como a expressão do sentimento ou percepção da “totalidade” (Durkheim 1968). A noção de que a qualidade elementar do religioso é a da ordenação englobante de um cosmos de significação *a priori* atravessa o pensamento de M. Mauss, C. Lévi-Strauss e L. Dumont, em oposição a definições mais empiristas ou fenomenológicas.<sup>1</sup> É essa acepção de religioso que permite a postulação de algum tipo de religiosidade inexplícita, eventualmente laica, como a que caracterizaria a família ocidental moderna. Esse é certamente o sentido em que Durkheim analisa o individualismo moderno, laico, racionalizante, como um “culto do eu”, uma religiosidade paradoxal (Durkheim 1968:606).<sup>2</sup> Robert Bellah estendeu essa percepção ao que chamou de “*civil religion*” (acompanhando uma indicação de J.-J. Rousseau) na ideologia da vida pública nacional norte-americana: um conjunto de premissas cosmológicas de caráter “sagrado” estruturantes de uma idéia de nação laica ou, pelo menos, não confessional.

Se se considera, seguindo Louis Dumont, que a ideologia do individualismo seja a chave da visão de mundo da cultura ocidental moderna, é forçoso considerar que essa representação declaradamente laica seja dotada de uma força simbólica tão estruturante e englobante quanto a de qualquer outra religião. Outros autores nos mostraram como a implantação societária dessa ideologia dependeu fortemente da instituição da “família moderna”, como paradoxal núcleo da *societas*: fábrica de indivíduos ordenada interiormente segundo uma ordem hierárquica (Foucault 1979; Duarte 1995). A tensa e institutiva imbricação entre o indivíduo e a família moderna desencadeada a partir do século XVIII permanece plenamente ativa nos segmentos dominantes das sociedades contemporâneas, apesar das intensas mudanças e deslocamentos supervenientes, sem deixar de influenciar as camadas menos individualizadas. Mais especificamente, a família permite combinar dois princípios cosmológicos concomitantes do individualismo: o *subjetivismo*, enquanto ênfase no valor da autonomia subjetiva individual, e o *naturalismo*, enquanto peculiar representação da realidade e da substancialidade do universo considerado subjacente ao mundo moral ou cultural (Duarte *et al.* 2006). A representação naturalista do parentesco como comum e herança de um *sangue* familiar articula-se com a representação subjetivista da liberdade de escolha na constituição das alianças matrimoniais (sobretudo através da ideologia do amor), o que se reconhece e analisa em algumas das mais bem sucedidas análises do parentesco ocidental (ver particularmente Schneider 1968; Viveiros de Castro e Araújo 1977; Strathern 1992). As condições intrínsecas desse modelo combinado de atribuição e aquisição de status

são a garantia do seu dinamismo redobrado, permitindo deslizamentos de significado de grande rentabilidade sociológica.<sup>3</sup> A sacralidade das representações sobre o sangue herdado, assim como aquela que caracteriza os ideais de liberdade e autonomia, compõem essa religiosidade de que se tingem a instituição familiar em nossa cultura.

## 2. As pistas e as características

O material empírico central que suscita este trabalho tem sido gerado por uma pesquisa antropológica de longo curso a respeito de família e religião em diversos segmentos sociais da área do Grande Rio de Janeiro. A dificuldade de conduzir pesquisa sobre questões relativamente íntimas em diversos segmentos sociais no mesmo período de tempo é compensada pelo efeito comparativo incorporado ao processo mesmo da realização da investigação, ao invés de decorrer do confronto de resultados objetivados de diversas pesquisas.

Os conjuntos etnográficos assim obtidos são de qualidade muito díspar, uma vez que os eixos de referência variam enormemente entre os segmentos de elite, os de classe média e os de classe popular – de modos que se buscará explicitar. De qualquer forma, creio, como mencionei, que as maiores possibilidades de objetivação da sacralidade familiar nos segmentos de elite e de classe média permitem uma nova luz sobre os dados correspondentes nas classes populares, em que a intensidade sincrônica tende a prevalecer sobre a intensidade diacrônica. Um elemento diferencial importante entre os dois conjuntos é o de que meus informantes de classe popular são, sobretudo, homens, e os informantes de classe média e de elite são, sobretudo, mulheres, o que decorre dos protocolos muito diversos que regulam as relações entre os gêneros e um pesquisador do sexo masculino em ambos os meios. Isso é relevante, porém, para a obtenção de informações sobre família e religião, já que em ambos esses macro-segmentos sociais a intensidade e o tipo de dedicação à família e à religião são bem diferenciados por gênero.

Dado esse espectro amplo de pesquisa, não descartei a possibilidade de incorporar ao meu corpus etnográfico quaisquer informações obtidas em contexto informal de sociabilidade – paralelamente à informação disponível na bibliografia. A menção às questões aqui tratadas sempre suscitou, fosse no contexto familiar, fosse nas redes de amizade ou no contexto acadêmico, interessantes notícias sobre características da vida pessoal ou da experiência de pesquisa de meus interlocutores. Não descartei tampouco minha própria experiência pessoal de membro desta cultura ou a atenção à informação de jornal e à que se encontra objetivada na ficção ocidental, seja na literatura, no cinema ou na televisão. Os exemplos aqui privilegiados serão extraídos, porém, sobretudo do material de pesquisa formal.

É interessante sublinhar que, embora seja amplíssima a literatura sobre família e sobre religião em nossa cultura, poucos são os textos reveladores sobre

a imbricação entre essas duas dimensões. O que se pode encontrar são textos sobre o valor e a representação da família (e, portanto, da conjugalidade, da reprodução e da sexualidade) nos contextos religiosos ou sobre a presença, a importância e o peso da religião (e, portanto, da doutrina, da congregação e do tipo de adesão) nos contextos familiares. No mais das vezes, trata-se de aferir (como resenha Christiano 2000) a “influência” ou o “impacto” das disposições religiosas sobre a condução da vida familiar. Um tal contexto leva a uma indagação oblíqua à literatura, procurando discernir nas entrelinhas da informação etnográfica as luzes possíveis para nosso foco analítico. Como enfatizei em outros trabalhos, não me parece adequado tratar da relação entre pertencimento religioso e ethos privado nas sociedades ocidentais modernas sob a forma de uma “influência” religiosa sobre o comportamento dos fiéis, mas sim sob a forma de disposições comportamentais mais amplas (e aparentemente laicas) que podem, essas sim, levar à permanência ou à transformação do vínculo religioso dos sujeitos (cf. Duarte 2005; Duarte *et al.* 2006).

A maior dificuldade no trato etnográfico da religiosidade familiar é a de seu caráter fundamentalmente inconsciente, implícito. Em função da predominância, na cultura ocidental moderna, da representação do religioso como associado a uma instituição eclesial, a presença do sagrado em áreas não convencionalmente religiosas dificilmente suscita nos sujeitos sociais a disposição em considerar como religiosas ou mesmo como sagradas as experiências e representações sobre que nos detemos aqui. Esse não é um problema restrito à área da família, mas é aí particularmente nítido, apresentando-se de duas formas: nos segmentos superiores, o mundo familiar não é representado como sagrado em função da prevalência da racionalização do mundo em geral, que pode confinar o religioso a experiências muito específicas, ritualmente afastadas da vida corrente, ou simplesmente eliminá-lo como categoria relevante para determinadas trajetórias e identidades; nos segmentos populares, a presença do sagrado se encontra quase sempre fortemente institucionalizada, ainda que de múltiplas maneiras, o que permite que a dimensão sacral da vida familiar seja reconhecida como imediatamente religiosa – e não como decorrente de seu caráter propriamente familiar. O mesmo efeito de empanamento do fenômeno decorre assim, por um lado, de uma restrição e, por outro, de uma exacerbação da experiência religiosa do mundo.

Uma informante, da mesma geração do pesquisador, oriunda dos mais altos segmentos da elite nacional, formalmente associada à religião católica e materialmente consumidora de diversas soluções simbólicas de tipo “Nova Era”, detém-se com profunda emoção sobre os mais variados aspectos de sua experiência familiar: a tradição familiar, seus valores e tensões e a construção de seu universo vivencial de origem em contínuo contraponto com os desafios de sua nova família, da tradição e dos valores da família do cônjuge e das caracterís-

ticas do universo vivencial em que seus descendentes hoje se desenvolvem. A sensibilidade à dimensão do privado que nossa cultura atribui às mulheres se acresce, em seu caso, de um treinamento na reflexão sociológica e na prática artística – além de propriedades de atenção particular à vida familiar que podem ser atribuídas, segundo ela mesma, ao vigor das tensões constitutivas de sua unidade familiar de origem. Em determinada ocasião, detém-se sobre a recente visita que fizera a uma prestigiosa propriedade familiar, em processo de venda. Uma profusa e complexa trama de sensações e sentimentos cerca esse episódio (e seus longos antecedentes), que se encerra pela declaração de uma bem sucedida tentativa de “dessacralizar” essa herança, pelo estancamento dos “avassalamentos” emotivos que sempre suscitara.

Outro informante do mesmo segmento social e da mesma geração, artista plástico, descendente de um personagem importante da vida artística nacional, diz-me, em algum momento, “meu avô é o meu Espírito Santo”, e resume de tal forma a expressão de um continuado diálogo com essa herança familiar, presente em seus dilemas existenciais, em sua relação concreta com a rede familiar atual e em suas próprias escolhas artísticas. Empenhava-se, naquele momento, em fazer uma pintura em que o avô figurava, em função de evento comemorativo de sua vida.

Outra informante das camadas médias altas, mais idosa e recentemente enviuvada, rememora com emoção sua vida na unidade doméstica de origem, com particular ênfase na memória do pai (de quem se considerava a filha predileta). Após retratar diversas experiências de deslocamento ou intensificação de sua religiosidade, entre as quais avulta a participação em um círculo de orações pela família em um templo presbiteriano, à época em que o destino de seus próprios filhos a preocupava particularmente, comenta sobre o vínculo crescentemente afetivo que vem desenvolvendo com sua neta menor. Em função das crenças kardecistas de que se acercou mais recentemente, supõe que sua neta seja “também minha mãe”, o que lhe sugere e reforça a intensa comunhão aí emergente.

Encontram-se nessas referências, um tanto aleatórias, três sentimentos essenciais para o reconhecimento de uma dimensão sagrada da vida familiar: a *comunhão*, a *reverência* e a *intensidade*.<sup>4</sup> Embora esses sentimentos sociais possam ocorrer em relação a diversas outras instâncias da vida, eles caracterizam o sagrado por sua combinação e particulares força e legitimidade. O sentimento de comunhão, destacado por todas as análises clássicas do fenômeno religioso, é certamente o primeiro a ser levado aqui em conta. Essa comunhão apresenta as características da *Gemeinschaft* de Tönnies, o que nos faz recordar a onipresença da categoria “comunidade” na linguagem religiosa do Ocidente (e o uso que Victor Turner fez da palavra *communitas* para dar conta do mesmo sentimento em outro contexto etnográfico e analítico). Os informantes de ca-

madras médias e de elites, mais individualizados, não têm o sentimento de comunhão como um traço abundante de suas experiências de vida. Ele se expressa nos eventuais (e freqüentemente passageiros) estados de adesão a alguma atividade simbolicamente significativa para a construção de seu particular desejo de bem-estar e plenitude individual (que pode ser um estado amoroso, uma terapia psicanalítica, a experiência de algum esporte, a adesão a algum recurso “Nova Era” ou a dedicação à arte e à emoção estética). A essas comunhões segmentares, descritas por Bellah *et al.* como características do que chamam de “*lifestyle enclaves*” (1985), soma-se a experiência totalizante razoavelmente única da comunhão familiar, mesmo ali onde as circunstâncias do curso da vida tenham vindo a propor uma atitude indiferente ou mesmo blasfema em relação a esse valor.

Muito semelhante, para esses segmentos, é a experiência do sentimento de reverência. Habitados à crítica individualista de toda hierarquia, não costumam seus membros manifestar um respeito axiomático em relação a muitas características de seu entorno cultural. Afora o que se constrói eventualmente no contexto de seus *lifestyle enclaves*, é ainda mais uma vez a família que merecerá por excelência a manifestação de tal sentimento.<sup>5</sup>

À comunhão e à reverência se acrescenta a intensidade diferencial com que são experimentadas as dimensões sagradas da vida social. Ela consiste essencialmente em uma intensidade vivencial, afetiva, sentimental, a que corresponde forte mobilização dos recursos expressivos da corporalidade. Diversos estados alterados de consciência são associados a experiências religiosas nas mais diversas culturas, avultando aqueles que classificamos como transe e possessão. Essas são situações particularmente radicais da intensidade aqui descrita, presente nos testemunhos dos informantes sob formas mais convencionais, embora cercadas da aura de estados afetivos excepcionais.<sup>6</sup> Para os informantes acima citados, a experiência imediata e a reminiscência de suas vivências da família (ou de algumas delas, pelo menos) corresponde a um núcleo sentimental forte, em que as emoções do compartilhamento e do respeito são magnificadas por uma peculiar intensidade.

Deve-se finalmente ressaltar que essas experiências, por mais intensas e relacionais que sejam, não correspondem sempre a situações sociais coletivas, compartilhadas, seja de forma ritual ou banal. Trata-se essencialmente de experiências sentimentais vivenciadas como pessoais e íntimas, e vistas mesmo – muito freqüentemente – como não partilháveis com outrem. Em muitos casos de minha pesquisa, em contextos sociais diversos, houve a expressão de certa gratidão dirigida ao pesquisador por ter oferecido a possibilidade de se externar tais sentimentos de forma continuada e sistemática; houve também certa preocupação de que as gravações pudessem ter retido coisas excessivamente secretas, delicadas, graves e importantes.

Esse caráter íntimo encontra-se na raiz da literatura ficcional (ou memorialística) dedicada ao entranhamento do sujeito na família, que encontra na expressão letrada um desaguadouro dessas intensas experiências pessoais. Pode-se considerar que o surgimento de um “romance familiar” tenha se dado concomitantemente ao surgimento do “romance individual”, expressando assim – de maneira exemplar – a solidariedade íntima entre as duas instituições. Em alguns casos, a ênfase ficcional no indivíduo exigiu que a memória familiar se refugiasse em outro tipo de texto: Goethe, por exemplo, constrói suas memórias pessoais essencialmente como um romance familiar (1986), o que não caracteriza seus textos ficcionais, típicos do então nascente e individualizante *Bildungsroman*. Em sua geração, já não eram poucos, porém, os romancistas que concediam ao espírito familiar o mesmo peso que ao espírito de emergência do indivíduo, como Jane Austen e as irmãs Brontë. Esse processo tornou-se um dos pilares da literatura do século XIX, manifestando-se em obras tão prestigiosas como as de Balzac, Stendhal, Flaubert, Dostoiévski e Eça de Queiroz. Na literatura do século XX, o exemplo mais eminente é o da *Recherche* de Marcel Proust, encontrando no Brasil eminentes cultivadores, como José Lins do Rêgo, Lucio Cardoso e Érico Veríssimo.<sup>7</sup>

As ciências humanas contribuíram com duas vertentes importantes para o reconhecimento e o esclarecimento da crucialidade da experiência familiar para os sujeitos sociais. A mais óbvia é a dos saberes psicológicos, em que o entranhamento familiar avulta desde o final do século XIX, em oposição às tendências formalistas então prevaletentes da psicologia acadêmica. É fundamental nesse processo a influência da psicanálise de Freud, que organiza o desenvolvimento do psiquismo individual em torno da experiência familiar, desencadeando um processo de atenção e dedicação ao “parental” que se espalhará por tendências teoricamente muito diversificadas. Essas distintas linhas teóricas ensejarão a produção de uma copiosa literatura sobre a experiência familiar, de qualidade muito díspar e de acessibilidade nem sempre aberta ao olhar antropológico, em função das convenções específicas da produção dos estudos de caso psicológicos ou psicanalíticos. No momento atual, são particularmente ricas para a minha proposta as análises formuladas no contexto das terapias sistêmicas (ou “de família”) e da psicanálise transgeracional, na qual o reconhecimento da alta intensidade que cerca os sentimentos de comunhão e reverência familiares permite revelar a sacralidade de tais experiências, sob o viés dos contextos de perturbação e patologia (ver, por exemplo, Ponciano e Feres-Carneiro 2003; Abraham e Torok 1987).

A vertente das ciências sociais produziu obras fundamentais para a compreensão da relação histórica entre família e pessoa na cultura ocidental moderna, tais como as de Philippe Ariès e Michel Foucault, assim como um filão específico de estudos sociológicos e antropológicos sobre família, voltados para a apresentação e a discussão da dimensão afetiva e vivencial desse espaço. Sem

pretensão de exaustividade, podem-se evocar trabalhos clássicos, de tom mais monográfico, como *Worker in the Cane*, de Sidney Mintz (1964), ou *Uses of Litteracy*, de Richard Hoggart (1973), ou ainda pesquisas transversais mais recentes, como as que produziram Josette Coenen-Huther (1994), Anne Muxel (1996), Jean-Hughes Déchaux (1997), Claudine Attias-Donfut (2000), na França, e Myriam Lins de Barros (1987), Miriam Moreira Leite (1993), Guita Debert (1999), Claudia Fonseca (2000), Clarice Peixoto (2000), entre outros, no Brasil.

### 3. Uma “religião da família”

Ao afirmar que estou explorando propriedades específicas da relação entre família e religião na cultura ocidental moderna, não estou descartando a possibilidade de iluminar esse projeto com o testemunho etnográfico e histórico comparado. Apenas sublinho, destarte, a distância considerável que prevalece entre tais materiais e o nosso caso.

A dificuldade reside, sobretudo, nas diferenças entre o que se considera como religião e família em nossa cultura e o que se considera como equivalente a essas instituições em outras ordens simbólicas. Sabe-se como essas categorias são, por exemplo, inadequadas para tratar da experiência social das sociedades ditas tribais, de pequena escala, onde as categorias do parentesco e da cosmologia servem melhor à compreensão do modo interno de organização aí prevalecente.

Em outras culturas, como na China tradicional, o que corresponde à idéia ocidental de religião foi freqüentemente apresentado como uma racionalização do senso de pertencimento familiar, pelo menos a partir da hegemonia da ideologia confucionista (cf. Weber 1968). Na cultura romana clássica, a complementaridade entre o culto cívico abrangente (incluindo no Império a figura pessoal dos Césares) e o culto doméstico no interior da família fornecia a base da orientação cosmológica e sociológica prevalecente. A difusão do cristianismo dependeu de uma fundamental subversão dessa complementaridade, seja no nível doutrinário maior, seja no nível das experiências pessoais dos possíveis fiéis, levados a renunciar concomitantemente às duas ordens de lealdade tradicionais.

Um traço comum a essas situações culturalmente distantes é o do caráter segmentar do parentesco aí prevalecente, ou seja, da unilinearidade da descendência – orientada em ambos os casos pelo privilégio da patrilinearidade. Tratava-se portanto não de nossa instituição da “família nuclear”, “mínima”, “reduzida”, mas de um grupo corporado de linhagem, de características clônicas, ainda mais explicitamente dotado de preeminência moral, de identidade transgeracional e de identificação afetiva. O outro traço fundamental é o do compromisso dessas unidades com a reprodução de pessoas relacionais, comprometidas com o status atribuído, de modo completamente antagônico ao mandamento individualizante da educação familiar ocidental moderna.

O caráter corporado e hierárquico dessas “famílias” lhes garantia uma qualidade congregacional imediata, expressa através de objetos, lugares e tempos sagrados e garantida pela realização de rituais explícitos regulares. Também ali se encontravam, assim, os elementos de comunhão, reverência e intensidade antes mencionados, mas agenciados em um contexto muito diverso – no centro mesmo, visível e explícito, da ordenação simbólica e societária. A forma do culto dos antepassados, freqüente nas sociedades segmentares, organizava aqueles sentimentos em um plano de significação totalizante, em que a trama geracional encarnava diretamente uma ordem cosmológica abrangente (cf. Fortes 1970).

Na tradição ocidental, em que o pertencimento religioso é originalmente representado como alheio ou antagônico à ordem pública, do mundo, e em que o modelo principal da adesão corresponde ao processo de conversão e não ao da herança linear, uma inevitável distância ontológica se desenha entre a família e a congregação (como forma básica de aglutinação dos convertidos).

O privilégio cristão da aquisição do status religioso tem diversas implicações relevantes. A primeira é a de que a congregação religiosa se apresenta freqüentemente como uma alternativa à família, na verdade uma hiper-família, dotada de um senso de comunhão e reverência capaz de produzir uma redobrada intensidade.<sup>8</sup> A outra é a de que as seitas (no sentido weberiano) cristãs dependem, tanto quanto qualquer outra ordem organizacional, da reprodução de seus membros e não podem fazê-lo senão através de uma relação com as famílias (onde continuam sendo produzidas as pessoas passíveis de se tornarem fiéis).

A intersecção dessas duas disposições antagônicas levou à produção de soluções muito diversas no tempo e no espaço da tradição cristã. Enquanto a forma “seita” mantém o privilégio à comunidade dos convertidos, investindo-a de qualidades familistas, a forma “igreja” depende da aceitação institucional do status atribuído e deve, com isso, estabelecer relações regulares com as unidades familiares onde nascem seus fiéis. A principal preocupação é certamente a de garantir que prevaleça nessas unidades o ethos privilegiado pela igreja em questão, de tal forma que não haja tensões entre os dois pertencimentos. Isso significa que, a par de uma estrutura interna evocativa da ordem ou da hierarquia familiar (homóloga à das seitas), possam ser elaboradas racionalizações mais ou menos complexas a respeito da solidariedade entre a comunhão propriamente religiosa e a comunhão familiar. Esse processo foi notável na história do cristianismo, encontrando-se seus ubíquos sinais nas histórias da família ocidental (cf. Ariès 1978, por exemplo).

Com a progressiva generalização do modelo moderno de família a partir do século XVIII e a conseqüente hegemonia do processo de produção de “indivíduos”, há um recrudescimento do familismo cristão. Isso se dá prioritariamente no universo protestante, onde a tensão institutiva entre seita/congregação e família se manifesta de maneira mais aguda. A análise de Kevin Christiano

(2000) sobre o cristianismo norte-americano do século XIX é muito reveladora desse processo, ao descrever o surgimento do que chama de uma “*domestic Christianity*” no seio da sociedade nacional mais radicalmente comprometida com a experimentação das formas individualizantes de socialidade. Como sublinha o autor, essa fórmula – caracterizada por uma radical sacralização da vida intradoméstica, aliada suplementar (e, eventualmente, substituta) da vida congregacional – expande-se inicialmente no universo protestante, mas acaba por emergir também no interior do catolicismo (particularmente em torno do culto à Sagrada Família).<sup>9</sup>

Esse processo geral não impediu o surgimento de numerosas soluções específicas alternativas, prevalentes em determinadas classes sociais, grupos étnicos, tradições nacionais ou regimes de crença. É assim que as elites tendem a garantir sua reprodução, através de uma ênfase muito particular no caráter corporado de suas redes familiares, sustentado por uma ideologia da herança identitária, mesmo em contextos em que a aquisição de disposições individualizadas (empresariais, por exemplo) possa ser crucial para sua reprodução (cf. Lomnitz e Perez-Lizaur 1987; Pinçon e Pinçon-Charlot 1989, por exemplo). A dimensão religiosa explícita pode ter aí um peso importante, sob formas altamente ritualizadas, em que se distingue mal o senso de comunhão e de reverência religioso e familiar.

Um exemplo alternativo interessante é o da constituição de uma congregação espiritual complexamente imbricada com o pertencimento familiar, tal como se encontra em correntes de inspiração kardecista. Uma de minhas informantes acima citadas evoca exatamente esse ponto ao supor a intensificação de seu parentesco com a neta em função de vê-la como reencarnação de sua própria mãe (cf. Mazur 2006 para a análise extensa de um caso homólogo).

#### 4. A religião na família

Há uma fronteira móvel e sutil entre a religiosidade da família e a experiência da religião *na* família, no interior da unidade doméstica, do lar; embora tal distinção não seja ontológica, é situacionalmente relevante, demonstrativa de propriedades diferenciais da atualização do fenômeno aqui examinado.

A hegemonia do modelo nuclear mínimo da família nas sociedades modernas não elimina o sentimento de pertencimento a algum tipo de ordem relacional mais abrangente, mesmo nas culturas nacionais e de classe mais expostas à individualização. Pode-se dizer que, à experiência antes descrita como uma congregação de linhagem em outras culturas, corresponde aqui a de uma congregação imaginária, correspondente ao conjunto da parentela bilateral transgeracional, como uma corporação ideal, privada, íntima, de afetos, de memória – mais do que como uma corporação ou rede efetiva. Embora a rede

também possa existir e ser ativada eventualmente, ela depende daquele sentimento de comunhão íntima, pessoal, sem o qual ego tende a se afastar do convívio efetivo, vivenciado como inautêntico, desprovido de estímulo à intensidade.

Diversos autores se dedicaram à demonstração do caráter historicamente construído do “sentimento de família” ocidental moderno (“vida de família”, “ambiente familiar”, etc.), em associação com a complexa seqüência de transformações que nos legou a representação e prática da família moderna (cf. Ariès 1978, por exemplo). Essa nova domesticidade é composta por um conjunto de ideais como os de intimidade, privacidade, interioridade e conforto, e depende de uma total reorganização da sociabilidade, das relações sociais e do uso do espaço.<sup>10</sup>

Esse espaço privatizado e segregado herda das antigas formas familiares a responsabilidade por devoções religiosas que já se abrigavam no espaço doméstico e que sempre foram muito diversas segundo a classe social em questão. Há assim a continuidade de devoções domésticas que são percebidas como refrações da sacralidade institucional, centrada nos templos e santuários. Essas devoções podem ser mais ou menos institucionalizadas, centradas em verdadeiras capelas ou altares de uso coletivo do grupo doméstico ou dispersas em nódulos individuais, ao sabor das ênfases localizadas de cada membro da família sobre o fundo comum religioso.

Embora essa “*domestic Christianity*” seja fundamental para consolidar a religiosidade de que estamos tratando aqui, ela é apenas um aspecto do sagrado doméstico. Ela é a parte mais visível, oficial, dessa experiência mais entranhada, a que estamos chamando de “religiosidade da família”. Os sentimentos de comunhão e reverência que são dedicados, nesse espaço, à ordem sagrada englobante, eclesial, recobrem sentimentos de comunhão e reverência relativos diretamente à experiência familiar. Diversos informantes relataram situações de oração coletiva ou individual conduzidas em suas residências, fazendo uso das fórmulas convencionais religiosas para veicular os anseios, expectativas e avaliações da vida interpessoal familiar, particularmente em situações de crise e sofrimento. Na tradição católica, novenas, rosários, promessas, ejaculatórias e diversas orações de forma fixa podiam demarcar um fluxo de relações com o sagrado cujo significado se prendia majoritariamente ao culto da própria família, de sua preservação ou salvação.<sup>11</sup> Os sentimentos de comunhão e reverência se centravam, ao mesmo tempo, na invocação dos entes sobrenaturais propiciatórios e na dedicação aos entes familiares. Há mesmo dois ou três casos em que os informantes declaram dirigir-se diretamente a familiares falecidos, ainda que sob a forma das orações de forma fixa, combinando de forma peculiar os panteões terreno e transterreno (cf. Taussig 1980 e Cioccarri 2006, para outros exemplos desse culto).

A intensidade peculiar do sagrado não está ausente dessas devoções familiares. São numerosas as referências – em todas as classes sociais – a situações de peculiar emoção no trato com os familiares vivos ou mortos: presença em

sonhos, premonições, presença fantasmática, sentimento de comunhão exacerbada em situações comemorativas jubilosas (marcadas por rituais religiosos, tais como batizados, primeiras comunhões, bar-mitzvas, casamentos, bodas, missas de formatura etc.). Todo esse conjunto de devoções ao mesmo tempo eclesiais e familiares, característico de famílias devotas, encontra-se, no entanto, também nas famílias desmágicizadas, afastadas da experiência religiosa eclesial. São numerosas as formas pelas quais a sacralidade da família se expressa nesse contexto e a linguagem para descrevê-las é justamente a que advém do universo religioso. Trata-se de rituais, devoções, orações, de toda uma piedade laicizada, desinstitucionalizada e, no entanto, ainda certamente portadora de sentimentos de comunhão e reverência tingidos por uma peculiar intensidade. Em alguns casos, essa piedade laica faz ainda uso de fórmulas religiosas deslocadas de seu contexto original, como no caso de orações noturnas a antepassados mortos, em que o texto da oração serve apenas como veículo de uma invocação ritual diretamente voltada para o culto familiar. Esse último recurso foi registrado com diversos informantes de camadas médias e de elite, oriundos de famílias católicas ou judias – com trajetórias de acentuada laicização.

O sentimento de comunhão e reverência às vezes se reveste de um tom racionalizado, em que a ênfase recai sobre a exemplaridade moral do comportamento ou da identidade de um antepassado. Torna-se difícil distinguir nesses casos – como no do artista neto de artista antes citado – os componentes profanos e sagrados dessa hagiografia privada.

Como se vê, os parentes mortos, sobretudo os antepassados, têm um lugar privilegiado, mais claramente sagrado, do que os contemporâneos e vivos, embora essa não seja uma regra absoluta. De qualquer maneira, é mais evidente que o sentimento de comunhão com os mortos se possa revestir de um caráter transcendente do que o que caracteriza a comunhão com os vivos, mais facilmente confundida com a ordem profana, ordinária. Em muitos casos, como no de famílias kardecistas, essa distinção pode ser consideravelmente esmaecida não só pelo recobrimento de identidades de vivos e mortos como pelo sentimento de proximidade e regular prática de conversação com espíritos “desencarnados”, familiares ou não.

Há toda uma série de práticas domésticas, privadas, que compõem os cultos familiares; assim como há séries de *sacra* peculiares, relativos exclusivamente à memória familiar e que circulam em maior ou menor privacidade. Nas famílias de classe média alta e de elite esses *sacra* podem incluir bens imóveis, residências, terras ou monumentos associados à história familiar e são, portanto, razoavelmente públicos. À medida em que se desce na escala social, essa *memorabilia* se torna mais discreta e privada, podendo – no limite – resumir-se à simples memória pessoal de personagens e eventos, por um lado, ou difundir-se numa referência abrangente a um bairro, uma cidade de origem ou uma região.

Os acervos mais notórios desses cultos são os fotográficos, disseminados já há várias gerações em nossa cultura (cf. Lins de Barros e Strozenberg 1992; Leite 1993). Por seu caráter referencial direto (por conta da idéia de “retrato” pessoal), eles detêm um lugar privilegiado entre outras séries de testemunhos da memória familiar, tais como objetos de arte, arquivos, bibliotecas, móveis, jóias etc. Nas classes médias, já foi objeto de particular observação a transmissão hereditária de certos objetos específicos, como os livros de receitas culinárias (que circulam por via feminina) e os relógios de algibeira antigos (que circulam por via masculina) (Carvalho 2005).<sup>12</sup>

Uma boa parte desses bens móveis permanece em conservação privada pouco freqüentada, como relíquias num sacrário. Só se tornam objeto de maior atenção nos momentos de transmissão de posse, quando podem ser objeto de vivas contendas, reveladoras do seu permanentemente alto potencial de intensidade. Para minhas informantes de classe média e de elite, são particularmente significativas as transmissões de jóias, peças de aparato e outros pequenos *objets de vertu* carregados do *mana* familiar. Como podiam fazer os Trobriand em relação aos objetos sagrados do *kula* descrito por Malinowski, pode-se reconstituir longos trajetos de tais bens, atravessando gerações e crescendo em sacralidade. Recolhi alguns exemplos de relatos carregados de emoção inclusive sobre bens ou objetos desaparecidos ou alienados, cuja força simbólica permanece na memória dos informantes a sustentar o sentimento de comunhão e reverência. Assim como é crucial a memória acumulada sobre tais *sacra*, é fundamental o cuidado com sua transmissão futura. Uma informante, próxima então de sua morte previsível, discutiu longamente comigo o destino de algumas peças privilegiadas de sua coleção pessoal, procurando a melhor adequação entre as qualidades de cada um dos descendentes e as características das peças, além da preocupação com uma equidade geral preservadora do bom entendimento e comunhão dessa geração sua herdeira. Tratava-se, para ela, há muito afastada de sua religiosidade protestante original, de uma tarefa de grave crucialidade no momento de encerramento da vida.

A intensidade conjuntural específica que se impunha a essa informante, como gestora de sua memória familiar, pode se concentrar em personagens familiares que Myriam Lins de Barros chama de “guardiões da memória” (1989). É geralmente apanágio do gênero feminino, a quem incumbem as funções do sacerdócio moral informal em nossa cultura. A mesma autora descreve diversos aspectos dessas funções entre mulheres idosas das camadas médias e das elites, que incluem reverberações públicas no interior da Igreja Católica e que podem ser descritas por categorias tão carregadas de unção religiosa como “missão” ou “testemunho” (Lins de Barros 1980, 1987 e 1989).

A concentração de tais sentimentos em algum lócus físico preciso pode suscitar verdadeiras peregrinações, eventuais ou sistemáticas, individuais ou

coletivas. Há, na elite, freqüentes histórias de famílias que se reencontram periodicamente em propriedades tradicionais, nas férias ou por ocasião de rituais de passagem importantes de algum de seus membros. Nas classes médias, ocorrem visitas eventuais a lugares de origem (casas, bairros, cidades etc.), em que uma geração procura apresentar à seguinte a referência que se poderia perder sem tal procedimento. Para muitas famílias, esse papel se restringe aos túmulos familiares, objeto de visitas e cuidados eventuais ou regulares.<sup>13</sup>

A busca de preservação da comunhão e da reverência ao panteão comum é, na verdade, motivo de estratégias muito recorrentes de ação das gerações adultas em relação a seus descendentes, motivando a repetição de histórias edificantes, de treinamento da atenção para determinados objetos ou temas. Há toda uma didática da atitude reverencial, que pode se concentrar mais em tópicos de um patrimônio físico ou de um patrimônio moral. A transmissão de qualidades morais é particularmente reveladora do caráter sagrado desses acervos familiares, justamente em função de sua maior abstração e de sua dimensão ética, comportamental (cf. Lins de Barros 1989:36). Os nódulos de herança moral, às vezes dependentes de algum veículo físico, são objeto de uma particular reverência, suscitando freqüentes rituais de invocação e veementes lembranças. Isso é particularmente notável em casos em que as características desses traços de caráter ou de comportamento tenham um componente de distinção de classe a ser enfatizado.<sup>14</sup> A confirmação da herança efetiva de fenômenos como um refinado gosto artístico, uma peculiar disposição esportiva, um reconhecido valor intelectual ou mesmo uma propriedade positiva de hexis corporal (como a elegância, por exemplo) pode consistir num foco de intensa identificação dos sujeitos, garantia de uma comunhão transcendente através do tempo. Muitos pequenos rituais podem decorrer dessa valoração, tendentes a comemorar a continuidade da comunhão e da reverência: a freqüentação de certos ambientes sociais em determinadas circunstâncias (como assistir especialmente a concertos de Mozart, já que era “do que minha avó mais gostava”, ou jantar em determinados restaurantes ou repetir determinado prato, porque “era como papai fazia em seu aniversário”) busca garantir a intensidade dos sentimentos e valores aí concentrados.

Essa religiosidade familiar comporta, como previa Durkheim em relação à religião em sentido estrito, diversas formas de cultos negativos ou positivos. Os sentimentos de reverência e comunhão podem ser vivenciados como experiências penosas e danosas, um encargo pesado de que é necessário se desincumbir apenas em ocasiões cerimoniais ou que convém denunciar e esconjurar. Um possível informante, irmão de uma das pessoas que mais intensamente se dedicara à explicitação do valor da memória familiar, praticamente se recusou a dar entrevista, alegando que não estava disposto a remexer nesses assuntos, “cansado” como estava de lidar com a herança ancestral. A observação informal

revelava que ele – com efeito – se movia em dolorosamente íntima comunhão com o panteão familiar, cercado de *memorabilia* física e impregnado dos sinais de sua herança moral.<sup>15</sup>

Evitar ou interditar essa dimensão sagrada da família é uma ação freqüentemente associada à ênfase na criação de uma nova vida, de uma autonomia adquirida preferível à atribuição tradicional. É uma representação condizente com a ênfase individualista da cultura ocidental moderna, herdeira ela própria da ênfase cristã na salvação individual, na aquisição do estatuto de fiel, por oposição à continuidade do pertencimento eclesial.<sup>16</sup> Assim como na tradição cristã e na prática das identidades nas sociedades ocidentais, esse é um ponto de tensão institutiva, num permanente jogo entre o desempenho individual e a herança ancestral. As práticas psicoterapêuticas modernas são um espaço privilegiado para o trato dessa tensão, tanto no nível das teorias abrangentes quanto no da representação dos pacientes e leigos. Diversas formas terapêuticas contemporâneas, mais ou menos psicologizadas, dedicam-se explicitamente a tratar da relação do sujeito com seu passado familiar. A psicanálise mais diretamente associável às teorias de Freud tende a englobar essa temática em uma visão mais abrangente ou integrada da dinâmica psíquica, em que outros nódulos significativos detêm idêntico peso. As terapias sistêmicas e a chamada psicanálise transgeracional (TTG) dedicam-se mais focalmente a esse ponto, configurando uma verdadeira teoria e estratégia do exorcismo da memória familiar. Nessa última corrente, as noções de “fantasma” e de “cripta” são cruciais, associadas à busca e ao aplacamento de vínculos identitários inconscientes e malignos com os antepassados (cf. Abraham e Torok 1987).<sup>17</sup>

É muito significativo que a linguagem da denúncia e do exorcismo aplicada à herança familiar apareça contemporaneamente também em áreas específicas do campo religioso, como no caso do culto do Grupo São José, em Porto Alegre, analisado por Carlos Steil. Nesse movimento, considerado como católico carismático, a ação terapêutica do Espírito Santo é invocada contra a herança de fantasmas familiares cristalizados no sujeito durante seu estado fetal (Steil 2006). Como chamei a atenção em outro texto, é notável a semelhança das imagens empregadas pela psicanálise transgeracional e por esse culto religioso para descrever o caráter determinante, mágico e maligno de um certo tipo de herança familiar (Duarte *et al.* 2006).<sup>18</sup>

A sacralidade da família expressa-se aí sob a espécie de sentimentos negativos e sombrios, homólogos aos que vemos em ação também nos universos explicitamente religiosos. Há também aqui sacrilégios, blasfêmias e profanações, recorrentemente denunciadas pelos ideólogos da família moderna, vigiadas pelas legislações civis e revisitadas pela imaginação pública. Aos temas mais tradicionais do incesto, do adultério, da contaminação venérea (hoje, sobretudo, da Aids), acrescentam-se mais contemporaneamente os temas da pedofilia e da

violência intrafamiliar. Se considerarmos que o imaginário do incesto se apresenta hoje principalmente sob a forma dos comportamentos pedófilos, devemos constatar que o risco das profanações se desviou ainda mais nitidamente para o interior da sacralidade doméstica (cf. Barreto 2003 para uma estimulante análise do tema do incesto na produção cinematográfica).

Entre os tipos de culto positivo analisados por Durkheim e que aqui também se apresentam, encontramos o sacrifício e os ritos piaculares. Eles têm, porém, um toque dos cultos negativos, por não consistirem apenas na solar fruição da intensidade da comunhão e da reverência, mas por importarem na atualização de dor e sofrimento. Sua evocação nos permite deixar claro o quanto os cultos familiares (mesmo nos casos que se apresentam como mais positivos) dependem dos sentimentos negativos, cuja presença involuntária ou cultivo propiciado compõem o ambiente sagrado. Preocupação, nostalgia e saudade são termos recorrentes na descrição desses fenômenos, tornando-os ainda mais vívidos e intensos. Imagens associáveis ao sacrifício são constantes, seja como ato daqueles que se reverencia, seja como experiência dos próprios sujeitos informantes. A comunhão familiar repousa sobre um imaginário recorrente de troca desigual, de “sacrifícios” constantes a serem feitos no altar da reprodução da identidade comum. Como não poderia deixar de ser, a contabilidade dos desvelos sacrificiais importa freqüentemente em saldos negativos, cuja evocação se inscreve explicitamente no registro dos cultos negativos.<sup>19</sup> Uma fotografia de grupo em que uma das imagens foi recortada e eliminada ou um empenho particular em não esquecer de mandar rezar a missa comemorativa do aniversário de falecimento registram com pontual dramaticidade a emergência de ritos piaculares, de evitação ou de aplacamento, destinados a expressar ou compensar os pesados sentimentos negativos também presentes nas relações familiares. Um dos informantes revelou rezar positivamente por diversos parentes falecidos e rezar negativamente (no sentido de buscar neutralizar sua possível influência maléfica) por um determinado ancestral, com o qual – no entanto – sempre se dera oficialmente muito bem.

A religiosidade moderna, como tem sido recorrentemente registrado pela literatura (cf. Csordas 1997:25, por exemplo), afasta-se do tradicional dolorismo cristão e se aproxima de uma mundanização hedonista associável ao “naturalismo” permeante (Duarte *et al.* 2006). O mesmo se aplica à religiosidade familiar. Um deslizamento complexo e longo faz prevalecer hoje – sobretudo nas camadas médias e nas elites – um compromisso com a “satisfação” dos membros das unidades familiares, tanto individual quanto coletivamente. Meus informantes desses segmentos descrevem enormes esforços para a produção de uma comunhão na felicidade e, freqüentemente, contrastam seu resultado com o “ambiente pesado” das unidades em que cresceram ou que conheceram na infância. O sentimento de reverência produz-se, assim, na celebração da idéia de que se

compartilha uma comunhão prazerosa, cultivada e confirmada por inúmeros pequenos rituais. As fotos de encontros familiares em que todos (ou quase todos) os participantes aparecem sorrindo são de uma recorrência etnográfica impressionante. A intensidade marcante dessa comunhão é assim associada prioritariamente a sentimentos considerados positivos, mesmo que não sejam permanentes ou mesmo prevaletentes. A ideologia do “amor”, nas suas diversas variantes intrafamiliares, fornece um argumento constante a esses processos. Em muitas circunstâncias uma peculiar ambigüidade entre o dolorismo e o hedonismo se expressa, como por exemplo nas referências aos sacrifícios necessários para a manutenção da felicidade doméstica.

## 5. As modalidades diferenciais do culto familiar

O modo pelo qual se manifesta essa religiosidade na cultura ocidental moderna varia certamente segundo os mais diversos eixos. Um dos mais notórios é o da classe de idade, como revela claramente minha investigação. São os informantes idosos os que mais explicitamente se referem à vida familiar como aureolada de características particulares de valor, dessa intensidade peculiar das coisas sagradas. Por um lado, isso se deve certamente à crescente profundidade da experiência vital e conseqüente acumulação de uma memória relacional, garantida pela habitual construção da vivência do estado de geração mediadora entre ascendentes e descendentes. Por outro lado, a aproximação do fim do ciclo de vida também contribui – de maneira explícita para muitos informantes – para uma colocação em foco da posição de ego em relação a sua trama transgeracional. Embora tenha encontrado alguns jovens (em todas as camadas sociais) particularmente sensíveis e reverentes à memória familiar, a tendência geral é de uma considerável distância da dimensão herdada dessa experiência, até mesmo em função dos desafios da constituição das neo-famílias, articulados aos da construção de uma carreira pessoal mais ou menos individualizada.

Dois eventos geracionais emergem explicitamente em numerosas histórias de vida como desencadeadores de uma atenção peculiar aos sentimentos de comunhão e reverência familiar: o nascimento do primeiro filho e a morte dos pais.<sup>20</sup> Muitas coleções sistemáticas de *memorabilia* familiar são iniciadas por ocasião do nascimento dos filhos, incentivadas ou não pelas gerações precedentes. Algumas propriedades fenomenais bastante banais desse verdadeiro rito de passagem exigem de um grande número de sujeitos uma atenção renovada à comunhão familiar, tais como a necessidade da escolha do nome (tanto do nome próprio como do sobrenome, em função da flexibilidade das usanças brasileiras a esse respeito), o enfrentamento das inevitáveis indagações sobre as semelhanças físicas do recém-nascido com seus parentes, a necessidade de gerenciar um

mais intenso contato entre as parentelas dos dois cônjuges ou a decisão de submeter o infante a algum rito de iniciação religioso ou não. Há, além do mais, a transformação do status dos pais em função do nascimento: a promoção a um grau superior da seqüência geracional impõe um olhar diferenciado sobre o conjunto relacional em que antes se encontravam na forma de uma juventude social.<sup>21</sup>

A morte dos pais introduz mais um patamar de transformações identitárias, projetando os sujeitos para a vivência daquela que será necessariamente a última etapa de seu próprio ciclo vital. Também aqui uma série de propriedades banais do evento impõe particular atenção à comunhão e à reverência familiar, entre as quais avulta a necessidade de recolher e dar destino à herança familiar (por mais singela que ela possa eventualmente ser). Os cuidados com os despojos físicos dos mortos, a forma de seu sepultamento e a eventualmente necessária decisão sobre a realização ou não de algum ritual religioso reforçam a emergência de uma especial dedicação à comunhão e à reverência. Em diversas situações observadas, é só a partir desse evento que emerge propriamente um culto familiar mais explícito, com o recurso a fórmulas religiosas ou não. Esse é um período que pode suscitar ou reforçar adesões confessionais diretas, associadas a diferentes representações sobre o destino *post mortem* dos falecidos ou dos próprios sujeitos.<sup>22</sup>

Outro critério diferencial fundamental para tais representações é o do gênero. Tanto em relação a família quanto a religião, é o gênero feminino que se apresenta como socialmente responsável. Essa representação atravessa as classes sociais, embora ocorram bolsões específicos de dedicação masculina em todas elas, em função de outras variáveis. A principal é a de uma intensa e recente conversão religiosa, o que justamente empana – por outro lado – a explicitação da religiosidade familiar em si mesma.

As mesmas hipóteses que procuram dar conta da proximidade entre religião e família em nossa cultura podem ser evocadas em relação à proximidade dos dois campos e o gênero feminino. Também aqui prefiro enfatizar o critério da associação da mulher ao plano de uma relacionalidade fundamental, tanto societária quanto cosmológica. É um tema bastante explorado o das propriedades individuantes (se não individualizantes) e fluidas das carreiras da identidade masculina, por oposição às propriedades englobantes e estabilizadoras da identidade feminina (Heilborn 2004). Essa correlação tem, nas classes populares, um caráter ainda mais nítido, em função da associação do gênero feminino com o mundo da reprodução moral em geral, por oposição à associação do masculino com o físico (Duarte 1986). No que toca a religiosidade familiar, um dos pontos que distinguem a experiência feminina da masculina é o caráter mais sistemático da atitude da primeira. Os homens expressam freqüentemente os sentimentos de comunhão e reverência aqui descritos, mas não se dedicam

tanto ao culto e ao cultivo das formas e fórmulas rituais quanto as mulheres. Um caso etnográfico notável é o da grande família da elite mexicana estudada por Lomnitz e Perez-Lizaur (1987): as mulheres da família, mesmo quando mais diretamente herdeiras, não participavam das atividades econômicas reprodutoras da fortuna familiar, mas se ocupavam da gestão da intensa vida social que permitia à família garantir seu status social geral. Essa vida social pode ser lida como uma seqüência constante de rituais de consagração da comunhão e da reverência familiares, eventualmente exposta, de forma cerimonial, aos olhos da sociedade abrangente.

Também a posição na fratria pode influenciar a maior ou menor adesão à religiosidade familiar, articulada com o gênero. Há um peso especial do personagem da irmã mais velha, regularmente encarregada do ônus de uma representatividade moral englobante. Esse papel pode ser assumido desde cedo, em situações de fraqueza do personagem da mãe de família, e se avoluma a partir da morte desta. A posição na fratria pode levar à formação de linhagens paralelas, que herdaram corporativamente propriedades de seu fundador. Desse modo, os descendentes da irmã mais velha (ou, eventualmente, do irmão) herdaram parte da responsabilidade moral da matriarca em relação ao conjunto da parentela. Isso é particularmente notável nas classes populares, em que a convivência física (e o decorrente conhecimento e controle do comportamento de cada membro) é mais recorrente, em função dos padrões prevalecentes de habitação (Duarte 1986; Guedes 1998). Uma família observada em meu campo veio a apresentar uma notável bifurcação de adesão religiosa a partir da oposição entre as linhagens decorrentes de uma fratria original: a linhagem do irmão mais novo procedeu a uma conversão pentecostal, após a morte da matriarca, em oposição ao ostensivo catolicismo da linhagem do irmão mais velho, cuja preeminência na família era até então incontestada. É interessante que este último – um caso raro de sujeito masculino responsável pela vida moral da família – fale com recorrente unção sobre a única irmã, falecida jovem, cujo papel de gestão moral ele aparentemente herdou. Sua reverência a esse personagem – cujo nome pessoal lhe sugeriu a escolha de sua santa protetora – é muito intensa, constituindo os temas de sua breve vida motivo de permanente referência aos descendentes, como exemplo hagiográfico.

Alguma diferença fenomenal pode advir da ênfase na herança matri ou patrilateral. A ideologia da herança bilateral é estruturante, mas a vivência familiar específica tende a impor alguma hierarquia entre os dois lados ascendentes. É notória a ênfase patrilateral tradicional na cultura ocidental, em função da preeminência hierárquica do elemento masculino na estrutura social. Essa ênfase conviveu sempre, porém, com a possibilidade de afirmação da linhagem materna, que pode mesmo tornar-se prevalecente para certos domínios e certas situações sociais. Essa desigualdade é particularmente importante no campo da religião, em função do privilégio feminino dos cuidados com o sagrado, e tende a se expressar na religio-

side familiar sob a forma de uma ênfase matrilateral, sobretudo nas classes populares.<sup>23</sup> Esse privilégio pode redundar num maior enriquecimento dos *sacra* matrilineares, já que as filhas tendem a herdar os acervos morais da família, eles próprios já tingidos desse privilégio na geração anterior. A situação é evidentemente diferente em relação a heranças vultosas, sobretudo de bens imóveis urbanos, quando o igualitarismo oficial se torna mais imperioso; ou em relação a heranças públicas (como empresas, escritórios, consultórios, bibliotecas, arquivos etc.), quando o gênero masculino tende a prevalecer.

Fiz, em diversos momentos, referência à preeminência do critério de classe social para o reconhecimento das diferenças de atualização da religiosidade familiar. Com efeito, elas são reconhecíveis em diversos níveis. Pode-se distinguir uma primeira dimensão, mais propriamente cultural, ideológica ou moral, em função da presença maior ou menor da racionalização individualizante nos diversos segmentos, camadas ou classes. O peso e o estilo da relacionalidade familiar avultam assim como critério diferencial.

É crucial, em segundo lugar, o critério das formas de sociabilidade da família. A extensão das famílias nucleares, a idade em que se encontram os pais à época do nascimento do primeiro filho, a maior ou menor proximidade física das redes familiares, a intensidade da entre-ajuda no interior da parentela, a maior ou menor privacidade da vida da unidade doméstica, tudo contribui para a construção de sentimentos de família muito diferenciados, o que se reflete inevitavelmente na organização da devoção e do culto familiar.

Não se pode menosprezar, em terceiro lugar, o peso do capital material de que dispõem os membros das diferentes classes, e que serve como suporte de jogos de valor muito díspares, sobretudo no tocante à transmissão transgeracional e às possibilidades de acesso a trajetórias individualizantes (cf. Pina-Cabral e Pedroso de Lima 2005).

Estou convencido, no entanto, de que é a primeira dimensão a que mais de perto condiciona a atualização da comunhão e da reverência familiares. Trata-se efetivamente da representação da identidade pessoal em relação às determinações da atribuição familiar. O eventual processo de individualização impõe uma distância experiencial básica em relação à família de origem (e mesmo, em muitos casos, à neo-família – cuja constituição pode até ser recusada), de modo que o culto familiar vem a assumir formas muito mais rarefeitas, implícitas e inconscientes. A individualização plena pressupõe, porém, o desenvolvimento de uma concomitante interiorização, que faculta maior reflexividade e elaboração mental da relação consigo mesmo e com a família. Os recursos interpretativos e terapêuticos dos saberes psicológicos atendem prioritariamente aos sujeitos desse tipo de reflexividade, reforçando o diálogo com a herança familiar e ensejando a emergência de um tipo particularmente paradoxal de culto (que pode assumir tonalidades mais positivas ou negativas):

o da memória familiar como lugar de trabalho psíquico visando a consolidação da identidade subjetiva. A individualização tem implicações também sobre a expressividade diferencial, a disposição e capacidade de falar sobre si (e, no que nos interessa, de falar com e sobre sua família), o que interfere na viabilização e organização do culto familiar – assim como na produção de discursos explícitos sobre essa dimensão privada ante a demanda de pesquisadores.

Não é de surpreender, portanto, que as formas da religiosidade familiar nos meios populares estejam mais próximas da religião em sentido estrito, dada a limitada presença da linguagem laica de si (que inclui a psicologização), com seus recursos suficientemente abundantes e articulados para a expressão desses sentimentos. Em compensação, o trânsito entre o sagrado eclesial e o sagrado familiar permite maior riqueza de formas fenomenais, de que aqui apenas nos aproximamos. Pode-se ver ainda que, nas classes médias e nas elites, a permanência ou o surgimento de uma reverência explicitamente religiosa tende a se vaziar em fórmulas psicologizadas ou psicologizantes, como as do culto carismático do Grupo São José, antes referido, ou a de diversas outras fórmulas presentes nas religiões cristãs contemporâneas (cf. Csordas 1997; Lewgoy 2005; Duarte e Carvalho 2006).

Há ainda uma considerável fonte de diferença segundo o horizonte confessional de referência de cada família ou sujeito. Mesmo nos casos em que a laicização e desmágicação se tornaram hegemônicas, sempre permanece alguma referência ao espaço religioso de origem e formação, quanto mais não seja sob formas blasfemas.

A cultura católica é particularmente prolífica em recursos simbólicos de expressão da religiosidade familiar. A forma de estruturação do panteão católico, com a incorporação de mediadores de múltipla ordem, facilita a conexão entre as séries eclesiais e as séries familiares (como nos “santinhos” laicos antes mencionados). É fundamental, nesse caso, a presença de imagens representativas do sagrado, que também permitem um fluxo entre os *sacra* eclesiais e os familiares. Vi pessoalmente – e muitos informantes descreveram – a organização de pequenos altares domésticos, geralmente bastante informais, em que imagens eclesiais e objetos *mana* (como as palmas bentas, os rosários, as medalhas, as velas votivas) se combinavam com outros, familiares. A própria fronteira entre o familiar e o transcendente se nuançava, graças à presença de santos padroeiros personalizados, de impressos com orações preferenciais ou de imagens herdadas.

A representação de uma Sagrada Família, em que diversos personagens divinos ou semi-divinos mantêm relações míticas de parentesco, permite uma elaboração muito constante das correlações entre o sagrado e a família terrena. A devoção filial a Deus Pai e à Virgem Mãe é claramente correlacionada à que merecem o pai e a mãe terrenos, por meio do costume católico – freqüentemente mencionado – de fazer as crianças se referirem aos primeiros por apelações afetivas tais como “papai do céu” e “mamãe do céu”. Os cultos oficiais da Igreja

prevêem diversas ocasiões de homenagem aos antepassados, como as missas em sufrágio dos mortos (corpo presente, sétimo dia, mês, ano etc.) ou pela salvação das almas do Purgatório; além de acolher as dimensões familistas do Dia dos Mortos e da comemoração do Natal. Foram criados inclusive ritos (de que uma família de classe média tinha lembrança) de sacralização do espaço doméstico, como a chamada “entronização” de uma imagem sagrada em posição preeminente no interior da casa.

Para as classes médias altas e para as elites, a referência à Igreja Católica é fundamental em todos os ritos de passagem importantes da vida familiar, de tal forma que a fronteira entre as duas dimensões é indiscernível: batizado, primeira comunhão, casamento, bodas. Dada a alta taxa de desinstitucionalização religiosa prevalecente nesses segmentos, deve-se sublinhar que o mais freqüente é que a dimensão do sentimento de religiosidade familiar prevaleça sobre a dimensão religiosa eclesial. Algo de semelhante passa-se também nos meios judaicos, em relação à seqüência equivalente de ritos familiares.

Essas dimensões mais vivenciais do mundo católico não podem fazer esquecer que, do ponto de vista da instituição eclesial, a família detém um valor mais essencial e abstrato, sendo objeto de contínuas referências nos textos doutrinários e práticas pastorais. A sacralização da família nuclear é aí claramente defendida, por meio de um acoplamento peculiar entre pontos de doutrina religiosa e a referência à “naturalidade” dessa forma social. De qualquer modo, prevalece o elogio aos sentimentos de comunhão e reverência internos, assim como o estímulo à sua prática continuada.

Essa última dimensão, mais ética, permite a passagem para o universo protestante, cuja complexidade empírica é maior, dividido como se apresenta entre alternativas muito variadas. De um modo geral, a ausência nessa religião dos recursos relacionais e imagéticos do catolicismo é compensada por um recrudescimento da orientação ética voltada para o cultivo da família. Uma diferença crucial em relação ao universo católico é a preeminência da vida congregacional, que põe em ação um controle muito mais direto e efetivo dos modos de atualização das carreiras pessoais e familiares. A exemplaridade da vida familiar se enriquece nesse universo da possibilidade do matrimônio dos sacerdotes. A família do pastor é um fenômeno importante dessa configuração, contribuindo ainda mais fortemente para um liame imaginário ideal entre a família do fiel e a congregação.

Já mencionei a contribuição de Christiano (2000) para o conhecimento do desenvolvimento histórico do que chama de “*domestic Christianity*” nos EUA do século XIX. Trata-se exatamente de uma forte sacralização da vida doméstica ocorrida originalmente no universo protestante, em que importa menos a doutrina confessional específica e mais a ênfase na comunhão de piedades individuais em relação à divindade no contexto familiar.<sup>24</sup> O significado da festividade do Dia de Ação de Graças nos EUA é bem expressivo dessa configuração,

fazendo a ponte entre a “cristandade doméstica” e a “religião cívica” descrita por Bellah.<sup>25</sup> Christiano chama ainda a atenção para o familismo exacerbado de algumas denominações peculiares, emergentes no contexto protestante, como os mórmons e os testemunhas de Jeová. A vida familiar é considerada aí literalmente como parte da dimensão sagrada da experiência humana e cercada, portanto, de particulares controles éticos e eclesiais.

O último grande conjunto religioso diretamente presente em meu campo é o da religiosidade kardecista ou espiritualista. Como já referi, a permanente comunicação entre o mundo terreno e o mundo espiritual estimula aí uma riquíssima elaboração da sacralidade familiar, constantemente reconstruída através de interpretações de reencarnação de parentes mortos em parentes recém-nascidos ou comemorada no diálogo com a família desencarnada. Esse fluxo permite também a incorporação de pessoas à comunhão e reverência familiares sem vínculo familiar terreno: o reconhecimento de que são a reencarnação de algum parente as torna também parentes (Mazur 2006).

A religiosidade afro-brasileira apareceu muito obliquamente em minha pesquisa, mas certamente permitiria uma sistemática discussão sobre outros agenciamentos da religiosidade institucional e da religiosidade familiar, particularmente num contexto sagrado em que as idéias de família e de parentesco têm implicações cosmológicas e sociológicas estruturantes. Sua exploração extrapolaria, porém, as pretensões muito gerais deste artigo.

\* \* \*

A exploração do tema do “sacrário original” neste trabalho é um estímulo ao deslocamento das fronteiras convencionais das grandes temáticas do conhecimento sociológico. Nem família, nem religião são entes substanciais e estáveis; são recortes culturalmente estabelecidos e analiticamente estabilizados, aplicados a uma experiência concreta que desliza permanentemente ao sabor de uma complexa causalidade, em desafio permanente aos modelos e regimes de conhecimento. Prefiro neste momento adotar um tom generalizante, capaz de chamar a atenção para o ponto analítico abrangente, do que aprofundar a compreensão dos modos específicos como o meu material de campo vem me desafiando à organização de novos esquemas interpretativos. Na seara estrita dos estudos sobre família e religião não se poderá avançar muito mais com a repetição da fórmula da “influência” de uma instituição sobre a outra – a não ser como expressão das ideologias nativas, a serem justamente interpretadas. Será necessário compreender tanto genericamente quanto pontualmente como essas dimensões se imbricam na experiência social, demarcando o essencial de um único campo moral de reprodução dos sujeitos em nossas sociedades contemporâneas.

## Referências Bibliográficas

- ABRAHAM, Nicolas e TOROK, Maria. (1987), *Lécorce et le noyau*. Paris: Flammarion.
- ARAÚJO, Ricardo B. (1987), "A fonte da juventude – Observações sobre a Europa de hoje de Alceu Amoroso Lima". *Religião e Sociedade*, vol.14, n.3: 72-98.
- ARIÈS, Philippe. (1978), *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Zahar.
- ATTIAS-DONFUT, Claudine. (2000), "Rapports de générations. Transferts intrafamiliaux et dynamique macrosociale". *Revue Française de Sociologie*, 41: 643-684.
- BARRETO, Debora B. (2003), *Le souffle au coeur & damage: Quando o mesmo toca o mesmo em 24 quadros por segundo (Louis Malle e a temática do incesto)*. Niterói: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFF.
- BARTHES, Roland. (1987), *Incidents*. Paris: Seuil.
- BELLAH, Robert N. et al.. (1985), *Habits of the heart: Individualism and commitment in American life*. Berkeley: University of California Press.
- BLACKER, Mary Rose. (2000), *Flora Domestica. A history of flower arranging 1500-1930*. Londres: The National Trust.
- BOURDIEU, Pierre. (1979), *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit.
- CAPOTE, Truman. (1994), *In cold blood. A true account of a multiple murder and its consequences*. Nova Iorque: Vintage Books.
- CARSTEN, Janet. (2000), "Introduction: cultures of relatedness". In: J. Carsten (org.). *Cultures of relatedness. New approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CARVALHO, Cesar A. (2005), *Coisas de família: análise antropológica de processos de transmissão*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UERJ.
- CHRISTIANO, Kevin J. (2000), "Religion and the family in modern American culture". In: S.K. Houseknecht e J.G. Pankhurst (orgs.). *Family, religion, and social change in diverse societies*. Oxford: Oxford University Press.
- CIOCCARI, Marta. (2006), "Uma 'paisagem religiosa' da comunidade de mineiros de carvão de Minas do Leão (RS)". Rio de Janeiro: cópia datilografada, PPGAS/ Museu Nacional/ UFRJ.
- COENEN-HUTHER, Josette. (1994), *La mémoire familiale: un travail de reconstruction du passé*. Paris: L'Harmattan.
- CSORDAS, Thomas J. (1997), *The sacred self: a cultural phenomenology of charismatic healing*. Berkeley: University of California Press.
- DEBERT, Guita G. (1999), *A reinvenção da velhice. Socialização e processos de reprivatização do envelhecimento*. São Paulo: Edusp.
- DECHAUX, Jean-Hughes. (1997), *Le souvenir des morts: essai sur le lien de filiation*. Paris: PUF.
- DUARTE, Luiz F.D. (1983), "O culto do eu no templo da razão". *Boletim do Museu Nacional (Nova Série – Antropologia)*, 41: 1- 69.
- DUARTE, Luiz F.D. (1995), "Horizontes do indivíduo e da ética no crepúsculo da família". In: I. Ribeiro e A.C.T. Ribeiro (orgs.). *Família e sociedade brasileira: Desafios nos processos contemporâneos*. São Paulo: Loyola.
- DUARTE, Luiz F.D. (2005), "La nature nationale: entre l'universalité de la science et la particularité symbolique des nations". *Civilisations*, vol.LII, n.2: 21-44.
- DUARTE, Luiz F.D. (2006), "Éthos privado e modernidade: o desafio das religiões entre indivíduo, família e congregação". In: L.F.D. Duarte et al. (orgs.). *Família e religião*. Rio de Janeiro: ContraCapa.
- DUARTE, Luiz F.D. e GIUMBELLI, Emerson. (1995), "As concepções cristã e moderna da pessoa: paradoxos de uma continuidade". *Anuário Antropológico*, 93: 77-112.
- DUARTE, Luiz F.D. et al. (2006), "Família, reprodução e éthos religioso – subjetivismo e naturalismo como valores estruturantes". In: L.F.D. Duarte et al. (orgs.). *Família e religião*. Rio de Janeiro: ContraCapa.
- DUARTE, Luiz F.D. e CARVALHO, Emilio N. (2006), "Religião e psicanálise no Brasil contem-

- porâneo: novas e velhas *Weltanschauungen*". San Juan de Puerto Rico: Comunicação apresentada ao encontro da LASA 2006.
- DUMONT, Louis. (1985), *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DURKHEIM, Émile. (1968), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF
- FONSECA, Claudia L. (2000), *Família, fofoca e honra: a etnografia de violência e relações de gênero em grupos populares*. Porto Alegre: UFRGS.
- FORTES, Meyer. (1970), "Pietas in ancestor worship". In: M. Fortes. *Time and social structure and other essays*. Nova Iorque: Humanities Press.
- FOUCAULT, Michel. (1979), "A política da saúde no século XVIII". *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- FREUD, Sigmund. (1969-80), "O sinistro (*Das Unheimliche*)". Freud. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago.
- FUSTEL DE COULANGES, Numa D. (1954), *A cidade antiga: estudo sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma*. Lisboa: Livraria Clássica.
- GOETHE, Johann W. (1986), *Memórias: Poesia e verdade (Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit)*. Brasília: UnB/Hucitec.
- GUEDES, Simoni Lahud. (1998), "Redes de parentesco e consideração entre trabalhadores urbanos: tecendo relações a partir dos quintais". *Cadernos do CRH*, 29: 189-208.
- HEILBORN, Maria Luiza. (2004), *Dois é par: Gênero e identidade sexual em contexto igualitário*. Rio de Janeiro: Garamond.
- HOGGART, Richard. (1973), *As utilizações da cultura*. Lisboa: Presença.
- JABOR, Juliana. (2006), "A prática do amor e o amor prático. Identidade e sentimentos em uma família religiosa de classe média". In: L.F.D. Duarte et al. (orgs.). *Família e religião*. Rio de Janeiro: ContraCapa.
- JAMES, William. (1958), *The varieties of religious experience. A study in human nature*. The New American Library.
- LEITE, Miriam L.M. (1993), *Retratos de família – Leitura da fotografia histórica*. São Paulo: Edusp/Fapesp.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1970), "A eficácia simbólica". *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- LEWGOY, Bernardo. (2005), "Estilos de vida e modelos de construção de pessoa na recente literatura evangélica". Caxambu: Comunicação ao XXIX Encontro Anual da ANPOCS.
- LINS DE BARROS, Myriam M. (1980), *Testemunhos de vida. Um estudo antropológico de mulheres na velhice*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, PPGAS/ Museu Nacional/ UFRJ.
- LINS DE BARROS, Myriam M. (1987), *Autoridade e afeto*. Rio de Janeiro: Zahar.
- LINS DE BARROS, Myriam M. (1989), "Memória e família". *Estudos Históricos*, vol.2, n.3: 29-42.
- LINS DE BARROS, Myriam M., STROZENBERG, Ilana (1992). *Álbum de família*. Rio de Janeiro: Comunicação Contemporânea Ltda.
- LOMNITZ, Larissa Adler e PEREZ-LIZAU, Marisol. (1987), *A Mexican elite family, 1820- 1980. Kinship, class, and culture*. Princeton: Princeton University Press.
- LUNA, Naara. (2005), "Natureza humana criada em laboratório: biologização e genetização do parentesco nas novas tecnologias reprodutivas". *História, Ciência, Saúde – Mangueiras*, 12: 395-417.
- MAITRE, Jacques. (1996), *L'Orpheline de la Bérésina*. Paris: CERF.
- MAZUR, Evangelina (2006), "Família e laços familiares em um contexto espiritualista". In: L.F.D. Duarte et al. (orgs.). *Família e religião*. Rio de Janeiro: ContraCapa.
- MENEZES, Rachel Aisengart. (2004), *Em busca da boa morte: antropologia dos cuidados paliativos*. Rio de Janeiro: Garamond/ Fiocruz.
- MINTZ, Sidney. (1964), *Worker in the cane – A Puerto Rican life history*. New Haven: Yale University Press.

- MUXEL, Anne. (1996), *Individu et mémoire familiale*. Paris: Nathan.
- PEIXOTO, Clarice E. (2000), *Envelhecimento e imagem: as fronteiras entre Paris e Rio de Janeiro*. São Paulo: Annablume.
- PINA-CABRAL, João e PEDROSO DE LIMA, Antônia. (2005), "Como fazer uma história de família: um exercício de contextualização social". *Etnográfica*, IX (2): 355-388.
- PINÇON, Michel e PINÇON-CHARLOT, Monique. (1989), *Dans les Beaux Quartiers*. Paris: Seuil.
- PONCIANO, Edna T. e FERES-CARNEIRO, Terezinha. (2003), "Modelos de família e intervenção terapêutica". *Interações: Estudos e pesquisas em psicologia*, VIII: 57-80.
- SALEM, Tania. (1987), *Sobre o casal grávido. Incursão em um universo ético*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado, PPGAS/ Museu Nacional/ UFRJ.
- SCHNEIDER, David. (1968), *American kinship: a cultural account*. Nova Jersey: Prentice-Hall.
- STEIL, Carlos. (2006), "Os demônios geracionais. A herança dos antepassados em um contexto católico carismático". In: L.F.D. Duarte et al. (orgs.). *Família e religião*. Rio de Janeiro: ContraCapa.
- STRATHERN, Marilyn. (1992), *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAUSSIG, Michael. (1980), *The devil and commodity fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- THACKER, Christopher. (1979), *The history of gardens*. Berkeley: University of California Press.
- VELHO, Gilberto. (1998), *Nobres & anjos: um estudo de tóxicos e hierarquia*. Rio de Janeiro: FGV.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo e ARAÚJO, Ricardo B. (1977), "Romeu e Julieta e a origem do Estado". In: G. Velho (org.). *Arte e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar.
- WEBER, Max. (1968), *The religion of China. Confucianism and Taoism*. Nova Iorque: Free Press.

## Notas

- <sup>1</sup> Mesmo para William James, no entanto, apesar de seu fundamental empirismo, a religião "é uma reação total de um homem à vida" (1958:31).
- <sup>2</sup> A pista é brevemente retomada por Lévi-Strauss na celebrada referência ao fato de que na "civilização mecânica não há mais lugar para o tempo mítico senão no próprio homem" (1970:224). Constitui-se, por outro lado, em um dos pilares da análise empreendida por Louis Dumont do individualismo como ideologia estruturante da cultura ocidental (sobretudo Dumont 1985). Ver, na mesma direção, Duarte (1983).
- <sup>3</sup> Um exemplo recente e interessante é o da análise feita por Naara Luna das representações sobre as técnicas de reprodução assistida contemporâneas, que encenam paradigmaticamente os dilemas do sangue e da vontade individual (Luna 2005).
- <sup>4</sup> Não se trata de retornar às teorias afetivas do religioso, após termos optado pela teoria cognitiva de Durkheim. Trata-se aqui de propriedades expressivas da religiosidade na cultura ocidental moderna, provavelmente em resistência e contraste com os deslocamentos cosmológicos decorrentes da hegemônica racionalização e igualização (ou "achatamento") do mundo.
- <sup>5</sup> A idéia de reverência não deve ser confundida com a de contrição. A reverência é uma disposição valorativa interior, que pode se manifestar tanto de forma contrita, controlada, quanto exuberante ou dramática.
- <sup>6</sup> Essa intensidade é explicitamente evocada por Durkheim como parte da "excitação" provocada pelo sentimento da coletividade *in actu* e encenada no ritual religioso (1968). A força afetiva do "ideal" em Durkheim não deixa de estar presente nas retomadas do sagrado sob a espécie do "mana" em Mauss ou do "significante flutuante" em Lévi-Strauss. William James também se referirá a algo semelhante, sob a forma de um *a more* que faz a diferença intensificadora (James 1958:384-5).
- <sup>7</sup> O cinema do século XX recolheu essa tradição, oferecendo inúmeras preciosas explorações da relação entre família e indivíduo, em Visconti, Bergman, Saura, Woody Allen, Louis Malle e muitos outros.
- <sup>8</sup> É notória a utilização de categorias do parentesco restrito, associado à unidade doméstica, para a

designação das posições sacerdotais e da membresia no cristianismo (padre, madre, Papa, pope, sóror, frade, irmã, irmão, abade etc.), reiterando no nível mundano a representação de paternidade, filiação e fraternidade prevalecente na representação da divindade cristã. Esse deslizamento categorial foi particularmente acentuado no monaquismo, em função da sua disposição de construção de um mundo “fora do mundo”, alternativo inclusive – e sobretudo – à família terrena.

- <sup>9</sup> Um exemplo marcante é o da história devocional de Santa Teresinha de Jesus, em que o mais intenso paralelismo entre família terrena e família divina se manifesta a todo momento, particularmente nas visões intensamente maternalizantes da Virgem, do Cristo e das próprias irmãs freiras, mais velhas (Maître 1996).
- <sup>10</sup> A descrição histórica da emergência do conforto intradoméstico permite correlacioná-lo – como uma espécie de compensação – à relativa desmágicação dos templos religiosos, ocorrida nos contextos reformados do norte da Europa. Toda uma estética e toda uma liturgia do arranjo do espaço doméstico se desenvolvem a partir daí, tornando-se uma temática obrigatória da vida social moderna: a decoração de interiores. O fenômeno pode ser retraçado no deslocamento das representações pictóricas eruditas de personagens e temas sagrados ou mitológicos para a representação de retratos individualizados e de cenas da vida em família (as conhecidas “*conversation pieces*” do século XVIII). Em algumas culturas nacionais, como a inglesa, esse culto familiar se centrou particularmente no cultivo dos jardins domésticos, formalmente herdeiros dos jardins conventuais, os *hortus conclusus* (cf. Thacker 1979). Para uma análise correlata, relativa ao uso decorativo de flores no espaço eclesial e doméstico, ver ainda Blacker 2000. A ideologia do lar aconchegante (“*home sweet home*”) atravessou toda a sociedade, como testemunha a preciosa monografia de Richard Hoggart sobre as classes populares inglesas no século XX (1973).
- <sup>11</sup> Em dois arquivos familiares consultados havia “santinhos” (pequenos impressos com imagens de santos católicos e fórmulas devocionais rituais) em que figurava a fotografia de um morto, no lugar habitual do santo. No verso, no lugar da costumeira oração ou invocação, encontrava-se então a frase: “Lembra-vos de Fulano em vossas orações”, seguido ou não das datas de vida e morte do homenageado e do fragmento de algum texto sagrado canônico.
- <sup>12</sup> É interessante lembrar como a herança dos livros de receitas e de todo um capital culinário por um dos ramos descendentes de uma família da alta burguesia mexicana vem a se tornar sua característica distintiva e positiva, num quadro de crescente diferenciação social, ameaçadora dos sentimentos de comunhão corporativa (Lomnitz e Perez-Lizaur 1987).
- <sup>13</sup> Nesse registro geral, devem ser incluídos os sentimentos complexos associados às “viagens à Europa”. Cabem aí tanto a idéia da visitação de um lócus originário das raízes familiares quanto a de um lócus originário dos valores mais sagrados de cada sujeito. Para muitos informantes, a primeira viagem à Europa ou a primeira estada mais longa são momentos de particular intensidade e reverência, pelo sentimento de comunhão com as imagens mais profundas e arraigadas que sustentam sua identidade. Encontra-se um caso revelador em Araújo (1987), a respeito de uma “peregrinação” de Alceu Amoroso Lima à Europa. O tema encontra paralelos na fascinante temática européia das viagens a Roma – e a que empreendeu Freud a certa altura de sua vida lhe valeu ricas reflexões sobre o simbolismo pessoal e familiar envolvido.
- <sup>14</sup> Uma dimensão importante da distinção de classe em nossa cultura é justamente a de ser herdada, em oposição à ênfase democrática, “vulgar”, no status adquirido (cf., por exemplo, Velho 1998 e Bourdieu 1979).
- <sup>15</sup> O trabalho de Freud sobre o sentimento do “sinistro” é de toda pertinência aqui, por examinar como a expressão alemã *das Unheimliche* contém as idéias de familiaridade, intimidade e segredo, por um lado, e expressa o sentimento do estranho e do mal-assombrado, por outro (1969-80).
- <sup>16</sup> É possível associar a ênfase ideológica na “aquisição” à *sick soul* de William James, ao *rebirth* protestante e aos modelos do “eu dividido” na formação da pessoa ocidental moderna. Já o sentimento de continuidade e comunhão não-conflitiva se associa à atitude religiosa *healthy-minded*.
- <sup>17</sup> Outro exemplo interessante é o do sistema da “constelação familiar”, que parece ter relações com a terapia sistêmica, com o reichianismo e com a TTG psicanalítica. Segundo o site <http://>

www.constelacaofamiliar.com.br/ (acessado em 23/04/2006), constelação familiar é uma técnica criada por Bert Hellinger, psicoterapeuta alemão, que opera pela criação de “esculturas vivas” reconstruindo a árvore genealógica, o que permite localizar e remover bloqueios do fluxo amoroso de qualquer geração ou membro da família. Segundo essa linha, muitas dificuldades pessoais e problemas de relacionamento são resultado de confusões nos sistemas familiares. Essa confusão ocorre quando o destino de outra pessoa viva ou que já viveu é incorporado à vida do sujeito, sem que ele esteja consciente disso. Dessa forma, o destino dos membros familiares que foram excluídos, esquecidos ou não reconhecidos no lugar que pertencia a eles acaba sendo repetido.

- <sup>18</sup> Outro exemplo é o do “*intergenerational healing*”, ou “*healing of family tree*”, mencionado por Csordas (1997:43) como parte das modalidades de cura carismática nos EUA.
- <sup>19</sup> Os ritos de propiciação da “boa morte”, na pesquisa de Rachel Menezes sobre os hospitais paliativistas, incluem o tema da pacificação familiar a ser ensinada *in extremis*, com a presença dos familiares (2004). Tratar-se-ia de uma condição da qualidade espiritual positiva desse trânsito.
- <sup>20</sup> Um caso mais raro e motivador de uma particularmente grave intensificação da atitude reverencial é o da morte de um descendente jovem. O caráter anômalo dessa relação entre geração e morte suscita um particular recrudescimento da religiosidade nos poucos casos que vi relatados em minha pesquisa. É de ressaltar que dois dos casos de “santinhos” com imagens de mortos antes mencionados se referiam exatamente a situações desse tipo.
- <sup>21</sup> Esse caráter relacional amplo do nascimento do primeiro filho pode ser contrastado com a experiência da primeira gravidez, que remete particularmente ao casal (cf. Salem 1987, para um caso radical). Em outra direção, Myriam Lins de Barros (1987) analisa um efeito homólogo de conversão de identidade e acentuação da intensidade dos papéis familiares na passagem para a condição de avós.
- <sup>22</sup> Em alguns casos, nas famílias de classe média, encontrei a representação e a expectativa do reencontro dos sujeitos com seus pais após a morte. Tratava-se de informantes não particularmente religiosos, e essa crença não se sustentava sobre qualquer premissa confessional, embora fosse externada com grande emoção e ansiedade.
- <sup>23</sup> Um caso interessante de matrilinearidade em camadas médias, com ênfase explícita na herança religiosa, inclusive sacerdotal, é o da família batista estudada por Jabor (2006).
- <sup>24</sup> Um personagem/informante do romance-reportagem de Truman Capote *In cold blood* (1994) assim se expressa sobre a oração familiar em torno à mesa de refeição: “I don’t see how anyone can sit down to table without wanting to bless it.”
- <sup>25</sup> Pode-se considerar que os atuais ritos familiares laicos do Dia das Mães e do Dia dos Pais tenham emergido nesse contexto da religiosidade familiar norte-americana. A representação nativa associa as duas datas a homenagens específicas a um pai e a uma mãe, que acabaram se tornando generalizadas e reconhecidas pela nação americana: Dia dos Pais – inventado por Sonora Luise em 1909, em Spokane, Washington, e reconhecido oficialmente em 1972; Dia das Mães – inventado por Anne Jarvis pouco antes de ser oficializado, em 1919.

Recebido em 01/08/2006  
Aprovado em 15/08/2006

**Luiz Fernando Dias Duarte** (lfdduarte@mn.ufrj.br)

Doutor em Ciências Humanas e professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/ UFRJ. É pesquisador 1A do CNPq, com um projeto sobre “Sexualidade, gênero e família: rupturas e continuidades na experiência da pessoa ocidental moderna”. Publicou, entre outros trabalhos, *Da vida nervosa – nas classes trabalhadoras urbanas* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/CNPq).

## Resumo

---

A experiência da vida familiar nas sociedades modernas é caracterizada por crucialidade e intensidade próximas à religiosidade. Algumas de suas propriedades fenomenais, sobretudo a de um culto familiar (freqüentemente implícito), são descritas neste artigo, que analisa também as implicações dessa correlação para o funcionamento contemporâneo das religiões. Explora-se a “relacionalidade” intrínseca a essas duas dimensões da vida social e discutem-se as diferenças encontráveis nas sociedades modernas contemporâneas, relacionando-as ao estatuto diferencial da pessoa componente da ordem familiar. Isso é feito com base na informação constante da literatura sociológica e em uma pesquisa original com diversos segmentos sociais na região do Grande Rio de Janeiro.

**Palavras-chave:** família, religião, pessoa, culto doméstico, relacionalidade.

## Abstract

---

It is our aim to deepen the understanding of family life in modern societies through an emphasis on its 'religious'-like quality. The description of some of its phenomenal properties, of its intense and crucial experiential dimension, includes several traits of a family cult (mostly implicit). This fact has important consequences for the actualization of the contemporary experience of established religious institutions. The intrinsic “relatedness” at the basis of both “cults” take shape in a broad and varied range of empirical phenomena, dependent on the status of personhood within the family structure. Our data include both the results of direct original research within several status groups in the area of Rio de Janeiro and the information available about family and religion in Brazilian society.

**Keywords:** family, religion, personhood, family cult, relatedness.

---

# P ARA ALÉM DA FAMÍLIA E DA RELIGIÃO: SEGREDO E EXERCÍCIO DA SEXUALIDADE

*Marcelo Natividade  
Edlaine de Campos Gomes*

Este artigo enfoca as complexas relações entre fiel-família e fiel-instituição religiosa através da análise do discurso de fiéis sobre comportamentos relativos à sexualidade. Com vistas a compreender como sujeitos de adesão religiosa evangélica elaboram sua experiência a partir do confronto com proibições doutrinárias referentes ao exercício da sexualidade, indaga-se que valores orientam as interpretações dos informantes acerca de suas práticas sexuais. Que lugar ocupa a religião e a sexualidade em sua visão de mundo? Que soluções são elaboradas para a tensão entre o *ethos* religioso e a adoção de estilos de vida que contrastam com a moral sexual religiosa?

Como pano de fundo uma discussão sobre a noção de biografia possibilita problematizar o conceito de conversão tomado como ruptura e releitura radical do passado (Mariz 1994). Ressalta-se aqui a experiência religiosa em seu sentido processual, importando analisar diferentes percursos em distintas etapas da vida. Neste processo que envolve a “conversão”, em um sentido mais amplo, indivíduos realizam mediações sociais, selecionam, organizam e interpretam discursos religiosos a partir de experiências vivenciadas em outras esferas (Birman 1996). Cotejar trajetórias religiosa, familiar e afetiva-sexual evidencia os nexos entre conversões individuais e micro-processos sociais a partir da análise de biografias (Natividade 2003, 2005).

Encontrando inspiração nas definições de Berger (1976:65-66), entende-se que construção de narrativas biográficas possibilita compreender como indivíduos interpretam eventos e acontecimentos de suas vidas a partir de uma percepção seletiva que não é fixa, nem prescinde do princípio da contradição. A biografia de um indivíduo abarca a possibilidade de infinitas “conversões” e “reconversões”. A experiência religiosa comporta alternações, no sentido de uma postura de conciliação entre sistemas de significado contraditórios. Também se opera com a possibilidade de analisar as alternativas religiosas disponíveis nas sociedades ocidentais modernas como indissociavelmente relacionadas às ideologias estruturantes da modernidade, sobretudo o “subjetivismo” – enquanto culto do eu. Este esforço se soma à necessidade de contextualizar experiências religiosas a partir de três distintas dimensões: identidade ou pertencimento; adesão, experiência ou crença; e, em um terceiro plano, o *ethos* religioso, como disposição ética ou comportamental (Duarte 2005).

Estudos recentes mostram que em processos de adesão religiosa entre diferentes atores sociais, pertencentes aos quadros de distintos credos religiosos e denominações, enfatiza-se a preeminência da representação de uma *escolha* pessoal do sujeito, de uma presumida *liberdade* individual no campo da experiência religiosa (Duarte 2005; Gomes 2005). Contudo, diagnosticam a tensão entre escolhas individuais e pertencimento religioso no que se refere ao exercício da sexualidade. Partido desta reflexão, o artigo problematiza como sujeitos pertencentes a igrejas evangélicas elaboram e reinterpretam regras institucionais e normas religiosas. Assim, busca-se compreender por quê diante de um quadro amplo de ofertas religiosas, indivíduos permanecem em certas religiões que condenam práticas e/ou estilos de vida que abraçam. De que modo se dá a experiência de sujeitos que adotam comportamentos contrários aos preceitos doutrinários das religiões a que pertencem? Quais estratégias e soluções são elaboradas por indivíduos na tensão entre exercício da sexualidade e vivência religiosa? Através de uma dada perspectiva teórica que distingue as diferentes dimensões de uma experiência religiosa, ressaltam-se as complexas e múltiplas situações, próprias do mundo moderno, em que freqüentação da congregação não envolva necessariamente um continuado sentimento interior de compartilhamento dos valores ou crenças cultivados no espaço religioso (Duarte 2005).

O material etnográfico abarca entrevistas do tipo história de vida com informantes de camadas populares provenientes das regiões Baixada Fluminense e Zona Norte do Rio de Janeiro. Confrontam-se relatos de mulheres que atualmente mantêm relacionamentos afetivo-sexuais extraconjugais e de homens que vivenciam no atual momento de suas vidas experiências homossexuais<sup>1</sup>. Todos atualmente encontram-se inseridos como membros em denominações evangélicas históricas e pentecostais (em sua maior parte), não sendo a conversão um evento recente, justamente o que permite o resgate das trajetórias religiosas.

A análise abarca ainda uma reflexão sobre a categoria *testemunho* – enquanto revelação do *pecado* normatizado – como contraponto às transgressões da norma religiosa. Ressalta-se a prolapada ênfase no exclusivismo religioso em crenças evangélicas, que elaboram cada vez mais refinadas estratégias de gerenciamento da sexualidade e conduta dos fiéis.<sup>2</sup>

### Testemunho e segredo: estratégias de inserção e manutenção no grupo religioso

O testemunho público da conversão é uma característica do campo evangélico pentecostal. *Aceitar Jesus* é um momento significativo tanto para o indivíduo que se converte quanto para o conjunto dos membros de uma denominação. Um dado marcante nesse processo é o espaço dado nos cultos aos fiéis convertidos: eles têm na palavra, na oralidade, a oportunidade de contar os infortúnios vividos no passado. A platéia presente ouve confissões dramáticas, sempre baseadas na perspectiva formulada pós-conversão. Nessas narrativas, a vida anterior do indivíduo é quase sempre associada a algum tipo de *dor* (provindas de doenças físicas, problemas emocionais ou sociais, influências espirituais). É a dinâmica do compartilhamento que imprime nas narrativas uma moral para o grupo (Gomes 1998, 2004b).

É com naturalidade que conversos contam publicamente situações íntimas e expõem comportamentos que desafiam normas religiosas e sociais. Antes da *libertação*, muitos eram infiéis a seus cônjuges, se prostituíam, usavam drogas ou praticavam outros delitos, quando viviam em pecado ou estavam sob *influência maligna*. Os testemunhos enfatizam a transformação, na qual o passado infeliz contrasta com a felicidade alcançada pela *entrega a Jesus*. É o caráter exemplar do passado que é posto em evidência para enfatizar a “verdade religiosa” e promover novas conversões a partir da identificação do indivíduo com os dramas narrados em pelo ritual.

Sob esta perspectiva, o testemunho consiste em narrativa cuja natureza explicita um apelo à conversão do outro. Benjamim destaca a dimensão utilitária da narrativa, “que pode consistir num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida, de qualquer maneira o narrador é um homem que sabe dar conselhos” (1985:200).

A exposição pública do passado transgressor é expressa no relato da obreira Bárbara e seu marido, também membro da igreja.<sup>3</sup> À época do testemunho ela tinha 25 anos, sua mãe era traficante, viciada e lésbica. Desde criança presenciou essas atividades e achava que não teria como sair *daquela vida*. Enrolava cocaína e maconha, além de *namorar* traficantes. Com 14 anos perdeu sua mãe, assassinada (estrangulada e queimada). Ao se ver sozinha tornou-se garota de programa, até que foi morar com uma prostituta que, posteriormente,

converteu-se à IURD. Acompanhando a amiga à igreja, manifestava demônios até que *aceitou Jesus*. Na congregação encontrou seu marido, algo com que nunca sonhara por acreditar não ter o direito de *formar família*. O passado transgressor foi exposto ao pretendente, que não se importou. O importante era que Bárbara estava transformada pelo poder do *Espírito Santo*.

Longe de serem repreendidos ou rechaçados por olhares e palavras de crítica, foram ouvidos no culto como casos exemplares das mudanças providas pela divindade, aceitos e integrados ao grupo, exatamente pela adequação às normas vigentes. Não há lugar aqui para segredo ou fofoca. Instituição e indivíduo se fortalecem com a exposição e, quanto mais crítica for a situação narrada, maior sua exemplaridade.

O mesmo não acontece se o desafio às normas ocorre no presente religioso, estando o fiel sujeito às sanções previstas no interior de cada denominação religiosa. O receio de sofrer represálias individuais soma-se ao medo do rompimento dos laços afetivos que unem fiel, família e congregação. Manter comportamentos contrários à moral do grupo exige estratégias criativas por parte dos indivíduos, consoantes com suas inclinações pessoais e seu desejo de permanecer na comunidade religiosa. A principal solução referida pelos entrevistados consiste no cultivo do segredo, que permite a conciliação de identidades discrepantes (Goffman 2001).

Vejam a trajetória de um informante. Ronaldo, 27 anos, membro de uma comunidade evangélica pentecostal próxima do local em que reside com a mãe, na Baixada Fluminense. Atualmente divide seu tempo entre o curso universitário e o emprego, com um cargo administrativo em empresa dirigida por membros de sua igreja. Frequenta os cultos de domingo e nunca pertenceu à outra religião. A mãe foi evangélica e hoje está *desviada*. Já o único irmão é membro da mesma denominação. Contudo, o vínculo familiar com o ambiente religioso não se restringe ao irmão, já que tios e primos paternos e maternos também são evangélicos. O informante situa sua conversão aos 13 anos, quando passou a participar de forma mais efetiva na igreja, principalmente dedicando-se a atividades musicais – período em que foi *batizado nas águas*<sup>4</sup> e teve o *batismo do Espírito Santo*.

Em relação à sua trajetória afetivo-sexual, Ronaldo já teve experiências com homens e com mulheres, sendo que com o sexo feminino não chegou a *transar*, apesar de ter tido namoros – quase todos ocorridos no interior da denominação religiosa. Já com homens manteve *relacionamentos* e *casos* – categorias que indicam o valor destas experiências em sua percepção de si. As relações com mulheres remetem a uma obrigação social, enquanto as relações com homens são expressão de liberdade pessoal: *ele é mais carinhoso com os homens, sente-se mais livre, tem mais afinidade* com pessoas do mesmo sexo. Esse discurso convive com a percepção da homossexualidade como um desejo profundamente arraigado, expressão de um verdadeiro eu. Nesse sentido, afirma que “o lado de

viver com uma mulher pesa pela sociedade”; enquanto a homossexualidade é um “querer mais profundo”.

O ingresso no mercado de trabalho, a relativa autonomia financeira e a experiência de estudar no centro da cidade do Rio de Janeiro são acionados pelo informante como fatores relevantes para a aceitação da homossexualidade. Se anteriormente mantinha relações de sociabilidade restritas ao ambiente religioso e redes de vizinhança, o trânsito por um espaço de relativo anonimato social permitiu que desfrutasse de uma certa liberdade. No centro do Rio descobriu que *o mundo homossexual acontecia*. Seu aprendizado social da homossexualidade se deu pela frequência a locais de prática de sexo anônimo, como saunas e outros espaços de sociabilidade estritamente sexual.

É curioso que Ronaldo, a despeito de sua percepção da homossexualidade como *poluidora* (atualmente não tem tido o *batismo* do Espírito Santo porque se considera em pecado), em momento algum se refere a ela como influência *demoníaca*. Ainda que a idéia de uma interferência sobrenatural possa permanecer como um pano de fundo, posto que presente na cosmologia religiosa de sua comunidade, ela não é acionada como explicação das possíveis causas de seu comportamento. Essa seleção que faz dos argumentos religiosos passa pelo filtro de sua percepção da homossexualidade como impulso difícil ou impossível de conter, uma disposição que o discurso religioso, até o momento da entrevista, não fora capaz de reestruturar.

Contudo, a “opção” pela homossexualidade não se dá sem tensão em sua biografia, devido à importância da família em sua visão de mundo. A possibilidade da descoberta de sua orientação sexual pela mãe e pelos familiares é interpretada como um *problema* que poderia resultar no rompimento com a família e a igreja. Por este motivo, prefere manter ligações afetivo-sexuais fora do contexto em que reside e, ao mesmo tempo, vivencia sua identidade religiosa. A solução encontrada pelo entrevistado na conciliação de sua convicção religiosa e opção pela homossexualidade é consoante com seu intento de permanecer na igreja, preservando sua *relação com Deus* e, simultaneamente, obter realização na esfera da sexualidade, em um relacionamento estável com outro homem.

Deste modo, as redes religiosa e familiar se encontram sobrepostas, implicando em mecanismos de regulação da sexualidade. A religião condena e demoniza e a família *não aceita*. Por outro lado, o discurso de Ronaldo comporta ambivalências e apresenta um paradoxo: sexualidade e religião apresentam-se como domínios da vida que representam ambos liberdade, realização, vivência do prazer. Abrir mão da religião ou da homossexualidade implica sofrimento e angústia. Uma fala do informante é ilustrativa:

Eu estou na igreja porque eu me sintô bem. Eu acredito em Deus, eu sou temente a Deus. Eu me sinto bem, entendeu? E até mesmo

Deus me ajuda em muito, mesmo errado do jeito que eu tô, eu acho que Ele me ajuda. Esse é um dos motivos que eu tô dentro da igreja... por que eu gosto, não é porque eu sou obrigado.

Algumas categorias em seu discurso fornecem elementos para nossa análise. Em relação à homossexualidade e à experiência religiosa, Ronaldo emprega expressões semelhantes. Ir à igreja significava *liberdade, expandir-se, vencer o medo*, ser autêntico. Da mesma forma, deixar de manter relações homossexuais é visto como mentir a si mesmo, *enganar-se*, contrariar seu *verdadeiro eu*. A tensão maior se apresenta na possibilidade desta faceta de sua “personalidade” ser revelada no ambiente familiar e igreja. Nessa situação, se vê obrigado a sair da igreja já que no âmbito doutrinário este é um comportamento contrário aos planos de Deus.

Essa tensão também aparece na narrativa de Deise, evangélica de 40 anos, proveniente de uma família católica não-praticante e convertida na adolescência. Aos 23 anos se casou virgem, com um membro da mesma denominação. A principal preocupação do casal sempre foi a constituição de uma família cumpridora dos preceitos religiosos e morais, inserindo os dois filhos no contexto religioso desde o nascimento. Não houve conversão dos demais membros de sua família, que continuaram a adotar uma experiência religiosa marcada pelo “sincretismo católico” brasileiro (Sanchis 1997), entendido como hegemônico.<sup>5</sup> A prevalência da identidade católica da família de Deise é evidenciada principalmente no cumprimento dos ritos sacramentais – missas especiais, casamentos e batizados. Esse tipo de religiosidade desentranhada da assídua freqüentação institucional é um nódulo crítico de sua interpretação do que vem a ser uma experiência religiosa autêntica.<sup>6</sup> A participação no cotidiano da confissão religiosa é considerada por ela fundamental à experiência religiosa. Ao mesmo tempo, vê sua família – marido e filhos – como o centro de sua vida e se sente responsável por sua manutenção, tanto física quanto espiritual. No entanto, esta consciência do papel religioso-familiar que exerce não implica na abdicação de suas escolhas individuais, demonstrando que é possível, mesmo percebendo seus atos como transgressões, vivenciar experiências íntimas segundo uma escolha estritamente individual, algo que é próprio do “subjativismo” hegemônico na “cultura ocidental moderna”.

É importante ressaltar que as relações afetivas anteriores, que envolvem amigos de infância e parentes, não foram rompidas com a conversão. Deise manteve contato próximo com essas redes, apesar de sua forte adesão religiosa. Essa característica marca sua biografia, na medida em que, mesmo após a conversão manteve e construiu vínculos afetivos com amigos externos à rede de sociabilidade congregacional.

Podemos perceber aproximações de sua trajetória com a de Ronaldo. Deise também alcançou uma relativa autonomia financeira na fase adulta e vivencia

experiências pessoais desvinculadas das redes religiosa e familiar. Duas passagens da biografia de Deise se apresentam como significativas por apresentarem situações de desafio às normas religiosas – envolvidas pelo segredo e marcadas pela tensão entre comportamento privado e *ethos* religioso: o envolvimento afetivo-sexual com um conhecido da rede religiosa; e a inserção em redes de sociabilidade espacialmente distantes do local onde mora e de sua congregação. Uma interpretação de seu comportamento transgressor apresenta-se na seguinte fala:

Amo meu marido, estou dando a ele uma oportunidade de se modificar. Me sinto muito sozinha, mesmo estando casada. Eu tenho a minha família, meus filhos. Saí com um outro homem, um conhecido da igreja. Os dois enfrentando problemas no casamento. Saímos mais para desabafar um com o outro. Quando vimos, estávamos num motel. Usamos camisinha. Foi maravilhoso. Ele me perguntou se estava me sentindo culpada. Eu disse que não. Foi tão bom me sentir valorizada, viva. Mas não vou largar meu marido por causa disso. Sou da igreja, e pretendo manter minha família, mas não me sinto leviana pelo que fiz.

O relato evidencia a tensão entre a “lei das alianças” e a “ordem dos desejos” (Foucault 1999: 40), entre *ethos* privado não confessional, baseado no hedonismo e na busca pela intensidade do prazer, e *ethos* religioso. A busca pela intensidade da vida – sentir-se valorizada e *viva* em contraste com a insatisfação com os rumos do casamento - impulsionou a busca por soluções externas ao laço conjugal. Mas, essa intensidade não pode ser exposta e precisa estar inscrita e constituída pelo segredo. No caso de Deise o exercício do desejo teve lugar no motel, espaço do segredo por excelência. Afinal, o “segredo oferece a possibilidade de que surja um segundo mundo, junto ao mundo público, e este sofre com força a influência daquele” (Simmel 1986:378).<sup>7</sup>

Por este motivo, Deise não manteve novos encontros sexuais com o conhecido da igreja para evitar o risco de confrontação do desejo e do vínculo religioso-familiar. O que está em jogo aqui é a dinâmica de ocultamento e revelação do *pecado*, que se acirra quando o desafio à norma ocorre dentro da rede religiosa. Para a entrevistada, a família conjugal é o local das regras, do sexo lícito. Nesses moldes não se pode dar espaço para indiscrições. O envolvimento afetivo-sexual com alguém pertencente ao circuito religioso não é visto como uma possibilidade recorrente, pois “não se pode dar corda para o azar”.

Um ponto importante na dinâmica da manutenção de identidades conflitantes pelo cultivo do segredo é a relação entre intensidade e localidade, pois o comportamento sexual não é um mero assunto pessoal quando se trata da sociabilidade congregacional. O centro da cidade e o círculo de amigos do

trabalho são os locais escolhidos para o exercício da sexualidade “ilícita” – lugar da intensidade e do anonimato:

Umam amigas do trabalho me convidaram para ir a um Clube de Mulheres que fica no centro do Rio. É assim como se fosse um *happy hour*. Começa no final da tarde e termina a tempo de chegar em casa para cuidar das crianças quando chegam da escola. Eu adorei, acho que beije mais de vinte rapazes. Não dá para ser vista, mas há sempre um risco. Mas isso é quase impossível. (Deise)

A crença no poder da regulação moral da religião é base de sua expectativa de não encontrar nenhum conhecido no show de *strippers*. Mas, mesmo sendo quase impossível, há sempre o risco de ser descoberto – o que supõe negociações refinadas relacionadas à reciprocidade da discrição (Simmel 1986:370), como mostra outra fala de Deise:

Se eu encontrar alguém nessa situação, ela também estará em atitude suspeita. Logo, saberá do meu segredo e eu o dela... Vai ser constrangedor. Espero que nunca aconteça. Não quero nem pensar nisso. Imagina se isso vem à tona. De jeito nenhum.

O tom de sua fala explicita que a manutenção de uma distância espacial entre distintos grupos de sociabilidade é uma estratégia que permite o trânsito seguro entre redes com interesses e valores conflitantes. A princípio, quanto mais distantes moral e espacialmente, menos ameaças ocorrem. Segredo e risco, contudo, estão inextricavelmente articulados, constituem duas faces de uma experiência de desafio à norma religiosa. Seguindo essa lógica, um informante relata que se viu ameaçado pela revelação de sua homossexualidade, ao se deparar com um membro de sua igreja numa *boate gay* que freqüentava:

Da última vez que eu fui a uma boate gay eu encontrei uma pessoa da igreja. Eu tava subindo pro terceiro andar da boate e vi esse rapaz dançando. Eu escondi o rosto atrás do Ricardo [seu namorado], que é mais alto do que eu. Aí ele perguntou: ‘o que foi?’ Eu falei: ‘Sobe! Lá em cima eu te explico’. Quando eu cheguei lá em cima eu expliquei que tinha encontrado uma pessoa que era da igreja ali na boate, mas que eu achava que não tinha me visto. Aí o Ricardo me deu uma bronca. Falou que eu não tinha que ficar reparando porque se ele tava ali é porque também tava pelo mesmo motivo que eu. Tava querendo se divertir num ambiente homosse-

xual. Aí eu pensei: 'poxa, não tem porque ficar me escondendo aqui dentro. Posso até me esconder, manter discrição, mas aqui dentro não preciso disso'.

A fala de Luciano, 19 anos, de família evangélica pentecostal, evidencia a permanente tensão entre segredo (enquanto estratégia) e risco (como ameaça), em uma dinâmica de ocultamento e revelação da informação relativa ao exercício da sexualidade. A maneira, contudo, como gerencia essa informação passa pela lógica da discrição. Assim, acredita que a família não sabe e deve ser preservada, sobretudo por seu *comportamento discreto*. Por isso, o último namorado chegou a freqüentar sua casa, sem que ninguém viesse a desconfiar. Mas Luciano também preza a discrição nos gestos e maneira de se apresentar, observando que homossexuais não devem ser afeminados. Reproduzimos um diálogo do informante com o entrevistador, que versou sobre o assunto:

Luciano: Engraçado, meus pais recebem bem as pessoas que levo lá em casa. Eles não sabem o que de fato acontece, mas eles recebem bem. Sempre levam pra cozinha, ficam batendo papo.

Entrevistador: E como você acha que eles reagiriam se soubessem?

Luciano: Eles não concordariam de forma alguma, embora eu tenha amigos que os pais saibam do relacionamento, até aceitam os companheiros na casa, mas com eles não ia rolar não. Eu acho que meu pai aceitaria um pouco melhor que minha mãe. Mas eu não vejo possibilidade de falar pra eles nem a longo prazo. Embora tenha uma vida sexual ativa, pra eles eu sou totalmente virgem. E outra coisa que acho engraçado é que num programa de televisão do Raul Gil tem o show de calouros. Então tinha um determinado cantor que é gay e a minha mãe tava vendo o programa. Embora esse quadro fosse só quase no final do programa, ela fazia questão de falar assim: 'coloca lá que eu quero ver o meu ídolo' e o ídolo dela era justamente o cantor gay. Aí certo dia eu perguntei pra ela assim: 'mãe, a senhora não acha ele estranho, meio afeminado?' E ela respondeu: 'um pouco'. Como vi que ela não ia dizer mais nada, eu disse: 'Mas ele é discreto e se for discreto pra senhora não teria problema?' Ela disse: 'Não'. Fiquei calado e falei assim comigo: 'ah, então tá bom'.

O trecho coloca em relevo as soluções encontradas pelo informante. É essencial *ser discreto, disfarçar bem, não ser afeminado*. As cobranças de namoro da família são dribladas ao argumentar que *estuda muito* e não tem tempo para namorar. Também na igreja nunca confidenciou nada a qualquer membro. Embora

os pastores exerçam severo controle moral sobre os jovens da comunidade, com conselhos sobre namoro, Luciano prefere *não se abrir*.

Interessante notar que ao contrário da relação extraconjugal heterossexual – na qual o segredo protege a relação interpessoal – a homossexualidade encontra-se enraizada no corpo, no *habitus* do sujeito. A exigência de discrição é reforçada, já que “é um segredo que se trai sempre” (Foucault 1999:13). Evitar *dar bandeira* é manter a discrição, através de performances de masculinidade (empreendida por meio de contenção gestual), constantemente re-encenadas no ambiente da família e da igreja. No espaço de sociabilidade *gay* pode-se, contudo, burlar tais constrangimentos sociais; é possível *dar pinta*.

Outra trajetória também evidencia a complexa relação entre homossexualidade e adesão religiosa. Bruno é membro de uma denominação pentecostal desde os 14 anos de idade, já foi *obreiro* e auxiliar de pastor. Atualmente não desempenha nenhum cargo na igreja, mas frequenta os cultos com assiduidade, tendo preferência pelas *correntes*<sup>8</sup> da Prosperidade, do Espírito Santo, Libertação e Filhos de Deus. Já frequentou outras denominações, levado pelos pais, mas declara seu pertencimento religioso à atual denominação, na qual considera que se converteu.

Apesar de já ter mantido ligações afetivo-sexuais com os dois sexos, define-se como *homossexual* por acreditar ter atração apenas por homens, a despeito de se tratar de um comportamento reprovado pela igreja. Em sua trajetória religiosa, o momento de sua conversão é definido como de ingresso na *obra de Deus*, período de contenção sexual, em que se voltou para intensa participação em atividades da congregação. Nessa época o impulso sexual era vivido sob a forma de *tentações* e *provações* que buscava conter com orações. Posteriormente, ligações afetivo-sexuais homoeróticas foram vividas e interpretadas como *recaídas*. Uma situação limite ocorreu após uma decepção amorosa, ocasião em que Bruno buscou o espaço religioso e *desafiou Deus*:

Eu tava com muita dúvida na cabeça! Se escolhia minha opção sexual ou se queria Jesus e seguiria as coisas certinhas. O Espírito Santo falou assim comigo: “Meu filho, não temas que Eu estou contigo”. Eu senti isso, sabe? Ele falou pra eu não temer porque Ele era comigo. Ele falou assim: “Por onde você for Eu estarei ao seu lado”. E aquilo me deu forças. Eu me senti mais lúcido, pra tomar uma decisão. Eu me senti mais confiante, mais seguro. Eu tinha muito medo, eu pensava: “vai que eu largo tudo e vou pro inferno?” Eu não tenho mais esse medo.

Esta interpretação de seu passado recente somente é possível a partir de fatos e eventos que ocorrem em sua biografia. Se sua formulação a respeito da

homossexualidade hoje se referenda na idéia de livre-arbítrio, afirmando ser esta uma *opção sexual*, todo um caminho foi percorrido até a *aceitação* de sua homossexualidade.

Atualmente Bruno é integrante de uma rede de sociabilidade homossexual estabelecida no ambiente de trabalho. Frequenta a residência de um *casal gay* e eventos sociais nos quais estabeleceu outras ligações afetivo-sexuais com homens. É neste contexto – que contrasta com o ambiente conservador da família e da igreja – que Bruno encontra *confiança* e *compreensão*. A busca de amizades que o *entendem* é uma importante estratégia na elaboração de um novo discurso sobre si, centrado na identificação com o grupo, na aceitação da *diferença* e na adoção de *alternativo estilo de vida*:

Os relatos mostram que a passagem por distintos contextos possibilita aos informantes uma re-interpretação de certos dogmas religiosos. Para alguns, permite, inclusive, a auto-identificação como *homossexual*, instaurada por um processo de reflexividade que questiona a norma hegemônica em seus grupos de origem (família e igreja). Ocorre, contudo, que este processo não se dá sem suas contradições. A existência de uma interpretação paradoxal de Luciano acerca de suas práticas homoeróticas mostra como o ethos religioso pode consistir em disposição profunda e duradoura (Geertz 1989):

A homossexualidade não é um preceito divino. Mas eu tenho isso dentro de mim, e sei que Deus me ajuda. Eu sei que Ele participa da minha dor, participa da minha alegria. Não é à toa que peço e Ele me responde sempre o que eu preciso. Quando mereço um puxão de orelha, Ele me dá. (...). Sobre essa questão da sexualidade, digamos que Ele fale que é errado, mas que mesmo assim Ele tá comigo.

A dúvida, contudo, de que talvez este não seja um “pecado” e se trate sim de uma “coisa natural”, é instaurada pela percepção de que não foi possível obter cura, apesar das tentativas, através de períodos de abstinência e contenção. Afinal, não existiriam *ex-gays*. Luciano expôs como, em um período de sua vida, buscou seguir os ditames doutrinários, criticando hoje sua atitude como um momento em que se “iludia”. Ele procurou resistir às situações nas quais se sentia atraído por outro homem permanecendo em *Espírito de oração*:

Você se mantém atento em pensamento, pedindo que Deus te proteja. Você tá andando na rua e vê alguém que mexe com a sua libido. Você ora a Deus e Ele afasta os meus pensamentos disso. É isso o que a gente chama de ficar em Espírito de oração. Na escola tinha uns rapazes que me interessavam, mas eu ficava assim: “isso é errado”. Eu ficava relutando comigo mesmo.

Essa atitude de lutar contra desejos homossexuais é percebida por ele, atualmente, como um auto-engano. Transgredir o padrão socialmente determinado pela igreja e família é agir conforme seu verdadeiro eu determina.

\*\*\*

As trajetórias de Ronaldo, Deise, Luciano e Bruno são pontuadas pela necessidade de manutenção da ordem familiar, já que mantêm as transgressões protegidas pelo cultivo do segredo. Assumindo um comportamento autônomo com relação ao corpo, busca-se a intensidade e o prazer na relação externa ao laço conjugal ou se aposta no *querer mais profundo* da homossexualidade. Suas escolhas em nenhum momento foram assumidas como componentes expressivos para um rompimento do pertencimento religioso ou um desentranhamento da família. Em última análise, não há incompatibilidade em exercê-las e manter a adesão religiosa, desde que sua face religiosa fique salvaguardada do perigo da exposição pública.

O que os relatos possuem em comum é justamente o fato de que sexualidade e religião constituem dimensões da vida valorizadas pelos indivíduos e, ao mesmo tempo conflitantes. O paradoxo é ilustrativo das tensões que se estabelecem em contextos modernos acerca dos limites entre liberdade e determinação, prazer e autocontrole, interiorização e respeito às convenções sociais. O comportamento sexual aparece orientado por uma atitude hedonista.

No caso das práticas homossexuais, evitar os relacionamentos homoeróticos é constranger-se, violar-se, enganar-se. Nesse sentido, seguir a *natureza* é ser autêntico e buscar contrariá-la consiste em um ato de violência, perpetrado por certas forças sociais. Uma imagem ilustrativa pode ser encontrada no discurso nativo que atribui à "sociedade" o constrangimento das liberdades sexuais.

A homossexualidade, em alguma medida, é aquilo que deverá permanecer em segredo, posto que a "sociedade" (leia-se família e redes religiosas) perpetua discriminações. Remetendo ao contexto mais amplo das entrevistas com os informantes homossexuais: no discurso nativo, religião é coerção, sob a forma das doutrinas e cosmologias. Nesse sentido, a proibição bíblica é levada em consideração. Da mesma forma, a cosmologia pentecostal oferece um outro tipo de explicação, desvinculada da noção de natureza, considerando a homossexualidade como *problema espiritual*, cuja gênese pode ser explicada pela agência de demônios sobre a sexualidade. Essa explicação nivela os desvios sexuais – homossexualidade e relações heterossexuais extraconjugais – na esfera do religioso, na medida em que confere à instituição religiosa, através de seu carisma, o poder de transformação. Assim, a luta não é contra o dado ou a essência individual – a natureza – mas com o sobrenatural. As duas interpretações são tomadas pelos sujeitos como noções correntes no meio religioso, que contrastam com suas percepções pessoais acerca deste impulso.

## Considerações finais

A análise desses relatos mostrou que o cultivo do segredo é essencial na manutenção de identidades conflitantes. Há tanto um desejo de preservar o equilíbrio familiar e religioso quanto uma necessidade de colocar em prática disposições individuais, especialmente no que se refere ao domínio do corpo e da sexualidade.

O desafio às regras institucionais evidenciou-se freqüente entre integrantes das diferentes confissões evangélicas. No discurso nativo prevalece uma percepção de que os usos do corpo e o regime dos prazeres são de domínio privado. As tensões existentes entre exercício da sexualidade e opção religiosa são constantemente reelaboradas em distintos momentos das biografias, podendo ocorrer afastamento, permanência e aproximação do ambiente religioso. A análise dessas entrevistas mostra como, no interior de distintas denominações evangélicas, indivíduos convivem com a rígida moralidade sexual da religião, reinterpretando regras e concepções cosmológicas, na tensão entre *ethos* privado não confessional e *ethos* religioso.

A experiência sintetiza os paradoxos de processos de individualização de sujeitos que foram socializados em contexto religioso. Contudo, a análise revelou o valor que a sexualidade ocupa no discurso nativo: é o cerne da realização, possibilidade de sentir-se *livre, vivo*, de ser *autêntico* consigo mesmo. O prazer sexual é essencial ao sujeito, visto como dimensão da vida freqüentemente alocada ao pólo da natureza. É claro que esta percepção é conflitante com os ditames religiosos, que enfatizam as noções de pecado e buscam regular a sexualidade.

No discurso nativo, família e religião também são dimensões valorizadas, ainda que a experiência seja paradoxal. Por exemplo, a religião pode ser vista como constrangedora da liberdade, por meio de suas proibições doutrinárias, mas a relação com Deus e a espiritualidade constituem uma importante dimensão da vida. Por outro lado, a família também é um valor, posto que nem mesmo essa sexualidade autonomizada promove o desentranhamento familiar. Há um tenso equilíbrio entre a busca hedonista da sexualidade, autonomização e respeito às convenções sociais principalmente pelo cultivo do segredo, assinalando as complexas formas de construção da subjetividade nesse contexto.

Os entrevistados justificam seu comportamento por meio de leitura protestante, moderna, que desprivilegia mediações institucionais na relação entre os crentes e Deus. Quem condena são os homens. Deus *absolve, consola e perdoa*. Esse universo de valores reporta às concepções ocidentais analisadas por Duarte (1999), que ressalta a articulação entre os fenômenos ligados à sexualidade, à sensualidade e a sensibilidade: Neste sentido, o desejo sexual se inscreve na esfera da corporalidade, na busca da satisfação do desejo, em uma atitude hedonista.

A vivência da homossexualidade no contexto das trajetórias analisadas apresenta especificidades. Diferentes de outros comportamentos que desafiam a norma religiosa<sup>9</sup>, os informantes apresentam uma espécie de reserva moral vivenciada de maneira dramática. Há um sentimento particular de que, em algum nível, práticas homossexuais não são aprovadas por Deus, mas um comportamento que pode necessitar do *reparo divino* – já que contraria o modelo de homem e mulher, de Deus<sup>10</sup>. Essa percepção sinaliza para como o *ethos* religioso permanece como um pano de fundo, constituindo disposições duradouras e persistentes (Geertz 1989) que nesses relatos aparecem sob a forma de um relativo apartamento de Deus, ou de discursos que enfatiza as noções de *estar no erro* ou em *pecado*. Evidencia-se a tensão entre religião e sexualidade, como esferas que competem na busca do prazer pessoal e alcance da felicidade.

### Referências Bibliográficas

- AMARAL, Leila. (2000), *Carnaval da Alma. Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes.
- BERGER, Peter. (1976), *Perspectivas sociológicas*. São Paulo, Círculo do Livro.
- BENJAMIN, W. (1985), "O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskov". In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense. (Obras Escolhidas, 1).
- BIRMAN, Patricia. (1996), "Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens". *Religião e Sociedade*, v. 17, n. 1-2: 90-109.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. (1999), "O Império dos Sentidos: Sensibilidade, Sensualidade e Sexualidade na Cultura Ocidental Moderna". M. L. Heilborn. (Org.). *Sexualidade. O olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. (2005), "Ethos privado e justificação religiosa: negociações da reprodução na sociedade brasileira". In: M. L. Heilborn et al. *Sexualidade, Família e Ethos Religioso*. Rio de Janeiro: Garamond.
- FOUCAULT, Michel. (1999), *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.
- GEERTZ, Cliford. (1989), *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- GOFFMAN, Erving. (2001), *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes.
- GOMES, Edlaine C. (1998), *O Movimento do Espírito: diversidade e unidade do pentecostalismo na Baixada Fluminense*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Sociologia e Antropologia, IFCS/ UFRJ.
- GOMES, Edlaine C. (2004), *A Era das catedrais da IURD: a autenticidade em exibição*. Rio de Janeiro: Dissertação de Doutorado em Ciências Sociais, UERJ.
- GOMES, Edlaine C. (2005), "Família e Trajetórias Individuais em Contexto Religioso Plural". L. F. D. Duarte et al (Orgs.). *Família e Religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa. (no prelo)
- JACOB, César R. (2003), *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: PUC-RJ/ Loyola.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. (1996), *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: Autores Associados/ANPOCS.
- MARIZ, Cecília L. (1994), "Libertação e ética; Uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo". In: A. Antoniazzi et al. (Orgs.). *Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes.

- NATIVIDADE, Marcelo. (2005), "Homossexualidade masculina e experiência religiosa pentecostal". In: L. F. D. Duarte et al (Orgs.). *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond.
- NATIVIDADE, Marcelo Tavares. (2003), "Carreiras homossexuais no contexto do pentecostalismo: dilemas e soluções". *Religião e Sociedade*, v. 23, nº 1: 132-152.
- SANCHIS, Pierre. (1994), "Prá não dizer que não falei de sincretismo". *Comunicações do Iser*, no. 45: 5-11.
- SIMMEL, Georg. (1986), "El secreto y la sociedad secreta". In: *Sociología 1: estudio sobre las formas de socialización*. Madri: Alianza Universidad.

## Notas

- <sup>1</sup> As entrevistas masculinas constituem material etnográfico recolhido no âmbito da pesquisa de doutoramento conduzida por Marcelo Natividade, em projeto intitulado "Sexualidade e experiência religiosa: análise de biografias de homens evangélicos com práticas homossexuais". Os relatos femininos integram a pesquisa "Família e trajetórias individuais em contexto religioso plural", conduzida por Edlaine Gomes (Projeto "Família, Reprodução e Ethos religioso", coordenado por Luiz Fernando Dias Duarte – MN/UFRJ).
- <sup>2</sup> A literatura antropológica sinaliza para a forte moralidade sexual evangélica (Machado 1996; Fernandes 1998) que se inscrevem em uma tradição religiosa que desqualifica toda forma de exercício da sexualidade que não corresponda ao modelo conjugal cristão monogâmico e heterossexual. Práticas que contrariem essa norma de conduta são definidas, em termos de categorias nativas, como *práticas sexuais ilícitas* (proibidas por Deus) ou como *pecados sexuais*, atos contrários a uma natureza (divinamente concebida), perpetrados por certos indivíduos que se encontram sob influência de *entidades malignas* (Natividade 2005b). De qualquer modo, toda sexualidade periférica ao modelo familiar cristão se encontra passível de condenação, seja pelo simples interdito que as define como pecado e prática ilícita, seja sob a forma do *problema espiritual*. Pode-se afirmar que para cada prescrição (para cada prática contrária ao que é permitido aos homens por Deus) são elaboradas soluções institucionais (que buscam regular a sexualidade) e individuais (que visam assegurar o exercício da sexualidade *desviante* ou adequar às normas religiosas). Nos dois casos, as soluções partem das mesmas estratégias: ruptura, contenção e combinação. A primeira é a ação mais radical, o desligamento efetivo entre membro e instituição, que pode ser acionado por ambas as partes. A contenção envolve a incorporação individual dos valores e regras confessionais (vida englobada pela religião). Por fim, no processo de combinação, a transgressão continua sendo praticada em tensão com o ethos religioso.
- <sup>3</sup> Relato colhido por Edlaine Gomes na Sede Mundial da Igreja Universal do Reino de Deus em 2003. (ver em Gomes 2004a).
- <sup>4</sup> O *batismo nas águas* é evento de admissão pública aos quadros da igreja. Também designado sob a categoria *batismo por imersão* consiste em cerimônia cujo pastor abençoa o fiel, imergindo em tanque batismal ou águas naturais. Em seu sentido simbólico consiste ato de purificação através do qual o fiel torna-se um *escolhido de Deus*.
- <sup>5</sup> Não podemos deixar de mencionar a existência de um movimento de intensificação do processo de fortalecimento institucional no quadro das religiões no Brasil. Vemos que há uma forte proposta de exclusivismo religioso e um investimento no compromisso dos membros com suas respectivas instituições. Em contrapartida, há um recorrente processo de desinstitucionalização religiosa. (Mariz e Machado 1998; Gomes 2004). Trata-se de processos opostos e concomitantes que se confirmaram nos dados do Censo 2000. (Ver Jacob 2003)
- <sup>6</sup> É importante destacar que a adesão evangélica pressupõe a freqüência, geralmente mais de três vezes na semana, em especial, no caso pentecostal. No entanto, temos que atentar para a distinção entre "freqüentadores" e "membros", pois o primeiro termo está mais relacionado, por exemplo, ao

“errante da Nova Era” de acordo com Leila Amaral. Segundo esta autora, “A plasticidade da estrutura cosmológica Nova Era permite combinações que não se prendem a nenhuma sistematicidade, porque a devoção está na própria busca de sentido que não se substancializa nunca” (Amaral 2000: 206). Nesse sentido, não há expectativa de nenhum tipo de vínculo institucional. No caso evangélico, aderir é freqüentar. Mas o oposto não tem o mesmo significado, na medida em que não podemos inverter a premissa. Há sempre a expectativa de que haja a adesão, seja do lado institucional seja do próprio “buscante”, ou de ambos ao mesmo tempo. O que rege essa lógica é o processo de institucionalização e não a “absolutização da passagem” (Amaral 2000: 207).

<sup>7</sup> Simmel observa que o segredo é um elemento individualizador capaz de ser mantido pela sensibilidade moderna que produz amizades diferenciadas “que nos ligam a uma persona por el lado del sentimiento, a outra por el de la comunidad espiritual, a una tercera en virtud de impulsos religiosos, a una cuarta por recuerdos comunes, ofrecen una síntesis peculiar, por lo que toca a la discreción, al grado de expansividad o de reserva; piden que los amigos se abstengan de penetrar en las esferas de interés sentimiento que no están comprendidas em su relación, y cuyo respecto es necesario para que no se haga sentir dolorosamente el límite de la mutua inteligencia” (Simmel 1986: 374).

<sup>8</sup> Expressão nativa empregada em referência a um tipo de ritual coletivo, normalmente direcionado a objetivos específicos. No caso da Igreja Universal do Reúno de Deus e outras pentecostais são exemplares as correntes (cultos) da Saúde, da Família, dos Filhos de Deus, do Descarrego. Cada qual destina-se a um “propósito” desejado e estabelecido pelo fiel como uma conquista a ser obtida.

<sup>9</sup> Um outro tipo de trajetória religiosa que merece destaque é o da adesão a uma religião que ofereça a possibilidade de adequação entre *ethos* privado e prática religiosa, não tendo necessariamente o segredo como articulador da relação. Temos alguns exemplos de denominações religiosas que não pressupõem a necessidade de transformação e incorporação radical de novos comportamentos no processo de conversão, sejam sexuais ou afetivos. Podemos citar denominações como Igreja Evangélica Acalanto (SP), Igreja da Comunidade Metropolitana (RJ) e outras que se auto-identificam como comunidades voltadas para *homossexuais*.

<sup>10</sup> Esses aspectos da construção do gênero entre os evangélicos foram longamente trabalhados por Natividade (2006), em artigo intitulado “Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas”. Nele, o autor analisa discursos normativos, refletindo sobre as articulações entre concepções de corpo, sexualidade e gênero neste universo religioso.

Recebido em 30/03/2006

Aprovado em 28/05/2006

**Marcelo Natividade**

Cientista Social, Mestre em Saúde Coletiva (IMS/UERJ), Doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pesquisador nas áreas de Antropologia da Religião e Antropologia da Sexualidade. Temas de pesquisa: rituais, homossexualidade e religião, processos de construção de si, saúde e religião, discursos religiosos minoritários.

**Edlaine de Campos Gomes**

Antropóloga, doutora em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Pós-doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pesquisadora nas áreas da Antropologia da Religião e Antropologia Urbana. Atualmente desenvolve pesquisa sobre as conexões entre religião, família, reprodução e sexualidade. Áreas de interesse: família, gênero, religiosidades, sexualidade e direitos sexuais.

---

**Resumo:**

---

Este artigo analisa o discurso de integrantes de igrejas evangélicas, com longa trajetória e pertença religiosa, sobre comportamentos relativos à sexualidade. Nesta perspectiva, problematiza as complexas relações entre fiel-família e fiel-instituição religiosa. Busca compreender como sujeitos de adesão evangélica elaboram suas experiências a partir do confronto com proibições doutrinárias referentes ao exercício da sexualidade. Que valores orientam interpretações sobre as práticas sexuais? Que lugar ocupa a religião e a sexualidade na visão de mundo dos informantes? Serão enfocadas as soluções elaboradas para a tensão entre o *ethos* religioso e a adoção de estilos de vida que contrastam com a moral sexual religiosa. O material etnográfico abarca entrevistas do tipo história de vida coletadas entre informantes provenientes das regiões Baixada Fluminense e Zona Norte do Rio de Janeiro. São confrontados relatos de mulheres que atualmente mantêm relacionamentos afetivo-sexuais extraconjugais e de homens que vivenciam, no atual momento de suas vidas, experiências homossexuais.

**Palavras-chave:** evangélicos, sexualidade, família.

---

**Abstract**

---

This article analyses the speech of Pentecostal church followers about sexuality related behavior, questioning the complex relationships between follower-family and follower-religious institution. It strives to understand how Pentecostal followers elaborate their experience through the contact with doctrine prohibitions toward the practice of their sexuality. What are the parameters that orientate the interpretations about sexual practice? What importance do religion and sexuality have on the informants' perspective of the world? The article will focus on the solutions created for the tension between religious *ethos* and the choice of lifestyles that contrast religious sexual morality. Ethnographical material comprises story telling-type interviews collected among informants from peripheral regions of Rio de Janeiro, comparing interviews with women that have sexual-affective relationships outside marriage and interviews with men that have been going through, at this moment of their lives, homosexual experiences.

**Keywords:** Pentecostals, sexuality, family

---

# I SLÃ, SECULARISMO E NACIONALISMO ENTRE OS CURDOS DA SÍRIA

*Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto*

Este artigo pretende analisar de que forma as identidades e práticas religiosas participam do processo de construção das identidades étnicas e nacionais entre os curdos, em particular entre os curdos da Síria. A abordagem aqui proposta se distancia dos trabalhos de Ernest Gellner (1983) e de Benedict Anderson (1991), os quais vêem o nacionalismo como um fenômeno fundamentalmente secular e, logo, antagônico às ideologias e identidades religiosas. A análise do papel fundamental do islã, principalmente na sua vertente sufi, na emergência do nacionalismo curdo mostra uma relação mais complexa entre religião e nacionalismo, uma vez que ambos os sistemas constroem imaginários sociais e identidades locais e supralocais, que podem se articular em diferentes contextos. Porém, a relação entre religião e nacionalismo também é marcada por tensões surgidas do confronto de seus elementos normativos, criando um equilíbrio dinâmico que pode oscilar da fusão ao confronto entre esses sistemas de produção e organização de identidades sociais.

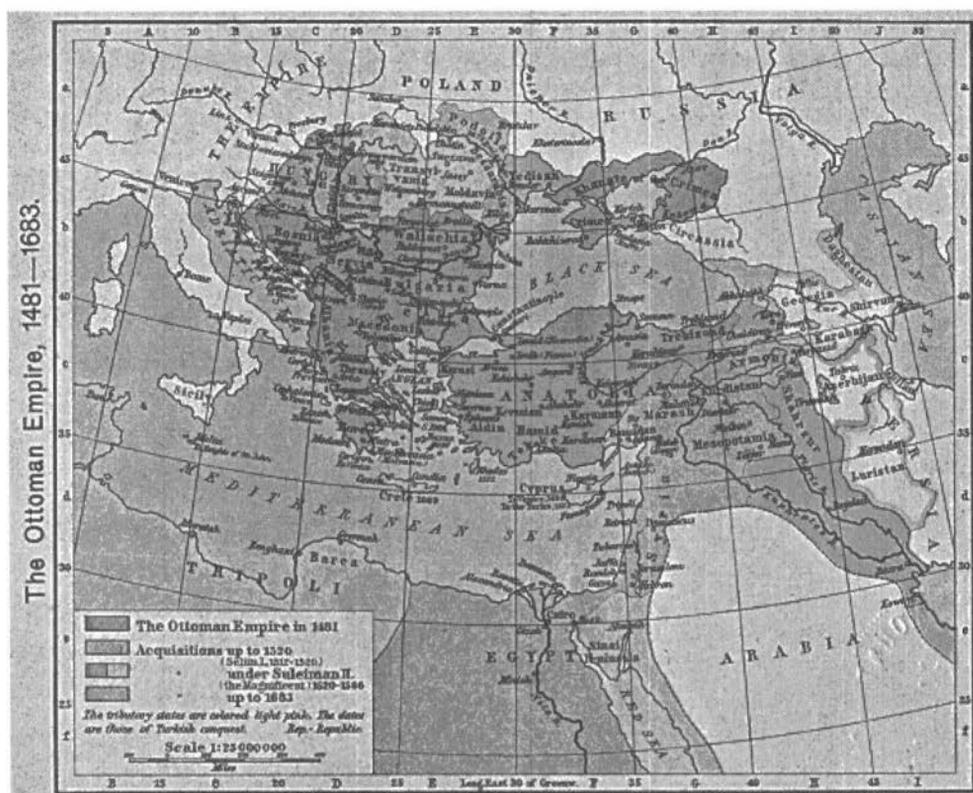
O argumento deste texto está dividido em quatro partes. Na primeira são analisadas a constituição da identidade étnica dos curdos e sua mobilização política dentro do discurso do nacionalismo curdo. A segunda parte apresenta as diversas comunidades religiosas presentes entre os curdos. A terceira lida com o papel das lideranças religiosas e instituições islâmicas de ensino e de

culto na elaboração de identidades étnicas supralocais e de sua articulação em um projeto nacionalista entre os curdos. Também é contemplado aqui o surgimento e desenvolvimento do nacionalismo secular curdo no século XX. A quarta parte mostra como as versões seculares e religiosas do nacionalismo curdo competem e se articulam no campo político e nas práticas sociais dos curdos da Síria. Por fim, a conclusão discute como cada contexto histórico e político favorece diferentes articulações entre o nacionalismo secular e religioso entre os curdos da Síria.

O material etnográfico aqui analisado foi recolhido durante 16 meses de pesquisa de campo nas confrarias sufis árabes e curdas em Aleppo e nas vilas curdas do Kurd Dagħ no norte da Síria, de 1999 a 2001 e de maio a junho de 2002 (ver Pinto 2002, 2002b, 2004, 2004b). Embora minha pesquisa estivesse centrada nas práticas religiosas do sufismo na Síria contemporânea, a minha ligação com *zawiyas* (centros rituais) curdas e com os círculos seculares e nacionalistas da comunidade curda de Aleppo e, posteriormente, do Kurd Dagħ introduziu a dimensão étnica na minha reflexão etnográfica. Desse modo, pude perceber a interação, nem sempre harmoniosa, entre identidades religiosas, étnicas e nacionalistas entre os curdos no norte da Síria, principalmente nos meios religiosos ligados ao sufismo e nos movimentos políticos ligados ao PKK (Partya Karkari Kurdistan, Partido dos Trabalhadores do Curdistão).

Curtas estadias no Curdistão turco e iraniano me permitiram recolher material comparativo e localizar os fenômenos que observei na Síria dentro de um contexto simultaneamente local e transnacional de produção das identidades curdas. Como sou fluente nas suas formas erudita e dialetal da língua árabe, esta constituiu o contexto lingüístico da minha etnografia. Isso não apresentou grandes problemas, pois os curdos da Síria são geralmente bilíngües em kurmanci<sup>1</sup> e árabe, sendo totalmente arabizados em termos lingüísticos em grandes centros urbanos, principalmente em Damasco. Mesmo fora da Síria a língua árabe foi útil como instrumento de comunicação nos meios religiosos, como as confrarias sufis. Após alguns meses de trabalho de campo eu consegui um bom nível de compreensão do kurmanci, o que me ajudou na interação com os curdos na Turquia e no Irã.

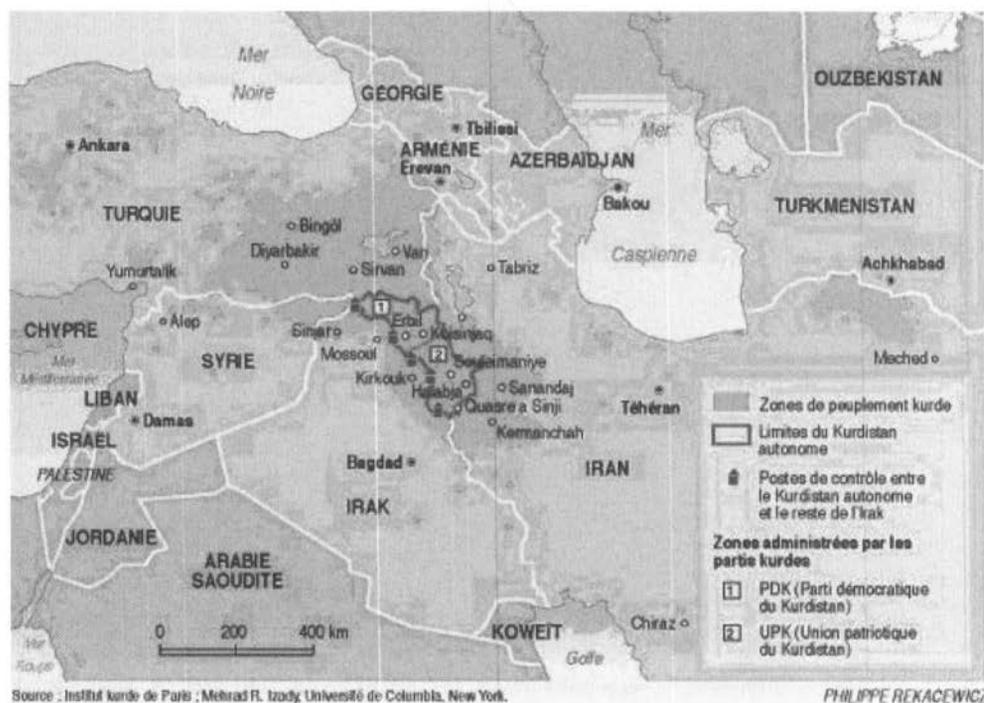
Os curdos constituem o maior grupo étnico sem Estado próprio no Oriente Médio, reunindo cerca de 27 milhões de pessoas na região que recobre o norte da Mesopotâmia, o leste da Anatólia, o sul do Cáucaso e o noroeste do Irã (McDowall 2000:3-8). Embora essa região tenha sido denominada desde a Idade Média como Curdistão e tenha conhecido uma autonomia de fato sob o governo dos *aghas* e *beks* curdos subordinados ao Império Otomano, nunca houve, salvo a breve República de Mahabad em 1946, um Estado curdo independente. Do século XVI ao XX o Curdistão esteve dividido entre os impérios Otomano e Persa, os quais utilizavam as habilidades guerreiras dos líderes tribais curdos para manter a segurança na fronteira, em troca de autonomia local.



Mapa 1 – O Império Otomano e suas províncias (1481-1683). Fonte: University of Texas.

Durante a Primeira Guerra Mundial, a estratégia inglesa de utilizar etnicidade ou nacionalismos para provocar a desagregação interna do Império Otomano levou as potências aliadas a prometerem um Estado independente no Curdistão otomano. Porém a descoberta de petróleo na região de Mosul, os interesses franceses na região da Jazira e a ocupação da Anatólia pelo exército turco fizeram com que os planos de um Curdistão independente fossem abandonados em nome dos interesses coloniais britânicos e franceses (McDowall 2000:115-150). Atualmente, os curdos se encontram divididos entre Turquia, onde são cerca de 12 milhões (20% da população); Iraque, onde somam 4,5 milhões (23% da população); Irã, 6 milhões (10% da população); Síria, onde totalizam cerca de 1,2 milhões (8% da população), e a antiga União Soviética,

onde contam cerca de 500.000<sup>2</sup>. Além disso, os movimentos migratórios e de refugiados criaram grandes comunidades curdas no Líbano e na Europa, principalmente na Alemanha, onde eles chegam a 400.000 (McDowall 2000:5-8).



Mapa 2 – Áreas de maioria curda no Oriente Médio. As fronteiras brancas demarcam os Estados nacionais dos quais os curdos fazem parte, e a fronteira escura demarca a área autônoma do Curdistão iraquiano. Fonte: Le Monde Diplomatique/Instituto Curdo de Paris.

Em termos de organização social o Curdistão era tradicionalmente uma região tribal, onde tribos nômades curdas lideradas por um chefe (*agha*) mantinham relações de patronagem com populações sedentárias de camponeses e artesãos urbanos. Somente os membros das tribos eram considerados ou se definiam como curdos. Porém, as profundas mudanças sociais e econômicas que ocorreram durante o século XX no Curdistão – como a sedentarização das tribos nômades, o massacre e/ou emigração das populações cristãs não-curdas (armênios, síriacos, assírios), êxodo rural, deslocamentos forçados de populações e refugiados devido às guerras civis ou conflitos armados que assolaram a região e o surgimento de movimentos nacionalistas curdos – fizeram com que as identida-

des tribais perdessem a sua força ou fossem reelaboradas em contextos urbanos e de trabalho assalariado (Bruinessen 1992:33-61).

## 1. Etnicidade e nacionalismo curdo

Um dos principais marcadores culturais da “fronteira étnica dos curdos” (Barth 1969:11-15; Eriksen 1993:36-39) é o uso da língua curda. Esta se divide em dois grandes grupos dialetais: o sorani, que é escrito em alfabeto árabe/persa e falado pelos curdos no Irã e partes do norte do Iraque; e o kurmanci, que é escrito em alfabeto latino e falado pelos curdos na Turquia, Armênia, Síria e a maior parte do norte do Iraque. Além disso, dois outros grupos dialetais, o zaza na Turquia e o gurani no Irã, são considerados como pertencentes à língua curda, uma vez que a maioria dos seus falantes se consideram curdos (Bruinessen 1992b:21-22).<sup>3</sup>

Outro sinal diacrítico da etnicidade curda é a celebração do *New Ruz* (*Nô Ruz*, em sorani), o ano novo curdo/persa, que marca o início da primavera, em 21 de março. A origem e a difusão cultural do *New Ruz* estão ligadas à expansão da religião zoroastra no universo cultural persa e curdo. As festividades do *New Ruz* incluem a performance de músicas e danças folclóricas em torno de fogueiras e refeições rituais (*sofreh*, lit. “toalha”). Essas refeições, feitas em locais ligados à natureza (florestas, parques, jardins, etc), reúnem as extensas famílias curdas e consagram a solidariedade comunitária por meio da comensalidade em torno de alimentos e objetos simbolizando forças cósmicas e condições existenciais que definem os ciclos da vida. Assim todo *sofreh* deve ter maçã, simbolizando os segredos do amor e da beleza; vinagre, traduzindo os dissabores e o “gosto” da vida; *sumaq* (uma especiaria vermelha), que indica força vital; um vaso de plantas, substituto da fertilidade e dos ciclos da vida; álcool, que representa a superação dos sentidos e a energia que sustenta o fogo (vida/pureza); e uvas, ícones dos prazeres sensuais.

Durante o século XX, todos os países que possuem minorias curdas procuraram reprimir essas expressões culturais e lingüísticas, visando absorver os curdos na sua identidade étnica e nacional dominante. Essas políticas repressivas fizeram com que os sinais diacríticos da identidade curda adquirissem uma marcante dimensão política como forma de resistência e afirmação cultural<sup>4</sup>. Porém, a reificação de elementos culturais, como a língua e as celebrações do *New Ruz*, na definição da etnicidade curda deve ser contextualizado para cada caso, pois, como lembra Fredrik Barth (1969:11), eles são a mera expressão de processos sociais de diferenciação étnica.

As limitações de uma abordagem culturalista são claras no caso dos curdos, onde os dialetos classificados como “curdos” nem sempre são inteligíveis mutuamente ou mesmo aparentados lingüisticamente, não podendo servir como base para a construção de uma unidade cultural. Além disso, graças à repressão ao

uso público da língua curda, à migração para fora dos limites geográficos e culturais do Curdistão e à escolarização nas línguas “nacionais” de cada país, muitos curdos só conseguem se expressar em árabe, turco e persa<sup>5</sup>. Mesmo o *New Ruz* não poderia por si só definir a identidade étnica curda, uma vez que também é celebrado por outros grupos étnicos/religiosos/nacionais, como os iranianos não-curdos, os parsis zoroastras na Índia e os árabes sufis no Egito.

Os processos de produção de etnicidade e, principalmente, de identidades nacionais se baseiam na seleção e reificação de especificidades culturais, de modo a agregar e mobilizar a comunidade para além das suas diferenças internas. Como diz Thomas Eriksen, as diferenças culturais participam da criação das fronteiras étnicas quando elas “fazem diferença” nas interações sociais (1993:39). Assim a fronteira étnica está inserida em processos sociais dinâmicos, a partir dos quais ela pode ser construída ou dissolvida. Tal fato é claro no caso dos curdos do Iraque, cujas demandas contra a exploração econômica pelos proprietários de terra e contra a exclusão social foram atendidas e canalizadas pelo Partido Comunista Iraquiano durante os anos 40 e 50. Isso levou a uma mobilização dos curdos do Iraque em termos de conflitos de classe dentro do universo político iraquiano. No entanto, a incapacidade dos governos e dos partidos de esquerda iraquianos em resolver as questões sociais que afetavam os curdos, juntamente com a constante discriminação social que eles sofriam na sociedade iraquiana, levou à reformulação das questões sociais dos curdos em termos de um conflito étnico. Essa mobilização étnica opôs de forma violenta os curdos aos governos em Bagdá nas décadas seguintes (Bruinessen 1992b:25-32).

As constantes tensões e conflitos armados entre as comunidades curdas e os Estados nacionais nos quais elas estavam inseridas acabaram por consolidar e generalizar uma politização nacionalista da etnicidade curda. A identidade étnica curda tem sua origem na criação de uma língua literária curda entre os séculos XVI e XVIII nas escolas corânicas (*madrasas*) e nas cortes dos chefes curdos, que se serviam da produção literária religiosa e dos poemas épicos redigidos em curdo para afirmar a autonomia de seu poder em relação ao governo central do Império Otomano (Bruinessen 1999:13-14). Neste primeiro momento a identidade curda era restrita às elites locais e às tribos, detentoras dos valores guerreiros cultivados pelas elites, excluindo os camponeses e os habitantes das cidades. Estes só foram gradualmente incorporados à etnicidade curda conforme ela foi se tornando mais claramente relacionada a uma “cultura” ligada a um território específico (Bruinessen 1992b:48-50).

No correr do século XIX, a crescente territorialização e politização da identidade étnica dos curdos, no contexto do declínio político do Império Otomano, levou à criação de um nacionalismo curdo. O discurso nacionalista definiu a identidade curda como a expressão de uma cultura autóctone e autônoma ligada a um território específico. Deste modo, a identidade étnica foi

transformada na base de uma nação, que o discurso nacionalista surgido nos séculos XIX e XX reivindica como sendo “*uma comunidade política imaginada – e imaginada como inerentemente limitada e soberana*” (Anderson 1991:6). O nacionalismo curdo se popularizou como um equivalente político da etnicidade curda no correr do século XX em boa parte graças a políticas repressivas e brutais dirigidas contra os curdos. Na Turquia, desde os anos 20 houve a proibição da expressão pública da cultura curda, imposição da língua e identidades turcas, bem como repressão militar de revoltas curdas. Na Síria, nos anos 60 e 70, houve uma política de arabização forçada e colonização árabe de áreas curdas. No Iraque, dos anos 70 até a deposição do governo Ba’thista liderado por Saddam Hussein, em 2003, os curdos sofreram uma política de repressão militar, deportações e táticas genocidas, como o uso de armas químicas contra a população de Halabja em 1988. No Irã, antes e após a Revolução Islâmica, os curdos enfrentaram a imposição lingüística do persa e repressão militar de suas revoltas e protestos (Bruinessen 1992b:25-46).

## 2. Identidades religiosas no Curdistão

Em termos religiosos, os curdos apresentam uma multiplicidade de identidades e afiliações. A grande maioria, cerca de 70%, é composta por muçulmanos sunitas. No entanto, o Curdistão também possui um grande número de muçulmanos xiitas e seitas heterodoxas<sup>6</sup> muçulmanas, como os aleviis e os ahl-i haqq, seitas que se desligaram do islã, e os yezidis, além de minorias cristãs e judaicas (Bruinessen 1992b:23-24). O islã sunita praticado pelos curdos se organizou historicamente em torno de dois tipos de instituições complementares: as escolas corânicas (*madrasa*) e as ordens sufis (*turuq, tariqat*).

A fundação de *madrasas* por notáveis locais (*agha*) a partir do século XII fez com que as cidades do Curdistão, como Dyarbakir, Arbil e Cizre, se transformassem em importantes centros religiosos do mundo islâmico. As *madrasas* curdas permitiram a difusão da tradição textual e ritual islâmica, formando especialistas religiosos (*‘ulama*) que garantiam a produção e reprodução local de uma “ortodoxia” islâmica segundo os moldes universalizantes do islã “internacional”. Além disso, elas serviam como centros de trocas culturais entre os universos lingüísticos persa, turco e árabe, uma vez que os especialistas religiosos curdos dominavam uma ou mais dessas línguas e freqüentemente traduziam obras literárias e religiosas de uma para outra (Bruinessen 1999:1-2; Bruinessen 2000:69-73; Zinar 1998:49-57).

As *madrasas* também promoveram a integração social e cultural dos diversos grupos tribais e regionais, permitindo o surgimento de uma consciência étnica curda no século XIX. Esse processo foi facilitado pelo fato de que os curdos aderiram à escola jurídico-teológica *shafi’i*, ao contrário de seus vizinhos

árabes e turcos, que pertencem à escola *hanafi*, e principalmente pelo desenvolvimento de uma língua literária curda nas *madrasas*. Com o surgimento dos Estados nacionais após a desagregação do Império Otomano e o período colonial na Síria e no Iraque, as *madrasas* do Curdistão foram colocadas sob o controle estatal, perdendo o seu papel de centros de produção da identidade étnico-religiosa curda.

Ironicamente, o papel cultural das *madrasas* foi mais longamente preservado na Turquia. Embora o governo republicano turco tenha fechado oficialmente as escolas corânicas em 1923, elas continuaram a funcionar clandestinamente no Curdistão até os anos 70, constituindo locais de resistência ao projeto estatal de assimilação forçada dos curdos na língua e cultura turcas (Bruinessen 1999:11-15). Atualmente as *madrasas* foram substituídas por novos locais de produção da identidade étnico-religiosa curda, segundo um modelo ligado à "ortodoxia" islâmica, tais como as mesquitas e os círculos informais de estudos da religião e práticas devocionais, como o movimento Nurculuk.

O sufismo, que constitui a vertente mística do islã, é uma das principais formas de produção e expressão de identidades muçulmanas entre os curdos. As comunidades sufis se constituem pela ligação pessoal dos devotos a um líder religioso (*shaykh*), cuja autoridade deriva da sua capacidade de comprovar a realidade da sua *baraka* (graça divina/poder religioso) através da demonstração de conhecimento esotérico (*'ilm*, *ma'rifa*), sabedoria (*hikma*) e realização de atos miraculosos (*karamat*). Embora o saber esotérico que caracteriza um *shaykh* possa ser adquirido por meio da gnose (*'irfan*), geralmente ele é o produto da iniciação mística sob a direção de um outro *shaykh*. Assim, cada *shaykh* é ligado aos grandes místicos/santos do sufismo por uma cadeia de iniciações (*silsila*), que caracteriza a sua afiliação às tradições textuais e rituais de uma ordem sufi (Trimingham 1971; Pinto 2002). A descrição que Martin van Bruinessen (1992b:212) faz das ordens sufis no Curdistão oferece uma visão do seu caráter fragmentário e diversificado:

A ordem Qadiri em Mahabad (Irã) não é a mesma que em Amud (Síria) ou Meydan (Turquia), e as diferenças entre os Naqshbandis é ainda maior, indo da ortodoxia estrita de alguns ramos no Curdistão turco às extravagâncias desvairadas da seita Heqqe no Iraque.

As principais ordens sufis no Curdistão são a Qadiriyya e a Naqshbandiyya, embora outras, como a Rifa'iyya, tenham uma presença importante entre os curdos na Síria. Até o século XIX a Qadiriyya era a principal ordem sufi do Curdistão, organizando-se em torno da sucessão hereditária de *shaykhs* dentro de algumas famílias que geralmente reivindicavam ser *sayd* (descendentes de Maomé), como os Barzinji de Suleymaniya e os Sadat Nehri de Hakkari

(Bruinessen 1992b:234-240). O monopólio da autoridade religiosa permitiu que os membros dessas famílias concentrassem enorme poder econômico e político, tornando-se grandes proprietários de terras.

Os *shaykhs* da Qadiriyya tinham a sua autoridade religiosa baseada na idéia de que eles receberam *baraka* após terem entrado em contato com a realidade divina. Os rituais da Qadiriyya entre os curdos são caracterizados pela performance de atos miraculosos – como ter o corpo atravessado ou atravessar o próprio corpo com espetos de ferro (*darab al-shish*), facas e espadas (*darab al-seyf*), mastigar carvões em brasa ou engolir cacos de vidro – pelos discípulos dos *shaykhs*. Esses atos miraculosos modo reforçam o caráter carismático da liderança religiosa dos *shaykhs*. Os *shaykhs* sufis tinham uma enorme influência sobre os *agha* tribais, e muitas vezes eles próprios se tornavam líderes políticos, como os *shaykhs* da família Barzani, que se sucederam como líderes do partido nacionalista PDK (Partiya Demokrata Kurdiastane, Partido Democrático do Curdistão), e da família Talabani, à qual pertence Jalal Talabani, líder da UPK (Yarêti Nîstimanî Kurdistan, União Patriótica do Curdistão) e atual presidente do Iraque.

As linhagens sufis que controlavam as comunidades da Qadiriyya reproduziam a estrutura segmentar das tribos curdas, impedindo que as ordens sufis criassem identidades supratribais. No entanto, essa estrutura político-religiosa foi duramente atingida no século XIX pela introdução no Curdistão de outra ordem sufi, a Naqshbandiyya. Fundada no século XIV na Ásia Central, a Naqshbandiyya foi introduzida no Curdistão por um *shaykh* curdo, Mawlana Khalid, iniciado nesta via mística na Índia no início do século XIX. Apesar de ter se instalado em Damasco, *shaykh* Khalid atraiu um grande número de discípulos (em parte proveniente da grande comunidade curda de Damasco), os quais ele enviou para o Curdistão como seus *khalifas* (sucessores). Ao fazer isto, *shaykh* Khalid se manteve fiel à tradição naqshbandi de sucessão não-hereditária na via mística, criando a possibilidade de recrutamento dos discípulos da Qadiriyya que se sentissem frustrados pelo monopólio da função de *shaykh* por algumas famílias.

Em pouco tempo, em um contexto de centralização do Império Otomano e perda da autonomia dos líderes tribais, a Naqshbandiyya criou vastas redes de comunidades locais autônomas, superando a Qadiriyya como principal ordem sufi do Curdistão. Uma das conseqüências disto foi a difusão do sufismo mais centrado no respeito à *shari'a* e à tradição textual do islã que caracteriza a Naqshbandiyya. Por exemplo, o ritual naqshbandi reformado por *shaykh* Khalid não possui música ou os movimentos corporais que caracterizam as outras tradições sufis, limitando-se à evocação (*dhikr*) silenciosa da presença divina (Bruinessen 1992b:222-233). Apesar do sucesso da Naqshbandiyya, o islã no Curdistão continua sendo formado pela coexistência de tradições sufis e não-

sufis que enfatizam diferentes doutrinas e rituais para a produção e organização das identidades religiosas de seus adeptos.

Dentro das *madrasas* surgiu o movimento reformista mais importante da Turquia moderna, o Nurcu ou Nurculuk (Luz). Esse movimento, que surgiu a partir dos escritos místicos do *shaykh* curdo Sa'id Nursi (1876-1960), possui forte ligação com a Naqshbandiyya, difundindo-se tanto entre curdos, quanto entre turcos. Sa'id Nursi propôs uma leitura modernista do islã baseada na conciliação da fé com o conhecimento científico moderno. As comunidades nurcu são voltadas à educação de seus membros e se organizam como círculos de leitura e estudo. Como os círculos nurcu compostos por turcos, e seus derivados como o movimento de Fetullah Gülem, buscaram se acomodar ao nacionalismo turco e ao Kemalismo, os grupos nurcu compostos por curdos passaram a enfatizar a identidade curda de Sa'id Nursi, o que levou a uma cisão étnica do movimento.

O caráter carismático da autoridade religiosa dos *shaykhs* sufis facilitou o aparecimento de movimentos messiânicos de caráter milenarista ou antinomiano dentro das comunidades sufis do Curdistão, especialmente em épocas de crise, como a revolta do *shaykh* Ubeydullah no Curdistão otomano em 1880 (Bruinessen 1992b:249-252). A autonomia das tribos curdas e o isolamento geográfico de muitas comunidades no Curdistão permitiram o desenvolvimento de sistemas religiosos que incorporaram doutrinas e práticas distintas ou conflitantes com as que compõem o consenso normativo do islã sunita ou xiita.

Vários grupos religiosos "heterodoxos" se desenvolveram a partir de confrarias sufis no Curdistão, como os alevís, ahl-i haqq e yezidis. Os alevís reúnem cerca de 5 milhões de adeptos curdos e turcos na Turquia, mesmo número de adeptos curdos, azeris e persas dos ahl-i haqq no Irã. Já os yezidis são exclusivamente curdos, reunindo 300.000 adeptos no Iraque e 30.000 na Síria<sup>7</sup>. Tais sistemas religiosos são classificados com "heresias" (*kuf*) por parte dos muçulmanos sunitas e xiitas, pois além de aceitarem crenças "não-islâmicas", como a reencarnação e sucessivos avatares humanos da essência divina, não praticam nenhum dos rituais normativos que constituem os "cinco pilares" do islã (cinco orações diárias, jejum durante o Ramadã, peregrinação a Meca). Os alevís e os ahl-i haqq têm relações complexas e mesmo contraditórias com a tradição islâmica: ambas as seitas pertencem oficialmente ao xiismo e possuem correspondentes esotéricos dos principais rituais islâmicos (Kreyenbroek 1998:171-173).

Embora alguns dos membros dessas seitas se definam em oposição aos "muçulmanos", elas estão ligadas à tradição islâmica. Os alevís se encontram em um contínuo religioso com a ordem sufi da Bektashiyya, conectada com o xiismo pela devoção a Ali, mas também com crenças e ritos heterodoxos. Existe uma vertente reformista entre os ahl-i haqq que os insere no xiismo oficial da República Islâmica do Irã. Já os yezidis, embora tenham vários rituais de origem islâmica e reproduzam elementos de sua origem sufi na sua hierarquia religiosa,

consideraram-se não-muçulmanos e são vistos por estes como “adoradores do diabo”. Essa acusação deriva da representação da divindade suprema pelos yezidis como um pavão de fogo, o “anjo pavão” (*malek tawus*).

Os alevis, os ahl-i haqq e os yezidis, embora tenham diferentes crenças, rituais e relações com a tradição majoritária do islã sunita ou xiita, compartilham algumas características comuns. A comunidade religiosa dessas seitas é dividida entre um grupo “sacerdotal” hereditário que detém o monopólio dos rituais e dos textos sagrados. Por conseguinte, a transmissão da tradição religiosa é feita de forma oral ou ritual. Porém, em todas essas comunidades religiosas a oralidade está sendo cada vez mais substituída por uma transmissão escrita, a qual é promovida por movimentos reformistas criados por membros que foram expostos à educação escolar (Kreyenbroek 1998:168-170; Mir-Hosseini 1996).

Além dos yezidis, existiam historicamente no Curdistão outras comunidades não-muçulmanas: cristãos e judeus. Os judeus do Curdistão formavam uma comunidade de língua curda que vivia em cidades, como Zakho e Barzan, ou formava tribos nômades. Em termos gerais, os judeus eram bastante integrados com os muçulmanos, com os quais compartilhavam a língua e a cultura. A imigração maciça de quase toda a comunidade para Israel entre 1948 e 1950, onde os seus descendentes continuam a se considerar curdos, deu-se devido a movimentos religiosos de cunho messiânico que foram despertados pela criação do Estado judeu, e não por conflitos com os outros curdos (Bruinessen 1999:11).

Por outro lado, os cristãos, que compunham quase a metade da população do Curdistão, mantinham relações extremamente tensas com os curdos muçulmanos. Em geral, os cristãos do Curdistão eram habitantes das cidades submetidos ao poder de *aghas* muçulmanos, ou camponeses vassalos de tribos nômades curdas. As comunidades cristãs do Curdistão eram geralmente de língua armênia, árabe ou aramaica (síriaco, assírio) e adeptas das igrejas ortodoxas Armênia, Síriaca ou Nestoriana, ou ligadas às versões católicas e protestantes dessas igrejas, as quais foram criadas pelo trabalho missionário europeu e americano no século XIX. Ao contrário dos judeus, os cristãos de fala curda nunca eram considerados como curdos, o que mostra que a fronteira étnica da identidade curda tinha um componente religioso excludente no caso dos cristãos. Assim sendo, os cristãos desenvolveram uma identidade étnica e, no caso dos armênios e dos assírios, nacionalista distinta dos curdos.

As reivindicações políticas e territoriais feitas pelo nacionalismo armênio tinham a hostilidade tanto do Estado otomano quanto do nacionalismo curdo, uma vez que ambos os grupos estavam concentrados na Anatólia oriental. Populações turcas e curdas, muitas vezes incitadas por *shaykhs* locais, e, em menor escala, o pelotão curdo do exército otomano, realizaram massacres de armênios entre 1894 e 1896. A violência contra os armênios e a crescente suspeita com relação aos cristãos otomanos como possíveis aliados da Rússia, França ou Ingla-

terra na Primeira Guerra Mundial culminaram no genocídio dos armênios e nos massacres que praticamente exterminaram as populações cristãs da Anatólia.

O genocídio dos armênios em 1915 foi o resultado de uma política deliberada do Estado otomano de destruir a presença armênia na Anatólia com o objetivo de acabar com as bases do nacionalismo armênio. Assim, o exército otomano realizou a deportação em massa e extermínio de 1 milhão de armênios em uma população de 1,5 milhão, no que foi o primeiro genocídio moderno (Bruinessen 1999:10; McDowall 2000:103-109). Atualmente os únicos territórios com uma população majoritariamente curda que possuem uma presença cristã significativa são o Curdistão iraquiano, onde moram cerca de 300.000 cristãos siríacos e assírios, e a Jazira, na Síria, onde vivem cerca de 60.000 cristãos armênios, siríacos e assírios.

### 3. Etnicidade, nacionalismo e religião entre os curdos

A relação entre etnicidade ou nacionalismo e religião entre os curdos é extremamente complexa. Nos impérios Persa ou Otomano, a identidade religiosa tinha um importante papel na organização social e na relação entre os indivíduos e o Estado. Ela implicava em direitos, deveres e, principalmente, regimes jurídicos distintos, uma vez que cada um tinha o direito de ter sua vida regulamentada e ser julgado em tribunais que aplicassem a lei sagrada da sua comunidade (muçulmana, cristã ou judaica). Já a identidade étnica, embora fosse relevante em certos contextos, não tinha implicações jurídicas ou políticas formalizadas. Assim, a etnicidade curda se formou em um contexto estruturado pelas identidades religiosas.

Efetivamente, a religião aparece como um elemento central nas diferentes construções religiosas do nacionalismo curdo. Algumas visões da identidade curda evocam o passado do Curdistão como centro de ensino das ciências islâmicas, assim como a austeridade ritual e doutrinária do sufismo da Naqshbandiyya, para apresentar os curdos como muçulmanos rígidos e puritanos. Já outras definições da identidade curda remetem ao ditado curdo que diz que "quando comparados aos infiéis (*gavurlar, kufar*) os curdos são muçulmanos", fazendo referência à heterodoxia e à irreligiosidade de muitos aspectos da cultura curda.

Assim, embora as teorias de Benedict Anderson e Ernest Gellner concordem que o nacionalismo seja incompatível com a existência de comunidades religiosas como formas de organização política e social (Anderson 1991:12-19; Gellner 1983:71-72), o caso da etnicidade e do nacionalismo curdo mostram um quadro bem mais complexo, onde definições seculares e religiosas coexistem, competem e se sobrepõem em diversos contextos. A identidade étnica, e nacional, curda surgiu nos meios literários ligados às *madradas*, e o nacionalismo

curdo se concretizou politicamente no século XX sob a liderança de *shaykhs* sufis que conseguiram mobilizar um grande número de seguidores contra uma ordem política considerada injusta e opressiva (Blau 1990:372-375).

É impossível separar as motivações religiosas de fatores étnicos nas revoltas que mobilizaram populações curdas contra os Estados nacionais durante a primeira metade do século XX. Por exemplo, a Revolta do Shaykh Sa'id em 1925, que opôs grupos sufis e populações curdas na Anatólia oriental contra as políticas nacionalistas e secularizantes do Estado kemalista na Turquia, tinha sua origem tanto em uma reação dos *shaykhs* sufis contra o controle estatal dos centros religiosos quanto no ressentimento dos curdos contra as políticas assimiladoras do nacionalismo turco (Bruinessen 1992b:298-299). De uma maneira geral, é possível dizer que a Revolta do Shaykh Sa'id foi feita em defesa tanto do islã tradicional quanto da identidade curda, pois ambos eram elementos indissociáveis no conjunto do movimento e foram diferentemente definidos e valorizados pelos vários grupos sociais que o compunham.

O fracasso da Revolta do Shaykh Sa'id em mobilizar curdos não-sunitas, como os alevitas da Anatólia oriental, levou o nacionalismo curdo a adotar cada vez mais um caráter secular, se definindo em termos lingüísticos e culturais. Essa visão secular do nacionalismo curdo foi adotada até mesmo por líderes políticos saídos de meios religiosos, como o *mullah* Mustafá Barzani (Blau 1990:375-376; Bruinessen 1999:21). A secularização do nacionalismo curdo após os anos 20 teve uma forte influência e importantes efeitos na distribuição social da identidade étnica curda, que se generalizou por todos os grupos religiosos de língua curda, inclusive entre as seitas "heterodoxas" do Curdistão. Desde os anos 50 tal processo sofreu grande influência da ideologia revolucionária de cunho marxista adotada pelos partidos de esquerda na Turquia, Irã, Iraque e Síria. No caso dos curdos da Turquia, esse processo culminou com a criação do PKK em 1978. O nacionalismo curdo veiculado pelo PKK não era apenas secular, mas apresentava uma forte militância anti-religiosa. O discurso político do PKK denunciava os líderes religiosos, os *aghas* tribais e os proprietários de terras como membros da classe "feudal" responsável pelo "atraso" intelectual e econômico dos curdos e por sua impotência diante da opressão política e cultural imposta pelo Estado turco (McDowall 2000:418-419).

O PKK surgiu como um movimento político de inspiração leninista, cuja síntese marxista-nacionalista era encarnada na figura de seu líder Abdallah Ocalan, chamado de *Apo* (pai) pelos seus seguidores. De 1983 a 1998, quando Ocalan foi capturado pelo serviço secreto turco, o PKK mobilizou as populações curdas da Turquia e da Síria em uma guerra de guerrilha que visava obter a independência do Curdistão turco. O impacto político e cultural do PKK está ligado à sua configuração como movimento de massas sob a bandeira de um nacionalismo curdo universalista, o qual se contrapunha às identidades tribais,

religiosas ou locais. A brutal repressão militar desencadeada pelo governo turco diante da insurreição curda levou à destruição de 3.500 aldeias curdas, a violações de direitos humanos e à morte de dezenas de milhares de civis. Essas ações repressivas somente aumentaram a força do movimento liderado pelo PKK. No entanto, nos anos 90, o apoio popular ao PKK começou a declinar devido tanto à violência que o próprio PKK utilizava contra populações curdas para garantir apoio incondicional ao seu projeto político quanto à falta de uma solução política após anos de conflito (McDowall 2000:435-446).

Apesar da importância do secularismo na definição da etnicidade e do nacionalismo curdos durante o século XX, as identidades religiosas continuaram sendo uma das principais formas de inserção social para grande parte dos curdos. Assim, os processos de mobilização política em torno da identidade curda geralmente procuram associá-la às identidades religiosas dos curdos, criando o que Peter Van der Veer (1994:10) definiu como “nacionalismo religioso”, o qual “*articula o discurso sobre a comunidade religiosa com o discurso sobre a nação*”. Esse autor ressalta que, ao contrário do que Gellner e Anderson propuseram, em muitas sociedades como, no caso, a Índia, a nação é imaginada a partir do pertencimento a uma comunidade religiosa (Van der Veer 1994:22-23). O nacionalismo religioso tem um grande potencial mobilizador, pois ele pode capitalizar para o seu projeto político os laços afetivos que compõem a identidade religiosa. No caso dos curdos, isso ficou evidente com a “islamização” do discurso PKK nos anos 90 como forma de neutralizar as resistências em relação ao seu projeto político entre a população extremamente religiosa do Curdistão turco (Bruinessen 1999:23).

As tensões entre definições seculares e religiosas do nacionalismo curdo na Turquia e no Iraque criaram conflitos que opuseram partidos seculares, como o PKK e o Partido Socialista Curdo, a diferentes organizações religiosas, como o Hizbullah<sup>8</sup> e o Ansar al-Islam. No entanto tais diferenças não devem ser vistas como oposições absolutas e irreconciliáveis, mas como quadros de referências distintos que podem ser articulados ou opostos de acordo com o contexto dos discursos e das práticas sociais que estruturam as identidades sociais. Para mostrar como identidades religiosas e identidades étnicas e nacionais se articulam nas práticas dos agentes analisarei aqui a dinâmica social do nacionalismo religioso entre os curdos da Síria.

#### 4. Nacionalismo religioso e secular entre os curdos da Síria

Os curdos são o maior grupo étnico da Síria depois dos árabes, constituindo cerca de 8% da população de 17 milhões de habitantes. As áreas de maioria curda que compõem o “Curdistão sírio” não têm continuidade territorial dentro do território sírio, apesar de serem conectadas ao território mais amplo



do Curdistão turco e iraquiano. Essas áreas se localizam no norte da Síria: a região montanhosa do Kurd Dagh ao norte de Aleppo, a área fronteira com a Turquia que se estende de Ras al-'Ayn até Qamishli e a parte nordeste da Jazira perto do Jabal Sinjar. Existem ainda grandes comunidades curdas em Aleppo e Damasco, cada uma com cerca de 300.000 membros. A comunidade de Damasco existe desde o reinado de Saladin, no século XII, e apresenta um alto grau de integração cultural com a sociedade local, integração que se expressa pela adoção do árabe como língua franca da comunidade. Já a comunidade de Aleppo, por estar próxima às áreas de maioria curda, de onde recebe um fluxo constante de migrantes, mantém o uso do kurmanji como marcador lingüístico de sua identidade étnica. Essa comunidade tem um caráter marcadamente proletário, embora exista uma classe média curda em ascendência. Os curdos da Síria são muçulmanos sunitas, com exceção de uma comunidade de 30.000 yezidis que se concentram no Jabal Sinjar, no Kurd Dagh e em Aleppo (Darwish 1996:26-53; McDowall 2000:466-467).

É impossível separar a etnicidade curda na Síria de sua politização no discurso nacionalista do PKK. Desde a sua instalação no país nos anos 80, o PKK, com seu projeto nacionalista baseado em uma definição lingüística e cultural da etnicidade curda, se tornou o principal quadro de referências para o discurso público sobre a identidade curda. O discurso nacionalista secular do PKK teve grande impacto entre os curdos urbanizados e semi-urbanizados de Aleppo e do Kurd Dagh, levando a uma profunda secularização da etnicidade curda.

A definição secular da etnicidade curda, marcada por uma atitude anti-religiosa de inspiração marxista, pode ser vista neste discurso proferido por um representante do PKK em Aleppo na ocasião de uma reunião com outros militantes do partido em junho de 2000:

Os shaykhs e os aghas sempre se aliaram aos poderosos para manter os curdos ignorantes e oprimidos. Você sabe por que a república de Mahabad [Irã, 1946] não durou um ano? Porque os curdos sabiam ler o Alcorão, mas não sabiam a sua história ou como criar a sua nação (watan)! E na Turquia? Eles sabem rezar, mas não sabem usar um computador! O islã impediu os curdos de terem um país, pois ele oferece ilusões que desviam os olhos da realidade!

É interessante notar que o discurso nacionalista do PKK na Síria não passou pela acomodação com o islã que ele teve na Turquia, uma vez que o partido recrutava seguidores e combatentes entre uma população muito mais urbanizada e, talvez mais importante, imersa em uma sociedade extremamente religiosa. Assim, enquanto na Turquia a identidade religiosa muçulmana é um

fator de diferenciação dos curdos em relação ao discurso oficial do nacionalismo turco, na Síria ela é um fator de diluição da etnicidade no universo religioso da sociedade mais ampla. Porém, em um contexto onde identidades religiosas são um importante elemento na estruturação de formas de participação e inserção social, como é o caso da sociedade síria, o discurso sobre a etnicidade curda não pode ficar indiferente à questão de qual é a “verdadeira” religião dos curdos.

A solução dada no discurso oficial dos militantes do PKK foi a reificação dos yezidis, que na Síria são chamados de *zaratushtri* (literalmente: “zoroastras”), em referência às origens persas de muitas de suas crenças, como sendo os representantes da religião “original” dos curdos. Um professor secundário, militante do PKK, resumiu essa posição dizendo que

os yezidis (*zaratushtriyn*) são os curdos mais puros, pois eles não se submeteram às religiões estrangeiras que foram impostas aos curdos, como o judaísmo e o islã. Eles permaneceram fiéis à religião original dos curdos, que é a fé de Zaratustra, pois os curdos descendem dos medos<sup>9</sup>.

Assim, o fato de que todos os yezidis são curdos serve como base para a sua eleição como a religião “original” dos curdos, garantindo uma diferença religiosa entre os curdos e seus vizinhos. Tal consagração dos yezidis na Síria como os representantes da etnicidade curda em seu estado “puro” ignora a contínua hostilidade dirigida pelos curdos sunitas na Turquia contra os yezidis, assim como o fato de que o yezidismo tem sua origem na mensagem de um *shaykh* sufi do século XIII (Kreyenbroek 1998:171-173). A escolha dos yezidis como representantes da “religião dos curdos” dá uma especificidade religiosa à etnicidade curda e permite uma certa equivalência entre as demais comunidades religiosas (sunitas, xiitas, alevi, ahl-i haqq etc), que passam a ser consideradas como igualmente “exógenas” à cultura curda. Além disso, esse discurso assegura o secularismo da identidade curda, uma vez que os yezidis não aceitam conversões à sua seita.

Apesar da grande influência do discurso nacionalista secular promovido pelo PKK na definição da etnicidade curda, para muitos curdos na Síria, principalmente nos meios populares, a identidade religiosa é parte fundamental da sua inserção social. Os *shaykhs* sufis são importantes lideranças religiosas e sociais tanto em Damasco e Alepo quanto nas áreas rurais do Curdistão. Embora existam tensões entre o nacionalismo secular do PKK e a autoridade religiosa dos *shaykhs*, estes são agentes fundamentais nos processos de definição e difusão da etnicidade e do nacionalismo curdo.

As redes de relações pessoais e religiosas entre os *shaykhs* sufis unificam diferentes partes do Curdistão através do movimento constante de pessoas em peregrinação e visita aos centros religiosos de ‘Amuda, Tel Ma‘ruf ou Nabi

Khoury. As rotas de peregrinação demarcam o território étnico através da experiência religiosa criada pelo percurso. A presença dos túmulos dos santos e profetas considerados curdos – como Nabi Khoury, identificado com Uriah da tradição bíblica – cria uma “topografia sagrada” que conecta a “nação curda” à história religiosa do islã. Esse processo de construção do território a partir das práticas religiosas que convergem aos centros de peregrinação difere da construção abstrata do território como sendo delimitado por fronteiras cartográficas que emanam do centro político, que é característica do nacionalismo secular (Anderson 1991:170-178; Van der Veer 1994:121-122).

No contexto das comunidades sufis, a etnicidade curda é enfatizada como sendo intrinsecamente ligada à identidade religiosa muçulmana. No entanto, no horizonte da definição religiosa da etnicidade curda existe o perigo da sua diluição no universalismo arabizante do islã. Os *shaykhs* sufis e seus adeptos tentam resolver essa tensão reivindicando o sufismo como uma expressão religiosa exclusiva dos curdos, um tipo de “islã curdo”, de modo a se diferenciarem religiosamente dos árabes<sup>10</sup>. Assim, as comunidades sufis curdas do norte da Síria tendem a “etnificar” o sufismo, realizando os rituais em kurmanci e incorporando manifestações culturais curdas às cerimônias sufis, apesar de seu caráter “profano”. Além disso, os *shaykhs* sufis atuam como mediadores de conflitos e distribuidores de bens e serviços, segundo a lógica da caridade, nas comunidades onde se localizam as suas *zawiyas*. E eles se constituem ainda em líderes locais e mediadores entre as suas comunidades e o Estado sírio, mobilizando seus contatos no aparato burocrático do Estado para resolver problemas daqueles que solicitam a sua ajuda, sejam eles membros ou não da sua *zawiya*. Essas práticas são estratégias usadas pelos *shaykhs* sufis para atrair seguidores e se afirmar como líderes da comunidade curda, mas elas também dão uma sólida base ao nacionalismo religioso, inscrevendo-o nas práticas e relações de poder que estruturam o cotidiano dos curdos na Síria.

## 5. Conclusão

O nacionalismo religioso curdo na Síria funde identidades étnicas e religiosas, criando um “imaginário nacional” marcado pelos símbolos sagrados do sufismo, ao mesmo tempo que define uma comunidade curda ligada à história sagrada do islã. Esse nacionalismo religioso tem uma dinâmica diferente do nacionalismo secular ou puramente étnico, pois ele se baseia em comunidades pré-existentes, as quais são vividas como quadros de identidades supralocais antes de serem pensadas como uma nação territorialmente definida (Van der Veer 1994:13).

Enquanto o nacionalismo secular define a nação como um território organizado em relação ao seu centro político, o nacionalismo religioso pensa a nação como um território integrado por práticas que nele se desenrolam com referên-

cia aos seus centros religiosos. No caso dos curdos da Síria, tal fenômeno é evidente com os nacionalistas seculares promovendo a idéia de um Curdistão unificado com Dyarbakir como seu centro político, enquanto a concepção religiosa do Curdistão apresenta um território fragmentado com vários centros de importância religiosa, como 'Amuda ou Tel Ma'ruf.

O nacionalismo religioso curdo permaneceu como uma importante parte da consciência étnica e nacional dos curdos na Síria mesmo após o estabelecimento do PKK nesse país nos anos 80. Parte desse fenômeno pode ser explicada pelo fato de o PKK, querendo evitar conflitos com o regime sírio, ter adotado como discurso oficial a idéia de que os curdos não eram nativos da Síria e, logo, deveriam "retornar" para o Curdistão independente a ser criado na Anatólia Oriental (McDowall 2000:479-480). A recusa do maior movimento nacionalista secular curdo em resolver os problemas dos curdos na Síria, aliada ao fato de os *shaykhs* sufis legitimarem seu poder e prestígio a partir de sua capacidade de mediar conflitos intracomunitários e entre as suas comunidades e o Estado, explica como o nacionalismo religioso de inspiração sufi pôde reter sua importância apesar da secularização de boa parte da comunidade curda na Síria.

O nacionalismo religioso dos *shaykhs* sufis é voltado para a afirmação dos curdos como uma comunidade distinta na sociedade síria, e não para um projeto político abstrato de um Curdistão independente, como é o caso do nacionalismo secular do PKK. Isso faz com que as diversas expressões de nacionalismo religioso curdo se acomodem mais facilmente com as estruturas do Estado sírio, se adaptando bastante bem às redes de clientelismo burocrático que caracterizam a estratégia de cooptação de grupos sociais praticada pelo regime do partido Ba'ath (Perthes 1995:180-187). A derrota militar e política do PKK<sup>11</sup> e as políticas repressivas que o governo sírio tem adotado em relação aos curdos desde a invasão e ocupação do Iraque por forças anglo-americanas em 2003 tendem a aumentar a relevância do nacionalismo religioso como arena de negociação da inserção social e política entre os curdos da Síria<sup>12</sup>.

## Referências Bibliográficas

- DARWISH, 'Abd al-Hamid. (1996), *Lamha Tarikhiya 'an Akrad al-Jazira*. Damasco: s.n.
- ANDERSON, Benedict. (1991), *Imagined Communities*. Londres: Verso.
- BARTH, Fredrik. (1969), "Introduction". In: F. Barth (ed.). *Ethnic Groups and Boundaries*. Oslo: Universitetsforlaget.
- BLAU, Joyce. (1990), "Le Rôle des Cheikhs Naqshbandi dans le Mouvement National Kurde". In: M. Gaborieau, A. Popovic e T. Zarcone (eds.). *Naqshbandis, Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order*. Istanbul: Institut Français d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul/ Isis.
- BOTTCHER, Annabelle. (1998), "L'Élite Feminine Kurde de la Kaftariyya, Une Confrérie Naqshbandi Damascene". In: M. Bruinessen e J. Blau (eds.). *Islam des Kurdes (Les Annales de l'Autre Islam, no. 5)*. Paris: ERISM/INALCO.

- BRUINESSEN, Martin van. (1992), "Kurdish Society, Ethnicity, Nationalism and Refugee Problems". In: P. Kreyenbroek e S. Sperl (eds.). *The Kurds: a Contemporary Overview*. Londres: Routledge.
- BRUINESSEN, Martin van. (1992b), *Agha, Shaykh and the State: The Social and Political Structures of Kurdistan*. Londres: Zed.
- BRUINESSEN, Martin van. (1999), *The Kurds and Islam*. Tóquio: University of Tokyo/Islamic Area Studies (Working Paper Series n.13).
- ERIKSEN, Thomas Hylland. (1993), *Ethnicity and Nationalism: Anthropological perspectives*. Londres: Pluto Press.
- GELLNER, Ernest. (1983), *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- KEYENBROEK, Philip G. (1998), "On the Study of Some Heterodox Sects in Kurdistan". In: M. Bruinessen e J. Blau (eds.). *Islam des Kurdes (Les Annales de l'Autre Islam, no. 5)*. Paris: ERISM/INALCO.
- MCDOWALL, David. (2000), *A Modern History of the Kurds*. Londres: I.B. Tauris.
- MONTGOMERY, Harriet. (2005), *The Kurds of Syria: An Existence Denied*. Berlim: Europäisches Zentrum für Kurdische Studien.
- PERTHES, Volker. (1995), *The Political Economy of Syria under Asad*. Londres: I.B. Tauris.
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. (2002), *Mystical Bodies: Ritual, Experience and the Embodiment of Sufism in Syria*. Ann Arbor: University Microfilms International.
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. (2002b), "Evocations Mystiques: Le Soufisme". *Qantara*, nº 43: 12-19.
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. (2004), "The Limits of the Public: Sufism and the Religious Debate in Syria". In: D. Eickelman e A. Salvatore (eds.). *Public Islam and the Common Good*. Leiden: Brill.
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. (2004b), "Performing Baraka: Sainthood and Power in Syrian Sufism". In: G. Stauth e A. Salvatore (eds.). *On Archaeology of Sainthood and Local Spirituality in Islam – Past and present crossroads of events and of ideas (Yearbook of the Sociology of Islam - vol.5)*. Londres: Transaction Publishers.
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. (2005), "Ritual, Experiência Mística e Lei Islâmica nas Comunidades Sufis de Alepo, Síria". *Anuário Antropológico*, 2004: 51-94.
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. (2005b), "Bodily Mediations: Self, Values and Experience in Syrian Sufism". In: J. Heiss (ed.). *Veränderung und Stabilität: Normen und Werte in Islamischen Gesellschaften*. Viena: Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. (2005c), "Sufismo, Performance Moral e Poder na Síria Contemporânea". *Tiraz: Revista de Estudos Árabes e das Culturas do Oriente Médio*, nº 2: 50-73.
- SAMARAI, Shaykh 'Ibrahim al-. (s.d.), *Al-Sa'id Ahmad al-Rifa'i*. Bagdá: Maktaba al-Sharq al-Jadid.
- TRIMINGHAM, J. Spencer. (1971), *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- VAN DER VEER, Peter. (1994), *Religious Nationalism, Hindus and Muslims in India*. Berkeley: University of California Press.
- ZINAR, Zeynelabidin. (1998), "Medrese Education in Northern Kurdistan". In: M. Bruinessen e J. Blau (eds.). *Islam des Kurdes (Les Annales de l'Autre Islam, no. 5)*. Paris: ERISM/INALCO.

## Notas

- <sup>1</sup> Kurmanci é o dialeto falado no norte do Curdistão, ou seja, entre os curdos da Turquia, Síria e partes do norte do Iraque. Em curdo e turco a letra "c" tem o som do "j" em português.
- <sup>2</sup> Com o fim da União Soviética, os curdos se concentram na atual Armênia e Azerbaijão, embora existam expressivas comunidades curdas na Sibéria e nas repúblicas da Ásia Central. como resultado das deportações do período estalinista (McDowall 2000: 490-494).
- <sup>3</sup> O gurani e o zaza não são lingüísticamente aparentados ao sorani ou ao kurmanci.

- <sup>4</sup> Somente em 2003 o uso da língua curda em músicas, livros, jornais e transmissões de rádio e TV foi permitido na Turquia. Tal medida visa atender às exigências da União Européia em relação aos direitos humanos, para que a candidatura da Turquia como futuro Estado-membro possa ser considerada. De certa forma, a permissão só veio reconhecer uma situação de fato, pois transmissões de TV em curdo já eram acessíveis em todo o Oriente Médio graças à transmissão por satélite do canal curdo Media TV, que tem seu centro de operações na Bélgica. Tópicos muito mais sensíveis, como a educação escolar em curdo, ainda não foram explicitamente contemplados pelas novas leis turcas.
- <sup>5</sup> O exemplo mais significativo de tal fenômeno é Abdallah Ocalan, que liderou o PKK em uma luta de guerrilha contra o exército turco de 1984 a 1999 visando a independência do Curdistão, mas não sabe falar nenhum dialeto curdo, expressando-se apenas em turco.
- <sup>6</sup> Obviamente essas seitas só são heterodoxas do ponto de vista do consenso doutrinal organizado pelo establishment religioso sunita e xiita.
- <sup>7</sup> Devido à constante perseguição a que são submetidos os yezidis em áreas majoritariamente muçulmanas, tanto curdas quanto não-curdas, há uma forte tendência de imigração ou conversão religiosa entre as comunidades pequenas e isoladas. Assim quase todos os yezidis do Curdistão turco imigraram ou se converteram. Existem cerca de 40.000 yezidis na Alemanha. Quanto à conversão religiosa, preferem adotar o cristianismo jacobita ou nestoriano, e não o islã, que vêm como a fonte de sua opressão (Bruinessen 1992b: 24, 1999: 9-10; Keyenbroek 1998: 163).
- <sup>8</sup> O Hizbullah (Partido de Deus) no Curdistão turco é um agregado de movimentos militantes sunitas que se opõem aos movimentos nacionalistas seculares curdos, não tendo nenhuma relação com o Hizbullah ou, em outra grafia, Hezbollah do Líbano, que é um partido xiita e nacionalista libanês.
- <sup>9</sup> Tribo que criou um reino no planalto iraniano e na Anatólia oriental nos séculos VII a.C. O reino dos medos foi conquistado por Ciro, o Grande, rei dos persas, no século VI a.C.
- <sup>10</sup> O sufismo é presente como tradição religiosa entre todos os muçulmanos do Oriente Médio, sejam eles curdos, árabes, turcos, persas ou de outras etnias.
- <sup>11</sup> Após a captura de Abd Allah Ocalan em 1998, o PKK mudou seu nome para KADEK em 2002 e decidiu continuar a sua luta pela autonomia do Curdistão por meios políticos.
- <sup>12</sup> A atuação de *shaykh* Muhammad Ma'shuq al-Khaznawi, respeitado especialista religioso e líder de uma importante rede sufi entre os curdos no norte da Síria, como negociador do acordo que encerrou o ciclo de violência estatal e protestos nas regiões curdas da Síria, bem como seu assassinato por forças da polícia secreta síria em maio de 2005, mostram a importância política que os *shaykhs* sufis e não-sufis adquiriram para a comunidade curda no país.

Recebido em 06/02/2006  
Aprovado em 26/04/2006

**Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto** (philu99@gmail.com)  
Ph.D. em Antropologia pela Boston University e professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (PPGA-UFF). Também nesta universidade coordena o Núcleo de Estudos sobre o Oriente Médio (NEOM-UFF). Realizou pesquisa etnográfica na Síria, assim como junto a comunidades muçulmanas no Brasil, e é autor de diversos artigos sobre islã no Oriente Médio e no Brasil.

---

**Resumo:**

---

Este artigo analisa como identidades e práticas religiosas islâmicas, em particular aquelas ligadas ao sufismo, participam do processo de construção das identidades étnicas e nacionais entre os curdos na Síria. Os *shaykhs* sufis foram agentes centrais na sistematização cultural tanto da etnicidade quanto do nacionalismo entre os curdos. No século XX emergem duas vertentes do nacionalismo curdo, uma religiosa e outra secular, as quais vão competir e se articular na mobilização política da identidade curda. A análise do caso específico dos curdos da Síria mostra como o nacionalismo religioso e o secular constituem mais que simples projetos políticos, uma vez que organizam arenas de expressão e negociação das identidades curdas em contextos locais e transnacionais.

**Palavras-chave:** Islã, sufismo, curdos, Síria, etnicidade, nacionalismo

---

**Abstract:**

---

This article analyzes how identities and religious practices linked to Sufi tradition in Islam participate in the processes of construction of ethnic and nationalist identities among the Kurds in Syria. The Sufi shaykhs were active actors in the cultural systematization of both ethnicity and nationalism among the Kurds. During the twentieth century a secular and a religious construction of Kurdish nationalism emerged as distinct political projects. The analysis of the particular example of the Kurds in Syria shows how these two brands of Kurdish nationalism interact and articulate creating more than distinct political frameworks, as they constitute arenas for the expression and negotiation of Kurdish identities in local and transnational contexts.

**Keywords:** Islam, sufism, kurds, Syria, ethnicity, nationalism

---

# S

HAHID, A NOVA FIGURA DA LUTA  
NACIONAL PALESTINA

*Amanda S. A. Dias*

E nós, nós amamos a vida tanto quanto possível,  
Nós dançamos entre dois mártires.  
Entre eles, nós erguemos, pelas violetas, um minarete e palmeiras,  
Nós amamos a vida tanto quanto possível.  
Nós queremos um fio do bicho da seda para tecer nosso céu e terminar esse êxodo.  
Nós abrimos a porta do jardim para que o jasmim inunde as estradas como um belo dia.  
Nós amamos a vida tanto quanto possível.  
Lá onde nós residimos, nós semeamos plantas luxuriantes e recolhemos mortos.  
Nós sopramos na flauta a cor do longínquo, longínquo, e desenhamos um relinche  
sobre a poeira da passagem,  
Nós escrevemos nossos nomes pedra por pedra. Oh raio, clareie para nós a noite, clareie  
um pouco. Nós amamos a vida tanto quanto possível.  
Mahmoud Darwish, "E nós, nós amamos a vida".<sup>1</sup>

## Introdução

A partir dos últimos anos, o conflito Israel-Palestina conhece um instrumento de luta perturbador, até então praticamente ausente da causa palestina: o atentado suicida. Enquanto no Ocidente esses ataques criam indignação e

incompreensão, do outro lado eles criam heróis célebres entre os palestinos. A tentação de compreender o ataque suicida palestino segundo o mesmo quadro conceitual que os atentados islamistas<sup>2</sup> visando alvos ocidentais é grande, pois simplifica o entendimento de um fenômeno complexo, ao mesmo tempo em que legitima a atitude colonizadora do governo israelense.

Se esse método de ação islamista não é novo, apenas recentemente ele ganhou o apoio da sociedade palestina. É, portanto, essencial considerarmos o "mártir"<sup>3</sup> a partir da sua criação no imaginário palestino, procurando compreender como ele se tornou a principal referência da Segunda Intifada<sup>\*4</sup>. Quais são as razões que levam uma grande parte da juventude palestina, incluindo mulheres, a desejar tornar-se mártir? Quais as motivações que culminam na escolha de uma maneira tão trágica de contribuir à causa nacional palestina?

O presente artigo procura jogar luz nessas questões, colocando o sujeito no centro da análise. Como enuncia o sociólogo Michel Wieviorka (2004), uma fraqueza das perspectivas clássicas sobre a violência é que, em geral, ou elas se consagram ao exame das condições favoráveis à ação ou à passagem ao ato, ou elas questionam o ator, mas dentro do limite dos seus cálculos, estratégias e interesses. Buscaremos evitar uma compreensão do mártir palestino seja como o resultado inevitável de uma situação, ou seja ainda como um ator racional que calcula seus ganhos de maneira fria e objetiva.

Tendo em vista a complexidade do fenômeno, optamos por analisar o mártir palestino a partir da perspectiva do sujeito, considerando, ao mesmo tempo, sua singularidade política e social. Não se trata, em nenhuma instância, de justificar o ataque suicida, mas sim de uma tentativa de compreender o apelo do ataque auto-sacrificial na sociedade palestina contemporânea.

Para tanto, o presente artigo divide-se em três partes. Primeiro, analisaremos brevemente o desenrolar do conflito Israel-Palestina e seus efeitos sobre a população palestina. Como veremos, o crescimento dos atentados suicidas está claramente ligado aos processos do conflito e à desesperança dos palestinos em relação aos instrumentos de resistência e de negociação que marcaram a Primeira Intifada.

Segundo, buscaremos uma compreensão que extrapole o registro da resistência armada, analisando a figura do mártir auto-sacrificial no imaginário palestino. Veremos como ele constitui uma referência identitária central na sociedade palestina contemporânea – o que se percebe claramente nas fotos dos mártires, sejam elas coladas nos muros dos campos de refugiados ou reproduzidas nos pingentes dos colares usados pelos jovens palestinos.

Por último, consideraremos as motivações individuais que levam um palestino ao ataque suicida. Essas motivações são múltiplas e vão desde o desejo de vingança à angústia de não se encontrar uma outra forma de agir pela causa nacional.

Tanto a sacralização da imagem do mártir na sociedade palestina, quanto o conhecimento do fracasso de uma tentativa de negociação, por exemplo,

possuem um grande valor na escolha feita pelo sujeito. Assim, a divisão que propomos é puramente metodológica: escolhemos conduzir a nossa análise a partir do aspecto mais amplo da situação ao seu aspecto mais individual, sabendo que, no fim, é um conjunto de considerações que leva um palestino a se sacrificar em um tal ato de violência.

Escolhemos não abordar o tema do *jihād*\* por considerarmos que não se trata de um elemento-chave para a compreensão do atentado suicida palestino. Pelo contrário, a inscrição do mártir palestino na lógica jihadista possui o efeito indesejável de atrapalhar a sua compreensão. Se o apelo de uma luta ideológica internacional opondo o bem contra o mal conquista militantes em meio palestino<sup>5</sup> (sobretudo com o aumento da desesperança em relação à criação de um estado nacional soberano capaz de acolher os milhares de refugiados que se encontram espalhados em campos no Líbano, Síria, Jordânia, West Bank e Gaza há mais de cinco décadas), a adesão ao *jihād* islamista está longe de ser unânime. Grande parte da população palestina teme que tal ideologia enfraqueça o aspecto nacional da sua causa.<sup>6</sup>

Para a análise do fenômeno abordaremos o trabalho de especialistas da causa palestina e do fenômeno dos atentados suicidas buscando, ao mesmo tempo, enriquecê-lo com minha própria experiência, adquirida ao longo de dois trabalhos de campo conduzidos no campo de refugiados palestinos de Beddawi, norte do Líbano.<sup>7</sup> A desilusão em relação aos processos de paz ganha proporções ainda maiores junto aos palestinos do Líbano. Deixados de lado pelas negociações, o horizonte de um direito de retorno à Palestina é extremamente longínquo. Mesmo se os refugiados de Beddawi não participam da execução dos atentados suicidas em Israel, sua desesperança leva-os a apoiá-los. Uma das coisas que mais impressionam no campo é justamente a presença da figura do mártir, ou *shahid*, no cotidiano dos seus habitantes. Uma importante fonte de pesquisa para o presente artigo foram as longas entrevistas realizadas com oito artistas plásticos de Beddawi, em abril de 2004. A onipresença da figura do mártir nos quadros desses artistas é mais uma evidência da amplitude do fenômeno, assim como do seu lugar central no imaginário coletivo da sociedade palestina.

## 1. Impasse e frustração

A compreensão do fenômeno do mártir palestino passa obrigatoriamente pela compreensão do desenrolar do conflito Israel-Palestina. Enquanto a primeira onda de atentados suicidas palestinos a bomba remonta a abril de 1993,<sup>8</sup> nota-se, ao longo dos anos, uma ampliação do fenômeno: Israel sofreu cinquenta e cinco ataques suicidas em 2002, quase a mesma quantidade que durante os oito anos precedentes (sessenta e dois) (Conesa 2004). Um outro fator que aponta para o crescimento do fenômeno é o seu alargamento a novas categorias de

mártires que não se constituem mais apenas por homens jovens, mas também mulheres e pais de família.

O sentimento de impasse total, surgido após longas fases de negociações sem resultado ou consideradas enganosas, está na origem desse crescimento: os primeiros atentados do Hamas\* aparecem em Israel após o fracasso dos processos de Oslo\* e da retomada da colonização israelense em terras que supostamente retornariam aos palestinos, e têm como elemento ocasional o massacre de aproximadamente trinta fiéis na mesquita de Hebron, cometido pelo colono Baruch Goldstein em fevereiro de 1994. Torna-se, portanto, importante considerarmos a evolução das práticas políticas das duas Intifadas. É verdade que apenas com a Segunda Intifada os ataques suicidas adquiriram um lugar importante na “estratégia” palestina, entretanto, convém analisarmos também a Primeira, em um esforço de compreensão dos eventos e mudanças entre uma Intifada e outra que possibilitaram ao fenômeno do mártir adquirir suas atuais dimensões.

### *Primeira e Segunda Intifadas*

Em dezembro de 1987 estoura a Intifada\*, a «revolta das pedras». Dia após dia, jovens afrontam as forças da ocupação israelense com pedras; a população palestina organiza greves e manifestações; o boicote aos produtos israelenses se amplia. Essa Intifada, que durou até 1993, marca uma guinada no conflito Israel-Palestina. As mídias internacionais transmitem as imagens de adolescentes armados com pedras contra tanques de guerra. Reina na população palestina o sentimento de que eles podem mudar o curso da ocupação e, mesmo em Israel, cresce a consciência de que não podem continuar a dirigir Gaza e Cisjordânia impunemente.

Entretanto, se uma dezena de acordos foram assinados entre 1993 e 2000, apenas uma pequena proporção das obrigações inscritas nesses textos foram aplicadas. Assim, é sobretudo como resposta ao fracasso das negociações que nasce a Segunda Intifada (2000), conhecida como Intifada Al-Aqsa.

O atentado suicida, ato operacional violento, inscreve-se, sobretudo, no contexto dessa Segunda Intifada e ilustra duas grandes diferenças com relação à Primeira. O primeiro ponto de distinção entre os dois levantes seria o caráter social presente na Primeira, que combinava ao movimento de luta nacional um “movimento social de redefinição das orientações gerais da sociedade”(Larzillière e Leveau 2003:27). A Segunda Intifada coloca em evidência a ação individual no interior da cena palestina, a despeito de um projeto social e de uma mobilização coletiva.

Em segundo lugar, enquanto as linhas diretivas da Primeira Intifada caracterizavam-se por um modo de ação principalmente não armado, durante a Segunda Intifada constatamos um aumento da violência e do recurso às armas (pouco eficazes quando comparadas com o poder de destruição do exército israelense).

Uma terceira diferença repousa sobre os efeitos das Intifadas sobre a sociedade israelense (Larzillière e Leveau 2003). A partir do momento em que, em 1988, a OLP aceita a criação de um Estado palestino na Cisjordânia e na faixa de Gaza, importantes segmentos da sociedade israelense aceitam a idéia de uma paz de compromisso sobre bases idênticas. Apesar da sua violência, a Primeira Intifada criou um ambiente global de negociação pacífica, onde ambas as partes se reconheciam mutuamente, tornando possível a projeção de um horizonte aceitável. Por outro lado, a Segunda Intifada é reinterpretada pelos palestinos como um fracasso subsequente ao luto dos processos de Oslo – apesar de Israel se desengajar de um controle direto da população palestina, os acordos não trouxeram nenhum avanço no que concerne a Jerusalém, aos refugiados ou às colônias de povoamento. Assim, ao inverso da Primeira, ela recria nos israelenses o sentimento de que mais uma vez é a própria existência do seu Estado que está em jogo.

### *A Intifada Al-Aqsa*

No começo da Segunda Intifada, tentou-se utilizar os mesmos repertórios de ação da Primeira, tais como manifestações, lançamento de pedras e boicote aos produtos israelenses. Entretanto, no novo contexto esse repertório apresentava três limites (Larzillière e Leveau 2003). Em primeiro lugar, como vimos, o espírito que havia sustentado o levante de 1987-1993 havia mudado. Em segundo lugar, a Intifada Al-Aqsa não consegue mobilizar de forma massiva a população palestina, o que impede a eficácia desse tipo de ação. Finalmente, a repressão israelense é tão mortífera que participar de uma manifestação torna-se quase tão perigoso quanto realizar uma ação armada.

A descrença dos palestinos em relação à eficácia dos métodos pacíficos permite a imposição gradual de ações armadas. Essas ações adquirem, essencialmente, quatro formas: emboscadas contra soldados e colonos, tiros regulares contra os bairros de colonização, tiros de foguetes artesanais e atentados suicidas. O apoio da população palestina aos atentados suicidas aumenta significativamente após os incidentes do túnel sob a mesquita Al-Aqsa<sup>9</sup>, mas só ultrapassa a barreira dos 50% a partir de 2001.

Ao longo da degradação da situação local, entre o declínio econômico e o crescimento da colonização, as esperanças depositadas pelos palestinos nos acordos negociados esbatem-se. As teses dos movimentos islamistas, majoritariamente recusadas no princípio, ganham então popularidade, porque elas propõem uma solução ao duplo sentimento de fracasso, interno e externo, dos palestinos. Internamente, no que concerne o conflito com Israel, o cotidiano opressivo está sempre presente. Externamente, as acusações de ine-

ficácia e de corrupção multiplicam-se contra a Autoridade palestina (Larzillière 2003:94).

Os métodos dos movimentos islamistas praticamente não são mais criticados e os atentados suicidas, antes reservados às organizações islamistas, são retomados pelo conjunto das organizações (Brigadas dos Mártires da Al-Aqsa\*, originários do Fatah\*; Brigadas Abu Ali Mustapha, ligadas ao Fronte Popular de Liberação da Palestina...). Grosso modo, a distinção entre os repertórios de ação, violento e não-violento, não é mais feita; ao contrário, eles passam a ser considerados interdependentes e complementares. A ação dos mártires sobrepõe-se à representação da luta contra a ocupação que constituiu a Primeira Intifada.

A Segunda Intifada sofre da ausência de linhas estratégicas diretivas, caracterizando-se por ações separadas, levadas a cabo por pequenos grupos pouco coordenados, eles mesmos divididos por conflitos internos. A agenda palestina permanece incerta e desprovida de reivindicações precisas – seu único ponto claro é a retirada israelense da fronteira de 1967 (Linha Verde\*).

De acordo com Pénélope Larzillière e Remy Leveau, essa situação deve ser compreendida segundo uma dupla dimensão: a relação com o ocupante e a configuração interna da sociedade palestina. Isso porque a Intifada Al-Aqsa comporta parcialmente um aspecto de luta interna, sendo constituída de um lado por jovens líderes originários dos campos de refugiados e, do outro, pelos dirigentes da OLP, a “velha guarda”. Os primeiros, a “jovem guarda”, procuram obter um melhor posicionamento na cena política palestina, tendo praticamente como única escolha o uso da violência. Do outro lado, a “elite transnacional” dispõe de recursos em termos de possibilidade de deslocamentos, de qualificações e de conhecimento internacional, mas sofre pela falta de legitimidade.

Essas divisões transversais da sociedade palestina – constituídas em termos de experiência e de recursos econômicos e culturais – crescem como resultado da estratégia territorial israelense, que consiste em transformar o território palestino em ilhas de insegurança, isoladas umas das outras por estradas e barragens, e cujo objetivo é permitir sua apropriação pelos israelenses e garantir o controle da população palestina. Dois princípios geopolíticos reúnem-se nessa estratégia: zonas-tampão de segurança (Plano Allon de 1967) e separação demográfica (Plano Seven Stars de Sharon em 1991) (Larzillière e Leveau 2003:27). A estratégia israelense não é estática; pelo contrário, ela está em constante movimento e se traduz por uma repressão cotidiana, exercida pelo exército israelense sobre os palestinos. Seu impacto sobre a população palestina provoca, entre outros, a impossibilidade da integração necessária para desenhar um projeto social e uma estratégia comum. Ademais, a opressão e a humilhação aumentam a revolta, a frustração, o desespero e o desejo de vingança do povo palestino.

### *A estratégia do mártir*

Apesar de o fenômeno do mártir palestino ter nascido das necessidades políticas da causa nacional (como método de guerra contra a ocupação israelense e por um Estado palestino), ele não se explica em termos de uma estratégia de luta eficaz. É verdade que o atentado suicida é mais mortífero que as outras formas de terrorismo (trata-se de um dos raros métodos capaz de infligir perdas reais aos israelenses, em um conflito que tende a ignorar a diferença entre civis e militares).<sup>10</sup> Entretanto, seu valor militar não é evidente: mesmo entre os palestinos a crença na eficácia dos atentados suicidas em termos de modificação da balança de poder é limitada. Como nota Elias Balibar, o mártir traz resultados catastróficos à busca de uma possível solução do conflito:

Primeiramente, ele corresponde exatamente à estratégia israelense de destruição da sociedade palestina, permitindo elevar sem cessar o nível de violência exercido sobre ela, mesmo se essa elevação custa muito caro em vidas e em recursos (...). Em segundo lugar ele paralisa, em meio à sociedade israelense, o conjunto de forças que poderia agir para reverter a política de conquista. (...) Enfim, ele implementa em uma parte da população palestina, notadamente entre os jovens, uma concepção sacrificial do heroísmo e uma percepção do valor da vida humana que se refere exclusivamente à distinção amigo-inimigo, cujas experiências históricas, todas, provam que ela se paga, no muito longo prazo, com uma decomposição da civilidade (Balibar 2004).

Além dos três pontos abordados por Balibar, acrescentamos a assimetria da luta armada: de um lado Israel, uma das grandes potências militares mundiais, estreitamente associada à superpotência americana e dispendo de todos os instrumentos modernos de guerra; do outro lado os ataques suicidas, considerados pela sociedade palestina como “a arma dos pobres”, a única possível.

Ademais, a estratégia do mártir representa o risco de distanciar indefinidamente a possibilidade de um Estado palestino viável, uma vez que destrói a imagem dos palestinos junto a uma comunidade internacional cuja confiança eles têm interesse em ganhar. O ato do mártir palestino corre o risco de ser interpretado como um ataque equivalente ao terrorismo islamista.

De acordo com Pierre Conesa (2004), podemos distinguir dois tipos de atentado suicida: “aqueles que estão ligados a crises de longa duração; e aqueles que estão ligados a um inimigo global (o Ocidente, o judeu...)”. O caso palestino inscreve-se no primeiro tipo, “difundido em zonas de crise, em resposta a contextos políticos e culturais similares, fruto de um passado doloroso sobre

várias gerações". Esse também é o caso, por exemplo, dos tchetchenos deportados por Staline por colaboração. Nesse caso, "o kamikaze é um filho da segunda ou terceira geração depois do drama original, ou seja, aqueles que não compreendem por que uma esperança não aparece". A segunda categoria de atentados suicidas, por outro lado, possui como inimigo "uma construção globalizante imaginária 'retificada': 'os judeus, as Cruzadas e os hipócritas', segundo os termos de Oussama Ben Laden...". Esse tipo de terrorismo, que encontra sua consagração no ataque contra o World Trade Center, não reivindica uma identidade nacional, mas um tipo de identidade planetária, a *Oumma* (comunidade de crentes muçulmanos). Seus alvos são universais (embaixadas, Nações Unidas, bancos, sinagogas...) e seu inimigo é desumanizado, destituído de todo valor e interpretado como a concentração de todos os males (americanos, ocidentais, "falsos muçulmanos"...).

Esses dois tipos de ação suicida têm origens distintas. O primeiro inscreve-se em uma lógica de luta contra um ocupante brutal nas suas ações, enquanto o segundo procura exterminar um inimigo global e imaginário. O que obviamente não justifica os atentados suicidas palestinos. Porém, o fenômeno do mártir não deve tampouco servir para justificar a violência da ocupação israelense ou negar os direitos fundamentais aos palestinos.

Desde o 11 de setembro de 2001 e as guerras no Afeganistão e no Iraque, há uma tendência em se perceber o conflito Israel-Palestina como parte de um combate entre o bem e o mal, ou ainda entre Ocidente e Oriente – tanto para os islamistas como para os adeptos da luta da administração Bush contra o terrorismo. O que agrava a situação e distorce a compreensão de um fenômeno muito mais complexo e delicado do que normalmente imaginamos.

## 2. A figura do "mártir" na sociedade palestina

O mártir auto-sacrificial palestino possui um lugar fundamental na caracterização do conflito que o opõe a Israel. O surgimento e a multiplicação dos atentados suicidas na causa palestina remetem à evolução de um imaginário onde ele constitui a referência central. Assim, convém analisarmos a significação que o mártir adquiriu em meio à sociedade palestina, estudando seu aspecto coletivo e social. Para tanto, em um primeiro momento analisaremos o uso do termo "*shahid*" entre os palestinos, para em seguida examinarmos a questão do perfil dos autores dos ataques suicidas e, finalmente, nos debruçarmos sobre seu papel na sacralização da causa palestina.

### O "*shahid*"

Os palestinos praticamente não fazem distinção entre o mártir morto involuntariamente durante o conflito que os opõe a Israel e o mártir autor do

atentado suicida, nomeando tanto um quanto outro *shahid*. Existe, no entanto, uma forma pronominal dessa raiz específica para nomear os autores das operações suicidas – *istishhad*. Mas normalmente a palavra *shahid* é utilizada tanto para referir-se a um bebê assassinado pelo exército israelense quanto a um jovem que tenha se explodido em uma operação. Assim, por exemplo, durante uma entrevista com um dos artistas do campo de Beddawi, fui informada que seu pai e um dos seus irmãos eram *shahid*. Quando eu pedi que ele especificasse *shahid* ou *istishhad*, minha questão foi motivo de surpresa: o essencial era saber que a pessoa foi morta no conflito israelo-palestino, pouco importando como isso tenha acontecido.

Nas obras dos artistas de Beddawi encontramos os dois tipos de mártir, o *shahid* vítima inocente e o *istishhad* que oferece sua vida ao combate. Todo *shahid* tem o mesmo status de “herói nacional”, mesmo se alguns se tornam célebres devido à ampla difusão da sua história pela mídia. Os palestinos compartilham essas histórias que, conhecidas de todos, tornam-se pontos de referência da sua luta (ou de seu sofrimento).

Entre as pinturas de um artista de Beddawi constam as imagens de três crianças, *shahid* não-combatentes e consideradas heróis pelos palestinos. Uma delas é o garoto Mohamed al-Dura, morto sobre as pernas do pai. Mohamed al-Dura é um dos principais ícones simbolizadores do mártir não-combatente. Ele e seu pai foram filmados quando, aterrorizados, tentavam escapar dos tiros israelenses. A imagem da criança morta e do pai caído em estado de choque na frente das câmeras faz parte do imaginário dessa Segunda Intifada. As televisões locais difundiram a cena repetidas vezes, de maneira que cada família pôde se identificar com o drama e com o papel de vítima total.

É nesse sentido que Laetitia Bucaille (2003) afirma que a homenagem prestada ao palestino morto “por engano”, enquanto ele não cumpria nenhum ato de combate ou de resistência, repousa na tomada de consciência da condição de vítima dos palestinos, condição que de uma maneira ou de outra implicaria todos eles. O sentido ampliado do termo “mártir” valoriza uma leitura do combate que opõe palestinos inofensivos a israelenses ferozes, enfatizando assim a profunda desigualdade da relação de forças.

Através de episódios como a morte de Mohamed al-Dura, os palestinos buscam convencer o mundo de que *eles* são as verdadeiras vítimas do conflito. A fragilidade desses pequenos mártires representa para a sociedade palestina uma prova da opressão à qual são submetidos. À vontade de atrair a atenção para a injustiça do seu destino corresponde uma vontade de reconhecimento. Em vista da história judia do século XX, os palestinos buscam, através da sua concepção do mártir, demonstrar aos israelenses e à comunidade internacional que atualmente são eles que ocupam o lugar do povo oprimido.

O amplo sentido do termo “*shahid*” exprime, sobretudo, uma vontade de conferir a todos os mortos do conflito uma dimensão política e nacional. Sua

utilização remete a um imaginário político que estrutura a auto-representação da sociedade palestina e sua relação com o mundo.

Instrumento da causa nacional, a figura do *shahid* substituiu a dos combatentes. Durante os anos 1970, o resistente palestino era o “*fedai*”, aquele que lutava pela sua pátria e estava pronto a se sacrificar por essa luta. Entretanto, o *fedai* foi substituído não pela figura do combatente de uma guerra religiosa (*jihad*), proveniente do vocabulário dos partidos islâmicos – o “*moudjahid*” –, mas pelo *shahid*. A aparição do *shahid* introduz duas novas dimensões à figura do *fedai*: inscrição religiosa e morbidez. Enquanto o *fedai* assumia o risco de morrer, o *shahid* deve obrigatoriamente morrer. Ademais, sua morte se inscreve em um registro religioso, dado que lhe confere o acesso ao paraíso. No contexto do presente artigo, nosso interesse situa-se particularmente na construção da imagem do mártir auto-sacrificial, que substituiu progressivamente a do combatente, *fedai*.

### O alargamento das categorias de mártir

No que concerne ao perfil dos mártires suicidas, não somente o fenômeno do mártir não se reduz a uma categoria social determinada, como o espectro dos grupos implicados não pára de aumentar. A figura do mártir não é mais reservada aos jovens, englobando também mulheres<sup>11</sup>, ou ainda pais de família de mais de quarenta anos. Como afirmou um artista de Beddawi: “qualquer um na Palestina pode ser *istishhad*”.

Quando, em 2003, o Fatah encomendou a um artista do campo uma pintura mural representando a luta palestina, ele escolheu ilustrar duas mártires célebres: Dalal al-Moghrabi e Wafa'a Idriss – nas palavras do pintor, “as mais *shahid* de todos”. Dalal representa a primeira mártir palestina, executada quando levava a cabo uma operação militar. Segundo o artista, durante a revolução palestina de 1978 Dalal al-Moghrabi era a líder de um ramo militar do Fatah. Seu grupo havia tomado um ônibus israelense como refém, mas após algumas horas de negociação o exército israelense decidiu atacar o grupo de palestinos. Todos os palestinos foram executados (com a exceção de um dos seus membros, que desde então está na prisão), mas não sem antes matarem a integralidade dos reféns.

Quanto a Wafa'a Idriss, trata-se da primeira mártir kamikaze palestina. Abaixo das imagens, que se encontram em uma ruela do campo de Beddawi, o artista escreveu: *El Dalal u el Wafa'a fidaa li Falestin*, o que quer dizer “Dalal e Wafa'a são ‘*fedayin*’ [combatentes] pela Palestina”. Ao lado ele pintou uma jovem habitante do campo de refugiados, cujo sonho é tornar-se *shahida*. No conjunto dessas pinturas, temos a principal *shahida* do período passado, a mais importante da Segunda Intifada e uma aspirante a *shahida*. Para o artista, elas

representam o passado, o presente e o futuro da resistência palestina. Na sua pintura encontramos um elemento importante, extremamente presente nas narrativas dos pintores de Beddawi, que é a continuidade do *shahid*. No discurso desses artistas, as ações dos mártires encadeiam-se ao longo dos anos e das gerações, constituindo a única forma de luta possível contra o ocupante israelense e por um Estado palestino que possa acolhê-los.

Apesar de não podermos falar em um perfil do mártir suicida, Larzillière aponta para uma especificidade importante, mas nem por isso necessária ao mártir palestino: seu pertencimento a um campo de refugiados. Essa condição deve-se mais ao ambiente ideológico do campo do que à condição econômica do kamikaze, dado que o último pode pertencer à categoria daqueles que, no interior do campo, conseguem “se virar” e encontram um emprego. Em outras palavras, normalmente os mártires são originários dos campos de refugiados devido à sua condição de “lugares de memória” da história palestina – e particularmente dos exílios de 1948 e 1967 –, e não por causa de uma situação econômica difícil. O pertencimento a um campo possui um papel fundamental na identificação e no imaginário dos seus habitantes:

Os refugiados dos campos possuem uma relação particular com o exílio, sem o qual eles são apenas pobres na periferia das cidades palestinas, os últimos em termos de status. Sua inscrição na história do exílio faz deles símbolos do destino palestino e elementos extremamente fortes da identidade palestina. Através disso, eles podem reconquistar uma identidade. Seu apego à história da Palestina participa então na sua construção pessoal (Larzillière 2003:105).

A força do ambiente ideológico está explicitamente manifesta nos campos de refugiados. Entrar em um desses campos é como transpor uma fronteira simbólica, deixar o Líbano e penetrar em território palestino. Um dos artistas de Beddawi referia-se ao campo como sua “Pequena Palestina”. Bandeiras, pinturas murais, echarpes... nada nos deixa esquecer que se trata do povo palestino, que a causa palestina está viva.

Isso fica claro nas entrevistas conduzidas por Larzillière com as famílias dos mártires. Nessas entrevistas aprendemos que os autores dos atentados suicidas não estão entre os mais pobres da população do campo; ao contrário, grande parte das vezes o mártir havia acabado de atingir seus objetivos pessoais, encontrando um emprego ou casando-se. A autora fornece dois elementos de explicação: a decepção em relação ao contexto palestino (o sucesso pessoal não altera a causa nacional); a culpa de obter sucesso e, portanto, “dessolidarizar-se” de um destino coletivo.

### *Sacralização da causa palestina*

Como sabemos, o atentado suicida, *modus operandi* fundamental da Intifada Al-Aqsa, encontra suas raízes no movimento islamista. No nível externo, a desesperança em relação aos processos de negociação justificaria a introdução dessa nova arma, apresentada como a única maneira de mudar uma balança de poder extremamente desfavorável. Internamente, os islamistas pregam a instauração de um Estado islâmico baseado nos ideais de justiça, integridade e igualdade. Enquanto a legitimidade da Autoridade Palestina desfaz-se com o insucesso das negociações, a do Hamas aumenta,<sup>12</sup> o que comprovam os resultados das últimas eleições legislativas em janeiro de 2006.

Por outro lado, o apoio aos atentados suicidas não resulta de uma crença na eficácia da estratégia. Devemos, portanto, nos perguntar sobre as razões que possibilitaram à figura do mártir tornar-se a principal referência na caracterização da luta palestina. Se o fenômeno é de origem muçulmana, no caso palestino o mártir corresponde à sacralização da figura de um herói nacional (Larzillière 2003). Herói nacional porque seu papel constitui, apesar de tudo, uma forma de batalha, inscrevendo-se no contexto da luta contra Israel; sacralizado através da sua integração a um sistema de crença religiosa.

A concepção do mártir como “a arma dos pobres”, mas também “dos corajosos”, revela esse misto entre causa nacional e sistema de crenças. Quando, durante a pesquisa etnográfica, um dos artistas de Beddawi relatava o massacre do campo de refugiados Jenine (a 3 de maio de 2002), ele o fazia com orgulho, apesar do fracasso da resistência palestina. O artista justificava seu orgulho ressaltando a bravura dos palestinos, que estavam dispostos a se sacrificarem durante o confronto – à diferença dos israelenses, que utilizavam a tecnologia da guerra moderna para se protegerem. Ele caçoava dos israelenses, afirmando que eles necessitam de toda uma gama de instrumentos de guerra porque não estão prontos a dispor de seus corpos e de suas vidas, ao contrário dos palestinos. O orgulho pela resistência palestina em Jenine se revela em Beddawi também de outras maneiras: uma das suas ruas foi nomeada “Jenine” em homenagem ao campo atacado. Na mesma rua, um outro artista pintou uma representação de Jenine, onde, em meio às chamas, um jovem gigantesco ultrapassa os muros do campo, esmagando um helicóptero israelense com uma das mãos (a outra segura uma bandeira da Palestina). Finalmente, vários comércios e recém-nascidos receberam o nome de Jenine em homenagem ao “campo mártir”<sup>13</sup>.

Para os palestinos, a capacidade de sacrifício evoca a superioridade moral da sua causa face ao adversário. O sacrifício do mártir inscreve o conflito nacional em um registro sagrado, o que reforça ainda mais o impacto da causa, conferindo-lhe uma legitimidade que vai além da questão territorial.

A atuação do mártir também opera uma mudança de registro de temporalidade (Larzillière 2003). No contexto palestino, a vitória militar não é concebível no futuro imediato: a duração do conflito e do exílio (os campos de refugiados imaginados pelos palestinos como temporários já duram mais de cinquenta anos), somados à desesperança em relação às negociações e à atitude sempre colonizadora de Israel (cuja última peripécia foi a criação de um muro para isolar os palestinos), não permitem a projeção de um futuro vitorioso.

Segundo Hamit Bozarslan, a capacidade dos indivíduos ou coletividades de perceber o presente e o futuro como uma sucessão inteligível no tempo está, de fato, estreitamente associada à significação que eles são capazes de dar ao seu passado. No caso dos palestinos, a análise dos eventos passados cria a impressão de que eles são “de toda forma os perdedores”. Assim, sua vitória não pode se inscrever na ordem do mundo concreto. Nessa lógica, a temporalidade da vitória torna-se uma temporalidade mítica, legitimada pela morte do herói e pela sacralidade do mártir. O mártir possibilita, assim, a superação do fracasso certo da luta nacional. A causa nacional toma a forma de uma luta sagrada, cuja vitória se fará certamente no longuíssimo termo. Como explica Bozarslan (2003:93-94):

Assim, não é raro observar em um dado ator a passagem de uma forma de violência racional, visando estabelecer uma nova ordem terrestre e um novo tempo universal, a formas niilistas, que consistem em destruir o presente, e por consequência também o passado e o futuro, ou milenaristas, que substituem todo projeto de mudança “daqui de baixo” pela espera de um acontecimento de ordem celeste. Contrariamente a uma idéia amplamente difundida, o abandono da violência racional não é fato exclusivo dos movimentos religiosos: organizações do tipo laico também podem sentir uma viva tensão entre um tempo vivido que elas “destroem” e um “futuro eterno”, fora de mão, que elas sacralizam.

Assim, o surgimento do mártir suicida palestino realiza a passagem de uma violência racional, que visa combater a ocupação israelense e estabelecer um Estado palestino num futuro acessível, a uma violência niilista ou mesmo milenarista. As formas de violência não-rationais não são exclusividade dos movimentos religiosos. A própria questão palestina é um exemplo disso. Aqui, a figura do mártir age como ponto de encontro entre uma visão laica e uma visão religiosa do futuro da Palestina. A partir de perspectivas diferentes, laicos e muçulmanos encontram no mártir auto-sacrificial um herói capaz de dar sentido à sua luta política, ao mesmo tempo em que restabelece a honra social e fornece os parâmetros identitários da sociedade.

### 3. Motivações pessoais

Ao mesmo tempo em que o aparecimento e a multiplicação dos atentados suicidas remetem à evolução de um sistema de crenças, às representações e ao imaginário da sociedade palestina contemporânea, ele depende diretamente das escolhas efetuadas pelos atores. O herói nacional, sacralizado pela figura do mártir, reproduz-se através da decisão individual de cada palestino que vê no ataque suicida a melhor decisão a ser tomada.

As motivações pessoais que levam um palestino à operação suicida são diversas: o status social do mártir, as necessidades da causa nacional, a dignidade, o desejo de vingar um amigo, a culpa, a desesperança, enfim, todas essas considerações operam no nível individual e podem conduzir ao atentado suicida, uma das formas mais trágicas da contemporaneidade de apoiar uma causa nacional. Nessa última parte do artigo, buscaremos traçar as possíveis fontes de motivação individual de um futuro mártir palestino, sabendo que, na realidade, é uma mistura de várias ou mesmo de todas as motivações abordadas que culminam na ação suicida.

#### *As diferentes fontes de motivação pessoal*

Assaf Moghadan (2003) propõe um quadro analítico para a compreensão dos atentados suicidas palestinos onde ele coloca as motivações dos autores de um lado e o processo através do qual as operações suicidas são cometidas do outro. Seu modelo pressupõe que o atentado suicida é o resultado de um projeto de duas fases. *Grosso modo*, ele traça as motivações que conduzem organizações e indivíduos à execução dos atentados suicidas, para então demonstrar como as organizações político-militares treinam e doutrina os futuros kamikazes. O autor ressalta a necessidade de considerarmos os aspectos organizacionais, tendo em vista que dificilmente um palestino desejoso de tornar-se mártir possuiria os recursos, informações e capacidade organizacional necessários à efetivação do ato suicida.

Entretanto, se é verdade que essas organizações possuem um papel importante, fornecendo a estrutura necessária para que o futuro mártir efetue seu ato, elas nos parecem secundárias em relação às motivações dos autores dos atentados suicidas. Como vimos, o fenômeno do mártir palestino não pode ser compreendido fora da sua criação no imaginário da sociedade palestina. Assim, a presença das organizações no fenômeno do mártir palestino não deve ser nem negligenciada nem superestimada. É, sobretudo, o ambiente de frustração, desesperança, sacralização, etc., que permite a emergência do mártir palestino, permitindo também a atuação das organizações: se a sociedade palestina não se encontrasse no estado de espírito necessário, as organizações que doutrina os

mártires não poderiam se impor. Trata-se de compreendê-las como um dos resultados da mesma situação que permitiu a criação da figura do mártir suicida.

Dessa forma, destacamos o aspecto das motivações individuais apresentadas por Moghadan que, segundo ele, podem ser de quatro ordens distintas: religiosa, nacional, econômica e pessoal. A divisão apresentada pelo autor não nos parece pertinente na medida em que, como vimos, na luta palestina os aspectos religioso e político estão extremamente imbricados. A sacralização da causa palestina pelo sacrifício do mártir lhe confere um valor moral elevado, garantindo, para laicos e religiosos, a certeza da vitória sobre o inimigo em um futuro mítico. Quanto às motivações de ordem econômica, elas não parecem essenciais, na medida em que os autores dos atentados suicidas não pertencem às camadas mais pobres entre os palestinos. Ademais, as recompensas econômicas fornecidas pelas organizações à família do mártir perdem em importância face às severas repressões executadas pelo exército israelense em resposta ao ataque.

### *As motivações pessoais*

As motivações de ordem pessoal abordadas por Assaf Moghadan são múltiplas e merecem uma atenção mais detalhada. A primeira delas está ligada ao aspecto religioso do ato, simbolizado pela crença nos benefícios da vida no além, reservados ao *shahid*. Segundo o autor esses benefícios, adquiridos quando o mártir chega ao paraíso, podem ser encontrados nos *hadiths* (palavras do profeta Mohamed que suplementam o Alcorão enquanto fonte do islã). Eles incluem: o perdão de todos os pecados do mártir; a redenção de todos os tormentos do túmulo; segurança em relação ao “medo do inferno”; uma coroa de glória possuindo rubis “mais valiosos que todo o mundo e tudo o que há nele”; o casamento com vinte e duas *houris* (virgens do paraíso)<sup>14</sup>; e a possibilidade de prolongar esses benefícios a setenta membros da família. Existe uma controvérsia teológica entre os eruditos do islã em torno dos benefícios sexuais; entretanto, Moghadan afirma que eles são promovidos por alguns eruditos e que um grande número de jovens crêem que, uma vez mártires, obterão os prazeres sexuais. É importante lembrarmos que essas motivações se aplicariam especificamente aos mártires religiosos.

Uma outra motivação pessoal é o status elevado adquirido pelo mártir após a sua morte, através de “uma ruptura virtual do mártir entre os palestinos”. Enquanto na cultura palestina a honra e a dignidade são extremamente valorizadas, tornar-se *shahid* é uma das maiores honras, senão a maior. É verdade que o *shahid* dispõe de um status superior, o que constatamos nos diversos pôsteres e fotos coladas nos muros dos campos de refugiados. Durante a pesquisa etnográfica em Beddawi, tive a oportunidade de presenciar as celebrações que sucederam o assassinato do até então líder espiritual do Hamas, Abdel Azeez Ranteesy, no dia 17 de abril de 2004. Nessa ocasião, mesmo que a perda tenha

causado tristeza entre os palestinos, eles celebravam o fato de ele ter se tornado *shahid*. O *shahid* adquire um tipo de celebridade transcendente, que vai além da existência do futuro mártir.

A dignidade do mártir, em oposição à humilhação ressentida dos palestinos, também é considerada uma motivação pessoal. Para o futuro mártir, o ataque-suicida representa uma forma de reconquistar o seu orgulho, através de um ato valorizado e honrado pela sociedade. Uma vez que a ocupação israelense é a maior humilhação, o ato do mártir reforça a superioridade moral dos palestinos e lhes devolve, de alguma maneira, sua dignidade.

Finalmente, o desejo de vingança aparece como uma das principais fontes de motivação. Em uma região de dimensões reduzidas, as décadas de conflito não deixaram de atingir praticamente ninguém. Assim, grande parte dos palestinos conhece pessoalmente alguém que tenha sido ferido ou morto e que “deve” ser vingado. Moghadan observa que, apesar de um recenseamento realizado por Israel ter indicado que o desejo de vingança raramente constitui uma motivação em si mesma, e apesar da idéia de que a vingança não seja aceitável por Allah como uma razão em si para o ato do *shahid*, não é raro encontrar testemunhos de futuros mártires que admitem a vingança como sua principal motivação. Como vimos, se por um lado o atentado suicida não se insere em uma visão estratégica capaz de recuperar os territórios ocupados, por outro, trata-se de um dos raros métodos que inflige perdas aos israelenses. Como ilustra Conesa (2004), “a motivação pessoal pode explicar alguns casos, como o da jovem palestina Hanadi Tayssir Djaradat, que quis vingar seu irmão e seu noivo, em Jenine, outubro de 2003”.

Quanto à participação crescente das mulheres, Conesa observa que a motivação pessoal parece ser “uma estranha mistura de resistência ao ocupante e reação contra o machismo da sociedade local”. Um estupro realizado por um dos soldados da ocupação, por exemplo, pode desencadear a decisão da jovem, duplamente desonrada pelo ocupante e em relação à sociedade. Wafa’a Idriss, a primeira mártir kamikaze palestina (a mesma que está representada em um muro de Beddawi), teria sido repudiada pelo seu marido por causa de esterilidade, encontrando como única forma de se lavar da infâmia o “sacrifício supremo apto a inverter a ordem social”<sup>15</sup>.

O caso de Wafa’a Idriss é interessante pela sua complexidade. Além de revelador das motivações que podem levar uma mulher à ação suicida, ele demonstra que os mártires não se encontram nas camadas mais desfavorecidas da sociedade palestina: Wafa’a havia acabado de terminar a faculdade de direito quando cometeu o atentado. Seu caso também demonstra que a crença no islã não é um aspecto obrigatório ao mártir palestino, visto que ela não era religiosa e havia atuado junto a uma organização laica, a Brigada dos Mártires da Al-Aqsa. Finalmente, quando um dos artistas de Beddawi me apresentou sua história, ele não revelou que ela havia sido repudiada pelo marido, mas enfatizou

o fato de que Wafa'a havia trabalhado como voluntária em uma ambulância durante a Segunda Intifada, sugerindo que a revolta gerada por essa experiência teria conduzido à escolha do ato auto-sacrificial.

### *Objetivo pessoal e dever nacional*

A dificuldade de analisar caso a caso nos reenvia ao esforço de encontrar uma fonte de motivação maior que incitaria os palestinos, no nível pessoal, a tornarem-se *shahid*. De acordo com Larzillièrre, a figura do mártir encontra um tamanho sucesso entre os jovens palestinos porque ela lhes permite resolver a dissociação entre objetivo nacional e pessoal. Nas palavras da autora:

De fato, eles apóiam a constituição de um Estado palestino viável e independente, que lhes aparece como a única chance de acessar condições de vida corretas. Mas como não crêem mais na possibilidade de atingir esse objetivo no tempo de suas vidas, eles não possuem mais a possibilidade de articulá-lo com seus projetos pessoais, a não ser recorrendo à figura do 'mártir' para permitir a fusão dos dois registros, nacional e individual (Larzillièrre 2003:89).

Durante minha estadia no campo de refugiados, um dos artistas locais me confessou sua vontade de viajar, conhecer outros países e constituir uma família em um lugar tranqüilo, para logo em seguida acrescentar que infelizmente esses sonhos lhe são proibidos, devido à sua nacionalidade. De acordo com o artista em questão, ele jamais poderia esquecer sua condição e "levar uma vida normal", isso porque ele possui um sentimento muito forte de responsabilidade em relação à causa palestina. Nos seus projetos para o futuro, ele espera poder fazer alguma coisa pela causa nacional através da sua arte – nas suas palavras, a arte é "uma boa arma". Ele também espera casar-se e ter uma filha, seu maior sonho. No entanto, afirma que, caso não consiga contribuir à causa palestina através do seu trabalho artístico, ele estará disponível para cometer um atentado suicida em Israel.

Esse exemplo ilustra claramente o que Larzillièrre afirma em relação à fusão dos objetivos pessoais e coletivos. O artista citado não se permite ter aspirações individuais que excluam seu engajamento à causa palestina. Assim, a maneira que ele encontrou de reunir o seu projeto de vida à causa palestina foi através do seu trabalho artístico, a arte possuindo claramente uma função política. Porém, ele deixa claro que, caso não consiga colocar seu trabalho a serviço da causa palestina, ele sente-se pronto a tornar-se *shahid*.

Infelizmente, a maior parte dos jovens não encontram uma resposta diferente da do mártir à sua necessidade de engajamento à causa nacional. As oposições internas da sociedade palestina e a ausência de espaço para a ação política lhes

deixam poucas escolhas, o martírio sendo muitas vezes percebido como a única solução possível. É nesse sentido que Larzillièrre diz que, provavelmente, é necessário procurar as causas do importante crescimento das taxas de suicídio dessa geração na crise do modelo de integração proposto pela sociedade palestina.

O mártir corresponde à necessidade dos jovens palestinos de “fazer alguma coisa” pela causa nacional, respondendo ao mesmo tempo a seus projetos pessoais, uma vez que através do atentado eles passam do estatuto de vítima ao de herói. Através da fusão, o *shahid* responde à desarticulação entre os registros pessoal e político, característica da atual situação identitária palestina.

## Conclusão

A análise do mártir palestino demonstra a complexidade de um fenômeno que se compõe de diversas dimensões, indo desde a vontade de lutar e possuir uma estratégia de batalha até a construção de um discurso de sacralidade que legitima o ato de violência suicida. Os palestinos apresentam a estratégia do mártir como “a arma dos pobres”, tendo em vista que eles não dispõem do mesmo aparelho militar que Israel. A capacidade de utilizar o próprio corpo e dispor da própria vida pela causa nacional legitima o mártir perante a sociedade palestina, que interpreta seu ato como prova de um caráter moral elevado. Se o atentado suicida é antes de tudo uma violência exercida contra si mesmo, aqui ele se torna um sacrifício honrado.

O fenômeno do mártir reúne a desilusão quanto à criação de um Estado palestino e a construção de uma figura sagrada da exemplaridade. Individualmente, diversas motivações agem de maneira particular em cada futuro *shahid*, culminando na ação suicida. A causa é nacional, mas a escolha de tornar-se *shahid* é individual. Mesmo se falamos do papel das organizações, a escolha de colocar um fim à própria vida e à vida de outrem não deriva apenas de manipulações ou ainda da aceitação passiva do ato.

Seria necessário que, ao lado de novos rumos para a causa nacional, se desenhasse também um novo horizonte para os palestinos. Os artistas de Beddawi afirmaram repetidas vezes que a paz que as autoridades querem não é a paz deles, uma vez que ela exclui o direito de retorno dos refugiados. Sem abordar essa questão, que se revela tão complexa quanto a do mártir, não é difícil compreender que um jovem palestino nascido em um campo de refugiados e marginalizado pela sociedade libanesa não veja nas atuais negociações do conflito uma esperança para desenvolver seus projetos pessoais.

O fim da estratégia do mártir palestino não surgirá como o resultado de uma “luta global” contra o terrorismo: a punição coletiva não muda as fontes de motivação de um *shahid*, mesmo o contrário, pois ela não desenvolve uma estratégia de negociação capaz de oferecer uma visão do futuro que não apareça

como um impasse total. Enquanto os palestinos tiverem a sensação de serem “de toda maneira os perdedores”, apenas uma estratégia como a do mártir, que lhes permite situar a causa nacional em uma realidade sagrada, fará sentido.

## Glossário

**Acordos de Oslo:** assinados em 13 de setembro de 1993 pela OLP e pelo Estado de Israel. Designam um conjunto de acordos que organizam a implementação de uma autonomia palestina, as retiradas do exército israelense e o contexto das negociações finais. Eles dão seqüência a uma troca de cartas de reconhecimento mútuo entre Yasser Arafat e Itzhak Rabin em Oslo, Noruega.

**Brigadas dos Mártires da Al-Aqsa:** ramo militar do Fatah\*.

**Fatah:** grupo político palestino criado em 1959 por Yasser Arafat, majoritário na OLP e na Autoridade Palestina.

**Hamás:** lit. “zelo”. Remete ao movimento da resistência islâmica, criado em 1988 na Faixa de Gaza. Essa emanção dos Irmãos Muçulmanos\* investe no social (construção de mesquitas, clínicas, escolas, centros esportivos, etc). Hoje em dia, trata-se de um sério concorrente do Fatah\*.

**Intifada (Primeira, Segunda):** significa “levante”. A partir de 1987, o termo adquire um sentido político, representando a resistência ativa da população palestina face à ocupação israelense. Ele é retomado com mais ênfase em setembro de 2000, quando a volta da violência armada entre israelenses e palestinos coloca um fim aos Acordos de Oslo\*.

**Irmãos Muçulmanos:** organização criada no Egito em março de 1928 por Hassan al-Banna. Ela se expande rapidamente no conjunto do mundo árabe e se distingue no campo político pregando a justiça social e a (re)islamização da sociedade (egípcia). Os Irmãos Muçulmanos desenvolvem importantes redes caritativas nas áreas sanitária e educativa.

**Jihad:** O termo vem do verbo *jâhada*, que conota o esforço constante no sentido de um objetivo de difícil execução. Em relação às regras desse combate sagrado, o Corão contém afirmações contraditórias. A teoria clássica do *jihad* repousa em uma divisão do mundo em duas partes: o domínio do islã (*dâr al-islâm*) e o domínio da guerra (*dâr al-harb*). Segundo essa teoria, os muçulmanos possuem o direito de combater aqueles que ainda não adotaram o islã, com a exceção

dos adeptos das religiões monoteístas, que podem gozar do statuto de protegido (*dhimmi*). Uma outra concepção do *jihād* coexiste com a teoria clássica: a de um *jihād* moral ou espiritual, um combate que deve ser realizado no interior de si mesmo. Esse *jihād* é pregado especialmente pelos sufis, que se referem a ele como um *jihād* “maior”. Nos dias de hoje, essa idéia é difundida pelos pensadores muçulmanos modernistas que, ao relerem o Corão, encontram nele apelos pela paz. Ao inverso, e como resposta a essa corrente, uma visão extremista da teoria clássica do *jihād* foi desenvolvida pelos militantes islamistas que pregam o combate mesmo dentro das sociedades muçulmanas que, segundo seus critérios, são corrompidas (*fasâd*). O indiano Al-Mawdûdi e o egípcio Sayyid Qutb forneceram as bases doutrinárias necessárias a esse movimento.

**Linha Verde:** linha de demarcação originária dos acordos do armistício de 1949. Serve de base de discussão nas negociações de paz israelo-palestinas.

### Referências Bibliográficas

- BALIBAR, Elias. (2004), “Universalité de la Cause Palestinienne”. *Le Monde Diplomatique*, maio de 2004.
- BOZARSLAN, Hamit. (2003), “Le Nationalisme Kurde: de la Violence Politique au Suicide Sacrificiel”. *Critique Internationale*, 21: 93-115.
- BUCAILLE, Laetitia. (2003), “L’Impossible Stratégie Palestinienne du Martyre: Victimisation et Attentat Suicide”. *Critique Internationale: Violences islamistes*, 20: 117-134.
- CONESA, Pierre. (2004), “Aux Origines des Attentats Suicides”. *Le Monde Diplomatique*, junho de 2004.
- DARWISH, Mahmoud. (1989), *Plus Rares Sont les Roses*. Paris: Editions De Minuit.
- GRESH, Alain. (2002), *Israël, Palestine. Vérités sur un conflit*. Paris: Fayard.
- LARZILLIERE, Pénélope. (2003), “Le ‘Martyr’ Palestinien, Nouvelle Figure d’un Nationalisme en Échec”. In: A. Dieckhoff e R. Leveau (eds.). *Israéliens et Palestiniens: La Guerre en Partage*. Paris: Balland.
- LARZILLIERE, Pénélope e LEVEAU, Rémy. (2003), “La Nouvelle Confrontation Israélo-Palestinienne”. In: A. Dieckhoff e R. Leveau (eds.). *Israéliens et Palestiniens: La Guerre en Partage*. Paris: Balland.
- Maison de l’Amitié Franco-Palestinienne (MAFPA). (s.d.), *L’Espoir. Le Journal de la Jeunesse Palestinienne*. Campo de Beddawi, Líbano: s.n.
- MOGHADAN, Assaf. (2003), “Palestinien Suicide Terrorisme in the Second Intifada: Motivations and Organizational Aspects”. *Studies in Conflict & Terrorism*, 26: 65-92.
- PICAUDOU, Nadine. (2001), “Identité-Mémoire et Construction Nationale Palestinienne”. *Les Annales de L’Autre Islam*, n°8.
- ROUGIER, Bernard. (2004), *Le Jihad au Quotidien*. Paris: Presses Universitaires de France.
- WIEVIORKA, Michel. (2004), *La Violence*. Paris: Balland.

### Notas

<sup>1</sup> Tradução livre do poema «Et nous, nous aimons la vie». In: M. Darwish (1989).

<sup>2</sup> Utilizo o termo “islamista” para assinalar a distinção, utilizada correntemente pelo meio acadêmico

francês, entre “*islamiste*” e “*islamique*”. Enquanto “*islamique*”, ou “islâmico”, é um adjetivo que se refere de maneira neutra ao islã, o termo “*islamiste*”, que aqui traduzo como “islamista”, é utilizado para designar os movimentos islâmicos extremistas.

- <sup>3</sup> O termo “mártir” traduz o árabe “*shahid*”, sendo freqüentemente empregado por especialistas da causa palestina. Considerando o discurso desenvolvido pelos palestinos em torno do ato auto-sacrificial, empregaremos aqui os termos “mártir” e “*shahid*” como sinônimos para designar os autores dos atentados suicidas. O uso do termo “*shahid*” na sociedade palestina será discutido mais detalhadamente na segunda parte do artigo.
- <sup>4</sup> As palavras acompanhadas por um asterisco são explicadas em um glossário no fim do artigo.
- <sup>5</sup> Para uma análise da influência dos movimentos jihadistas internacionais em meio palestino, notadamente nos campos de refugiados presentes no Líbano, referir-se Rougier, 2004.
- <sup>6</sup> Podemos citar os diversos afrontamentos violentos entre militantes de um *jihad* mundial e da causa palestina no campo de refugiados de Ein el-Hilweh, sul do Líbano, desde a aparição das redes jihadistas nesse campo, no começo dos anos 1990.
- <sup>7</sup> O primeiro trabalho de campo foi realizado em abril de 2004, como parte do projeto de mestrado intitulado “Peintres de Beddawi. Création artistique et imaginaire politique dans un camp de refuges palestiniens au Liban”, realizado na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS). Nessa ocasião vivi um mês no campo de refugiados de Beddawi, onde fui acolhida por uma família de palestinos do campo. O segundo trabalho etnográfico, de duração de oito meses (fevereiro-setembro de 2005), faz parte da pesquisa de doutorado. Além de visitas regulares ao campo de Beddawi, durante esse período realizei um estágio junto ao órgão das Nações Unidas responsável pelos refugiados palestinos no Oriente Médio, The United Nations Relief and Works Agency for Palestinian Refugees in the Middle East (UNRWA).
- <sup>8</sup> Primeiro ataque-suicida organizado por um grupo islamista Palestino na Cisjordânia, no 16 de abril de 1993.
- <sup>9</sup> Entre 27 e 29 de setembro de 1996, a municipalidade de Jerusalém abre um túnel sob a esplanada das mesquitas. Durante os afrontamentos que se sucederam, 76 pessoas foram mortas.
- <sup>10</sup> Segundo Conesa (2004), entre 2000 e 2002 os ataques suicidas representaram 1% dos atentados palestinos, mas fizeram 44% das vítimas.
- <sup>11</sup> O PPS sírio contou com a participação de cinco mulheres em doze atentados suicidas (Conesa 2004).
- <sup>12</sup> Os atentados suicidas são condenados pela Autoridade Palestina, que os considera mais como uma contestação direta do seu poder do que como oposição à Israel.
- <sup>13</sup> Maison de l’Amitié Franco-Palestinienne” (MAFPA) (s.d.)
- <sup>14</sup> “Etimologicamente, aquelas cujos olhos de um negro profundo ressaltam sobre o branco. Existe um debate teológico sobre a forma como se deve compreender a referência às *houris* prometidas aos mártires: anjos ou mulheres” (Larzillière 2003: 111).
- <sup>15</sup> Segundo o autor, o caso de Wafa’a não é isolado, como demonstram os exemplos de outras mártires, que teriam “pecado” e carregavam um bebê ilegítimo, como Araf Tamimi, autora de um atentado no dia 9 de agosto de 2001.

Recebido em 19/05/06

Aprovado em 04/08/06

**Amanda S. A. Dias** (diasamanda@yahoo.com)

Doutoranda em Sociologia, em sistema de co-tutela internacional entre a Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) e a Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

---

**Resumo:**

Entre herói nacional e símbolo do sagrado, o mártir, ou *shahid*, tornou-se a principal figura da Segunda Intifada. Descrito como “a arma dos pobres”, ele participa da criação de um imaginário onde político e sagrado estão inexoravelmente ligados, em uma luta que busca reconquistar não apenas a terra, mas também a dignidade do povo palestino. Compreender o atentado suicida palestino segundo a sua própria especificidade, sem, no entanto, justificá-lo, é a principal ambição do presente artigo. Tendo em conta a complexidade do fenômeno, conduzimos a análise a partir do aspecto mais amplo da situação ao seu aspecto mais individual. Do desenrolar do conflito Israel-Palestina, passando pela construção do *shahid* no imaginário coletivo palestino, até as motivações pessoais que culminam na violência auto-sacrificial, buscamos compreender essa que constitui uma das formas de luta mais trágicas da contemporaneidade.

**Palavras-chave:** Atentado-suicida, mártir, Shahid, Israel-Palestina; Intifada.

---

**Abstract:**

Between national hero and symbol of the sacred, the martyr, or *shahid*, has become the main figure of the Second Intifada. Described as “the gun of the poor”, he participates at the creation of an imaginary that bonds political and sacred, in a struggle that seeks to re-conquer not only the land, but also the dignity of Palestinian people. The ambition of this article is to understand the suicide-attack according to its own specificity, without nonetheless justifying it. Considering the complexity of the phenomenon, we conduct the analysis from its widest to its more individual aspects. From the unfolding of the Israel-Palestine conflict, through the construction of the *shahid* in the Palestinian collective imaginary, until the personal motivations that culminate in the self-sacrifice violence, we make an effort to understand one of the most tragic forms of national struggle in contemporary times.

**Key-words:** Suicide-attack, martyr, Shahid, Israel-Palestine, Intifada.

---

# J OANA DARK E A MULHER LOBISOMEM: O RITO DE PASSAGEM DE NOSSA SENHORA

John C. Dawsey

## 1. Introdução

A partir de anotações feitas em cadernos de campo em 1983 e 1984, pretendo nesse ensaio revisitar Aparecida do Norte. O encontro com a santa se deu em circunstâncias especiais. Conheci a imagem de Nossa Senhora quando uma mulher lobisOMEM se revelou.

A visita ocorreu por meio de uma excursão de ônibus organizada por membros de um time de futebol do Jardim das Flores. Nesse pequeno abismo situado na periferia de Piracicaba, no interior paulista, se alojava uma centena de barracos. Em um deles, num momento em que eu me fazia de aprendiz do ofício de Malinowski, fui acolhido por um casal de mineiros, Anaoj e Mr Z. E pelo time de futebol. Com uma ponta (aguda) de humor, Jardim das Flores também era chamado pelas pessoas que ali moravam de "buraco dos capetas".<sup>1</sup>

Em Aparecida, me deparei com um processo ritual. E, também, com uma espécie de teatro. De acordo com Roland Barthes (1990:85), teatro pode ser definido como uma "atividade que calcula o lugar olhado das coisas". Creio que essa definição também seja sugestiva para se pensar um processo ritual. Isso, especialmente, caso pudermos ampliar a metáfora. Através do ritual, assim como do teatro, produz-se um deslocamento do lugar *sentido* das coisas. O sentido do

mundo, Constance Classen (1993) nos lembra, se forma através dos sentidos do corpo.

Em outros textos, tratei de aspectos teatrais de uma experiência ritual em Aparecida (Dawsey 2000, 2006). Invertendo a abordagem, agora pretendo explorar as dimensões rituais de uma experiência que não deixa de ser teatral. E farei isso em dois momentos. No primeiro, acompanho os devotos em um rito de passagem. Destaca-se, nessa experiência, não apenas o deslocamento previsto para as margens, ou seja, para os lugares sagrados de Aparecida: as basílicas, a sala dos milagres e o altar onde se localiza a imagem da santa. Ressalta-se, também, um duplo deslocamento, às margens das margens: a experiência no parque de diversões. Ali se encontram as atrações da mulher gorila, mulher cobra e mulher lobisomem.

No segundo momento, altera-se o ponto de partida. Seria possível se falar de um rito de passagem de Nossa Senhora? Explorando essa perspectiva, procuro acompanhar a santa em um movimento que vai das basílicas às ruas do comércio e ao parque de diversões. A experiência do limen (ou transição) surge para a santa não nos domínios da igreja, mas em espaço profano. Em lugar de uma iluminação religiosa, presencia-se uma iluminação profana.<sup>2</sup> Algo se descobre. Dos redemoinhos da história originária de Nossa Senhora emerge um corpo fendido. Uma questão se apresenta: a experiência de montagem como um rito de cura. Às margens das margens o “buraco dos capetas” se ilumina. Logo, então, com as pistas que Arnold Van Gennep (1978) nos oferece, nos deparamos com a santa em um momento de reagregação: ela retorna à catedral, e a um cotidiano que se vive, no seu caso, nos domínios do sagrado.

O texto que vem a seguir surge da surpresa proporcionada por uma experiência de campo num parque de diversões. Uma imagem de santa se justapõe à de uma mulher lobisomem. Tal como acontece nas montagens que Sergei Eisenstein (1990) buscava no cinema, os planos colidem.<sup>3</sup> O que dizer dessa colisão? Um rito de passagem de mão dupla, envolvendo deslocamentos simetricamente inversos da santa e dos devotos, pode iluminar essa montagem?

Passando ao rito, apresento um preâmbulo. Trata-se da exclamação de Dln, uma viúva que veio do sertão da Bahia e que acaba de assistir a um filme na televisão. Aqui está:

Joana D’Arc, mulher guerreira! Aquela era mulher de verdade, uma santa! Não tinha medo de homem nenhum. Ela punha aquela armadura e ia para o fogo da batalha defender o povo dela. Enfrentava flecha, espada, tiro de canhão! ‘Não tenham medo! A vitória é nossa!’ ela gritava. Ela ia na frente, os soldados atrás. Vinha inimigo, vinha legião, ela enfrentava. Não corria não. Ela lutava, matava. É uma mulher guerreira! (21.1.84)

Duas imagens se justapõem: a santa e a mulher que mata. Da colisão desses dois fatores nasce um conceito: Joana D'Arc. A santa irrompe como uma "mulher de verdade". A mesma que mata e se veste como homem. Eis um princípio brechtiano: as pessoas fazem (normalmente) coisas espantosas.<sup>4</sup>

Com essa disposição metodológica – com espanto! – convido leitores/as (a justaposição de gêneros, nesse caso, pode ser reveladora) para o exercício que se inicia a seguir, revisitando anotações feitas em cadernos de campo, em companhia de Anaoj, em Aparecida do Norte. Ali também possivelmente uma santa se revela com efeitos de espanto. Iniciamos com o rito de passagem dos devotos do "buraco dos capetas". Um lembrete: de acordo com o modelo de Van Gennep, um rito de passagem se constitui de três momentos, sendo eles os ritos de separação, transição (ou límen) e reagregação. A seguir, como já se disse, sugere-se ainda outro, envolvendo um duplo deslocamento, às margens das margens (ou no límen do límen).

## 2. Rito de passagem dos devotos

**2.1. Rito de separação: a saída do Jardim das Flores.** Anaoj era devota de Nossa Senhora Aparecida. "Qual é o santo mais forte, Anaoj?" Invertendo o gênero do artigo (ou, simplesmente, assumindo-o como universal), Anaoj responde: "Para mim é a Nossa Senhora Aparecida. Eu rezo mais é para ela." (25.8.83) Depois dela vinha a Sant'Ana. Sobre o armário de Anaoj, ao lado de uma imagem de Nossa Senhora do Desterro e de uma foto do "Menino da Tábua", via-se a Nossa Senhora Aparecida.

Em 1984, a excursão organizada por pessoas do Jardim das Flores saiu num sábado à noite, em 13 de outubro, um dia após a data comemorativa de Nossa Senhora Aparecida. Antes da partida, fizeram-se algumas leituras bíblicas com aves-marias no barraco de Mn Prt, sobrinho de Anaoj e capitão do time de futebol. Subimos o morro até o local onde se encontrava o ônibus. Anaoj e seu filho caçula, Wlsnh, aleatoriamente escolhem dois assentos. Depois se surpreendem ao saber de Mn Prt que os assentos escolhidos eram exatamente os que estavam marcados em suas passagens. Anaoj diz: "Você vê? É por causa da santa!" Na saída do ônibus, o capitão do time faz menção à presença de mulheres e crianças, lembrando a todos de que se trata de uma viagem de devoção a Nossa Senhora, e não de uma excursão de time de futebol. Soltam-se rojões.

**2.2. Ritos de transição: altar, basílicas, e sala dos milagres.** Viajando ao longo da noite, chegamos a Aparecida às 5h da manhã. Mais rojões. Na área de estacionamento, onde em breve caberiam centenas de ônibus, vemo-nos diante de uma igreja imensa. Majestosa e gigantesca, a Basílica Nova irrompe na paisagem de Aparecida. Consagrada na visita do papa João Paulo II ao Brasil,

em 1980, sua imagem se multiplica em camisetas, revistas, jornais, cartões-postais e noticiários de televisão. Em Aparecida se informa: essa é a maior basílica do mundo. Em 1982, a imagem da padroeira do Brasil foi transferida da Basílica Velha, ou Capela do Morro dos Coqueiros, para a Basílica Nova. De joelhos, devagarinho, um homem sobe os degraus da escadaria. Em seus braços, uma criança.

Às 6h30 assistimos à primeira missa. Durante a liturgia, ouve-se o burburinho de gente conversando. Após a missa, sob os efeitos de um centro gravitacional, as pessoas virando multidões dirigem-se ao fundo da igreja. Silenciosas, passo a passo, por um corredor elas avançam. Aqui e ali, olhos brilham. Uma lágrima escorre. Sente-se o cheiro de suor, e o contato úmido dos corpos. Um rosto de cor de barro escuro lampeja. Sob o olhar da santa, as pessoas do “buraco dos capetas” se transfiguram. Surgem personagens de um drama de proporções cósmicas. No final do corredor, uma pilha de muletas. Na alegoria dos mancos e aleijados que voltam a andar, iluminam-se os poderes da santa.

A entrada ao subsolo sugere um ato de purificação. Dois imensos banheiros de azulejo branco se apresentam: limpos e impecáveis. Entre eles, dezenas de pias. Ali se lavam rostos e mãos. Dentes e dentaduras.

A seguir, a sala dos milagres: uma demonstração fulgurante, transbordante e barroca da graça maravilhosa e das proezas e feitos infundáveis da mãe de Deus. Muletas reaparecem em grande número ao lado das pernas de pau. Há também pernas e braços mecânicos. Em destaque, um manequim vestido de noiva. Aqui e ali, modelos de casas parecem brinquedos. Um mundo em miniatura. Há chuteiras, bolas e jogos de camisetas de futebol. Os objetos se amontoam: selas, arreios, botas, sapatilhas, chinelos, chapéus, bonés, berrantes, discos, rabecas, gaitas, violões, sanfonas, fardas, facas, carabinas, garruchas, espingardas, trabucos, armas de briga, livros e poemas. Nas centenas de cartas forrando a sala, registram-se em caligrafias diversas e papéis de variadas formas e texturas as escrituras da devoção. E, ainda, nas paredes e no teto, uma explosão de imagens: as fotografias por onde olham pagadores de promessas. Aqui vale um preceito benjaminiano: “arrumar significaria aniquilar” (Benjamin 1993:39).

Logo, sobe-se via passarela até o alto do morro. Nesse lugar, o mais elevado de Aparecida, encontra-se a Capela do Morro dos Coqueiros. Ou Basílica Velha. Inaugurada em 1888, foi construída para receber as romarias que afluíam ao morro. Em 1908, virou basílica menor. Em 1982, foi tombada pelo Patrimônio Histórico. Salva, talvez, por uma sensibilidade arquitetônica – a confluência de elementos barrocos e neoclássicos –, a basílica evita a sorte de uma capela ainda mais antiga. A primeira capela dedicada ao culto de Nossa Senhora Aparecida, inaugurada em 1745 no Morro dos Coqueiros, em festa da Senhora Sant’Ana, virou ruínas. Esta, a primeira, dera fim a um período de 28 anos em que a imagem de Nossa Senhora Aparecida peregrinou pelas casas dos pescadores.

Conforme a história que se repete e difunde pelo Brasil afora, a imagem foi encontrada em 1717 por três pescadores com uma rede de rasto no rio Paraíba.

**2.3. Um segundo deslocamento: o parque de diversões.** A Basílica Velha apenas marcava o final do percurso sagrado. Dali se entrava em espaço profano, em ruas e vielas formando circuitos labirínticos de lojas de consumo popular. Descia-se. No final desse trajeto, ao pé do morro, surpreendentemente próximo, embora às margens da catedral, havia um parque de diversões. Em meio a carrosséis, tiro ao alvo e carrinhos elétricos “bate-bate”, encontravam-se os espetáculos de mulheres virando bichos: “mulher gorila”, “mulher cobra” e “mulher lobisomem”.

Assistimos ao espetáculo da mulher lobisomem. Formando um semicírculo, espectadores de pé numa pequena sala observam uma jaula sobre um palco, de onde sai uma moça de cor clara, quase pálida, de biquíni. Dois rapazes seguram a moça pelos braços. Ao estilo circense, um apresentador com alto-falante e voz retumbante anuncia o fato espantoso que estamos prestes a testemunhar. Após supostamente receber uma injeção, a moça é reconduzida à jaula. Apagam-se as luzes. Ouvem-se estrondos. Em meio a lampejos, a figura na jaula avulta. Ela agarra as barras de ferro. Num clarão de luz, irrompe a imagem bisonha de criatura peluda com corpo e rosto de animal. Num repente, rompe-se a jaula. A criatura ou visagem salta em meio aos espectadores. No alvoroço, o semicírculo se desfaz. Wlsnh sai correndo.

Como já escrevi em outro texto:

(...) poder-se-ia ver nessas atrações a manifestação carnalizante do caos em meio à qual emerge uma ordem serena de proporções cósmicas. A selvageria dessas mulheres mutantes e grotescas dramatiza, por efeitos de comparação, a beleza e a brandura do rosto de Nossa Senhora Aparecida. O verdadeiro terror que se instaura nesses espetáculos, cujos artistas se especializam na produção do medo, magnifica os anseios de ver-se no regaço da santa. Ao passo que, no santuário da catedral nova, nos seus recônditos mais sagrados, uns contemplam o rosto e os olhos da santa envoltos num manto bordado com renda de ouro, outros visitantes, no parque de diversões, testemunham com uma mistura de riso e espanto a erupção de um ‘baixo-corporal’ medonho nos corpos de mulheres-monstros despidas, peludas, escamosas. Como uma serpente que tentasse engolir a sua própria cauda, a catedral, com suas torres luminosas dirigidas ao sol, coloca em polvorosa, senão em debandada, as forças ctônicas que irrompem no final de um trajeto descendente que serpenteia pelas ruas morro abaixo de Aparecida do Norte. (Dawsey 2000:90)

Por outro lado, considerando-se a possibilidade de que aqui, no espaço profano, a cultura popular diga algo a respeito do processo ritual, reformulando, a seu modo, o percurso que se constitui em Aparecida, não se poderia ver no parque de diversões a manifestação de uma estética da montagem, com efeitos de espanto? Enfim, não seria esse parque de diversões, estranhamente próximo à Basílica Nova, o “momento em que a cultura popular, tal como uma mulher-serpente, levanta o rabo e trapaceia o discurso solene da igreja oficial?” (Dawsey 2006:143)

**2.4. Notas de rodapé de uma cidade.** Quem era Maria, a Nossa Senhora? O que ela dizia? Em liturgias sonoras de Aparecida do Norte ela canta. No *Cântico de Maria*, de Lucas 1:46-55, encontram-se os indícios de sua voz. Em Aparecida registram-se os versos 46-50:

Minha alma engrandece a Deus, meu Senhor,  
meu espírito se alegra no meu Salvador.  
Olhado ele tem a sua vil serva: glória disto a mim se reserva.  
Por todas as gentes serei nomeada: em todos os tempos bem-aventurada.  
Em mim, grandes coisas fez o Poderoso; cujo nome é sacro, santo e majestoso.  
Glória ao Pai, ao Filho outro tanto; glória ao que procede de ambos,  
Amor Santo.  
Assim como era no princípio, agora, para sempre seja a trindade glória.  
("Rezemos o terço" s/d: 59)

Chamam atenção, por sua própria ausência, os versos excluídos (51-55):

Agiu com a força de seu braço; dispersou os homens de coração orgulhoso.  
Depôs poderosos de seus tronos, e a humildes exaltou.  
Cumulou de bens a famintos e despediu ricos de mãos vazias.  
Socorreu Israel, seu servo, lembrando de sua misericórdia  
– conforme prometera a nossos pais –  
em favor de Abraão e de sua descendência, para sempre!  
(*A Bíblia de Jerusalém* 1995:1928)

Os lugares de uma cidade às vezes também desaparecem como versos excluídos, ou submergem como notas de rodapé. Da mesma forma como alguns versos do *Cântico de Maria* ficaram às margens de liturgias, algumas das atrações

da cidade se apresentam às margens da catedral, no parque de diversões. Em liturgias fulgura a imagem de uma mediadora.

Ave Maria cheia de graça, o Senhor é convosco. Bendita sois vós entre as mulheres e bendito é o fruto de vosso ventre, Jesus. Santa Maria, mãe de Deus, rogai por nós, pecadores, agora e na hora de nossa morte. Amém.

No “buraco dos capetas”, onde afloram imagens da mãe de Deus, os feitos da santa são transmitidos principalmente através de narrativas orais. Raramente essas narrativas evocam imagens de uma mediadora suplicante rogando por filhos “pecadores”. Fala-se, isso sim, nesses causos que por toda parte circulam de uma santa poderosa que traz chuva para o sertão; que deixa a onça pasmada; que faz o cavalo do cavaleiro arrogante estancar de repente, dobrando-se de joelhos na escadaria da catedral; e assim por diante. “Ave Maria cheia de graça” é uma ave poderosa.

Numa cena testemunhada por Lrds, que lhe fazia chorar de tanto rir, a imagem de Nossa Senhora se associa à sensação de pasmo, de um choque: “Uma ferramenta caiu de um andaime na cabeça da mulher. A mulher exclamou: ‘Nossa! Mãe do céu!’ Rá, rá!” (8.10.83) Para a viúva DIn, a imagem de Nossa Senhora associa-se ao pasmo de um caçador cuja cabeça se encontra, por infelicidade, enfiada na boca de uma onça. No instante em que o coitado diz “nossa!”, lampeja a imagem da santa deixando a própria onça pasmada. Em parques de diversões se aprende a dizer “nossa!”, com ponto de exclamação.

Walter Benjamin viu nos parques de diversões os locais de educação das massas:

As massas obtêm conhecimento apenas através de pequenos choques que martelam a experiência seguramente às entranhas. Sua educação constitui-se de uma série de catástrofes que sobre elas se arrojam sob as lonas escuras de feiras e parques de diversões, onde as lições de anatomia penetram até a medula óssea, ou no circo, onde a imagem do primeiro leão que viram na vida se associa inextricavelmente à do treinador que enfia seu punho na boca do leão. É preciso genialidade para extrair energia traumática, um pequeno e específico terror das coisas. (tradução minha, *apud* Jennings 1987:82-3)

Antes de cair no “buraco dos capetas”, o Professor Pardal, que tocava atabaque no saravá, trabalhou num parque de diversões em São Paulo. Vem

dessa época sua primeira invenção: uma borboleta mecânica cujo vôo embriagado se faz sobre ferro contorcido ao ritmo alucinante de uma montanha russa. Também vem de então seu interesse por livros. O tipo de conhecimento adquirido por devotos em Aparecida, seja na catedral ou no parque de diversões, não se transmite facilmente por meio de livros e textos escritos. Certamente, a mulher lobisomem requer um livro especial, possivelmente da espécie que havia no saravá. Desconfiado, o Professor Pardal perguntava por que eu estaria morando naquele lugar, o “buraco dos capetas”. Hesitante, falei sobre antropologia. “Não me venha com psicologia!”, ele interrompeu. Acrescentei que antropólogos às vezes escrevem livros. Seus olhos brilharam. “Eu também faço livros!”, ele disse. Ao abrir um deles, o leitor leva um choque de 120 volts. As entranhas desses livros estão carregadas de fios. Há livros que se aprende a fazer em parques de diversões.

**2.5. Rito de reagregação: o retorno.** Após o retorno de Aparecida, as pessoas falavam da experiência que lá haviam tido. Com uma ponta de fascínio, contavam da enormidade da catedral. Descreveram o sofrimento dos pagadores de promessas carregando cruzeiros e subindo de joelhos a escadaria. Lembraram-se das pessoas estiradas no chão da basílica; falaram da gente maltrapilha, doente, desempregada e sofrida. No fundo da igreja viram as pilhas de muletas, alegorias do extraordinário poder de cura da santa. Na sala dos milagres, em meio a uma estonteante coleção de objetos encantados, viram de perto os sinais da graça maravilhosa da mãe de Deus. Com emoção, nos recônditos sagrados da basílica, passaram, formando multidões, pela imagem da santa. Com reverência, falaram do seu olhar. Viam-se sendo vistos por ela.

No entanto, aquilo de que as pessoas mais gostavam de falar nas rodas de conversa, após a volta de Aparecida, era sobre as mulheres que viravam bichos. Por que as lembranças do parque de diversões e da mulher lobisomem seriam valiosas?

Folheando anotações de cadernos de campo, alguns registros chamam a atenção. Há algo estranhamente familiar nesses espetáculos de parques de diversões. Talvez sejam surpreendentes as semelhanças entre o espetáculo da mulher lobisomem e as descrições que mulheres do “buraco” do Jardim das Flores fazem de suas próprias mutações repentinas. Entre amigas, uma mulher, Maria dos Anjos, conta de um confronto que teve com o fiscal da prefeitura: “Não sei o que acontece. Essas horas eu fico doida. Fico doida de raiva. Eu sou sã que nem nós conversando aqui. Mas tem hora que eu fico doida!” Lacônica, a outra diz: “Eu também sou assim.”

Quando uma das mulheres do Jardim das Flores ouviu que o dono de um boteco havia humilhado o seu marido, cobrando-lhe, na frente dos colegas, no momento em que descia do caminhão de “bóias-frias”, uma dívida que já havia

sido paga, ela imediatamente foi tirar satisfações. “Aí, ele [o dono do boteco] falou: ‘Mulher doida!’ Falei: ‘Sou doida mesmo! Você está pensando que eu sou gente?! Rá! Não é com o suor do Zé e de meus filhos que você vai enricar!’” “*Você está pensando que eu sou gente?!*” Essa frase também ressoa nas imagens que lampejam em parques de diversões.

Quando um trator da prefeitura chegou a uma favela vizinha para demolir os barracos, uma mãe de cinco filhos virou bicho. “Virei onça!”, ela contou. Colocando-se de pé, de frente para o trator, ali ficou até que vizinhos se juntassem. A vizinhança também virou bicho e o trator foi embora sem que os barracos fossem derrubados.

Outra mulher enfrentou um grupo de homens que havia rodeado o seu menino. Vizinhos ameaçavam dar uma surra na criança por causa de uma pedra “perdida”. Conforme o relato que ouvi de uma cunhada, a mãe “pulou no meio da aldeia que nem uma doida”. “Pode vir!”, ela esbravejou, “que eu mato o primeiro que vier!” O seu nome era Aparecida. Com efeitos de pasmo, Aparecida do “buraco dos capetas” protegera o filho da raiva dos homens.

Outros casos poderiam ser citados. Certa noite, a filha de uma mulher cujo nome, aliás, também era Aparecida, soube de um vizinho que investigadores da polícia, na entrada da favela, haviam parado o seu marido que, de mochila nas costas, chegava naquela hora do trabalho. A filha de Aparecida saiu correndo até o local. Nervosa, fora de si, aos gritos e berros, fazendo estrondo, ela enfrentou a polícia. O caso repercutiu nas conversas dos vizinhos. Orgulhosa, a mãe dizia: “Ela ficou doida de raiva! Avançou no Luisão [investigador da polícia]!”

Na configuração de um gesto, da mulher “doida de raiva” que “vira bicho” e “avança” sobre os que ameaçam suas redes de parentesco e vizinhança, evoca-se um estado de inervação corporal frequentemente suprimido, embora valorizado pelos moradores do “buraco dos capetas”. Em Aparecida do Norte, a imagem desse gesto lampeja no espetáculo da mulher lobisomem.

No artigo anteriormente citado (Dawsey 2000:91-2), escrevi:

Às margens da ‘catedral nova’, no parque de diversões, a partir de uma espécie de pedagogia do ‘assombro’, aprende-se a ‘virar bicho’. Talvez, de fato, a mulher-lobisomem esteja estranhamente próxima à Nossa Senhora Aparecida, não, porém, enquanto contraste dramático, mas como uma figura que emerge, conforme a expressão de Carlo Ginzburg (1991), de sua ‘história noturna’. Será que algumas das esperanças e promessas mais preciosas associadas à figura de Nossa Senhora Aparecida encontram-se nos efeitos de interrupção – no pasmo – provocados pela mulher lobisomem?

### 3. Rito de passagem de Nossa Senhora

No exercício de acompanhar os modos como se produzem em Aparecida deslocamentos do lugar *sentido* das coisas, sugiro agora um outro ponto de partida: ao invés do “buraco dos capetas”, a basílica e o altar de Nossa Senhora. Seria possível se falar de um rito de passagem da própria Nossa Senhora Aparecida? Se o sentido do mundo se forma, como diz Classen, através dos sentidos do corpo, será preciso agora procurar saber o que diz o corpo da santa. Talvez se trate de uma questão de montagem.

**3.1. Rito de separação: ruas e vielas.** Logo nos deparamos com uma inversão. O momento de separação no rito de passagem de Nossa Senhora nos sugere uma saída do lugar sagrado, primeiro do altar nos fundos da nova catedral e, depois, da Basílica Velha, ou Capela do Morro dos Coqueiros.

Dali entra-se francamente em espaço profano, descendo morro em um movimento volumoso e fluido de gente percorrendo ruas e vielas, fazendo volteios e abrindo-se em redemoinhos nas inúmeras lojas e bancas onde imagens da santa contagiam e se deixam contagiar no contato com uma infinidade de artigos de consumo popular. A própria santa parece fazer o percurso, por lojas e bancas, misturando-se a cinzeiros, cachimbos, cigarros, quadros, bordados, blusas, calças, camisas, lenços, vestidos, brincos, chapéus, chinelos, botas, sapatos, gaitas, violões, sanfonas, fitas de música sertaneja, doces, salgados, garrafas de vinho e cachaça e uma profusão de outros bens e objetos. (Dawsey 2006:142)

Em lugar de ascensão, uma descida. Imagens da santa se multiplicam. Sua aura ao menos parcialmente se dissipa. A santa se expõe. Ocupa vitrines, bancas e prateleiras. Em circuitos de compra e venda, vira mercadoria. Mas, ainda assim, em meio aos objetos e bens de consumo, sua imagem se reconhece.

**3.2. Rito de transição: o parque de diversões.** Ao pé do morro, o parque de diversões. Não se vê mais a imagem da santa. Teria ela desaparecido? Ou voltado à igreja antes de completar a descida? Uma desconfiança: nas grandes atrações do parque fulguram figuras poderosas de gênero feminino, ou andrógino. Ali se encontra a mulher cobra, a mulher gorila e a mulher lobisomem. Teriam as mulheres-monstros espantado a santa, fazendo-a bater em retirada? Ou teria a própria santa se alterado, tornando-se (quase) irreconhecível, aparecendo de forma espantosa? Aparecida virou aparição? Talvez essa possibilidade não deva ser descartada. No limen, como vimos, as coisas se transformam. Desloca-se o

lugar olhado (e sentido) das coisas. Assim se produz conhecimento. Algo se ilumina. Ao cair da noite, o parque se agita. Luzes se acendem. No rito de passagem de Nossa Senhora, um parque possivelmente se configura como lugar de uma história noturna e iluminação profana.

Como visto anteriormente, as atrações do parque podem evocar imagens de um acervo de lembranças estranhamente familiar. Alguns dos gestos elementares – diríamos *gestemas*? – de mães e mulheres devotas de Nossa Senhora, que desaparecem em basílicas e salas de milagres, ali lampejam. Trata-se de um *habitus* carregado de tensões. A transformação. A erupção. O movimento repentino. O avanço ameaçador. Cabelos encrespados. Olhos esbugalhados. Dentes e dentaduras. Ou a boca desdentada. O corpo que avulta. É uma imagem de mulher virando bicho. No parque de diversões se tem uma experiência evocativa do susto de se viver em lugares como o “buraco dos capetas”. Também se tem a imagem de uma aparição. Um lembrete: com espanto Aparecida também faz milagre. Até mesmo a onça ela deixa pasmada. No parque aprende-se a dizer “nossa!”. Trata-se de um lugar de aprendizagem. Inclusive, quem sabe, para uma Senhora.

Entre os gestos que se configuram no espetáculo da mulher lobisomem, um deles merece destaque: o rompimento da jaula. Seria um gesto primordial? Nas histórias que circulam sobre a santa, encontra-se uma cena estranhamente familiar: frente a um escravo aprisionado a imagem lampeja. Arreventam-se colares e correntes. Trata-se de um dos primeiros milagres da santa.

Através de uma justaposição da Basílica Nova e do parque de diversões se forma, com efeitos de montagem, um corpo. Na basílica, um altar. E o rosto. Chama atenção o olhar da santa. O rosto se emoldura em um manto de duas faces, azul por fora. Por dentro, vermelho. Os cabelos se encobrem. Sobre a cabeça, uma coroa. As mãos unidas em atitude de oração se dirigem para o alto. Mas, no parque de diversões, fulguram imagens do baixo corporal. No espetáculo da mulher lobisomem, em meio a curtos-circuitos, se produz um apagão. E, a seguir, um clarão de luz. Uma moça pálida se transforma em criatura escura. Irrompe um bicho peludo.

Chama atenção a descida. Seria um retorno às origens? Uma reversão, ou, até mesmo, regressão? A Senhora vem de baixo, do fundo de um rio. No limen também se rememoram histórias de origem.

**3.3. Um corpo fendido.** Por meio de uma classificação binária operada pelo processo ritual em Aparecida, institui-se uma oposição entre sagrado e profano, catedral e parque de diversões, Aparecida e mulher lobisomem, alto e baixo corporal. Emergem, como do fundo de um rio, questões não resolvidas. E, quem sabe, a história trágica de Nossa Senhora. Nas origens, um corpo sem cabeça, uma cabeça sem corpo. Lançando uma rede de rasto, em 1717, pesca-

dores encontram o corpo da Senhora, sem cabeça. Rio abaixo, lançando uma outra vez a rede, retiram a cabeça da mesma Senhora. Com “cera da terra” se juntam as duas partes. Com colares de ouro procura-se esconder a fenda. Trata-se de uma imagem partida, na altura do pescoço. Ela já passou por muitas restaurações. Em 1978, um drama nacional. A imagem da padroeira do Brasil, ao ser raptada, se espatifa no chão. Ao longo dessa história, o corpo da santa gera discussões. Em questão: a especificidade de um corpo. Esse corpo tem cor. A sua cor é de barro escuro. A santa vem do fundo de um rio.

**3.4. Às margens das margens: o “buraco dos capetas”.** No saravá, no Jardim das Flores, onde o Professor Pardal tocava atabaque, a mãe-de-santo dizia que os males que afligiam as pessoas que a procuravam se manifestavam em seu próprio corpo. A cura do seu corpo envolvia a cura de um corpo social. Haveria nos caminhos da imagem de Aparecida os indícios de procedimentos de cura semelhantes aos que se manifestam no saravá? Seria o rito de passagem de Nossa Senhora – envolvendo a saída de um lugar sagrado e separado, e a descida ao parque de diversões – um rito de cura de quem recompõe a integridade do seu corpo? Tal como os textos sobre os quais fala Clifford Geertz (1978:20) – estranhos, desbotados, cheios de elipses, incoerências e emendas suspeitas –, uma imagem se apresenta. Dos recônditos de uma imagem possivelmente emerge – como poderia sugerir Mikhail Bakhtin (1993) – o seu baixo corporal fecundante.

Em outro texto, escrevi:

Seria o parque de diversões um dispositivo através do qual, com efeitos de montagem, a cultura popular propicia um retorno do suprimido? Estados somáticos e formas de inervação corporal, associados à experiência do pismo, e que fazem parte da história incorporada de mulheres e homens do ‘buraco dos capetas’, irrompem no espetáculo da mulher lobisomem, entre outros do parque de diversões. (Dawsey 2006:147)

No límen de um parque, algo se revela. Mas talvez seja preciso um duplo deslocamento, às margens das margens, para se encontrar os lugares mais fecundos de uma senhora do parque de diversões. Acompanhando o movimento de retorno de devotos às suas moradas e lugares de trabalho, a santa novamente se desloca. Nossa Senhora também desce ao “buraco dos capetas”.

O que a liturgia e o processo ritual separam em Aparecida, para fins de compor a imagem impassível da santa no espaço do sagrado, une-se nas imagens carregadas de tensões no Jardim das Flores. Em Aparecida – ao passarem pela imagem da santa – mulheres, homens, e crianças se recobrem da aura de

*persona* (ou máscara) sagrada. Em estado de f(r)icção com a máscara, os seus corpos se transfiguram, virando personagens de um drama extraordinário.<sup>5</sup> No “buraco dos capetas”, a máscara (*persona*) se altera. Ganha vida. Vira corpo. Vira “Nossa!”.

Como visto no preâmbulo desse ensaio, ao assistir a um filme na televisão sobre Joana D’Arc, Dln exclamou: “Aquela era mulher de verdade, uma santa! Não tinha medo de homem nenhum.” (21.1.84) As oposições se juntam em uma única imagem carregada de tensões. A “mulher de verdade”, que não tem medo dos homens, ao mesmo tempo se veste e mata como eles. Há momentos em que a reavaliação de categorias causa espanto. Elementos contrários se friccionam. Como o choque da chama de fósforo no pó de potássio, revela-se uma imagem. Em meio à experiência vivida, quando categorias se realizam (normalmente) com espanto, é possível às vezes detectar (com o farejo de detetive) como as energias nelas contidas – ou, até mesmo, por elas suprimidas – vêm à superfície fazendo estremecer a própria ordem das coisas e palavras. Em instantes como esses, quando até mesmo categorias dicotomizantes se implodem, algo da natureza do indizível acontece. E nos vemos diante de eventos da linguagem. No final das contas, ou seja, no seu registro escatológico, talvez a verdade das coisas (e palavras) tenha menos a ver com o modo como elas se separam e mais a ver com o jeito como elas se juntam – com espanto! Assim se vem à luz no “buraco dos capetas”.

**3.5. Rito de reagregação: retorno à catedral.** Numa coreografia simétrica e inversa à dos devotos, Nossa Senhora retorna à catedral. Nas comemorações, excursões, romarias e visitas dos fiéis ela volta. Algo se transforma. Após uma estadia no límen, um cotidiano torna-se estranhamente familiar. Com espanto, possivelmente, ela volta ao cotidiano nas basílicas de Aparecida. Inclusive, ao altar onde, em 1982, ela foi entronizada – com grades de metal e vidros à prova de balas. Ao invés de uma iluminação religiosa, uma iluminação profana.

No encontro da santa com devotos talvez se detecte um ar de cumplicidade. De algum modo, nesse momento também se recompõe, com efeitos de montagem, um corpo fendido. Nossa Senhora também vem de ritos de passagem. Na passagem da santa, o Jardim das Flores se ilumina não como lugar de chegada, ou de saída, mas como límen, ou, ainda, límen do límen. Anaój dizia: “Nós estamos no cu dos infernos!” Era ali, afinal, o “buraco dos capetas”. “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ é a regra.” (Benjamin 1985b:226)

Quando Dln do sertão da Bahia viu o filme sobre Joana D’Arc, ela também viu uma imagem de sua própria mãe.

Sou filha de índia que laçaram no mato. Minha mãe era índia, índia brava que não tinha medo dos homens. (...) Só canhão prá derrubar aquela índia do mato! E meu pai até jagunço foi. (...) Já nasci capeta, uma diabinha. Por isso, não tenho medo dos capetas. Pode vir quantos quiserem que vamos nós explodir no meio dos infernos. Enfrento os diabos e expulso tudo de lá. Tenho fé. Deus está comigo! Solto tudo de lá! (25.5.83)

Aqui também lampeja a imagem de uma “mulher de verdade”. Ou, na concepção de Dln, uma santa. Com espanto, em meio à implosão de categorias dicotomizantes, seria a mulher lobisomem uma Nossa Senhora de verdade? Ou a Nossa Senhora *uma* lobisomem?

Na passagem da santa há instantes quando as coisas se juntam. De forma insólita, elas emergem no “buraco dos capetas”, assim como nos sertões da Bahia. Ou, ainda, nos sertões de Minas Gerais, terra de Anaoj e Mr Z. Nas cenas derradeiras de *Grande Sertão: Veredas* (Rosa 1988), Diadorim, cangaceiro valente, revela ter o corpo de uma linda mulher. Nossa Senhora – que também pode ter o corpo de uma linda mulher – não deixa de fazer parte de uma história dos sustos provocados pela aparição de gente dos sertões, arrepiando o imaginário brasileiro. Em cidades paulistas, imagens do sertão afloram. E nos fundos da basílica em Aparecida do Norte, na passagem de uma gente do “buraco dos capetas”, com assombro talvez também se ilumina o corpo da Senhora.

Nas origens de uma imagem manifestam-se, quem sabe, os redemoinhos de uma nação. Ali se encontram até mesmo histórias que submergiram ou que ainda não vieram a ser. E questões não resolvidas. Como recompor um corpo fendido? Sem emendas suspeitas?

No final de um rito de passagem às vezes se volta ao começo – com estranhamento. A seguir, pois, convido leitoras/es (a justaposição dos gêneros pode ser reveladora) a rememorar o primeiro milagre de Aparecida:

E principiando a lançar suas redes no porto de José Correa Leite, continuaram até o porto de Itaguaçu, distância bastante, sem tirar peixe algum. E lançando neste porto João Alves a sua rede de rasto, tirou o corpo da Senhora, sem cabeça; lançando mais abaixo outra vez a rede, tirou a cabeça da mesma Senhora, não se sabendo nunca quem ali a lançasse. Guardou o inventor esta Imagem em um tal ou qual pano, e continuando a pescaria, não tendo até então tomado peixe algum, dali por diante foi tão copiosa a pescaria em pouco lanços, que receoso, e os seus companheiros, de naufragarem pelo muito peixe que tinham nas canoas, se retiraram a suas viven-

das, admiradores desse sucesso. (Citação do Livro do Tombo da Paróquia de Santo Antônio de Guaratinguetá, agosto de 1757, viário dr. João de Moraes e Aguiar. Resende s/d:4-5)

Chama atenção o procedimento de montagem. Do fundo de um rio, tira-se primeiro um corpo sem cabeça. Depois a cabeça. Juntam-se as peças.

## Referências Bibliográficas

- A *Bíblia de Jerusalém*. (1995). São Paulo: Paulus, 7ª ed.
- BAKHTIN, Mikhail. (1993), *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo/ Brasília: Hucitec/ EdUnb, 2ª ed.
- BARTHES, Roland. (1990), "Diderot, Brecht, Eisenstein". In: R. Barthes. *O óbvio e o obtuso: Ensaios críticos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- BENJAMIN, Walter. (1993), "Rua de mão única". In: W. Benjamin. *Obras escolhidas II: Rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, 3ª ed.
- \_\_\_\_\_. (1985a), "O surrealismo". In: W. Benjamin. *Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 4ª ed.
- \_\_\_\_\_. (1985b), "Sobre o conceito da história". In: W. Benjamin. *Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 4ª ed.
- BRECHT, Bertolt. (1994), "A exceção e a regra". In: B. Brecht. *Teatro completo 4*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2ª ed.
- CLASSEN, Constance. (1993), *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and Across Cultures*. Londres/ Nova Iorque: Routledge.
- DAWSEY, John Cowart. (2000), "Nossa Senhora Aparecida e a mulher-lobisomem: Benjamin, Brecht e teatro dramático na antropologia". *Ilha: Revista de Antropologia*, 2 (1): 85-103.
- \_\_\_\_\_. (2006), "O teatro em Aparecida: a santa e a lobisomem". *Mana – Estudos de Antropologia Social*, 12 (1): 135-150.
- EISENSTEIN, Sergei. (1990), *A forma do filme*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- GEERTZ, Clifford. (1978), "Uma descrição densa: Por uma teoria interpretativa da cultura". In: C. Geertz. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- GINZBURG, Carlo. (1991), *História noturna*. São Paulo: Companhia das Letras.
- JENNINGS, Michael W. (1987), *Dialectical Images: Walter Benjamin's Theory of Literary Criticism*. Ithaca/ Londres: Cornell University Press.
- PEIXOTO, Fernando. (1981), *Brecht: Uma introdução ao teatro dialético*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- RESENDE, Vani. (s/d), *Nossa Senhora Aparecida: A saga e a glória da padroeira do Brasil*. Série "Histórias Ilustradas", editada por Artur Rocha e Marcos Antonio Galante. São Paulo: Reflexus.
- "Rezemos o terço". (s/d), Terço-Ladainha-Ofício de N. Senhora. Novena a N. Sra. Aparecida. Aparecida: Editora Santuário.
- ROSA, João Guimarães. (1988), *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 32ª ed.
- VAN GENNER, Arnold. (1978), *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes.

## Notas

<sup>1</sup> Os nomes próprios que constam do texto podem ser considerados como ficções literárias do pesquisador, geralmente registradas em cadernos de campo à moda do antigo hebraico, sem as vogais.

Essa observação também é válida para o nome "Jardim das Flores". O termo "buraco dos capetas" não deixa de ser uma ficção real, nascida da poesia dos moradores.

<sup>2</sup> Trata-se, conforme o olhar que Benjamin (1985a:33) encontrou no surrealismo, de um cotidiano visto como extraordinário e de um extraordinário vivido de modo cotidiano.

<sup>3</sup> "O que, então, caracteriza a montagem e, conseqüentemente, sua célula – o plano? A colisão. O conflito de duas peças em oposição entre si. O conflito. A colisão." (Eisenstein 1990:41)

<sup>4</sup> Nos versos finais da peça didática *A Exceção e a Regra* (Brecht 1994:160), os atores dirigem-se ao público:

"No familiar, descubram o insólito.

No cotidiano, desvelem o inexplicável.

Que o que é habitual provoque espanto.

Na regra, descubram o abuso

E sempre que o abuso for encontrado

Procurem o remédio."

(Aqui, preferi usar a tradução de Peixoto 1981:60)

<sup>5</sup> "A fricção entre corpo e máscara pode criar uma imagem carregada de tensões. Fazendo uso de um chiste, eu diria que nesses momentos se produz um estado de *f(r)icção*. Em seu sentido original, ficção, ou *fictio*, sugere a idéia de 'algo construído', ou 'algo modelado'. Por sua vez, o ato de fricção evoca o processo dialeticamente inverso do atrito e da desconstrução. A máscara que modela também desconstrói. Ela produz uma alegre transformação e relatividade das coisas, como diz Bakhtin (1993:35). Isso, porém, na medida em que o corpo, que por detrás lampeja, impede o esquecimento da impermanência da própria máscara. Nos estados oscilantes de *f(r)icção* produzem-se os momentos mais eletrizantes de uma performance." (Dawsey 2006:138)

Recebido em 28/07/2006

Aprovado em 22/08/2006

### **John Cowart Dawsey** (johndaws@usp.br)

Professor associado do Departamento de Antropologia, na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo. Realizou doutorado em antropologia na Emory University, e defendeu tese de livre-docência na USP, "De que riem os bóias-frias? Walter Benjamin e o teatro épico de Brecht em carrocerias de caminhões". Atualmente é chefe do Departamento de Antropologia e coordenador do Núcleo de Antropologia da Performance e do Drama (Napetra).

## Resumo

---

Esse ensaio surge da surpresa proporcionada por uma experiência de campo em Aparecida, e num parque de diversões. Uma imagem de santa se justapõe à da mulher lobisOMEM. Para fins de discutir essa montagem, procura-se percorrer um rito de passagem de mão dupla, envolvendo deslocamentos simetricamente inversos da santa e dos devotos. No primeiro momento, trata-se de acompanhar os devotos. Depois, a santa. Emergem, como do fundo de um rio, questões não resolvidas. E uma história de Nossa Senhora sob o signo da tragédia. Nas origens, um corpo sem cabeça, uma cabeça sem corpo.

**Palavras-chave:** Aparecida, ritual, mulher lobisOMEM, corpo, parque de diversões

## Abstract

---

This essay deals with unexpected aspects of field experience in Aparecida, particularly from the viewpoint of a carnival fair. An image of Our Lady is there juxtaposed to that of a werewolf woman. So as to discuss the montage-like effects of this experience, an attempt is made to accompany a double rite of passage involving symmetrically inverted movements of Our Lady and pilgrims. First, the pilgrimage of devotees. Then, of Our Lady. Unresolved questions arise, as from the bottom of a river. A tragic story of Our Lady unfolds. In the beginning, a body without a head. And a head without a body.

**Keywords:** Aparecida, ritual, werewolf woman, body, carnival fair

---

# M APEANDO AS ROTAS DO TRÂNSITO RELIGIOSO NO BRASIL

*Sílvia Regina Alves Fernandes  
Marcelo Pitta*

## 1. Introdução

Adotar uma religião nunca foi tão fácil! Ou melhor, escolher entre uma e outra, ir e vir ou simplesmente abandonar uma determinada identidade religiosa são movimentos freqüentes entre os brasileiros. O país que nasce católico e assume essa catolicidade como marca de sua identidade apresenta, há algum tempo, rostos marcados pelo pluralismo religioso – fenômeno que tem provocado uma mudança significativa nos modos de adotar ou abandonar uma religião hoje.

Num país onde se expandem cada vez mais intensamente as chamadas “religiosidades” (expressão de conceito difuso e usada freqüentemente para traduzir experiências religiosas não necessariamente institucionalizadas), o desafio posto para as religiões é a busca de credibilidade das narrativas religiosas ainda não suficientemente apreendidas ou assumidas pela maior parte dos indivíduos.

O Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS) publicou os resultados da pesquisa que contemplou o estudo de seis grandes cidades brasileiras (Souza e Fernandes 2002). Naquela ocasião verificou-se que, independentemente de as pessoas afirmarem pertencer ao catolicismo, suas práticas e crenças individuais, bem como sua assiduidade à instituição, carregavam certa fluidez e podiam expressar discrepâncias em relação à doutrina oficial.

Não se trata de um fato novo, dado que o catolicismo no Brasil se constitui de modo sincrético e plural – e mesmo esse sincretismo não se configura como ocorrência especificamente brasileira.

O sincretismo pode ser visto como uma chave de leitura que abre o leque das composições (sistêmicas ou não) sobre o universo religioso. Mais do que um fenômeno circunscrito em mão única como conceito aplicável pelos analistas ao cenário religioso, ele é um dado cultural. Nesse sentido, poderia ser considerado, tal como na abordagem de Pierre Sanchis (2001), um universal humano, caracterizando-se como um “processo pelo qual as formas de simbolizar, conhecer a realidade, a si mesmo e aos outros são afetadas pelo contato com novas visões de mundo”.

Este artigo é um desmembramento do estudo recentemente realizado pelo CERIS sobre a mudança de religião no Brasil (Fernandes 2006), no qual foram divulgados dados inéditos sobre o trânsito religioso no país e as principais motivações que orientam a circulação das pessoas entre as mais diversas denominações e grupos religiosos. Assim, a pesquisa foi realizada com o objetivo principal de mapear os motivos e características da mudança de religião na população adulta brasileira (com mais de 17 anos de idade).

A fundamentação principal para um estudo com essas características é a necessidade de se conhecerem as direções da migração ou circularidade entre as denominações, além de quem perde e quem ganha – sob o ponto de vista quantitativo – o maior número de adeptos. Ressalte-se, entretanto, que os números irão indicar os traços principais do trânsito religioso e clamar por uma análise que contemple o que poderíamos chamar de pano de fundo do fenômeno.

A pesquisa convoca à observação da mobilidade religiosa como um fenômeno social com dinâmica própria, estimulado pelas subjetividades individuais, pelas mudanças aceleradas das sociedades modernas e pelo apelo sócio-histórico que questionou o lugar social das religiões oficiais mas não aboliu o fascínio pelo religioso. Segundo Claude Geffré (2005) e outros estudiosos da religião, tal fascínio coincide com o descrédito das ideologias e das utopias.

Não se pode deixar de considerar ainda que o cristianismo, em suas diversas vertentes, é a grande religião dos brasileiros. A mobilidade religiosa, portanto, é majoritariamente circunscrita nesse universo, redesenhando-o incondicionalmente a partir da composição entre a oferta das denominações religiosas e a busca dos indivíduos.

## 2. Metodologia

A amostra populacional da pesquisa foi definida de forma a se obterem dados nas capitais (centros políticos) e grandes, médios e pequenos municípios, identificando as razões para mudança de religião em áreas com características

sociais bastante diversas. A preocupação em representar na pesquisa esses diferentes tipos sociais ocasionou uma amostra complexa com estrutura de pesos (o quanto vale cada resposta de cada indivíduo) desigual, o que deve ser considerado na apuração e tabulação dos resultados. Nesses tipos de amostra, a resposta de um indivíduo pode equivaler a dez na população, enquanto a de outro, apenas dois. Assim, os resultados aqui apresentados referem-se aos percentuais estimados para o total da população tendo como base o ano de 2004, quando o CERIS realizou a coleta das informações. Não são apresentados os dados absolutos da amostra, uma vez que estes não resultariam nos mesmos percentuais, dada a estrutura diferente de pesos associada a cada resposta. Ao todo foram considerados na tabulação 2.870 questionários referentes a 23 capitais brasileiras e 27 municípios.

### 3. Resultados

#### 3.1. Caracterizando a mobilidade

O principal questionamento da pesquisa dizia respeito à mudança de religião do entrevistado, e dividia-se em duas partes: primeiro indagava-se sobre a religião atual, e depois há quanto tempo pertencia a tal religião. A apuração das religiões que aparecem na pesquisa será apresentada no final deste texto. Nesta primeira parte do artigo apresenta-se a tabulação do segundo questionamento. A tabela a seguir mostra os resultados estimados para a população em 2004.

**Tabela 1:** Mobilidade religiosa no Brasil

Tempo que está na religião	População (2004)	%
Há menos de 1 ano	2.497.845	2,1
Há menos de 4 anos	8.234.517	7,0
Há menos de 7 anos	6.013.719	5,1
Há menos de 10 anos	2.970.262	2,5
Há 10 anos ou mais	7.938.566	6,7
Desde que nasceu (não mudou)	80.494.778	68,3
Sem informação	9.633.166	8,2
<b>TOTAL</b>	<b>117.782.854</b>	<b>100</b>

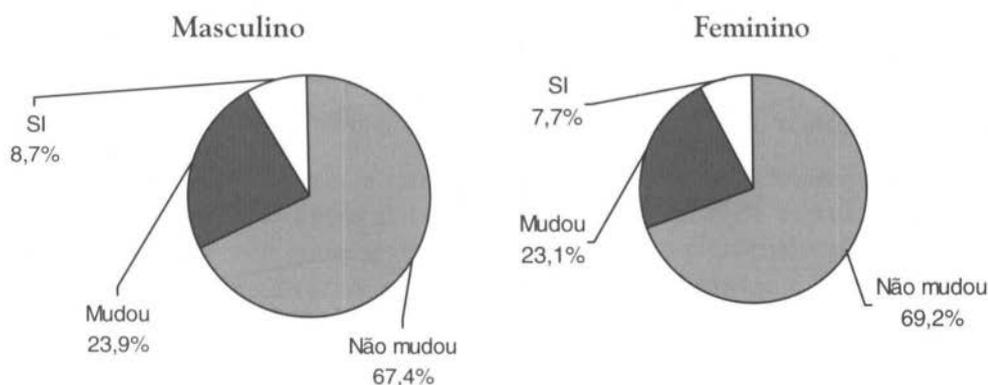
Fonte: CERIS – Mobilidade Religiosa no Brasil 2004.

Os números revelam que a maioria (estimada) dos brasileiros, 68,3%, não mudou de religião desde que nasceu. Estima-se que aproximadamente 23% da população transitou entre religiões em algum instante. Tal percentagem, apesar de não ser a maioria, indica que existe chance grande de se mudar de religião. Essa pergunta foi utilizada para dividir o conjunto de pessoas pesquisadas e, a partir dos grupos formados, fazer uma avaliação de características pessoais, similaridades e diferenças. Desse modo, o perfil dos entrevistados será apresentado segundo estes grupos: os que mudaram de religião e os que não mudaram, permanecendo com a mesma desde que nasceram.

### 3.2. Mudança de religião e características pessoais

As características de perfil contempladas pelo questionário foram: idade, sexo, estado civil e escolaridade. Para cada uma delas foram tabulados os resultados segundo os grupos do estudo. A tabela e os gráficos a seguir apresentam as proporções estimadas para sexo.

Gráfico 1: Sexo segundo mudança de religião



SI – Sem informação; refere-se ao percentual de não-informantes.

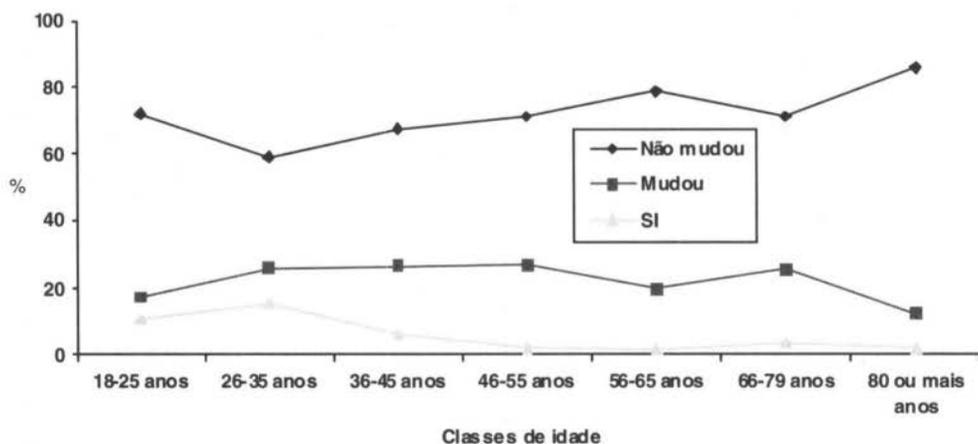
Fonte: CERIS – Mobilidade Religiosa no Brasil 2004.

Observando-se os dados, conclui-se que a mudança de religião ocorre de forma igualitária para homens e mulheres: ambos apresentam praticamente as mesmas proporções de pessoas que já trocaram de religião em algum momento de suas vidas. A partir desses números pode-se afirmar que o sexo não é uma variável importante quando se trata de analisar a mudança de religião. Quando se tabulam os dados segundo classes de idade, o comportamento é outro, como veremos a seguir.

**Tabela 2:** Classes de idade segundo mudança de religião

Classes de Idade	Não mudou (%)	Mudou (%)	SI (%)
18-25 anos	72,1	17,2	10,7
26-35 anos	59,1	25,8	15,1
36-45 anos	67,5	26,3	6,2
46-55 anos	70,9	27,0	2,1
56-65 anos	78,5	19,9	1,6
66-79 anos	71,0	25,5	3,5
80 ou mais anos	85,8	12,2	2,0
<b>TOTAL</b>	<b>68,3</b>	<b>23,5</b>	<b>8,2</b>

Fonte: CERIS – Mobilidade Religiosa no Brasil 2004.

**Gráfico 2:** Classes de idade segundo mudança de religião

Fonte: CERIS – Mobilidade Religiosa no Brasil 2004.

A Tabela 2 e o Gráfico 2 apontam que a maior quantidade de pessoas que mudam de religião (27%) está concentrada na faixa etária compreendida entre 46 e 55 anos; entre 18 e 25 anos e mais de 80 anos, a proporção estimada é inferior à média geral observada. Ou seja, entre os mais jovens e para os mais velhos essa mudança não é tão comum quanto para o conjunto da população. Entre os jovens tal comportamento pode-se associar a certa continuidade com a religião recebida dos pais ou da família mais ampla, a qual apresenta intervalos e inconstâncias em fase posterior da vida. Somado a esse fator, compreende-se que, nesse momento da vida, os jovens estão envolvidos com experiências estudantis, preocupados com trabalho, lazer e vida afetiva, e a religião, embora presente, tende a não aparecer como fator prioritário.<sup>1</sup> Já para os mais velhos, pode-se considerar a valorização da tradição como característica para a não-mudança de religião, uma certa preservação do pertencimento primário que, em décadas anteriores, era singularmente assumido e valorizado.

A mudança de religião também apresenta comportamento diferente quando vista segundo a escolaridade dos indivíduos. Estimou-se em 37,4% a proporção de pessoas com ensino superior completo que mudaram de religião, percentual bem superior à média. Observando a tabela e os gráficos a seguir, pode-se considerar que quanto maior o nível de escolaridade, maiores as chances de mudança de religião. Entre aqueles de escolaridade mais elevada, apenas os entrevistados com superior incompleto não apresentam proporção maior que a média geral.

O estado civil também é uma característica que revela diferenças quanto à mudança de religião. Entre as pessoas divorciadas, mais da metade (52,2%) – o índice mais elevado entre as diversas categorias de estado civil – já vivenciou essa experiência. Para casados com rito religioso, o percentual é o mais baixo (21,8%). Leve-se também em consideração que os separados judicialmente apresentaram alta mobilidade. O fato de os divorciados e separados serem os que mais transitam entre as religiões pode indicar que em situações de crise afetiva e sentimental, a atitude de acolhimento que caracteriza as igrejas pentecostais funciona como forte fator de atração, transformando a igreja em um grupo social plausível e potencialmente propício ao estabelecimento de novas relações sociais. Outra pesquisa do CERIS<sup>2</sup> mostra que uma das principais motivações para o ingresso em determinados grupos religiosos é a busca de amparo em função do sentimento de solidão ocasionado pela separação conjugal.

**Tabela 3:** Escolaridade segundo mudança de religião

Escolaridade	Não mudou (%)	Mudou (%)	SI (%)
Não sabe ler nem escrever	71,7	24,4	3,9
Ensino Fundamental (1ª a 4ª série) incompleto	72,0	19,8	8,2
Ensino Fundamental (1ª a 4ª série) completo	77,4	19,3	3,3
Ensino Fundamental (5ª a 8ª série) incompleto	69,9	12,9	17,2
Ensino Fundamental (5ª a 8ª série) completo	61,8	32,8	5,4
Ensino Médio incompleto	60,2	28,7	11,1
Ensino Médio completo	66,1	28,5	5,4
Ensino Superior incompleto	74,2	15,2	10,6
Ensino Superior completo	50,3	37,4	12,3
Sem informação	72,9	18,0	9,1
<b>TOTAL</b>	<b>68,3</b>	<b>23,5</b>	<b>8,2</b>

Fonte: CERIS – Mobilidade Religiosa no Brasil 2004.

Na tabela a seguir, apresentamos as proporções sobre a mobilidade religiosa de acordo com o estado civil.

**Tabela 4:** Estado civil segundo mudança de religião

Estado Civil	Não mudou (%)	Mudou (%)	SI (%)
Casado (a) com ato religioso	75,9	21,8	2,3
Casado (a) só no civil	70,0	23,5	6,5
Solteiro (a)	69,3	21,8	8,9
Viúvo (a)	72,9	24,6	2,5
Divorciado (a)	34,4	52,2	13,3
Separação judicial	48,9	35,5	15,6
União consensual	56,0	23,6	20,5
Sem informação	43,1	51,9	5,0
<b>TOTAL</b>	<b>68,3</b>	<b>23,5</b>	<b>8,2</b>

Fonte: CERIS – Mobilidade Religiosa no Brasil 2004.

É maior a chance de se encontrarem pessoas que tenham mudado de religião entre os de maior nível de escolaridade e nas faixas de idade medianas. Para as características avaliadas, percebe-se que o grupo dos divorciados apresenta grande mobilidade religiosa.

A presença de maior racionalidade (no sentido weberiano) entre os mais escolarizados pode fazer com que eles assumam uma atitude mais crítica diante das religiões e demais instituições sociais. A mobilidade religiosa pode estar relacionada com essa visão de mundo que favorece a busca pautada em escolhas racionais, mas não se reduz a esse fator. Cerca de 40% dos informantes que possuem nível superior mudou de religião, configurando-os como o grupo que mais circula levando-se em conta a variável escolaridade.

#### 4. Religiões e mobilidade religiosa

A pesquisa apurou um grande número de denominações religiosas e religiões, de acordo com a declaração dos informantes. Para melhor tabular o dado foi realizada uma agregação das que foram mencionadas em grandes grupos religiosos, conforme se segue.

1. Católica: Católica.
2. Evangélico histórico: Adventista do 7º Dia, Batista, Presbiteriana, Igreja Luterana do Brasil.
3. Evangélico pentecostal: Assembléia de Deus, Cristã do Brasil, Deus é Amor, Quadrangular, Internacional da Graça de Deus, Universal do Reino de Deus, O Brasil para Cristo, Pentecostal.
4. Outras religiões: Hindu, Kardecismo, Testemunha de Jeová, Budismo, Vale do Amanhecer, Mormon, Umbanda, Espiritualista.
5. Religião indeterminada: Religião indefinida, declaração múltipla de religiosidade.
6. Sem religião/Ateu: Não possui religião, ateu.

Para cada um desses grandes grupos estimou-se a proporção de pessoas que mudaram de religião, a qual é grande em quase todos; apenas no grupo dos católicos, correspondente à maior fatia da população (67,8%), a proporção é pequena (4%) e bem inferior à média geral (23%) – os demais grupos possuem proporções superiores a 70%. A partir dos dados do questionário construiu-se uma matriz que identifica a última mudança de religião.

**Tabela 5:** Religião atual e trânsito religioso

Religião Atual	Não mudou (%)	Mudou (%)	SI (%)	TOTAL (%)
Católica	95,9	4,0	0,1	67,2
Evangélico histórico	22,8	77,2	0,0	4,1
Evangélico pentecostal	14,0	84,6	1,4	13,9
Outras religiões	10,7	89,3	0,0	3,4
Religião indeterminada	17,7	81,2	1,1	3,5
Sem religião/ateu	18,7	80,1	1,2	7,8
Sem informação	65,6	14,8	19,6	0,1
<b>TOTAL</b>	<b>68,3</b>	<b>23,5</b>	<b>8,2</b>	<b>100</b>

Fonte: CERIS – Mobilidade Religiosa no Brasil 2004.

Como se observa na tabela acima, o percentual de católicos encontrado na pesquisa é de 67,2%; os evangélicos históricos totalizam 4,1%, e 13,9% são os evangélicos pentecostais. O total de pessoas que pertencem a outras religiões é de 3,4%; os de religião indeterminada somam 3,5%, e os sem religião, 7,8%. Os dados aproximam-se daqueles encontrados no Censo 2000 realizado pelo IBGE, à exceção dos católicos, que totalizavam 73,9%, e dos evangélicos pentecostais, que alcançavam a marca de 10,6% àquela época. O estudo do CERIS indica que de 2000 a 2004 a proporção de evangélicos de cunho pentecostal cresceu e o catolicismo vem mantendo o declínio já constatado nas últimas décadas. Abaixo, apresentamos a matriz que demonstra o fluxo da mobilidade.

**Tabela 6:** Religião atual x religião anterior

Religião Anterior	Religião Atual					
	Católica (%)	Evangélico histórico (%)	Evangélico pentecostal (%)	Outras religiões (%)	Religião indeterminada (%)	SI (%)
Católica	0,0	13,8	58,9	16,3	10,9	0,1
Evangélico histórico	26,9	21,3	50,7	1,1	0,0	0,0
Evangélico pentecostal	18,7	40,2	40,8	0,4	0,0	0,0
Outras religiões	47,4	9,9	15,0	11,0	16,7	0,0
Religião indeterminada	17,9	1,2	74,2	6,7	0,0	0,0
Sem religião/ateu	23,1	11,8	33,2	15,8	16,1	0,0
Sem informação	24,8	3,1	51,4	2,2	18,6	0,0

Fonte: CERIS – Mobilidade Religiosa no Brasil 2004.

As tabelas anteriores permitem identificar, para os que se declaram pertencentes a alguma religião, as principais transições religiosas. Cabe ressaltar que, no caso dos grupos de evangélicos históricos e pentecostais, de outras religiões e de religiões indeterminadas, é possível haver mudança de denominação religiosa e permanecer em uma mesma vertente, a saber, o protestantismo, como definido nas agregações. A tabela mostra que praticamente todas as religiões têm cedido adeptos em maior quantidade para as denominações evangélicas pentecostais; a única exceção ocorre no grupo denominado de outras religiões, em que os indivíduos transitam com maior frequência para o catolicismo. Nesse grupo, como vimos, encontram-se espíritas e espiritualistas, dentre outros. Os espiritualistas são os que fazem uma junção entre esoterismo e conteúdos de tradições religiosas minoritárias no país, tais como o budismo.

Apesar de as Igrejas evangélicas de corte pentecostal serem as que mais recebem adeptos, há um movimento de ingresso também no catolicismo, diferentemente do que se poderia prever. Desse modo, 26,9% das pessoas que antes pertenceram a algum ramo do protestantismo histórico hoje se declaram católicas. Observa-se um dado novo sobre a mobilidade religiosa dos pentecostais: 18,7% dos que estavam ligados a algum ramo pentecostal migraram para o catolicismo.

Esse tipo de movimento pode ser explicado por uma circularidade dos adeptos do próprio catolicismo, que podem transitar por denominações evangélicas e acabar retornando a sua religião de origem. Entretanto, trata-se de uma hipótese que mereceria maiores investigações, mas que nos parece plausível já que não há indícios de fatores de atração no catolicismo para mobilizar pessoas que já possuem trajetória ou herança familiar no pentecostalismo. Outra hipótese é de que os pentecostais que fizeram a rota de mudança em direção ao catolicismo tenham a Renovação Carismática Católica (RCC) e seus desdobramentos como fator de atração.

Importa notar também que os atuais indivíduos que se declaram sem religião migraram majoritariamente do catolicismo e, em segundo lugar, do pentecostalismo. Desse modo, mesmo as denominações que no cenário religioso brasileiro têm atraído mais fiéis – no caso, as Igrejas pentecostais em suas diversas vertentes – podem provocar uma situação de anonimato ou desvinculação institucional, ainda que não definitiva.

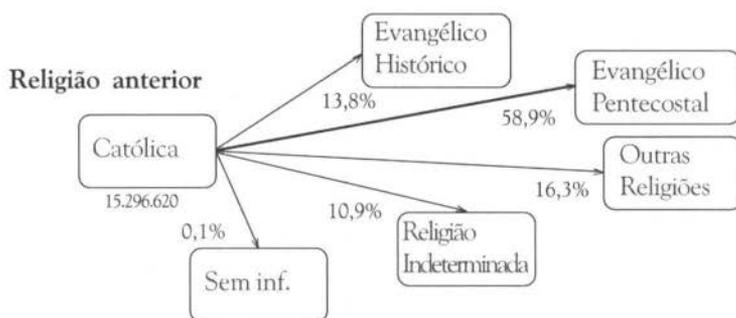
Entre os entrevistados que se declararam sem religião também foi perguntado, ao final do questionário, se em algum momento de suas vidas haviam seguido alguma denominação religiosa. Segundo a agregação já apresentada, percebeu-se que, entre aqueles que migraram de religião, 42,1% haviam sido católicos, 5,7% evangélicos históricos, 23,9% evangélicos pentecostais, 6,4% seguiam outras religiões, 1,4% possuíam religião indeterminada e 20,6% não

informaram a religião anterior. Esses dados revelam a forte presença de ex-católicos entre quem optou por declarar não possuir religião atualmente.

Uma análise de *cluster* (grupos similares) realizada na região metropolitana de São Paulo demonstrou que a adesão ao pentecostalismo está fortemente relacionada à vulnerabilidade social. Quem não vivencia essa situação do ponto de vista das características socioeconômicas pertence principalmente ao catolicismo e ao kardecismo; os sem-religião, no caso da região pesquisada, encontram-se mais fortemente entre os mais vulneráveis, mas também compõem uma parcela das camadas sociais mais favorecidas economicamente (Almeida 2004a).

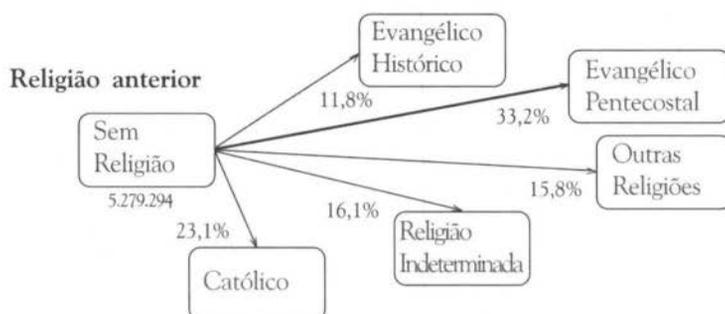
Em nosso estudo, a Igreja Católica apresenta a menor proporção de adeptos que transitam (apenas 4%); no entanto, essa proporção equivale a uma mudança em torno de 15 milhões de pessoas, contingente superior a todo o restante dos que mudam de religião para as demais denominações. O gráfico a seguir identifica de forma esquemática a transição entre a religião católica e as demais.

**Gráfico 3:** Mobilidade religiosa – a partir da religião católica



Fonte: CERIS – Mobilidade Religiosa no Brasil 2004.

Por outro lado, o grupo dos sem-religião é o segundo maior em contingente de pessoas que mudaram: em torno de 5 milhões. O roteiro da mobilidade aponta na direção das religiões evangélicas pentecostais e também na da religião católica. O Gráfico 4 apresenta os resultados da pesquisa para esse grupo.

**Gráfico 4:** Mobilidade religiosa – a partir dos sem-religião

Fonte: CERIS – Mobilidade Religiosa no Brasil 2004.

Observando-se o número de vezes que se muda de religião, verifica-se que a maioria das pessoas o fez apenas uma vez. Percebe-se também que as transições são mais comuns entre os evangélicos pentecostais: esse foi o único grupo religioso em que houve o registro de pessoas que mudaram seis vezes ou mais.

**Tabela 7:** Número de vezes que se mudou de religião

Número de vezes	Religião Atual					
	Católica (%)	Evangélico histórico (%)	Evangélico pentecostal (%)	Outras religiões (%)	Religião indeterminada (%)	SI (%)
1	48,8	68,7	81,1	69,4	69,6	0,0
2	7,2	14,1	2,0	4,9	0,0	0,0
3	0,0	0,0	1,0	1,8	3,2	0,0
4	0,0	0,2	0,1	0,0	0,0	0,0
5	0,0	0,0	2,1	0,0	0,0	0,0
6 ou mais	0,0	0,0	0,3	0,0	0,0	0,0
Sem informação	44,0	17,0	13,3	23,9	27,2	100,0

Fonte: CERIS – Mobilidade Religiosa no Brasil 2004.

A concentração é de até três vezes (ou até três denominações religiosas). Chama atenção, entretanto, a alta proporção de entrevistados que não deram essa informação, o que pode revelar que “perderam a conta” do quanto transitaram pelas diversas denominações ou grupos religiosos, já que a pergunta era dirigida apenas aos que fizeram a mobilidade religiosa. Assim, entre os católicos, 44% não disseram quantas vezes mudaram; entre os evangélicos históricos, 17%; e entre os pentecostais, 13,3%. Dentre os classificados nos grupos “outras religiões”, 23,9% não forneceram informações a respeito e dentre aqueles que pertencem a uma religião indeterminada, 27,2% não responderam sobre o número de vezes que mudaram de religião.

#### 4.1. O grupo dos “sem-religião”

Esse grupo foi estimado em 7,8% da população brasileira (no Censo 2000 ele reunia 7,4%), do qual 80,1% já tiveram alguma religião. Os motivos que levaram os entrevistados a se autodeclararem como sem-religião foram:

**Tabela 8:** Por que se considera sem religião? (Resposta múltipla)

Motivos	%
Porque possui uma religiosidade própria sem vínculo com Igrejas	41,4
Porque não freqüenta nenhuma Igreja e não possui crenças religiosas	29,4
Porque não acredita nas religiões	15,1
Porque não acredita em Deus	0,5
Porque não tem tempo para freqüentar a Igreja	23,2

Fonte: CERIS – Mobilidade Religiosa no Brasil 2004.

Nota-se que a identidade religiosa desses indivíduos se define pela ausência ou pela falta de vinculação e pertencimento religioso. Para alguns estudiosos (Camurça 2005), a presença dos sem-religião no cenário brasileiro pode ser compreendida também não pela prevalência de um indiferentismo religioso, mas como confirmação do diagnóstico de Luckmann, que defendeu a idéia da existência da “religião invisível” nas sociedades modernas. Assim, os dados da pesquisa confirmam a consolidação, também por meio desse grupo, de uma visão de mundo que consiste majoritariamente na admissão de conexões entre uma vida individual e acontecimentos cosmológicos<sup>3</sup> ligados a um mundo transcendental.

Nas tabelas abaixo é possível perceber que 80,1% dos indivíduos que se declararam sem religião foram religiosos institucionais, ou seja, pertenceram a alguma religião em determinado momento de suas vidas. Entretanto, quando perguntamos se já foram católicos, 60,5% afirmaram que sim. Sendo assim, confirma-se que há uma proporção de pessoas sem religião que abandonaram outras religiões ou denominações religiosas diferentes do catolicismo.

**Tabela 9:** Você já teve religião?

Você já teve religião?	%
Sim	80,1
Não	18,7
Sem informação	1,2

Fonte: CERIS - Mobilidade Religiosa no Brasil 2004.

**Tabela 10:** Você já foi católico?

Você já foi católico?	%
Sim	60,5
Não	38,2
Sem informação	1,3

Fonte: CERIS - Mobilidade Religiosa no Brasil 2004.

## 5. Algumas chaves de leitura para a mobilidade religiosa

Os dados vistos até aqui estimulam o desenvolvimento de pelo menos quatro eixos presentes no debate sobre o trânsito ou mobilidade religiosa no país: 1) a desfiliação institucional; 2) a destradicionalização; 3) a noção de conversão e 4) configurações do pluralismo. O aspecto que origina a pergunta sobre mobilidade religiosa no Brasil é a constatação de uma quebra da hegemonia católica ou, para usar uma expressão de Antonio Pierucci (2004), da “sociologia do declínio do catolicismo”. Assim, o sentido sociológico da mobilidade religiosa se consolidou devido à posição desconfortável e até mesmo desconcertante da Igreja Católica e de instituições religiosas históricas no Brasil e na América Latina diante da progressiva “perda de fiéis” no sentido nativo do termo. A cada novo censo constata-se menor proporção de brasileiros que defendem a afiliação religiosa ao catolicismo, sejam praticantes ou simplesmente de “batismo”. Evidentemente estamos considerando números proporcionais em relação ao crescimento populacional já amplamente divulgado pela literatura brasileira a partir do último censo do IBGE, realizado no ano 2000 (Pierucci 2004).

Estudos datados de fins dos anos 1990 a respeito da conjuntura religiosa atual sublinhavam que a situação da Igreja Católica na América Latina deixara de ser hegemônica e passara a contemplar o confronto com um universo religioso que cresce exponencialmente e que apresenta a tendência de atomização religiosa. Especificamente no Brasil, além do declínio relativo de pessoas que se declaram católicas, constatamos o crescimento de evangélicos de cunho pentecostal e neopentecostal.<sup>4</sup> Por outro lado, o processo de desfiliação institucional aparece de modo considerável no último censo do IBGE: o percentual de pessoas que se declaram sem religião saltou de 4,7% em 1991 para 7,4% em 2000. A rigor, os indivíduos estariam desenvolvendo uma relação de vinculação muito mais frouxa com a instituição religiosa, a ponto de não possuírem nenhum constrangimento em se declarar “sem religião” ao censo.

Para não cultivarmos ingenuidades, é preciso lembrar que, dado o fato de ter o catolicismo se constituído historicamente como uma identidade nacional, ainda há oscilação entre a autodeclaração de “sem religião” e a de “católico não praticante”. Esse processo já havia sido sinalizado por outros pesquisadores (Almeida 2004a). O questionamento da idéia amplamente divulgada a respeito do catolicismo e que o associa à identidade nacional foi feito primeiramente por Pierre Sanchis (2001), que se perguntava no início de nossa década: como continuar a falar de uma “religião de brasileiros”? A indagação é relevante, e, ao polemizar a idéia de ser o catolicismo a religião nacional, o autor pluraliza o termo religião, colocando o acento muito mais nas formas diversificadas que ela assume na cultura brasileira do que na constatação do declínio proporcional de indivíduos que se autodeclaram católicos.

Andando de mãos dadas com a desfiliação institucional, encontramos a chamada destradicionalização – que, se bem entendida, não significa a evaporação da tradição, mas antes uma mudança de status dela, francamente questionada sob o olhar indagador dos novos fiéis. A mobilidade religiosa no Brasil evoca imediatamente a noção de fluidez da adesão ou de menor radicalização no momento da vinculação institucional. É com essa intuição que Luiz Benedetti (2001) defendeu certa tendência ao desaparecimento do fenômeno de conversão com destaque para a subjetividade como o principal elemento motivador da atitude de “peregrinação” dos fiéis ou que favoreceria a migração religiosa. A circulação de pessoas não apenas entre os pentecostalismos ou diferentes Igrejas pentecostais, mas entre Igrejas históricas e minoritárias, é confirmada nessa pesquisa e não promove necessariamente um desaparecimento da noção de conversão, mas sim seu remodelamento.

A presença crescente de instituições evangélicas no campo religioso brasileiro, bem como de novos movimentos que conjugam práticas esotéricas com outras de tradição cristã, produz um efeito de contaminação ou simbiose nas Igrejas históricas. Estas se vêem forçadas a adaptar-se às novas demandas espirituais dos indivíduos, que se expressam muitas vezes por meio da adesão a ofertas religiosas emergentes no campo religioso brasileiro, tais como Nova Era, de sacralização de técnicas de relaxamento ou de terapias de saúde etc. Nesse sentido, evitando bater na desgastada pedra da abordagem teórica que toma o pluralismo como explicação causal e não como consequência de um fenômeno de mudança identitária que lhe é subjacente, propõe-se pensar as configurações do pluralismo – ou ao menos algumas delas – que emanam de dados primários coletados tanto na presente pesquisa quanto em outras já realizadas pelo CERIS. Nessa direção, o pluralismo não pode se explicar por si só, mas demanda a compreensão de sua ocorrência nas formas da(s) pertença(s) religiosa(s) de diferentes sujeitos em consonância ou não com os calendários e proposições das instituições religiosas.

Esse tema coloca-se numa relação direta com o diálogo inter-religioso, assunto exaustivamente tratado em alguns documentos da Igreja Católica<sup>5</sup> editados não apenas no Brasil. Pensar o pluralismo religioso implica em fazer uma crítica da cultura por dentro, considerando os elementos que a performam, e, portanto, pensar a religião diante de modos de vida compartilhados, dos processos de ação e comunicação dos indivíduos, das formas, valores, ritos e representações deles.

### **5.1. A desfiliação institucional é também religiosa?**

Uma rápida varredura na produção dedicada ao cenário religioso brasileiro nas últimas quatro décadas vai explicitar, de forma não surpreendente, a multiplicidade de abordagens que dão ênfase ao processo de afiliação e desfiliação

das instituições religiosas. Sobretudo os estudos de caráter qualitativo empenharam-se na demonstração de que os fiéis, dada a crescente oferta de denominações religiosas, desfiliam-se sem culpas de uma determinada igreja para afiliarem-se a outra.<sup>6</sup> Um aspecto desse movimento ainda não suficientemente explorado é a desfiliação radical, que não resulta em nova afiliação. Este, presente há mais tempo na Europa ocidental, nos parece mais recente e minoritário nas sociedades latino-americanas e está relacionado com a orientação do homem moderno independentemente de sua condição de classe, idade ou sexo. Entretanto, é bom que se faça distinção entre o processo de desfiliação institucional e outro que seria a ausência de credibilidade da religião (seja qual for) como sistema válido para dar sentido à vida. Sendo assim, muitos estudos qualitativos têm sinalizado que pode não haver relação necessária entre desfiliação e ceticismo ou entre desfiliação e conduta anti-religiosa.

Na esteira de Peter Berger e Thomas Luckmann (2004), vários pesquisadores concordam que a modernidade não extinguiu a religião, mas remodelou sua presença na esfera pública e privada.<sup>7</sup> Berger argumenta que a modernidade produziu efeitos secularizantes, mas salienta que eles ocorreram de modo mais intenso em alguns lugares do que em outros. Certas instituições religiosas possuem menor poder e influência em muitas sociedades, mas novas crenças e práticas religiosas continuam a existir na vida dos indivíduos. Um exemplo típico são os EUA, sociedade moderna e também religiosa a ponto de reeleger o presidente Bush em novembro de 2004, sob a égide do discurso religioso considerado conservador.

Avançando na afirmação, entendemos que a modernidade produziu um tipo de mentalidade secular que toca na base das identidades e sistemas de sentido individuais. Tanto o movimento de adesão a uma religião quanto o de abandono são acalentados por essa mentalidade na qual o que prevalece é a relativização do papel soberano da religião na vida de cada indivíduo. Assim, vivemos uma época de “religiosidade confrontada”,<sup>8</sup> exatamente porque a liberdade religiosa irá abrir o leque das ofertas, mas também do questionamento, das críticas e do confronto com os sistemas estabelecidos.

A base conceitual da religião a considera em oposição à magia. A distinção entre essas duas concepções foi feita de modo didático por Antonio Pierucci ao analisar o conceito de desencantamento na obra weberiana e é de fundamental importância para entender o fenômeno religioso hoje. Na visão weberiana, a magia é a “conjuração dos espíritos” e a religião é “prece, culto e sobretudo doutrina”. Nesse sentido, a religião favoreceu a racionalização do Ocidente e se constituiu como momento cultural de intelectualização, de eticização. Entretanto, deve-se levar em conta que, mesmo na condição sociocultural na qual predominou a magia, não ocorreu necessariamente, de modo concomitante, a ausência de normatizações. Se na religião, argumenta o autor, esse processo é

a ética religiosa, na magia a norma é imposta pelo tabu (Pierucci 2003).

Na pesquisa do CERIS, o principal motivo pelo qual um indivíduo abandona determinada religião é a discordância de preceitos e doutrinas propostos. Isso significaria o fim da religião entendida como um conjunto de normas e doutrinas e o retorno da magia? Estaríamos reiniciando uma era mágica caracterizada pela “querela dos espíritos”?<sup>9</sup> Não é difícil notar, por exemplo, no caso da América Latina, uma visão de mundo que concebe a existência de entidades habitando invisivelmente a realidade; de um sobrenatural imanente, quase interativo. Todo esse debate gira em torno da afirmação, relativização ou negação da chamada secularização, entendida como autonomização das diversas esferas da vida social em relação à religião (Oro 2005).

Parece-nos que o processo de desfiliação no cristianismo – dizemos processo porque ele não ocorre de uma hora para outra – é composto de racionalização, no sentido do confronto entre o acesso a outro universo, com toda a consideração sobre um Deus transcendente, e o discurso institucionalizado sobre os caminhos possíveis de acesso a esse Deus. Muitos dos que abandonam uma religião o fazem porque perderam a credibilidade em um sistema ou porque acreditam que é possível adotar em suas vidas uma fórmula simples que conjugue flexibilização de normas e desenvolvimento de uma ética – ainda que carregada por símbolos religiosos – muito particular e desinstitucionalizada sob o ponto de vista da declaração de pertença.

Essa capacidade de se auto-regular dá o tom maior para o início da orquestração da vida em uma sociedade pluralista. As instituições saem perdendo, e mais ainda as que não fizeram a passagem da perplexidade para o diálogo, posto que a auto-regulação faz parte de um movimento em expansão que pode ser nomeado como o cultivo agudo da individualidade (que não se deve confundir com individualismo ou egoísmo). Em 2002, ao comentar os dados da pesquisa do CERIS nas seis principais metrópoles brasileiras, o padre Antoniazzi, em diálogo com a socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger, destacava que os indivíduos modernos, em tempos de pluralismo, vivem a fé a partir da autovalidação, cujas características principais são a experiência individual e os próprios sentimentos (Antoniazzi 2002).

A pesquisa sobre mobilidade religiosa identifica que o crescimento de indivíduos sem religião está pautado, paradoxalmente, na lógica da construção mágica e ao mesmo tempo religiosa do mundo. Ela fica explícita quando se analisa, como vimos nos parágrafos precedentes, os motivos pelos quais esses indivíduos se denominam ou se consideram sem religião. A maioria dos entrevistados assinalou a opção que afirmava: “Porque possui uma religiosidade própria sem vínculo com Igrejas”. Essa “religiosidade própria” é uma constante no discurso dos que habitam os grandes centros urbanos, declarada por indivíduos de diversos estratos sociais. Estudos qualitativos que privilegiam a análise de

discurso demonstram a presença de uma subjetividade que prioriza a experiência sentida, os arranjos individuais de pertença e, principalmente, uma disposição autônoma que procura dar conta da articulação entre um mosaico que integra símbolos e valores religiosos e a decisão de afiliação ou desfiliação institucional.

Nesse sentido, como afirmou Ronaldo Almeida (2004a), o trânsito religioso é implicado por três dimensões complementares, pois nesse processo deve-se considerar a “multiplicação das alternativas religiosas, a mobilidade das pessoas entre essas alternativas e ainda o trânsito das idéias e práticas”.

O desejo de fazer uma experiência religiosa pautada em auto-referências conduz à desfiliação radical que sinalizávamos anteriormente. Esse tipo de desfiliação integra como parte do processo o ceticismo e o ateísmo, característicos das sociedades européias e que no Brasil ainda não se impuseram com condição identitária de peso,<sup>10</sup> mas compõe também uma visão de mundo que assume a religião de forma pragmática e performática, sem necessariamente extinguir algumas dimensões do religioso. Dificilmente encontramos alguém que não crê em Deus tal qual este é apresentado na perspectiva cristã, embora essa crença não apareça como totalitária nem mesmo entre os católicos. Na última pesquisa realizada pelo CERIS no Piauí (Medeiros e Fernandes 2005), estado identificado pelo Censo 2000 como aquele que possui a maior proporção de católicos, encontramos 96,1% de indivíduos católicos que crêem em Deus, o que reforça a consideração do catolicismo como religião ainda associada a uma identidade nacional, embora esse traço esteja aos poucos se enfraquecendo.

Em suma, para desfiliar-se basta um sinal mínimo de insatisfação com o grupo ao qual se está vinculado, um desencanto qualquer e uma identificação da possibilidade de atender à busca de felicidade e satisfação pessoal de outro modo que não aquele proposto pelas instituições de referência e assimilado ao longo da vida. Isso ocorre tanto no mundo da religião quanto no da família, do clube, do partido, e tanto pode assumir um caráter dramático quanto acontecer de modo natural, sem grandes crises de consciência. Essa atitude aberta ou de necessidade de experimentação é estimulada por um outro eixo causal da mobilidade religiosa: a destradicionalização.

## 5.2. Destradicionalização – um balanço das certezas

A tradição se constitui como um lineamento de narrativas, memórias e significantes construídos ao longo do tempo, e consiste no texto que incorpora eventos, rituais, calendários e, em certa medida, racionalização ético-moral. A tradição (ou as tradições) evoca a idéia de certeza, ponto de referência em razão do qual os indivíduos modernos se movimentam. Entretanto, ela tem sido cada vez mais relativizada e adaptada a contextos e situações da vida cotidiana.

Com a radicalização da modernidade – ou, se preferirmos, podemos con-

siderar essa radicalização como atitude presente numa etapa mais avançada da modernidade –, mesmo as autoridades mais fidedignas só são confiáveis até certo ponto, pois a nova organização social oferece múltiplas possibilidades para a agência humana, mas não imprime guias e receitas capazes de nortear as escolhas e condutas.<sup>11</sup> O sucesso da literatura de auto-ajuda está diretamente relacionado com essa nova realidade das sociedades modernas. As pessoas buscam referências perdidas, mas querem escolhê-las sem se fixar necessariamente em uma única orientação. Tal atitude processual dá início ao que alguns autores têm chamado de destradicionalização, fenômeno que traz como um dos principais efeitos a relativização das certezas. Levando em conta esse contexto, no mundo das religiões, alguém pode fazer uma “experiência espiritual” sem possuir crenças religiosas dogmatizadas. A questão é que a tradição está pautada em verdades e as verdades assumem um ar transitório, perdem o seu estatuto soberano num processo de individualização que envolve, entre outros elementos, o declínio da determinação institucional (Heelas 1998).

Se na primeira etapa da modernidade importava a valorização e a construção de um todo unitário, na fase da modernidade avançada ou pós-modernidade lidamos com o encorajamento dos microdiscursos, ou seja, de narrativas que não possuem caráter universal ou universalizante e, mais ainda, são inaptas para assegurar a própria validade ou permanência nas consciências individuais. A pergunta que se coloca é: a situação de destradicionalização de fato se aplicaria também ao universo religioso,<sup>12</sup> considerando a atual vitalidade da religião principalmente no cenário latino-americano? Garantir que há uma destradicionalização que abrange e atinge as grandes religiões é prematuro sem que se realizem estudos para comprovar ou refutar essa afirmação. Não obstante, podemos olhar de perto o cristianismo, que é a “parte que nos cabe nesse latifúndio”, e observar que as Igrejas cristãs têm passado por um processo dinâmico e tenso de reconfiguração da tradição provocado pelo movimento também dinâmico da sociedade que com elas interage. Por um lado, procura-se assegurar e reforçar a tradição e a identidade cristã em suas duas vertentes (protestantismo e catolicismo) e, por outro, braços ou tentáculos dessas tradições expandem-se para além de seu próprio corpo, adequando-se à proposta mais atraente no universo religioso atual – aquela que vai ao encontro das subjetividades, que incluem as emoções e o “sentir”.

Perguntados sobre os motivos pelos quais aderiram à religião atual, os entrevistados da pesquisa optaram majoritariamente pela seguinte afirmativa oferecida: “Porque nela você se sente bem”. Essa opção abrangeu 30,9% do conjunto de informantes que transitaram. Mas o que pode significar alguém aderir a uma denominação ou grupo religioso simplesmente por se “sentir bem”? Embora essa opção apresente uma conotação simplista, a escolha dela num rol de treze possibilidades<sup>13</sup> corrobora a mudança de lugar da tradição na vida das

pessoas. Poucos sustentaram estar na religião atual por ser essa a de seus pais, o que denotaria a primazia da preservação da herança religiosa recebida.

Um estudo que analisa experiências de conversão ao pentecostalismo identifica que na freqüência dos relatos que enfatizam o "sentir-se bem" pode-se sublinhar a existência de certa adequação pessoal do novo convertido à sua nova postura de fé. Essa atitude estaria mais relacionada com a experimentação sobre a mudança de sentido oferecida pela condição de convertido e não pelo conjunto de orientações oferecidas pelo pastor ou pela congregação (Mafra 2000). Pode-se entender também essa postura não como a adoção de um comportamento isolado indiferente às orientações das lideranças religiosas, mas como lapidação interior que acontece no contexto da narrativa religiosa. Sendo assim, a adequação pessoal do convertido à qual a autora chama a atenção só pode se dar em função da existência do discurso religioso.

Outro item da pesquisa sobre a mobilidade religiosa que ajuda a desenhar traços mais nítidos do processo de destradicionalização (sempre entendido como mudança de status das tradições) e a prevalência de uma experiência do tipo emocional é o que levanta os aspectos que mais agradam e mais desagradam na religião atual. Católicos, evangélicos e demais informantes concordam em que a música e o louvor são os elementos que mais lhes agradam. Paradoxalmente, esses elementos são também os mais rejeitados, num primeiro grau de importância. Ou seja: onde há música e louvor, o ritual ganha em força atrativa para alguns, mas para outros são justamente esses componentes que provocam antipatia ou desgosto.

Esse posicionamento dos informantes sugere a existência de um imaginário social no qual a religião não precisa necessariamente oferecer conteúdos teológicos ou normativos que fortaleçam os vínculos com a comunidade religiosa, mas, antes, essa relação é fortalecida pela capacidade de oferecer sentido à comunidade de fiéis propiciando uma vivência religiosa muito mais subjetiva do que objetiva. A instituição precisa "tocar o coração", produzir um apelo do tipo emocional. O depoimento (in Ceris 2003) de um homem proveniente do catolicismo tradicional e atualmente membro da Renovação Carismática Católica expressa com clareza essa tendência:

Eu fui pra conhecer, ver como era aquela questão da música, gente cantando, sabe? Daí eu gostei, acabei achando interessante, mais animado. Não tinha aqueles sermões todos que eu escutava quando criança. Então fiquei. (Homem, 62 anos, casado)

É importante destacar que a destradicionalização, tal como aqui a temos entendido, não implica numa rejeição ou negação radical dos sistemas de referências, mas produz a atitude ativa de enunciação dos sujeitos religiosos, de

descentramento desses sistemas como núcleos rígidos que informam a conduta diante do religioso e a própria concepção de religião. Nesse sentido, cabe falarmos de modos diferenciados da gestão da memória, conforme assinalou Danièle Hervieu-Léger (2005:87-107). A autora questiona: se as instituições religiosas possuem como razão da própria existência a preservação e a manutenção de uma tradição, como será possível rearticular o próprio dispositivo de autoridade pausada ou legitimada por uma essência quando tal tradição é encarada pelos fiéis católicos como um patrimônio ético-cultural com uma reserva de sinais à disposição de cada indivíduo? Danièle descreve da seguinte forma o grande dilema ou “problema” das instituições religiosas hoje:

O problema que todas enfrentam não é, primeiramente, a desvalorização cultural da herança simbólica que elas guardam: sabemos que neste mundo de incertezas essa herança pode revestir-se de um singular poder de atração. O problema é uma oposição entre a “memória verdadeira” e os fiéis que reclamam uma verdade subjetiva própria de sua trajetória na crença.

A confirmação de que a tradição, no sentido dado por Hervieu-Léger, ou seja, como herança simbólica, tem o seu lugar no contexto de fragmentação social se solidifica na pesquisa quando se analisam em detalhes os motivos pelos quais os indivíduos escolheram a religião atual. Assinalada como a segunda mais votada na atribuição de terceiro grau de importância, a opção “Porque é uma religião séria” recebeu a adesão de 38,1% dos atuais católicos, 15,2% dos evangélicos históricos e 10% dos evangélicos de corte pentecostal ou neopentecostal. Para o conjunto de informantes, a alternativa representou 12,1% das respostas na atribuição de terceiro grau de importância. Como dissemos, o lugar tradicional da religião como instituição constituída por uma racionalização ética não é completamente banido ou ignorado, mas há um movimento que agita esse *locus* e, no embaralhar das peças que compõem a tradição, muitas se deslocam sem perder a própria essência.

Em relação ao tipo de vínculo estabelecido com a igreja, chama a atenção que os grupos ou pastorais mais indicados, no sentido de mobilizar a participação dos adeptos, sejam aqueles que promovem a difusão de ensinamentos ou a chamada “evangelização”, ainda que não seja possível precisar as várias conotações que o termo adquire nas distintas denominações religiosas. A participação dos católicos em pastorais ou movimentos de sua Igreja é bem inferior à dos demais informantes, mas, ainda assim, também os católicos privilegiam a atuação nas atividades de evangelização e liturgia. Estas podem ser consideradas como pastorais mais tradicionais. No protestantismo – tanto histórico quanto pentecostal – observa-se tendência semelhante: valorização e maior atuação nas

atividades de evangelização e também de louvor e coral (estas últimas corresponderiam à liturgia no catolicismo).

Se mudou a relação com a tradição religiosa nesse novo contexto, mudou também a noção de conversão. A pesquisa mostra que há um caráter não muito definitivo em cada nova adesão. Como vimos, o número de pessoas que não informaram a quantidade de vezes que trocaram de religião faz pensar na intensidade da mudança. Desse modo, a pesquisa convida à indagação a respeito da existência ou não da atitude de conversão em situação de trânsito religioso.

### 5.3. Conversão – a busca de si pela mediação do religioso

A compreensão clássica de conversão sob a perspectiva sociológica está relacionada com o desenvolvimento do conceito tal como visto pelo sociólogo alemão Max Weber. Nessa conceituação, a conversão implica numa ruptura, possui um caráter radical e informa sobre um tempo de vivência religiosa em que são enfatizados o “antes” e o “depois”. Essa noção aplicada sobejamente ao cristianismo do século XVI em diante, marcado pela Reforma Protestante, apresentou maior rigidez nos parâmetros de pertença a determinada instituição religiosa. Ao converso cabiam a mudança de vida, a adesão inconteste às determinações da organização religiosa – que exigia dele um comportamento social distinto dos demais – e a atitude crítica diante do sistema religioso precedente. Dado que o adepto protestante era eleito por Deus, a diferença precisava ser estabelecida e notada em todos os aspectos de sua vida. O novo homem carregado de “virtuose” (Weber 1998) não viveria num mundo isolado como os monges, mas estaria exposto à realidade e às tentações terrenas. Para o sociólogo jesuíta Hervé Carrier,<sup>14</sup> a conversão comporta crise e adesão total aos valores compartilhados em uma dada comunidade, e essa experiência facilitaria a integração social do indivíduo.

Podemos nos perguntar se, em situação de intensa mobilidade religiosa, a noção de conversão clássica ainda se aplicaria. O indivíduo que circula pelas denominações ou que migra e se estabelece numa nova instituição religiosa seria de fato um convertido? Os dois cenários até aqui exemplificados (circulação entre as denominações e mudança da autodefinição de pertença) consistem no estabelecimento de uma relação diferenciada com as igrejas ou grupos religiosos e podem ser analisados separadamente, ainda que não se constituam como atitudes excludentes mas, na maioria das vezes, processuais. Ou seja, alguém pode circular pelas denominações, ficar por um tempo na condição de sem religião, retornar a uma determinada Igreja ou grupo religioso e aí assumir uma nova identidade e sentido de pertença. Para Edenio Valle,

sempre que existe um movimento mais profundo de reorganização da pessoa pode-se legitimamente falar de processos que merecem o

nome de conversão, pois as pessoas passam por significativas transformações no nível da personalidade (Valle 2002:1-14).

Desse modo, pode-se afirmar que a conversão religiosa na atualidade está diretamente relacionada com a experiência individual no sentido de experimentação e produção de mudança. Quase todos os relatos dos indivíduos que fizeram alguma experiência de conversão apontam para a idéia de que ao ingressar em determinado grupo sua vida mudou. Muitos asseguram que “tudo mudou” e outros especificam as condições ou situações da mudança.

Cabe compreender, entretanto, a consistência dessas transformações que ocorrem no processo ou a partir do processo de adesão a um novo grupo religioso, no sentido de descrever em que domínio elas ocorrem. Para os migrantes ou peregrinos da fé, as principais mudanças estão relacionadas com o modo de ser, ou seja, com os elementos que formam o indivíduo do ponto de vista da personalidade e da auto-identidade.

Eu era uma pessoa amarga, eu era uma pessoa triste, uma pessoa revoltada, aquela pessoa que nada servia na minha vida [...] no momento que eu comecei a levar uma vida consagrada diante do Senhor, uma vida como o Senhor manda, como está na Palavra, aí o Senhor começou a me abençoar em tudo. (Homem, Assembléia de Deus, 46 anos, casado)

A mudança principal que eu vi foi muito mais na questão da minha personalidade, entendeu, no meu jeito de ser, eu sempre fui uma pessoa muito explosiva e participando eu comecei a controlar não só meu jeito [...] eu acho que essa foi a grande mudança que teve dentro de mim. (Homem, RCC, 26 anos, solteiro)

Embora seja possível identificar pontos de contato entre os dois relatos, eles caracterizam bem o *ethos* de cada grupo religioso. Se, para o membro da Assembléia de Deus, há uma articulação entre a mudança de personalidade e a valorização do discurso religioso institucional, no relato do fiel católico pertencente à RCC ocorre uma ênfase apenas na dimensão pessoal. Muitos outros depoimentos dos católicos carismáticos enfatizam que tornaram-se pessoas mais expansivas; alguns fazem menção ao “homem velho” que abandonaram, referindo-se a uma das cartas do apóstolo Paulo, outros argumentam que estão mais humanos e mais felizes.

Pode-se afirmar, portanto, que, no universo pentecostal clássico, as narrativas de conversão supõem mudança de vida motivada pelas prescrições doutrinárias, aspecto que entre os adeptos da RCC merece menor destaque. Evidentemente,

em ambos os casos torna-se importante levar em conta as ambigüidades e oscilações que o novo estado comporta.

Queremos enfatizar que dada a intensificação da circularidade dos fiéis, a conversão transforma-se também numa categoria vibrante e giratória que acompanha o fluxo das peregrinações e é entendida prioritariamente a partir da experiência subjetiva. Não há como atribuir valor à experiência de conversão, no sentido de considerá-la legítima se promover uma ruptura radical com comportamentos e modos de ser antes do ingresso em uma igreja e ilegítima se há oscilações no pertencimento ou na auto-identidade religiosa.

É especialmente produtiva a conceituação utilizada por Clara Mafra (2000) em sua análise de relatos de conversão. A autora considera a existência da conversão minimalista, que supõe recriações religiosas a partir da nova adesão, e da conversão máxima, na qual são maiores o controle e a coesão do grupo no encaminhamento do converso a um novo conjunto de valores e crenças.

Observemos, por exemplo, o caso instigante dos indivíduos que, na pesquisa sobre mobilidade religiosa, foram classificados na categoria "Religião indeterminada". Advertiu-se que esta foi utilizada como forma de agrupar aqueles que não declararam claramente sua religião e sim dupla pertença, que em geral inclui o catolicismo e outra denominação religiosa. Esse grupo, como já assinalado anteriormente, perfaz apenas 3,5% da população, mas está entre os três que apresentaram maior mobilidade (pentecostais, outras religiões e religião indeterminada), ou seja, acima de 80% dos adeptos já transitaram. Antigos católicos e atuais fiéis de religião indeterminada somam 10,9%, e antigos sem-religião e atuais "religião indeterminada" totalizam 16,1%. Os indivíduos desse grupo estão, em maior proporção do que todos os demais, em busca de Deus (ainda que não tenhamos explorado o conceito de Deus na pesquisa). Assim, quando perguntados sobre os motivos para a escolha da religião atual, 30,1% dos indivíduos de "religião indeterminada" assinalaram "Porque aproxima você de Deus", quando a proporção média para essa opção é de 15,1%. Eles constituem também o segundo maior grupo dos que mais mudaram de religião em função do convite de amigos e familiares. Em relação à assiduidade ao grupo religioso ou igreja, 71,7% dos fiéis de "religião indeterminada" que passaram pela experiência de mobilidade religiosa possuem uma assiduidade de duas ou mais vezes na semana, o que se traduziria numa vinculação mais estreita com a igreja ou grupo de referência religiosa.

Quanto à participação na missa, eles são os que declararam em menor proporção esse tipo de prática. Pelos dados, até os pentecostais vão mais à missa (11,7%) – no caso deles, aos cultos – do que os de "religião indeterminada" (9,9%), que parecem distanciar-se mais da influência cultural dos ritos católicos. Como os demais grupos investigados, também demonstraram alto nível de satisfação com a religião atual, já que majoritariamente consideram que nada

os desagrada na(s) instituição(ões) ou grupo(s) ao(s) qual(is) estão vinculados.

Como o conjunto de informações a respeito desse grupo pode contribuir na compreensão da conversão? A principal provocação é que, dado o fato da dupla pertença, esse indivíduo nos levaria a considerar a não-existência de uma conversão, já que possui uma auto-identidade religiosa que rompe com os padrões de pertencimento institucional. Não obstante, a busca de aproximação com Deus, a alta assiduidade ao(s) grupo religioso(s) e ainda a valorização da(s) religião(ões) atual(is) permitiriam considerar que se sentem convertidos, membros ou simplesmente simpatizantes de determinado sistema ou sistemas religiosos. Dessa forma, os dados sobre esse grupo no mínimo nos interpelam para a admissão da possibilidade da existência de conversões múltiplas ou não exclusivas, alterando a noção original que supõe permanência e exclusividade no pertencimento institucional.

Como assinalou Edenio Valle (2002), a noção de conversão não é unívoca – e, acrescentamos, nem tampouco improdutiva para pensar as novas formas de adesão. A tomada de consciência desse fato pode contribuir nas futuras relações entre religiões, igrejas e grupos religiosos autônomos. Estes últimos vêm fazendo diferença significativa do ponto de vista da disseminação de valores e conteúdos simbólicos, e distanciam-se dos tipos clássicos de produtores de bens culturais e religiosos. Nem sacerdotes, nem profetas, nem magos, mas catalisadores de mudanças, líderes do manejo das demandas mais urgentes que os indivíduos contemporâneos lançam às religiões.

A conversão no contexto atual continua se definindo prioritariamente em torno da mudança comportamental e da vinculação institucional, mas incorpora experiências religiosas que não estão institucionalizadas e que podem garantir da mesma forma intenso sentimento de mudança nos hábitos cotidianos e nos modos de auto-representação dos indivíduos.

#### **5.4. Pluralismo religioso na pesquisa: algumas considerações**

Ainda que nós, na condição de analistas sociais, tenhamos naturalizado excessivamente o termo pluralismo para dar conta da situação sociorreligiosa atual e, mais, para nos referirmos à sociedade globalizada, gostaríamos de salientar alguns aspectos que emergem do estudo sobre mobilidade religiosa. O simples agrupamento das religiões feito nas pesquisas censitárias e realizado também neste trabalho já confirma o fato: o bolo das religiões pode ser dividido em muitas fatias, compartilhado por diferentes convidados e confeccionado com uma gama cada vez mais original de ingredientes. Plural é a situação moderna num mundo de múltiplas alternativas. Até aqui, nada de novo.

Diante disso, pretendemos resgatar algumas idéias presentes na teologia que vem trabalhando a situação do pluralismo religioso como um dos principais desafios às Igrejas. Primeiramente, confirma-se: a pesquisa do CERIS corrobora

o dado já identificado em tantos outros estudos de que a liberdade religiosa é o principal vetor do pluralismo religioso. As pessoas escolhem devagar, contingencialmente, as próprias preferências, num conjunto de ofertas inspiradas na proposta do cristianismo mas que admite também a coexistência de outras tradições.

Um exemplo muito intrigante e paradoxal de como as junções são realizadas em tempos de pluralismo religioso são os *Jews for Jesus*,<sup>15</sup> que têm irritado muitos judeus tradicionais. Os *Jews for Jesus* tentam convencê-los de que ao aceitarem Jesus estarão mais subjetivamente realizados no judaísmo. Quem poderia supor a criação de um grupo com essas características algumas décadas atrás? A cada instante somos surpreendidos por uma situação nova, uma composição original que mistura elementos aparentemente díspares.

O principal dado da pesquisa que nos provoca nessa direção é também o objeto investigado: o trânsito, a circularidade, a migração, confirmada nos resultados à pergunta do CERIS: "Há quanto tempo está na religião atual?" Como demonstramos mais acima, a estimativa é de que 23,4% da população brasileira tenha mudado de religião ou transitado entre elas. Em outra pesquisa feita pelo mesmo organismo nas regiões metropolitanas (Souza e Fernandes 2002), 77% dos católicos estavam no catolicismo desde o nascimento, do mesmo modo que 60,3% dos não-católicos. Comparando-se grosseiramente os dois levantamentos, nota-se a tendência de intensificação do processo de trânsito ou mobilidade religiosa. Sendo assim, a primeira constatação é de que o pluralismo religioso se apresenta de modo irreversível e, para muitos, assustador.

Claude Geffré (2005:13-28) entende o pluralismo religioso como "um novo paradigma para o pensamento cristão" e considera o fenômeno como uma consequência do Concílio Vaticano II, que julgou positivamente as religiões não-cristãs. A visceral crítica do teólogo dominicano à própria Igreja é de que ela se valeria de uma "concepção absolutista da verdade que lhe é confiada na revelação cristã". Aflora no pensamento de Geffré a perspectiva de que, embora seja consensual a idéia de um diálogo entre as diversas religiões, este deve se realizar em pé de igualdade, mas haveria no cristianismo uma pretensão à universalidade. Nesse sentido, o convite do teólogo é para que não se tome de forma absoluta o cristianismo como religião histórica.

A proposição de que a tolerância pode até mesmo revigorar o cristianismo é realizada por Felix Wilfred (2005:29-40), estudioso indiano das religiões que já compôs a Comissão Teológica Internacional do Vaticano. Para esse autor, o futuro do cristianismo está na capacidade de promover a formação de comunidades em um mundo fragmentado e de transformar-se numa religião de grande tolerância.

Muitos teólogos, além de Geffré e Wilfred, defendem uma posição de abertura diante do pluralismo. A adoção desse olhar mais questionador tem

suscitado calorosos debates no ambiente eclesial. No Brasil, um dos que mais tem contribuído para essa reflexão, oferecendo uma sistematização crítica das abordagens sobre o tema, é Faustino Teixeira (2005). Em um de seus artigos ele afirma:

O reconhecimento de uma “complementaridade recíproca” entre as diversas tradições religiosas deve ocorrer respeitando-se a “alteridade irreduzível” de cada uma delas. Levar a sério as religiões é nelas reconhecer algo de irreduzível e irrevogável, que jamais será tematizado ou totalizado no cristianismo. O caráter único e singular de cada religião não impede, mas exige uma dinâmica de abertura ao outro. Na experiência do encontro ocorre uma “troca e compartilhamento dos valores salvíficos” em favor de uma transformação e enriquecimento mútuos.

A abordagem desses teólogos evidencia uma tendência presente na teologia (ainda que não de forma majoritária) de considerar o respeito à alteridade como princípio unificador ou como ferramenta fundamental para assumir de forma positiva a nova situação que desafia o cristianismo e as grandes religiões. Nessa linha, a expressão diálogo inter-religioso é recorrentemente retomada por algumas Igrejas cristãs que propõem a intensificação do debate, a realização de reuniões e atitudes mais inclusivas entre as diversas religiões e denominações religiosas.

Ressalte-se que o pluralismo religioso apresenta certa complexidade por não se traduzir simplesmente na intensa oferta de religiões, mas também na atitude das pessoas diante de si mesmas e das escolhas que desejam realizar, impulsionadas pela busca de autenticidade característica das sociedades contemporâneas. cremos, entretanto, que a principal variável que atribui sentido ao fenômeno como objeto da sociologia é a posição do indivíduo diante de uma ou mais portas abertas. Dito de outra forma: o pluralismo interpela as religiões porque obriga ao autoquestionamento ou ao descentramento, provocando um movimento contínuo de auto-avaliação e de permanente validação dos sistemas religiosos tradicionais, já que os indivíduos são atravessados pelo conjunto de valores e bens simbólicos à disposição.

Há que se levar em conta também não apenas um pluralismo que ocorre do “lado de fora” das instituições religiosas, mas a existência de modos plurais de pertença a uma mesma instituição. Esse intrapluralismo, se assim o podemos denominar, caracteriza-se pelas reinterpretações polifônicas da tradição, facilitadas pela velocidade e pela expansão da comunicação nos dias atuais, pelo avanço tecnocientífico e pela insatisfação com as formas históricas de organização do sistema de crenças. Há pouco tempo, Enzo Pace (2003:78), ao analisar o pluralismo interno da Igreja Católica, lançou a seguinte pergunta:

Como é que pensa uma instituição de salvação, assentada em uma secular capacidade de regular o conflito simbólico que ciclicamente se desenvolve no seu seio, a diferenciação interna que se vê crescer sem que ela a tenha efetivamente promovido?

O autor argumenta que a aceitação do pluralismo interno na Igreja Católica significa que seu sistema de crenças busca transformar a complexidade exterior em complexidade interna. Se essa intuição do pesquisador for real, os dados da pesquisa estão demonstrando certo esgotamento dessa assimilação ou incorporação de elementos condicionantes externos no interior mesmo do catolicismo. Não há dados que comprovem numericamente o quanto um indivíduo experimentou as múltiplas possibilidades do catolicismo antes de mudar de religião, por exemplo. Ao que parece, a matriz fundante da Igreja Católica não tem conseguido absorver ou responder satisfatoriamente a determinadas demandas subjetivas de muitos adeptos.

Entendido sob o ponto de vista da mudança social, o pluralismo religioso tem muito a oferecer e provoca novas configurações de sentido na rota a percorrer e na elaboração do passado. As instituições, por meio de seu papel de organização da vida social, devem assumir que agora esse papel é hiperinterativo e não pode se consolidar de modo unilateral. A chamada desinstitucionalização ocorre em consequência de um unilateralismo institucional que não considera as megatendências do mundo globalizado. Entender o pluralismo como fato deve conduzir os analistas a não usá-lo como categoria explicativa e suficiente para a situação de mobilidade religiosa no Brasil. Ele é um fato social instalado em decorrência de outras condicionantes que, cremos, já foram suficientemente trabalhadas pelos teóricos da modernidade. Diga-se de passagem, o pluralismo não só veio para ficar como já desfez as malas de uma próxima viagem. Melhor será acolhê-lo em suas contradições e limites, mas também naquilo que seu modo de ser pode propiciar, como a desestabilização dos discursos religiosos autoritários.

## 6. Finalizando para reiniciar

Os dados apresentados permitem construir um perfil básico a respeito da mudança de religião no Brasil. Esse fenômeno ocorre em pouco mais de 20% da população, é mais comum entre as pessoas de idades medianas (segunda idade) ou adultos, divorciadas ou separadas e com melhores níveis de escolaridade. As denominações em que ocorre maior transição, cedendo fiéis, são as "outras religiões", categoria que incorpora instituições ou grupos religiosos de menor representação nacional mas que revelam a fluidez do campo religioso que permite passagens e interfaces dos conteúdos e símbolos de uma determinada re-

ligião para outra. As que mais recebem fiéis são as evangélicas pentecostais, para as quais dirigem-se adeptos de praticamente todas as demais denominações. Os católicos cedem fiéis em grande parte para as Igrejas evangélicas pentecostais e recebem de forma significativa apenas de “outras religiões”, mas vale considerar que há uma circularidade e um movimento de ingresso de pentecostais no catolicismo. Esse fenômeno precisaria ser mais bem investigado por meio de histórias de vida, no sentido de identificar se os pentecostais que optaram pelo catolicismo foram antigos católicos em algum momento de suas vidas; ou seja, se estão assumindo pela primeira vez uma identidade católica ou se foram católicos, passaram pelo pentecostalismo e retornaram ao catolicismo por meio de movimentos de caráter revivalista ou outros. O trânsito anterior à última religião antes da atual não foi levantado.

Há toda uma rede de significados construída por cada indivíduo que se lança na aventura de buscar uma religião que lhe agrade ou ofereça respostas e sentido para a existência. Nessa direção, chamamos a atenção para a necessidade de se evitarem julgamentos morais ao analisarmos os percursos individuais e suas motivações. Mais que assumir a mobilidade religiosa como um problema, importa o esforço dos cientistas sociais, pastoralistas, teólogos e demais estudiosos do tema na compreensão de um fenômeno que ocorre não apenas no Brasil, mas em toda a América Latina, convocando as instituições religiosas para um debate frutífero.

Antes de darmos a religião como vencida, preferimos afirmar, como Diotallevi (2003:117), que “a modernização social avançada é diferenciação avançada. A diferenciação avançada antes de ser declínio da religião significa incremento de especialização da religião no sistema religioso e entre religião e religiosidade.” (grifo no original) A diferença é um tema transversal a todo o fenômeno da mobilidade religiosa. Implica fundamentalmente numa atitude assumida pelos indivíduos que pode dar algum sentido a essa circularidade entre as religiões. A Igreja pentecostal atrai porque é diferente, porque trata como igual e como diferente (singular), porque usa uma linguagem que encontra ressonância nos rincões subjetivos de muita gente. O catolicismo atrai quando não subtrai. Nos espaços católicos onde as pessoas são tratadas com alguma especialidade, vê-se a formação de comunidades de apoio, de reciprocidade e de solidariedade. Ainda que o discurso fundador se mantenha, terá de estar aberto às interpelações que surgirem. Um texto curioso de Pierucci (2005) chama a atenção para esse fenômeno do universal e do particular de maneira muito provocativa.

Pergunte se qualquer uma das Igrejas de conversão puramente individual, como as evangélicas, no intuito de responder aos desafios de nosso tempo, vai lá perder tempo com a evangelização da

cultura! E, no entanto, são elas as que mais crescem nessas “nações católicas” que se estendem de norte a sul da “América Católica”.

Ainda que a visão de Pierucci mereça ser matizada e se precise considerar as várias nuances e produções da Igreja Católica sobre a inculturação e “evangelização da cultura”, a provocação é bastante pertinente. Se estamos na era da primazia do indivíduo, o desafio é conhecê-lo em suas idiossincrasias e riquezas, mudando o foco da lente continuamente para, quem sabe, obter uma visão mais nítida e aproximada das principais formas e identidades que perfazem o homem e a mulher contemporâneos.

### Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Ronaldo. (2004a), “Religião na metrópole paulista”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.19, nº 56: 15-27.
- ALMEIDA, Ronaldo. (2004b), “Dinâmica religiosa na metrópole paulistana”. Disponível em <http://scholar.google.com.br>. Acesso em 13 de janeiro de 2005.
- ANTONIAZZI, Alberto. (2002), “Perspectivas pastorais a partir da pesquisa”. In: L.A. Souza e S.R. Fernandes (orgs). *Desafios do catolicismo na cidade. Pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*. Rio de Janeiro/ São Paulo: CERIS/ Paulus.
- BASTIAN, Jean-Pierre. (1997), *La mutación religiosa de América Latina – para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica.
- BENEDETTI, Luiz Roberto. (2001), “Pentecostalismo, Comunidades Eclesiais de Base e Renovação Carismática”. *Cadernos CERIS*, nº 2: 43-67.
- BERGER, Peter. (1999), *The Desecularization of the World: A Global Overview*. Washington: Ethics and Policy Center.
- BERGER, Peter e LUCKMANN, Thomas. (2004), *Modernidade, pluralismo e crise de sentido – a orientação do homem moderno*. Petrópolis: Vozes.
- CAMURÇA, Marcelo A. (2005), “Religiões no Censo de 2000”. *IHU On-line - Religiões no Brasil*, nº 169: 13-15.
- CARVALHO, José Jorge. (1999), “Um espaço público encantado: pluralidade religiosa e modernidade no Brasil”. *Série antropologia*, nº 249: 1-21.
- CARRIER, Hervé. (1965), *The Sociology of Religious Belonging*. Nova Iorque: Herder and Herder.
- CERIS. (2003), “Novas formas de crer”. Rio de Janeiro: Relatório impresso.
- DIOTALLEVI, Luca. (2003), “‘Catolicismo em via de sectarização?’ – Uma hipótese antiga para novos problemas”. *Concilium*, nº 301: 31-50.
- FERNANDES, Sílvia R. (org.). (2006), *Mudança de religião no Brasil – desvendando sentidos e motivações*. São Paulo: Palavra e Prece.
- FERNANDES, Sílvia R. (2005), “Crenças, motivações para crer e espiritualidades”. In: *Catolicismo e experiência religiosa no Piauí – pesquisa com a população*. Coleção CERIS, 3. Rio de Janeiro/ São Paulo: CERIS/ Loyola.
- GEFFRÉ, Claude. (2005), “A crise da identidade cristã na era do pluralismo religioso”. *Concilium*, nº 311: 13-28.
- GIDDENS, Anthony. (2002), *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- HEELAS, Paul. (1998), “Introduction: on differentiation and dedifferentiation”. In: *Religion, modernity and postmodernity*. Massachusetts: Blackwell Publishers.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. (2005), “Catolicismo: a configuração da memória”. *Revista de Estudos*

- da Religião, nº 2. Disponível em [http://www.pucsp.br/rever/rv2\\_2005/p\\_leger.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/p_leger.pdf). Acesso em 20 de dezembro de 2005.
- MAFRA, Clara. (2000), "Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses". *Mana*, 6(1): 57-86.
- MARIZ, Cecília. (2005), "De vuelta al baile del sincretismo: un diálogo con Pierre Sanchis". *Ciencias Sociales y Religión*, nº 7: 189-201.
- MEDEIROS, Katia M<sup>a</sup>. e FERNANDES, Sílvia R.A. (orgs.). (2005), *Catolicismo e experiência religiosa no Piauí – pesquisa com a população*. Coleção CERIS, 3. Rio de Janeiro/ São Paulo: CERIS/ Loyola.
- ORO, Ari Pedro. (2005), "Considerações sobre a liberdade religiosa no Brasil". *Ciências e Letras*, nº 37. Disponível em <http://www.fapa.com.br/cienciaseletras/publicacao.htm>. Acesso em 3 de fevereiro de 2006.
- PACE, Enzo.(2003), "Crescei e multiplicai-vos – Do organicismo à pluralidade dos modelos no catolicismo contemporâneo". *Concilium*, nº 301: 28-42.
- PIERUCCI, Antonio Flavio. (2005), "O retrovisor polonês". *IHU On-Line*, nº 136. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br>. Acesso em 20 de abril de 2005.
- PIERUCCI, Antonio Flavio. (2004), "'Bye, Bye Brasil' – o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000". *Estudos Avançados – Religiões no Brasil*, vol. 18, nº 52: 17-28.
- PIERUCCI, Antonio Flavio. (2003), *O desencantamento do mundo – todos os passos do conceito de Max Weber*. São Paulo: USP/ Editora 34.
- SANCHIS, Pierre. (2001), "Religiões, religião... alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro". In: *Fiéis e cidadãos – percursos do sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUERJ.
- SOUZA, Luiz Alberto e FERNANDES, Sílvia R.A. (orgs.). (2002), *Desafios do catolicismo na cidade – pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*. São Paulo: Paulus.
- TEIXEIRA, Faustino. (2005), "A teologia do pluralismo religioso em questão". Disponível em [http://www.empaz.org/dudu/du\\_art04.htm](http://www.empaz.org/dudu/du_art04.htm). Acesso em 3 de dezembro de 2005.
- VALLE, Edenio. (2002), "Conversão: da noção teórica ao instrumento de pesquisa". *REVER – Revista de Estudos da Religião*, nº 2. Disponível em [http://www.pucsp.br/rever/rv2\\_2002/t\\_valle.htm](http://www.pucsp.br/rever/rv2_2002/t_valle.htm). Acesso em 13 de março de 2006.
- WEBER, Max. (1998), *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. vol. 1. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- WILFRED, Felix. (2005), "O cristianismo entre declínio e ressurgimento". *Concilium*, nº 311: 29-40.

## Notas

- <sup>1</sup> No estudo do CERIS realizado junto à população piauiense, 42,8% dos jovens na faixa dos 18 aos 25 anos de idade declararam não possuir religião. Nas demais faixas, os índices oscilam entre 7 a 17% (Medeiros e Fernandes 2005).
- <sup>2</sup> Trata-se da pesquisa "Novas formas de crer", estudo qualitativo que reuniu 435 entrevistas nas seis principais metrópoles brasileiras, com fiéis do catolicismo (RCC e CEB's), pentecostalismo (Assembléia de Deus) e indivíduos sem religião. As citações apresentadas mais adiante se referem a essa pesquisa.
- <sup>3</sup> Anthony Giddens identificou com precisão que as noções de sina e destino, embora características das sociedades tradicionais, estão muito presentes nas sociedades modernas, ainda que nessas se admita a "feitura reflexiva da história" (Giddens 2002:4-134).
- <sup>4</sup> Em 1991 havia 83,3% de católicos e 9% de evangélicos na sociedade brasileira. No Censo 2000, a proporção de católicos caiu para 73,9% e os evangélicos totalizaram 15,6%. Contudo, no campo protestante, os que mais crescem são os evangélicos pentecostais.
- <sup>5</sup> Para acessar algumas dessas referências, ver os *Estudos da CNBB* nº 62, 69 e 71, *A Igreja católica*

diante do pluralismo religioso. A reflexão é apresentada em três partes. Ver também o nº 52, *Guia para o diálogo inter-religioso*. O documento da Santa Sé mais polêmico a respeito do tema foi a declaração *Dominus Iesus – Jesus é o Senhor* –, lançada em 2000. O tom do pronunciamento foi duramente criticado pelas Igrejas cristãs empenhadas no esforço ecumênico e associadas ao CONIC (Conselho Nacional de Igrejas Cristãs).

- <sup>6</sup> Há uma infinidade de autores brasileiros e latino-americanos que vêm estudando esses processos. Grande parte da produção bibliográfica foi feita por intelectuais orgânicos do catolicismo, como o Pe. Alberto Antoniazzi, Pe. João Batista Libanio, Francisco Cartaxo Rolim, dentre outros, principalmente nos anos 1970, quando o tema da pastoral urbana começava a ganhar corpo na Igreja Católica do Brasil em função do acelerado processo de industrialização e urbanização. Nas décadas posteriores, com o crescimento das Igrejas pentecostais, os cientistas sociais dedicaram-se a compreender o fenômeno de adesão religiosa que congregava principalmente pessoas das camadas desfavorecidas economicamente. Vale assinalar a importante contribuição dada pelos pesquisadores dos estudos de catolicismo no ISER, no Rio de Janeiro, sob a coordenação do prof. Pierre Sanchis. Esses pesquisadores intensificaram nas décadas seguintes as investigações visando a compreensão do campo religioso brasileiro. Alguns nomes que participaram do grupo de estudos são: Cecília Mariz, Patrícia Birman, M<sup>a</sup> das Dores C. Machado e Regina Novaes, dentre outros.
- <sup>7</sup> Para citar duas vertentes no Brasil, temos os trabalhos de Antonio Flávio Pierucci, numa linha de defesa da secularização como fato inexorável, e, do outro lado, Otávio Velho, que defende a tese de que a crise das instituições religiosas não levou necessariamente à redução do desencantamento praticado pela religião.
- <sup>8</sup> A expressão é de José Jorge de Carvalho numa análise sobre o encantamento do campo religioso brasileiro (Carvalho 1999).
- <sup>9</sup> Para José Jorge Carvalho (1999), umas das idéias mais presentes no universo religioso dos brasileiros é a de que há um mundo de espíritos. O autor salienta que são milhões de brasileiros a entrar em transe regularmente, receber entidades etc., sem contar as concepções do mundo espiritual, difundidas pelas novas religiões japonesas.
- <sup>10</sup> O censo não apresenta a categoria “ateu”, o que dificulta a identificação do ceticismo religioso no país.
- <sup>11</sup> Essa leitura é inspirada na análise de Anthony Giddens (2002).
- <sup>12</sup> Ver a interessante abordagem de Paul Heelas (1998) a esse respeito. O autor adverte quanto à aplicação do conceito de destradicionalização em se tratando das religiões.
- <sup>13</sup> As opções de resposta foram: “porque é a religião de seus pais”; “porque nela você se sente bem”; “porque responde as suas questões sobre o sentido da vida”; “porque ajuda você nos momentos de dificuldades pessoais”; “porque você gosta do rito”; “porque aproxima você de Deus”; “porque é uma religião séria”; “porque nela você recebe educação religiosa”; “porque você foi bem recebido/acolhido”; “porque nela você encontrou amigos”; “por convite de familiares”; “por concordar com os princípios e doutrinas”; “porque é uma fonte de bênção/gracia”. Os entrevistados podiam assinalar até três opções.
- <sup>14</sup> No texto de Edenio Valle (2006), encontra-se uma leitura mais detida sobre o conceito de conversão para Carrier.
- <sup>15</sup> Confira o site <http://www.chabad.org.br/biblioteca/artigos/jews/home.html>. Acesso em 10 de fevereiro de 2006.

**Sílvia Regina Alves Fernandes** ([silvfernandes@terra.com.br](mailto:silvfernandes@terra.com.br))

Doutora em ciências sociais pela UERJ, onde desenvolveu a tese analisando as relações com a hierarquia católica, as representações de gênero e a trajetória religiosa dos(as) jovens religiosos(as) no Rio de Janeiro. Vem trabalhando com pesquisas comparadas tanto no catolicismo quanto no pentecostalismo, e atualmente é consultora no CERIS e professora adjunta da UFRRJ. Organizou recentemente o livro *Mudança de religião no Brasil – desvendando sentidos e motivações* (São Paulo: Palavra e Prece, 2006).

**Marcelo Pitta** ([marcelo\\_trindade\\_pitta@hotmail.com](mailto:marcelo_trindade_pitta@hotmail.com))

Mestre em pesquisa social e amostragem pela Escola Nacional de Ciência Estatística (ENCE) e colaborador do CERIS.

## Resumo

---

O fenômeno da mudança de religião ganha especial atenção na atualidade e tem despertado o interesse de muitos analistas. Este artigo analisa dados de uma pesquisa recentemente realizada sobre o trânsito religioso e propõe algumas interpretações para essa mobilidade. O estudo foi feito em 23 capitais e 27 municípios brasileiros no ano de 2004. Trata-se de um levantamento pioneiro sobre o tema no país, indicando os principais percursos feitos pelos fiéis ao buscarem uma nova religião. Entende-se que tanto a tendência de desfiliação institucional quanto a adesão a novas propostas religiosas são comportamentos estimulados pelo processo de modernização das sociedades, que atribuem às religiões um novo estatuto. Os dados mostram que, no Brasil, principalmente o catolicismo vem perdendo adeptos, colocando a instituição fundante do país em fase de questionamento.

**Palavras-chaves:** mudança de religião, catolicismo, modernidade, desfiliação institucional

## Abstract

---

The phenomenon of people changing their religion option gains special attention in the present time and has waken the interest of many analysts. This article analyzes informations of a survey recently carried through on the religious passage and suggests some interpretations for this mobility. The study was carried through in 23 capitals and 27 Brazilian cities in the year of 2004. These pioneer results indicate the main passages made by the believers when searching a new religion. We understand that the trend of institutional no-affiliation, as well as the adhesion to new religious proposals, are behaviors stimulated by the process of modernization which society undercomes. In doing so, societies give a new statute to religion. The data shows that, in Brazil, Catholicism comes first in losing adepts, which poses a great deal of questioning to the founding institution of the country.

**Keywords:** change of religion, Catholicism, modernity, institutional no-affiliation

---

# MERCADO RELIGIOSO NA PARAÍBA: A COMPETIÇÃO E O AUMENTO DA RACIONALIZAÇÃO DAS ATIVIDADES DAS ORGANIZAÇÕES RELIGIOSAS

*Lemuel Guerra*

## Introdução

Neste trabalho discutimos de que maneira o aumento da competição entre instituições religiosas, numa conjuntura marcada pela lógica de mercado, se relaciona com prováveis transformações nos níveis de racionalização de suas atividades. Mais especificamente discutimos aqui, a partir da análise de entrevistas estruturadas com 52 padres do estado da Paraíba, realizadas no período de 1999-2001, a racionalização das atividades da Igreja Católica. Em termos de inspiração teórica, partimos do Paradigma do Mercado Religioso<sup>1</sup>, no qual é central a idéia, retirada do mundo da economia e dos negócios seculares, de acordo com a qual o crescimento do número de empresas competindo por um mesmo mercado tende a corresponder a um aumento da pressão por resultados, o que leva a maiores graus de racionalização das atividades das organizações em competição. Para estudar o que acontece em termos da esfera das instituições religiosas, seguimos a definição weberiana de racionalidade, que, segundo ele, implicaria uma atitude de planejamento e cálculo, operacionalizada na divisão e coordenação de diversas atividades articuladas, com base num estudo preciso das relações entre os homens com seus instrumentos e seu meio, com vistas à produção de eficácia e rendimento máximos.

As estratégias de racionalização da atividade cotidiana das organizações religiosas, incluindo aqui aquelas relacionadas com a produção e reprodução do conjunto de idéias, doutrinas e práticas de cada modelo, são determinadas, no nosso entendimento, pelos lugares ocupados por cada uma das instituições dentro do campo religioso no que se refere à competição e também, é evidente, pelo conjunto de suas características próprias, tais como tamanho, tipo de estruturação hierárquica, segmentos de mercado aos quais se dirigem e outras dessa natureza.

Dois condicionamentos básicos influenciam de modo marcante os processos subjetivos de significação da competição e de ação reativa da Igreja Católica no Brasil: o primeiro, o fato de essa igreja ser uma organização com uma hierarquização bem definida, baseada em relações de subordinação dos padres às orientações originadas no Vaticano e multiplicadas nas instâncias intermediárias principais, a saber, arquidioceses, dioceses e, por último, paróquias; o segundo, a crescente erosão, nos últimos 20 anos, da posição de liderança historicamente ocupada pela Igreja Católica na estrutura de relações de forças no campo religioso do Brasil, sendo os anos 90 um momento de ação reativa mais intensa ao avanço de outros concorrentes e à sua perda de espaço e de poder.

É justamente esse caráter de reação e de centralização organizacional que vai tornar a análise das transformações mais recentes no espaço eclesiástico católico uma oportunidade privilegiada para a visibilização da influência da lógica mercadológica na esfera da religião – tanto em termos do aumento da competição entre organizações religiosas operando no mercado, quanto no que se refere às mudanças nas estratégias necessárias à disponibilização dos produtos religiosos no mercado.

### **O aumento da competição entre organizações religiosas e a racionalização na Igreja Católica**

De maneira esquemática, poderíamos apresentar a seguinte articulação de fatores relacionada às transformações em direção da racionalização da Igreja: a competição com outras organizações produz uma necessidade crescente de satisfazer a demanda dos consumidores; essa necessidade leva à especialização dos produtos/serviços oferecidos; a especialização requer o aumento da complexidade estrutural, fazendo surgir novos tipos de atividades; a multiplicação de atividades e a pressão por resultados favorecem a necessidade de planejamento, avaliação e controle; o montante de atividades necessárias para dar conta da especialização requer a mobilização de recursos humanos, o que torna imprescindível a “construção” da participação e do treinamento dos leigos; essa mesma gama de atividades requer uma considerável capacidade de mobilizar recursos,

o que “provoca” a valorização das estratégias de levantamento de recursos financeiros, tornando-se, então, de fundamental importância as atividades de *marketing* e a ênfase no dízimo<sup>2</sup>. Passemos então à consideração dessas transformações.

### A racionalização das atividades e a ênfase na participação dos leigos

O aumento do número de produtos/serviços disponibilizados pela Igreja Católica tem relação estreita com uma marca importante desses tempos de reação racionalizadora: o estímulo à participação dos leigos<sup>3</sup>. É somente graças à mobilização de um considerável montante de recursos humanos, possibilitada pela ênfase e estímulo dados ao trabalho voluntário que se torna possível a disponibilização das novas atividades/ serviços/ produtos acima citados, e ainda outros, por parte da Igreja.

É certo que o discurso da participação dos leigos já pode ser encontrado desde muito tempo na Igreja Católica. Nos tempos da “opção pelos pobres”, por exemplo, era significativa a idéia da possibilidade de uma Igreja nas bases, nas quais o leigo era chamado a desempenhar um papel fundamental na liderança das reuniões e nas ações das Comunidades Eclesiais de Base (CEB). Como veremos posteriormente, a proposta de participação dos leigos, que aparece desde o início da década de 90, tem suas peculiaridades. Nos últimos dez anos vamos encontrar esse tema em todas as áreas de atuação eclesial. Desde os documentos que tratam da *Nova Evangelização* até as instruções a respeito da liturgia, são várias as orientações que indicam a adoção de um modelo que propõe a integração ativa do leigo nas atividades da Igreja. O que parece estar ocorrendo é a busca de um modelo de igreja-comunidade, nos moldes das igrejas evangélicas, numa tentativa de realizar o que a experiência das CEBs não conseguiu. Falando sobre a *Nova Evangelização*, padre Ribamar, da Catedral de Campina Grande, coloca bem essa nova atitude em relação à participação laica:

A Nova Evangelização deve estar marcada pela presença muito forte do leigo. O leigo é que é o protagonista dela. Nos novos documentos da Igreja, muitas responsabilidades estão sendo colocadas nas mãos dos leigos. Você vê muitos leigos que estão assumindo muitos ministérios nas comunidades.

Enquanto o modelo das CEBs propunha uma participação dos leigos em termos de promoção da conscientização dos indivíduos e o seu conseqüente engajamento nos movimentos de “libertação”, a proposta atual prioriza a participação dos fiéis em termos de compromisso institucional. Enquanto nas CEBs

a referência ao engajamento era externa ao campo eclesial propriamente dito – as condições socioeconômico-políticas mais gerais –, agora a chamada ao envolvimento refere-se ao conjunto de medidas reativas a uma situação de competição com outros modelos de religiosidade que põe em xeque a posição hegemônica ocupada historicamente pela Igreja Católica na estrutura das relações de forças dentro do campo/mercado religioso.

No contexto do modelo das CEBs, um católico engajado se destacava pelo envolvimento nas lutas sociais, tanto na esfera mais macrossocial, quanto no espaço micro das lutas nos bairros. Aquele era um tempo em que “a comunidade tinha muita coragem para se meter nas lutas”<sup>4</sup>. Atualmente o fiel engajado é aquele que se dedica às ações ligadas a uma prática pastoral voltada para festas, para a liturgia, a evangelização e outros aspectos da vida religiosa da paróquia.

Outro aspecto que diferencia o presente modelo de participação proposto é que, anteriormente, as relações de poder e prestígio que vigoravam nas CEBs se baseavam na competência em áreas ligadas ao intelectualismo. A utilização do método “ver-julgar-agir”, e a própria ênfase na conscientização, marcas das reuniões das comunidades, privilegiavam aqueles que tinham capacidade de analisar as conjunturas, articular estratégias eficazes de atuação reivindicativa e que podiam exercer uma liderança de atividades pouco ligadas aos aspectos místico-espiritualistas. Com outras palavras, a participação enfatizava mais o uso da razão para produzir engajamento social – claro que sob a liderança da Igreja – do que a espiritualidade no seu sentido mais estrito.

A atual proposta de comprometimento dos leigos se traduz, entre outras coisas, em termos de freqüência às celebrações, engajamento nas atividades de evangelização e participação regular no sustento financeiro da Igreja. As atividades no campo das lutas sociais ainda existem, mas assistimos cada vez mais à redução do espaço daqueles ligados à ação considerada anteriormente como comprometida com os pobres. Graças a isso, encontramos uma certa resistência dos setores ligados ao modelo progressista de Igreja ao modelo novo de participação, do qual é emblemática a prática proposta pela Renovação Carismática. No entanto, a tendência hegemônica é aquela que estabelece critérios de engajamento mais espiritualistas, legitimada, inclusive, pelo poderoso elemento do sucesso popular.

Ao contrário das reuniões das CEBs, que em muitos lugares, pelas dificuldades decorrentes do “comodismo do povo”, da sua “dificuldade de união”, conforme diziam os líderes progressistas, contribuíram para o esvaziamento dos templos católicos,<sup>5</sup> os grupos de oração carismáticos e os movimentos de renovação das missas são considerados responsáveis pela volta das pessoas para Igreja. Nossa observação nas paróquias da Paraíba confirmam as de outros pesquisadores<sup>6</sup> no fato de que são justamente as pastorais sacramentais, como as voltadas para a liturgia, para a catequese e as vocações, além dos grupos de juventude e de família, os setores que mais crescem.

Um outro elemento interessante da nova proposta de participação leiga é que ela é feita em referência à competição no mercado religioso e à necessidade de reagir à perda de espaço da Igreja Católica para os evangélicos. Nesse aspecto, idéias como a de “guerra santa” favorecem a produção da figura do católico evangelista, do católico com uma missão, semelhante ao “crente” pentecostal que se responsabiliza pela salvação do mundo.

Uma proposta de participação dos leigos nestes termos, que implica em um projeto de substituição do católico tradicionalmente nominal – que vai à igreja somente na missa aos domingos, deixando para as *beatas* a freqüência mais assídua ao templo e o envolvimento com as “coisas” da paróquia – por um tipo de católico missionário – que precisa, nos moldes protestantes, descobrir os “talentos”, os “dons” outorgados por Deus para o uso no “serviço do Senhor” –, tem como decorrência imediata uma forte ênfase nas atividades de formação.

Essas atividades de capacitação da liderança leiga e de todos que queiram exercer uma participação efetiva na causa da Igreja também se diferencia daquela praticada nos tempos do modelo da Igreja dos Pobres, tanto no que se refere às metodologias adotadas quanto nos conteúdos nelas trabalhados. Enquanto o modelo progressista enfatizava as “oficinas”, “seminários” que treinavam os fiéis no uso das ferramentas das ciências sociais para analisar a conjuntura e traçar planos da ação transformadora, o atual modelo articula uma rede de institutos e escolas fixas de doutrina, exegese bíblica, e outras especializadas no treinamento dos líderes e fiéis comuns para as novas práticas, tais como “profecia”, “oração”<sup>7</sup>, evangelização porta-a-porta, coreografias, uso de instrumentos musicais e outras habilidades específicas requeridas no novo modelo de Igreja.

Além desse aspecto do significativo estímulo à participação dos leigos na execução das tarefas necessárias ao conjunto de novas atividades/ serviços/ produtos religiosos que a Igreja coloca à disposição dos fiéis-consumidores, bem como no desempenho de funções nas novas instâncias que delas resultam (tudo isso no âmbito da implantação de uma política de especialização que objetiva o aumento da competitividade do catolicismo no mercado religioso), outro aspecto a considerar dentro das transformações racionalizadoras é o incremento da estrutura organizacional da instituição e o aumento na ênfase do seus elementos administrativos.

### **A racionalização das atividades e o incremento do aspecto estrutural-administrativo**

As estratégias ligadas à especialização implicam o aumento da complexidade da organização, na medida em que o oferecimento de novas atividades/ serviços/ produtos religiosos para grupos estratificados depende da geração e

alocação de recursos em termos de tempo, espaço, pessoal e infra-estrutura, o que vai refletir no crescimento da importância dos aspectos administrativos da atividade da instituição religiosa.

De acordo com nossas observações e a análise das entrevistas realizadas, podemos perceber um movimento na direção do incremento da estrutura organizacional da Igreja Católica e dos aspectos ligados à aplicação dos princípios de Administração como uma das conseqüências do aumento das atividades oferecidas pela instituição no âmbito dos recentes investimentos na especialização.

O aumento do número de pastorais e de equipes responsáveis por setores de atividades gera a necessidade de mais planejamento, coordenação, avaliação e controle. Nos anos 90 assistimos ao surgimento de algumas novas formas de estruturar o trabalho dentro da Igreja que demonstram justamente isso. E mais: o clima geral da organização vai sendo impregnado por termos como “planejamento”, “avaliação” e “controle”, comuns nas empresas preocupadas com a eficiência. As conseqüências disso vão aparecer tanto na criação de novas estruturas de coordenação e condução do trabalho organizacional como também no estilo seguido pelas diversas instâncias. É o que vemos no que diz, por exemplo, o padre Espedito Fernando da Silva, da paróquia de Teixeira:

Agora os membros das pastorais, equipes e coordenações precisam se encontrar sempre, reunir, planejar, organizar, o que não existia antes.

A secretaria paroquial funciona todos os dias pela manhã e nesse expediente atende as pessoas que procuram essa questão burocrática, de documentação. A Pastoral do Dízimo tem plantão permanente. As pastorais da Liturgia, da Criança, de Catequese, do Mutirão e de tantos outros movimentos que a gente tem se reúnem semanalmente.

Ou o padre Assis Meira, da paróquia de Picuí:

As inovações que tivemos em termos de estrutura nos últimos dez anos foram as *equipes de finanças* em cada uma das 42 comunidades da paróquia, o surgimento do Conselho Paroquial – de planejamento –, e da Equipe Missionária, mais executiva. As decisões são refletidas, meditadas e tomadas nesse Conselho Pastoral e depois elas são colocadas em prática a partir de uma equipe menor (a ‘missionária’), que vai coordenar a execução das ações decididas no conselho.

Em termos de estruturação do trabalho organizacional, temos, nos anos 90, a criação de pelo menos três novas instâncias, a saber: o Conselho Comunitário, o Conselho Pastoral e o Conselho de Finanças. A primeira instância ligada à proposta de participação dos leigos; a segunda funcionando num nível mais logístico-abstrato – cuidando da disseminação das orientações em termos de concepção da missão, dos objetivos e das estratégias mais amplas a serem seguidas pela instituição –; e a terceira referente à necessidade de incremento do levantamento de recursos financeiros no nível local, para fazer face às iniciativas no sentido da especialização. O padre Valdir Campelo, da paróquia de Cabaceiras, por exemplo, fala a respeito da forma pela qual essas instâncias desenvolvem suas atividades:

O padre trabalha atualmente com dois conselhos: o Conselho Pastoral, que se reúne uma vez por mês, durante todo um dia – em alguns lugares semanalmente –, para *avaliar, planejar e decidir* todos os passos pastorais da paróquia; e o Conselho de Finanças de cada comunidade, que se reúne uma vez por mês.

Como podemos ver, a importância das atividades administrativas é crescente, sendo gasta uma parcela considerável do tempo das paróquias em reuniões referentes aos aspectos relacionados com a necessidade de uma direção racionalizada das ações reativas da Igreja Católica.

Dependendo dos contextos locais de cada paróquia, aparecem outras inovações estruturais. Além das já citadas, existem, por exemplo, Conselhos Administrativos, que se especializam nas funções de direção burocrática da instituição, como o que acontece na paróquia de Monteiro:

Para administrar, nós temos o Conselho Administrativo; para determinar as linhas e normas pastorais, temos o Conselho Pastoral. Existem também os diversos grupos pastorais, como o de catequistas, o de animadores do Crisma, o de Evangelização. Então, são vários grupos que estão presentes na vida da comunidade, participando da administração da vida da Igreja. Em termos de estrutura, a Igreja não gira mais em torno da figura do padre. (padre da paróquia de Monteiro)

Outro exemplo da determinação das necessidades locais sobre os contornos da estrutura da organização, sempre na direção de uma racionalização das atividades, é o que acontece na paróquia de Nossa Senhora de Fátima, em Campina Grande, onde existem 15 comunidades. Para possibilitar uma maior eficiência nas ações institucionais, em cada uma dessas comunidades foi criado

um Conselho Comunitário, cujo conjunto compõe uma rede de leigos que tomam decisões, planejam no nível de cada unidade e se fazem representar em instâncias mais gerais, como diz o padre José Vanildo de Medeiros:

A principal mudança estrutural desses dez últimos anos foi a organização de conselhos comunitários. Antes eles não existiam. Cada comunidade – na nossa paróquia são 14 – tem seu conselho. Esses conselhos elegem representantes de cada uma das comunidades para o Conselho Pastoral da Paróquia. Este conselho acompanha também as equipes de serviço: a de Liturgia, de Catequese, de Visita aos Enfermos etc. Essas equipes vão se fortalecendo a cada dia.

Essa incorporação de instâncias de planejamento e coordenação na direção da descentralização do poder do padre responde também à necessidade de mobilizar recursos humanos para viabilizar as mudanças reativas recentemente realizadas. Adotando o modelo de participação dos leigos que é comum nas igrejas protestantes, a Igreja Católica ataca o seu já antigo problema de insuficiência de padres, que são, há muito, em número bastante aquém do adequado em relação ao crescimento da população em geral<sup>8</sup>, ao surgimento de novas comunidades e em referência ao seu recente processo de especialização dos serviços/ produtos, acima mencionado.

Além disso, essa capilarização do planejamento, avaliação e controle produz também a possibilidade de um *feed-back* extremamente ágil da demanda religiosa, o que facilita a realização de possíveis mudanças e adaptações, no sentido de aumentar sua satisfação e conseqüentemente o sucesso da organização no mercado religioso. É o que encontramos, por exemplo, na fala de padre Ribamar, da Catedral de Campina Grande:

Na tentativa de fazer uma pastoral mais participativa, para envolver mais pessoas, criamos, por exemplo, uma coordenação pastoral, que tenta reforçar os conselhos pastorais que já existiam. Essa coordenação pastoral, com representantes de todas as comunidades, tem uma reunião mensal e [é] o grupo que mais reflete a atividade pastoral. Ela analisa as questões, as necessidades, avalia o que está sendo feito. É uma coordenação que tem a finalidade maior de refletir, a partir de representantes das comunidades, a caminhada que está sendo feita, os passos que foram dados, os acertos, os erros, não é? E tentando, através disso, fazer um planejamento pastoral que responda àquilo que o povo precisa.

Além dessas mudanças estruturais acima citadas, com a criação de novas instâncias de administração – o que se traduz no aumento da importância dos aspectos da gerência das ações institucionais religiosas –, um outro indicativo dessa tendência racionalizadora da Igreja Católica é dado pelo exame dos relatórios dos vários movimentos e pastorais da Igreja, referentes à Diocese de Campina Grande, no período que vai de 1983 a 1997, o que não permite uma generalização estatística, mas pode representar bem a tendência do que acontece em outras unidades do mesmo tipo.

É visível naqueles documentos o gradual crescimento da preocupação da instituição com os aspectos ligados à racionalização das atividades. De acordo com nossa leitura dos relatórios elaborados por vários setores da Igreja – pastorais, equipes, setores – por ocasião das assembléias bi-anuais, que são primeiro enviados para a Diocese e depois apresentados e discutidos durante o decorrer das assembléias, conceitos como “planejamento”, “avaliação” e “controle” vão aparecendo cada vez mais<sup>9</sup>.

O movimento na direção da racionalização das atividades na Igreja Católica, sinalizado tanto pelas iniciativas de especialização dos produtos quanto pelo incremento organizacional em termos de estrutura e de ênfase nas atividades de planejamento, avaliação e controle, inclui também, como veremos a seguir, uma postura específica em relação à prática do *marketing* religioso.

### Racionalização das atividades e a prática de *marketing* na Igreja Católica

Um dos principais fundamentos do *marketing* é o de que é possível pesquisar, descobrir, alterar e atender as necessidades e preferências dos indivíduos por determinados produtos, através de processos de articulação entre meios e fins, objetivos e estratégias. Em referência a essa idéia, podemos classificar as organizações ou instituições entre as “orientadas para o mercado” e as que adotam uma posição “de costas para o mercado”. Na linguagem de *marketing*, a primeira posição significa uma prática tal que permita ao próprio cliente determinar, com suas necessidades e desejos, as características gerais dos produtos pelos quais se interessam, desde sua concepção até as estratégias de distribuição. Esse poder moldador da demanda sobre os produtos estaria ligado a uma conjuntura de intensa competição entre agências produtoras.

A segunda posição seria a daquelas organizações que não levam em consideração a necessidade de sintonizar-se com as demandas dos consumidores, o que, em situações de alta competitividade, pode significar a não consecução de resultados satisfatórios em suas atividades.

É a partir da década de 60, dentro do contexto da discussão das relações da religião com outros subsistemas de sociedades em processo de secularização, que a abordagem das organizações religiosas em termos de uma perspectiva

mercadológico-empresarial se torna uma hipótese de trabalho, principalmente nos livros e artigos de Berger (1967, 1963), já citados acima. Para este, uma das conseqüências da introdução da lógica de mercado na esfera da religião seria também a aplicação dos princípios do *marketing* às atividades das Igrejas e movimentos religiosos, o que se traduziria na necessidade de conhecimento do mercado, da sua segmentação e, sobretudo, na adoção de uma postura que levasse em consideração o ponto de vista dos consumidores.

Mais especificamente, o principal sistematizador da articulação entre religião e *marketing* no nível teórico é Philip Kotler (1988, 1992),<sup>10</sup> produzindo trabalhos que propõem princípios básicos para a utilização do *marketing* por instituições sem fins lucrativos, como as Igrejas, que, segundo ele, mesmo não visando o lucro monetário, são organizações que reúnem pessoas, instalações e materiais, e que procuram atingir objetivos precisos em suas relações com a sociedade. De outra maneira, poderíamos pensar que há também, em relação a esse tipo de instituição, pressões ligadas aos seus resultados, em termos de adesão de fiéis, que influenciam as posições de poder, prestígio e ascendência que desempenham no mercado religioso e no espaço social mais geral.

O aumento da competição no mercado religioso a partir da segunda metade do século vai produzir uma crescente importância do uso de estratégias de *marketing* pelas diversas organizações religiosas. Os evangélicos, copiando estratégias dos seus irmãos norte-americanos, promovem *Cruzadas Evangelísticas* (introduzindo a prática de realizar grandes concentrações religiosas em estádios de futebol), nas quais técnicas avançadas de divulgação eram utilizadas, e *acampamentos*, nos moldes dos *camp meetings* dos metodistas norte-americanos, e iniciam os investimentos em programas religiosos nas redes de televisão, muitos deles, inclusive, importados dos Estados Unidos.

No caso da Igreja Católica, observamos nas duas últimas décadas do século XX o aumento da importância das estratégias de *marketing*, provocado pelas mudanças ligadas à intensificação da introdução da lógica de mercado na esfera da religião, que determina a maneira pela qual as modificações nos produtos religiosos são levadas aos consumidores, e também em referência ao estilo dos neopentecostais, que se constituem como concorrentes respeitáveis no cenário do mercado religioso nacional. Modelos como os da IURD e da Renascer em Cristo, com sua ênfase na utilização de estratégias empresariais, que incluem, entre outros, consideráveis investimentos na área de telecomunicações, contribuíram para impulsionar uma reação da Igreja Católica nesse campo.

As estratégias de *marketing* adotadas pela Igreja Católica vão ter, portanto, três referências básicas: as "novas maneiras" de fazer circular os produtos no mercado religioso; a concorrência com os neopentecostais, basicamente a IURD; e a possibilidade de captação de recursos financeiros que a mercantilização de objetos associados ao sagrado representa.

No que se refere às transformações nos processos para colocar um determinado modelo de religiosidade – quer em termos de discursos religiosos, quer em termos de práticas religiosas – à disposição de indivíduos num dado espaço social, observamos que, gradualmente, as principais organizações religiosas adotam estratégias e mecanismos similares à disponibilização de qualquer outro bem de consumo no mercado.

Essas mudanças são ditadas pela conjuntura mais geral da sociedade, caracterizada pela lógica do mercado e conseqüentemente do *marketing*, que estabelece os códigos e procedimentos básicos para a visibilização de produtos no espaço social, sejam eles os de beleza, vegetais com ou sem inseticidas, altas tecnologias de computação, artigos científicos, candidatos a cargos públicos, serviços sexuais ou mesmo estilos de missas ou cultos.

As diversas propostas de religiosidade têm que levar em consideração, portanto, nessa conjuntura de mercado religioso, fatores tais como o cuidado com os aspectos mais centrais do fenômeno religioso e as características referentes ao corpo doutrinal, e também com seus elementos mais periféricos, tais como a organização da liturgia (os instrumentos a serem usados, o repertório e linguagem das músicas a serem cantadas), a infra-estrutura do local de cultos e celebrações, as estratégias de visibilização social através de divulgação na mídia, os mecanismos que garantam a auto-sustentabilidade financeira. Além desses fatores, devem também ser objeto de preocupação das organizações religiosas as atividades de expansão; a política de formação e reciclagem de recursos humanos necessários à execução dos planos de crescimento e de especialização; a necessidade de diferenciação do modelo-produto religioso em relação aos outros oferecidos ao consumo dos indivíduos; e outros dessa natureza.

Uma segunda referência em relação à qual se desenham as atividades de *marketing* da Igreja Católica é o surgimento dos neopentecostais no cenário do mercado religioso, no final da década de 70. Nascida junto com muitas outras pequenas organizações de inspiração pentecostal, a IURD apresentou um diferencial que parece ter sido o motivo de sua sobrevivência e expansão: uma forte preocupação com a necessidade de satisfazer os desejos e exigências dos públicos-alvo, ou seja, uma forma de organização já pensada em termos de uma orientação voltada para o consumidor.

Com uma mentalidade de *marketing* desenvolvida, o dinamismo que a IURD apresenta inaugura uma prática no mercado que vai aos poucos se impondo num certo grupo de concorrentes. Algumas das marcas da política de *marketing* iurdiana são: (1) ênfase no uso dos diferentes meios de comunicação – jornais, programas de rádio e TV; (2) uso de técnicas que garantem um contato direto do centro produtor de bens e produtos religiosos (“ministérios”, “programas”, “serviços”, “trabalhos”, “cultos”) com a expressão dos desejos e necessidades da demanda dos consumidores; e (3) a preocupação com a

segmentação da demanda, com o aspecto da necessidade de inovações periódicas e com a necessidade de se ter atenção para as “oportunidades de negócio”.

Em grande medida, a reação da Igreja Católica na área de *marketing* nessa última década é provocada pelo sucesso obtido pelas técnicas e práticas da IURD, que culminaram na compra da Rede Record de Televisão. É aí que a Igreja Católica decide mobilizar recursos e partir para a compra de um canal próprio de Televisão, a Rede Vida,<sup>11</sup> e para uma estratégia mais agressiva de propaganda e de relação com os fiéis-consumidores via mídia eletrônica. Vejamos como a atitude de prestar atenção nas oportunidades de mercado – um dos elementos da visão de uma organização “voltada para o mercado” – aparece, por exemplo na fala do padre Ribamar, da Catedral de Campina Grande, comentando o crescimento obtido pelas pastorais de sua paróquia:

Acho que é o próprio dinamismo da pastoral. Você começa descobrindo as lacunas que estão presentes numa cidade, numa paróquia. Começa-se a descobrir que aquele grupo ali não está sendo bem atendido, que aquele grupo nunca foi valorizado, nunca foi pensado. Depois é usar a imaginação para prover alternativas de atingimento e resolução das carências detectadas.

Dentro dessa nova política está o investimento em padres-cantores, padres-apresentadores, freiras-cantoras-dançarinas e uma série de novos estilos construídos nos moldes da sociedade do espetáculo e condicionados pelos meios de comunicação eletrônicos. Essas novidades têm conseqüências diretas sobre os discursos e práticas religiosas, principalmente em termos de massificação<sup>12</sup>. Um exemplo disso pode ser visto nas músicas que se cantam nas missas e celebrações. A multiplicação das canções gravadas pelos padres cantores, que aparecem com freqüência em programas nacionais de televisão, faz com que o próprio conceito de liturgia “inculturada”, isto é, uma prática de escolher os elementos da liturgia com base na cultura e na realidade das comunidades locais, um dos objetivos cultivados pela Igreja desde os tempos do modelo progressista, seja questionado.<sup>13</sup> As pressões populares para a adoção do estilo do padre tal, que faz uma missa com a “aeróbica de Jesus”, de outro que se veste como surfista, e outros na linha de animadores de auditório, são conseqüências da entrada da Igreja Católica no circuito da “sociedade da televisão”.

Junto com essa mediatização da mensagem católica, temos o que muitos chamam de uma nova mercantilização do sagrado. Aparece uma série de produtos ligados a alguns símbolos sagrados e associados com os padres *pop-stars*, que representam uma fonte significativa de recursos financeiros para a Igreja, nesse momento de reorganização reativa. A venda de terços bizantinos, bonecos da Pastoral da Criança, CDs dos padres cantores e de vários outros produtos é

uma forma eficiente de levantar capital sem os incômodos da condenação de que é objeto a apelação à contribuição que os pastores da IURD fazem. É claro que o aumento da importância dessas atividades econômicas das organizações religiosas tem suas conseqüências sobre as práticas religiosas. Mais uma vez o exemplo será na área da música: um informante, que desempenha a função de “animador” dos cânticos na Catedral de Campina Grande, denunciou a pressão das gravadoras para “empurrar”, através do planejamento centralizado da liturgia, as “novas” músicas nas missas (“cada vez mais umas são mais parecidas com as outras” – alusão ao processo de homogeneização presente no campo da produção artística de massa e que parece se repetir na área da produção de música religiosa), aquelas que são cantadas pelos padres *pop-stars* ou pelos cantores que as duas gravadoras de propriedade da Igreja Católica patrocinam, através do planejamento litúrgico nacional.

A ênfase que a Igreja passa a dar à utilização de estratégias cada vez mais sofisticadas de *marketing*, acima discutida, está vinculada ao conjunto de medidas reativas da Igreja aos dados que indicaram a perda de fiéis para outros concorrentes no mercado, principalmente nas duas últimas décadas. Um outro aspecto dessa reação é a adoção de novos métodos de evangelização, que passaremos então a comentar.

Um último ponto sobre a atenção especial da Igreja Católica às estratégias de *marketing* refere-se à prática recente de promover mega-concentrações, principalmente em datas socialmente significativas. Apoiando-se em esquemas publicitários sofisticados e na ativação de extensas redes de mobilização nas paróquias, a Igreja tem se preocupado em mostrar sua força através dessas demonstrações públicas, de alta eficácia nessa conjuntura de valorização de “eventos” em que vivemos, inclusive investindo na participação dos padres *pop-stars*, advinda do uso planejado e continuado da mídia eletrônica.

### O aumento da competição e a nova evangelização

Em meados de 1995, no Recife, entramos num templo católico para assistir a uma missa e ouvimos um padre falando a respeito da necessidade de “cada um se transformar num missionário”. Depois de apresentar alguns exemplos-padrão retirados da Bíblia sobre a ação missionária de vários “servos do Senhor”, ele terminou o sermão anunciando o início próximo de cursos de capacitação para fiéis interessados na participação na atividade de evangelização de casa em casa. O padre estava falando de um novo estilo de evangelização que a Igreja começava a propor, a Nova Evangelização, que repete o modelo evangélico de multiplicação a partir da responsabilidade missionária individual.

Além das transformações já citadas acima, ligadas aos processos de racionalização das atividades visando à maximização dos resultados, vamos assistir, na

última década do século XX, ao surgimento de uma atitude diferente da Igreja no que diz respeito à evangelização. A nova conjuntura – já caracterizada em termos de perda do poder da tradição na determinação das escolhas individuais no campo da religiosidade e pela intensificação da luta entre propostas de religiosidade pela adesão das pessoas – coloca para a Igreja Católica a necessidade inédita de preocupar-se com os números relativos à afiliação religiosa.

O discurso sobre a evangelização do mundo, que sempre significou coisa diferente da preocupação com a conquista de fiéis ou com o número de freqüentadores das missas e participantes nas atividades eclesiais, agora tem que abordar a necessidade de fazer frente ao avanço de outros modelos de religiosidade no cenário do mercado religioso nacional, dando origem à chamada Nova Evangelização<sup>14</sup>.

Depois de tanto tempo desfrutando de uma posição semimonopolista dentro do mercado, a Igreja Católica e seus agentes principais, os padres, são chamados a enfrentar uma incômoda situação de disputa pelos fiéis. Enquanto os pastores evangélicos encaram com total naturalidade a atividade de busca de novos fiéis, como veremos posteriormente, encontramos vários indicativos do desconforto dos padres nessa nova conjuntura nas respostas à questão a respeito das estratégias de proselitismo utilizadas. Vejamos algumas das falas:

Olha, a palavra 'proselitismo' é um pouco chocante, não é? Nós trabalhamos mais com a disponibilidade. As pessoas se apresentam e a gente sempre fala a partir do ponto de vista da liberdade. Esse negócio de até ficar fazendo oferta, como se religião fosse uma mercadoria, isso não só fere a mim, como também entristece. (...) Quem gosta de fazer proselitismo é a Renovação Carismática. Ela ainda vai levar muita cacetada para aprender, porque ela tem que entrar no pensamento da Igreja do Brasil, e não ser uma Igreja paralela, que faz proselitismo. (padre João Saturnino de Oliveira, paróquia de Santa Luzia).

Olhe, 'proselitismo' é uma palavra *feia* para a Igreja Católica, não é? Nossa igreja não faz proselitismo. (ênfase nossa. Padre Acírio, paróquia do Sagrado Coração de Jesus, Campina Grande).

Aqui não temos Renovação Carismática. Não temos esses movimentos, vamos assim dizer, pentecostais, como é o caso dos carismáticos, que têm uma grande influência na Igreja hoje, não é? (padre José Ronaldo, da paróquia de Taperoá, quando perguntado a respeito das estratégias de proselitismo).

Olha, a Igreja não faz proselitismo. Não é uma seita, que está precisando de proselitismo. A Igreja está acompanhando as comunidades, não é? E não se importa com proselitismo. Não conquistamos fiéis. Não é nossa intenção. (monsieur Luiz Pescarmona, paróquia de Araçagi).

Eu não digo proselitismo. Nós da Igreja Católica não somos proselitistas. Temos o cuidado para não fazer da religião um comércio, nem um 'ôba, ôba'! Não estamos de porta em porta, nas praças. Não temos proselitismo, temos uma conscientização. (frei Severino Batista de França, da paróquia de Catolé do Rocha).

Na verdade não tem proselitismo, porque, tradicionalmente, todo mundo é católico. Acho que nunca trabalhamos estratégias de proselitismo porque todo mundo era católico. O que acontece é tentar reevangelizar as pessoas que são católicas ao menos no papel. Isso se tenta fazer e o meio principal é, na verdade, o ministério da música. Estamos tentando chamar a atenção, principalmente da juventude, através da música. Há dois anos trabalho com jovens nesse município de Camalaú. Têm cerca de 100 jovens envolvidos nesse trabalho. (padre João Jorge, paróquia de Camalaú).

Nas falas acima, podemos ver pelo menos três atitudes típicas na reação dos padres a respeito do proselitismo e da própria competição entre as organizações religiosas: a primeira, a negação da competição, o que pode ser compreendido à luz da posição que historicamente a Igreja tem ocupado no mercado religioso no Brasil. Mesmo depois da separação oficial do Estado, a Igreja Católica continuou durante muito tempo como uma liderança hegemônica isolada. Isso produz um certo estranhamento em relação a uma situação em que ela tem que admitir a necessidade de "sujar as mãos" e tomar providências para evitar que os pentecostais e neopentecostais atraiam suas "ovelhas". Um exemplo dessa posição é a fala do padre Valdir Campelo, da paróquia de Cabaceiras:

A Igreja Católica sempre foi hegemônica nessa região e procura não fazer proselitismo. Não vive em busca de novos adeptos. (...) Não trabalhamos nessa linha. Estamos trabalhando com os fiéis católicos.

A segunda atitude, a negação da prática do proselitismo pela alegação de que o que a Igreja está fazendo não é lutar para conquistar novos fiéis e sim trabalhar pela "volta" ou pelo "compromisso" por parte dos católicos que estão "afastados". A rigor, isso não seria proselitismo porque significaria trabalhar no

âmbito do próprio “rebanho”, como podemos ver na fala do padre Rômulo Remígio, da paróquia de Aroeiras:

A palavra proselitismo é terrível pra gente. Prefiro dizer assim, ‘o jeito de atrair as pessoas, de conquistar o coração das pessoas, de fazer com que as pessoas se sintam ou assumam sua condição de católicos’.

A terceira, a localização do proselitismo nos “outros”, no caso na Renovação Carismática ou nos evangélicos. O que observamos é que os carismáticos realmente trabalham com a idéia de “conversão”, num padrão bastante semelhante ao dos evangélicos, o que envolve, entre outros elementos, uma ruptura com uma identidade e adoção de outra, e a aceitação de um padrão ético diferenciado. Isso poderia justificar a idéia de que “eles” é que são proselitistas. Na prática, porém, a Nova Evangelização, partindo do pressuposto de que o padrão do católico nominal é muito próximo do não-católico, propõe uma atitude crescentemente agressiva de todos os setores da Igreja, no sentido de produzir uma reação ao avanço dos concorrentes, o que se traduz em estratégias de envolvimento de fiéis, seja através do estímulo à participação nas atividades das inúmeras pastorais e equipes, seja através do ministério da música, de atividades esportivas, dentre outras.

Uma variação da segunda atitude apareceu na fala de outros padres, que consiste na negação da prática do proselitismo e no simultâneo anúncio de atividades de proselitismo. Por exemplo, no discurso do padre Assis Meira, da paróquia de Picuí, que afirma não fazer proselitismo e depois anuncia duas estratégias “missionárias”. Ele justifica sua opinião dizendo que, a rigor, não está buscando converter ou conquistar novos fiéis, mas atingir, despertar os que já se declaram católicos. Isso tem uma certa lógica, na medida em que grande parte da população é, em termos nominais, católica. Todavia, em termos organizacionais, se na prática isso se traduz em falta de compromisso institucional, numa participação irregular nas celebrações e atividades da igreja, e também no seu sustento, podemos entender a preocupação “missionária” que aparece nas falas, apenas aparentemente contraditória. Vejamos:

Rapaz, a gente não tem essa atividade [de proselitismo] aqui  *muito*, assim com muita ênfase. A paróquia aqui é um pouco conservadora, de modo que a gente não tem construído  *muito ainda* essa ação mais missionária em busca do pessoal. (...) A gente tem aí programada para o mês de junho e agosto uma extensa campanha missionária aqui em Picuí, e também um pouco de programação nos colégios para ver se atingimos mais esse pessoal que está afastado da Igreja. Mas assim no sentido mesmo de proselitismo, de ir em busca, de

lutar para aumentar o número de fiéis que participam, a gente está meio recalcado nisso. (padre Assis Meira, paróquia de Picuí)

Vale ressaltar também que o uso das expressões grifadas (por nós) indicam que há uma intenção que ainda não se realizou por causa do “conservadorismo”, ligado a um modelo de religiosidade adequado para uma conjuntura já ultrapassada. Vejamos outro exemplo, onde encontramos inclusive o uso de uma linguagem anteriormente associada com o universo da prática dos evangélicos (“proclamar”, “aceitar”, “de casa em casa”):

A paróquia não faz proselitismo. A paróquia proclama o evangelho e aceita quem realmente se sente livre para aceitar a fé em Jesus Cristo. (padre da paróquia de Monteiro).

‘Proselitismo’ me parece estranho, porque a gente não usa proselitismo para conquistar fiéis de maneira alguma. (...) Os fiéis vêm de forma espontânea. Agora, nossa paróquia tem, assim, uma característica de alegria e um bom acolhimento. Nós primamos por isso. Temos uma equipe de recepção e de acolhida. As pessoas ficam distribuídas na frente da igreja, às portas, nas calçadas. Algumas cuidam do estacionamento, zelando pelos carros, cuidando deles durante a celebração. Outras ficam às portas recebendo as pessoas idosas. Também as celebrações têm uma característica que é muito forte de alegria, de festa mesmo. Não são coisas que a gente faz para conquistar fiéis. É o nosso estilo e as pessoas na paróquia se identificaram bastante e isso vem, digamos assim, dando bons resultados. Isso faz com que as pessoas gostem, participem e até convidem outros também. (padre Vanildo, paróquia de Nossa Senhora de Fátima, Campina Grande).

Geralmente é nas cidades grandes que se encontra mais essa questão do proselitismo. Por aqui o pessoal tem uma religião mais definida. (...) [sobre novas estratégias para conquistar fiéis:] Estamos realizando trabalhos missionários, que consistem na *visita de casa em casa* para reanimar famílias afastadas, chamando-as à participação. (padre Espedito Fernando, paróquia de Teixeira)

O projeto Rumo ao Novo Milênio está propondo atitudes novas em quatro dimensões: a do serviço; a do diálogo; a da comunhão eclesial; e a do anúncio. Por que essas quatro dimensões? Para atingir os ‘afastados’. A Igreja está adotando como ponto de partida atingir

aos irmãos que estão distantes. E essa atitude é eminentemente missionária. (padre João Saturnino, Santa Luzia, que afirmou, como registrado acima, que proselitismo é “coisa” da Renovação Carismática).

Já na fala de padre Ribamar, da Catedral de Campina Grande, embora haja o indicativo do mal-estar com a idéia do proselitismo, podemos também encontrar uma atitude mais assumida em termos de uso de estratégias para conquistar/atingir fiéis:

Eu não sei bem se a palavra para nós é exatamente ‘proselitismo’. A nossa intenção é juntar as pessoas para que elas possam viver melhor, ter uma comunhão maior com Deus e com a comunidade. De qualquer modo, temos tentado atingir a juventude e os casais. Claro que, por extensão, também conseguimos um contato com as crianças. Se você faz um trabalho com a família, naturalmente os jovens e as crianças serão envolvidos. A família, é, portanto, nossa principal estratégia.

As dificuldades em relação ao proselitismo encontram-se também associadas com atitudes ambivalentes em relação ao ambiente de pluralismo e competição. A tendência mais forte encontrada foi a de negar a competição. Essa “vergonha” em admitir a lógica do mercado parece estar ligada ao fato de que não é uma posição comum reconhecer que nessas “coisas” de religião se exerce, cada vez com mais intensidade – como também no âmbito de outras atividades consideradas de certa maneira como sagradas, como a produção de conhecimento na academia (o que não impede que professores e departamentos promovam articulações e movimentos velados de aprovação/reprovação de teses, inclusão/exclusão de artigos, dependendo do grau em que os candidatos-autores se filiem ou não aos cânones das diversas “igrejas”) –, a lógica da concorrência.

No caso dos padres, alguns trabalham com uma idéia, resultante da fixação nas fases anteriores da história da religião no Brasil, de que a Igreja Católica é tão poderosa que não admitiria concorrentes. De acordo com essa visão, o que estaria acontecendo na verdade é que as outras igrejas trabalhariam no espaço que os católicos não conseguem atingir, não havendo, por isso, uma competição propriamente dita, mas uma complementação. Essa posição implica, por um lado, o reconhecimento da impossibilidade de um monopólio religioso perfeito, e, por outro, uma certa negação da conjuntura mais recente do mercado religioso, que aponta para a intensificação da concorrência e para um descenso dos números referentes, inclusive, à declaração nominal de catolicismo. Vejamos algumas falas nesse sentido:

Ninguém compete com a Igreja. (...) O povo é tanto que não conseguimos alcançar toda a multidão que está aí. Trabalhamos muito, nos organizamos, falamos, anunciamos, mas não conseguimos dar conta da multidão de pessoas. Então, cabe, tem vaga para todos. (monsenhor Luiz Pescarmona, Araçagi).

(...) porque não estamos preocupados em trazer, em arrancar gente de outras associações religiosas para nossa igreja. Não estamos preocupados com isso até porque nem necessitamos disso. Estamos preocupados em ajudar os católicos, que, às vezes, estão afastados por diversas situações, a se sentirem, católicos novamente. (padre Rômulo Remígio, paróquia de Aroeiras).

No caso do padre Espedito Fernando, da paróquia de Teixeira, a ambivalência é evidente. Se por um lado ele disse não se preocupar com a competição, quando perguntamos a respeito das mudanças que têm havido no papel do padre dentro da instituição, ele declarou: "Vou ter que procurar novos métodos, novas maneiras, sobretudo para lidar com essa situação muito pluralista."

Apenas uma minoria dos entrevistados assumiu uma atitude de desconsideração para com as mudanças no campo. Um dos que apresentaram essa postura foi o padre Paulo Roberto de Azevedo, da paróquia do Congo, onde existem apenas três modelos religiosos em competição – o que pode influenciar também, de certa maneira, esse tipo de atitude –, como vemos em algumas de suas falas, por exemplo:

Pouco se me dá essa estória de competição. (...) Olha, eu não me incomodo com o pluralismo não, porque o que a gente vê é o seguinte: a fé do povo é muito pouca. Hoje está aqui, amanhã passa para a Assembléia de Deus, no outro dia já está em outra Igreja. Assim, não me incomodo muito com esse pluralismo religioso, porque o povo não tem consistência. (...) Não tenho estratégias de proselitismo porque não me dou muito com essas novidades.

A preocupação com a competição e com o pluralismo remete a ação das organizações religiosas para a necessidade de concentrar esforços no sentido de fornecer serviços religiosos que atendam ao máximo à demanda dos consumidores. É sobre isso que passamos a discutir.

### **O aumento da competição e a ênfase no consumidor**

Assim como é comum ouvir a respeito de uma empresa secular que even-

tualmente preste um mau serviço aos clientes que “numa situação de concorrência as coisas seriam diferentes”, pelo fato de que o risco maior de perder o freguês para outra firma competidora produziria uma maior atenção para com os compradores, em termos de mercado religioso o aumento dos níveis de competição produz a ascensão da figura do consumidor. O que se observa é que quanto mais forte o imperativo de lutar pela adesão dos indivíduos, maior atenção será dada aos desejos, necessidades e reivindicações da demanda dos fiéis.

Como já dissemos anteriormente, é justamente em referência a dois fenômenos que atuam no sentido do questionamento da posição de poder ocupada pela Igreja Católica historicamente que a dinâmica das transformações em suas propostas de religiosidade pode ser compreendida. Um deles é o fenômeno da secularização do mundo, o outro, o avanço de outras propostas de religiosidade no mercado religioso. O primeiro contribui para a diminuição da força da religião na vida das pessoas e da tradição – no caso, a católica – de determinar a escolha religiosa dos indivíduos, o que abre as portas para o avanço de outros modelos de religiosidade, provocando o aumento dos níveis de competição no mercado.

Esse refluxo da definição religiosa do mundo em geral e no caso específico do poder do catolicismo no Brasil, que ganha visibilidade nas estatísticas governamentais e em outras realizadas por especialistas do campo, provoca uma reação da Igreja Católica no sentido de recuperar o prestígio e a preferência popular. Essa reação vai se traduzir numa abertura cada vez maior da esfera da religião às influências e determinações da sociedade inclusiva, mediadas pela força da demanda dos consumidores.

O que vamos encontrar no discurso dos padres a respeito das transformações que têm acontecido no modelo do catolicismo é justamente a preocupação com a recuperação da frequência dos fiéis, com a volta dos que foram cooptados pelas seitas e movimentos adversários e com a necessidade de proporcionar um despertar dos católicos nominais que os torne mais resistentes ao assédio de outras propostas cintilantes de religiosidade.

É, portanto, a partir da preocupação com a perda de fiéis, com a competição dentro do mercado religioso com outras organizações religiosas, e até com a irreligiosidade, que evolui a dinâmica das transformações dos discursos e práticas religiosas da Igreja Católica, ganhando cada vez mais força a determinação da demanda dos consumidores. Sinais do peso da vontade dos fiéis nas decisões referentes à produção de bens religiosos podem ser vistos em algumas falas tais como esta:

Na verdade, o que anima o clima dentro da Igreja é o que a sociedade e o povo pedem. Quando cheguei aqui, em 1986, o bispo ainda estava muito empolgado com as CEBs. Depois o assunto foi

morrendo em nossa Diocese e a Teologia da Libertação também foi perdendo espaço. O que domina hoje na Igreja é o Movimento Carismático, que tomou a frente e gerou uma mudança por completo. Se alguém vem aqui pensando em 'luta pela terra', em 'defesa dos direitos humanos', 'apoio a sindicatos', 'luta pela justiça', agora isso já passou. Quase não se fala mais nisso. O clima mudou por completo. (padre João Jorge, paróquia de Camalaú).

Podemos perceber a rapidez com que um modelo, no qual os temas de inspiração sociopolítica eram significativos, é substituído por um outro mais espiritualista, justamente a partir da força que a demanda dos consumidores exerce, nestes tempos de mercado religioso competitivo. Essa mudança a que nos referimos tem como origem não o fato de que problemas da situação social tenham sido resolvidos, o que justificaria uma mudança do modelo progressista de Igreja para um outro no qual a denúncia, a "conscientização" das massas perdem a importância. O que observamos é que as transformações têm como elemento gerador fundamental a crescente necessidade de dar aos consumidores o que eles pedem, inclusive para evitar a sua evasão para outros modelos de religiosidade que estejam mais próximos de sua demanda. O mesmo padre, falando sobre as mudanças nos temas dos sermões, coloca a gradual perda de importância dos temas sociopolíticos como um resultado da pressão silenciosa dos fiéis:

Na verdade têm mudanças bem visíveis. Quando eu comecei aqui, o tema era social: a sociedade, a economia, o capitalismo, o socialismo, os sem-terra, a corrupção política. Hoje, eu tento continuar com isso pelo menos num grau menor, mas hoje você vê o fiel pedir mais é estórias, testemunhos pessoais. O fiel quer ouvir palavras que fortaleçam a sua fé individual. Ele não se interessa sobre economia, se vai bem, se vai mal, quem é culpado de quê. Ele quer ter uma experiência viva de Deus, de Jesus Cristo. Nesse ponto, a cabeça, o intelectual, está sendo substituída pelo coração.

A referência a dois momentos, um no qual a ênfase era nos temas sociais e outro no qual os temas mais "espirituais" ganham destaque, nos faz pensar sobre as razões das transformações ocorridas. Ao nosso ver, a questão não é que a massa de fiéis tem hoje uma preocupação menor ou maior a respeito dos temas focalizados pelo modelo progressista, anterior, de Igreja. Aparentemente, o interesse pela tematização religiosa dos aspectos ligados à conjuntura socioeconômico-política não sofreu grandes alterações. O que é mais importante nessas falas é o contexto em que elas surgem, caracterizado pelo reconhecimento, por parte da Igreja, do aumento da competição e da perda de espaço no

mercado religioso. Agora, a mesma demanda de anos atrás se impõe de maneira mais significativa, obrigando a organização a mudar numa direção mais próxima da sua satisfação. Na fala do padre José Dantas, de Lagoa, é justamente a competição e o desejo de recuperar os fiéis que impulsiona a mudança:

O principal efeito do pluralismo é a mudança. Quando eu cheguei aqui encontrei uma igreja que realmente não tinha nada. A igreja era vazia e, neste sentido, com o objetivo de recuperar os católicos que tinham ido para outras Igrejas, a gente desenvolveu o trabalho religioso, não é? E estamos avançando neste sentido.

Nessa fala podemos ver a avaliação da relação entre satisfação da demanda dos fiéis e recuperação da audiência. É a perspectiva da eficácia do atendimento da demanda que reforça a necessidade de operar tomando providências na direção das transformações. Padre João Saturnino, de Santa Luzia, assim se expressa sobre isto:

A Igreja hoje está mudando e é isso que está fazendo as pessoas voltarem. (...) O nosso papel de padre está mudando de acordo com a atualização da teologia: o mundo mudou, meu jovem, não vamos ser ingênuos. Por exemplo, a Igreja, para poder acompanhar esse mundo racionalizado e individualista, ela tem que se modernizar. A gente tem que acompanhar a evolução do tempo.

Na mesma direção, registramos a fala do padre Acírio, de Campina Grande, comentando sobre as mudanças em termos de liturgia acontecidas recentemente: "Hoje você tem mais instrumentos, o período de cânticos nas celebrações aumentou. A gente tem que se adaptar aos tempos, não é?"

Essa necessidade de "acompanhar a evolução dos tempos", de "se adaptar", é um diferencial de um modelo de catolicismo que não trabalha mais com a idéia da centralidade da religião e da Igreja na sociedade. Essa visão é substituída pelo reconhecimento de que a esfera da religião é apenas uma das partes da vida em sociedade e de que, diferentemente do que acontecia em outras épocas, a proposta de religiosidade concorre agora com outras pela preferência dos fiéis no mercado.<sup>15</sup>

Essas novas condições nas quais as organizações religiosas operam vão determinando, em graus e modalidades diferenciados, a dinâmica das práticas e dos discursos religiosos. O caso da Igreja Católica é emblemático pelo fato de se constituir na maior organização religiosa da América Latina, que recentemente vê sua posição no mercado religioso atingida, observando-se uma série de medidas institucionais tomadas com o objetivo de sua recuperação. A

centralidade do consumidor que emerge nesse momento pode ser vista como uma tendência em vários setores da esfera da religião em geral, já comentadas, e particularmente num conjunto de medidas tomadas pela Igreja Católica, no qual se inscreve o progressivo abandono dos temas sociais e transformações na liturgia e no estilo dos padres.

Nesses últimos dez anos vamos assistir a uma série de mudanças na organização das celebrações da Igreja Católica. Dentre elas, vale citar que, à ênfase na participação, presente desde a vigência do modelo progressista de Igreja, soma-se agora o direcionamento para um novo estilo, que combina elementos ligados ao espetáculo com uma tendência espiritualista-mística de inspiração pentecostalista. Todas as transformações das práticas litúrgicas se referem ao esforço no sentido de atendimento das necessidades dos consumidores, numa tentativa de evitar a evasão de fiéis em direção a outras propostas de religiosidade. O destaque da Renovação Carismática nesse movimento rumo ao incremento da participação dos fiéis via liturgia é significativo, inclusive porque é em referência ao avanço dos pentecostais e neopentecostais evangélicos que a reação católica vai acontecer. Vejamos algumas falas relacionadas a esse tema:

A liturgia deve ser a prioridade de toda a Igreja. (...) A liturgia é a grande pastoral da Igreja Católica hoje. Nos últimos dez anos a frequência dos fiéis aumentou em quase 90%, graças aos novos movimentos como a Renovação Carismática e o Encontro de Casais com Cristo. (padre João Batista da Silva, paróquia de Boqueirão).

A Igreja tem descoberto o “filão” da liturgia na esteira da assimilação da fórmula de alguns dos principais concorrentes evangélicos, que se concentram na música e no investimento nas celebrações como forma de conquistar novos fiéis. As tendências recentes privilegiam a espontaneidade, a adoção de modelos mais participativos de lideranças das reuniões de celebração, a ênfase na música e o investimento em novidades secularizantes que não atingem a missa em si, mas são incluídas no espaço das celebrações.

O povo hoje está procurando o ‘louvor’ [aspas nossas]. Por exemplo, a Renovação Carismática é uma que está tomando conta da Igreja. A maneira nova de expressar, de animar as nossas liturgias faz realmente o pessoal se sentir bem, não é? Nesse novo jeito, nessa nova maneira.” (frei Valdomiro José, Pitimbu).

Como vemos, é o fato do que o pessoal “procura” – no caso, o louvor – e a preocupação com o “se sentir bem” que parecem definir o estilo de celebrar atualmente praticado. Em uma certa medida esse critério vai aparecer em toda

a história do catolicismo; inclusive na própria decisão de usar a língua portuguesa nas missas ao invés do latim tradicional já encontramos uma medida destinada a reagir no sentido de preservar o espaço ocupado pela Igreja Católica na sociedade. O que observamos agora é uma agudização dessa tendência, provocada pelas mudanças estruturais ocorridas no mercado religioso nacional.

A influência do gosto do consumidor vai se verificar em muitos elementos das práticas litúrgicas católicas. Vejamos o que diz o padre Espedito Fernando, de Teixeira:

A maior mudança em termos de liturgia foi adaptar as práticas litúrgicas à realidade local. Essa mudança trouxe elementos vários, não é? Dramatizações, encontros de preparação dos leitores, das pessoas que 'puxam' os cânticos, as vestes litúrgicas que os padres usam, vários outros elementos. O povo mesmo diz: 'Quando se vê a liturgia hoje nem se lembra mais da liturgia de dez anos atrás; porque está bem evoluída, com vários elementos que valorizam a participação do povo.

Aqui aparece a força da demanda dos consumidores em termos de "participação do povo", mas também no que se refere ao direcionamento das novidades à "realidade local". Como vimos também, há o investimento em tipos novos de práticas litúrgicas – os "encontros" e as "dramatizações", e em alguns lugares a "dança litúrgica", em outros a "aeróbica do Senhor", dentre outras variações.

Em outras falas, a busca do atendimento à demanda dos consumidores é citada como o esforço para incluir na liturgia "elementos da vida do povo", como por exemplo:

Houve mudanças sim na liturgia. Eu estou aqui há quatro anos e alguns meses e tínhamos uma comunidade muito fechada para o novo, sobretudo no que diz respeito à inculturação da liturgia. Temos uma equipe que se reúne semanalmente para preparar as liturgias dominicais e de fim de semana e aí procuramos trazer elementos da vida do povo para a nossa celebração. (padre da paróquia de Monteiro).

Nessa conjuntura de competição pela preferência dos fiéis, a satisfação dos consumidores aparece explicitamente nas entrevistas como sendo o critério em torno do qual as práticas litúrgicas se definem, como vemos na fala do padre Assis Meira, de Picuí, onde existem cerca de nove igrejas concorrendo com o modelo da Igreja Católica:

O que predomina na nossa escolha do estilo da liturgia é a preocupação com a satisfação dos fiéis que participam das celebrações, de forma que, ao término, eles possam dizer: 'a gente gostou' e 'a gente quer vir na próxima missa'. Então a gente usa mais esse método: que o pessoal fique bastante à vontade, a espontaneidade, o cântico, a música, a leveza da celebração, para que não fique pesada, com muito conteúdo, para que a gente possa cantar, bater palmas. É isso aí que a gente está usando.

Na mesma direção, registramos a fala do padre José Vanildo de Medeiros, que usa um termo que vai se firmar no vocabulário corrente da liderança religiosa, relacionado com a maneira de receber as pessoas nos templos católicos – a “acolhida” –, revelando também uma preocupação com a satisfação dos fiéis em relação ao serviço prestado pela Igreja como um elemento que determina o seu retorno, a expectativa de uma participação regular:

O principal determinante do estilo de liturgia é a 'acolhida'. Fazer com que as pessoas se sintam bem naquele momento da missa ou da celebração da Palavra. Que sejam momentos agradáveis e que a pessoa volte para casa feliz e com o desejo de retornar o mais breve possível.

A tematização da participação dos fiéis orienta as mudanças que as práticas religiosas referentes à liturgia vão atravessando. Essa preocupação experimenta um *crescendo* que começa na fase pós-Concílio Vaticano II e conhece seu ponto mais alto nos modelos de catolicismo que ganham expressividade nas duas últimas décadas do século XX no Brasil. Nas entrevistas, encontramos uma visão que pressupõe a adaptação das práticas litúrgicas no sentido de as instrumentalizar para a produção do envolvimento dos fiéis. A fala do padre Ribamar, da Catedral de Campina Grande, é significativa:

Há uma necessidade de fazer uma liturgia mais adaptada a cada cultura, a cada região, a cada situação. A Igreja tem uma liturgia oficial, mas ela deve ser adaptada. As mudanças que são feitas é isso: devemos fazer uma liturgia mais alegre, não é? Mais participativa. Sair um pouco daquele estilo de assistência, né? Claro que isso depende muito dos grupos, das pessoas... Não tem assim uma coisa bem determinada não. Mas a intenção é fazer com que a celebração seja mais participativa.

Na fala do padre Apolinário, de Campina Grande, as transformações nesse sentido são apresentadas como o resultado de um esforço institucional, mas

sempre em referência à satisfação dos fiéis, que resultaria na conquista da simpatia e interesses das comunidades:

Há um esforço muito grande na Igreja para tornar a liturgia uma coisa mais participada mesmo, preparada para os grupos. Graças a Deus a Igreja tem dado um grande espaço nesse aspecto, que tem, certamente, conquistado a simpatia e o interesse das próprias comunidades.

A pressão para a satisfação dos consumidores é sentida nos diversos setores da atividade dos especialistas da produção e gestão dos produtos religiosos. Nas entrevistas pudemos observar como a referência para a definição não somente do estilo de liturgia, mas também da forma de liderança, dos elementos dos sermões, do estilo de ser padre, é a orientação para a demanda dos fiéis.

No que concerne ao estilo de ser padre, muitos dos entrevistados apresentam a idéia de adaptação da instituição aos interesses da massa de fiéis. Vejamos algumas falas nesse sentido:

A gente vem apenas acompanhando a evolução da sociedade, procurando fazer mais viva a mensagem de Jesus de acordo com os apelos da própria realidade. (...) Ao longo desses anos a gente foi se adaptando, procurando corresponder às necessidades mesmo do dia a dia, *vendo o que era interessante para o povo*. Daí foi se firmando o jeito mais alegre, mais dinâmico, mais 'orante'. (padre José Vanildo, Campina Grande. a ênfase é nossa).

As expressões "de acordo com os apelos da realidade", "procurando corresponder às necessidades do dia a dia" e "vendo o que era interessante para o povo" dão sinais de uma organização voltada para o mercado, que opera em sintonia com a necessidade de satisfação dos consumidores reais e potenciais. Essa orientação para a demanda pode também ser vista na preocupação em fazer ajustes com o objetivo da satisfação dos fiéis, em diversas áreas da atividade dos padres. Um exemplo está na fala do padre Rômulo Remígio, de Aroeiras:

A primeira mudança que a gente tem que fazer quando vem para uma comunidade rural como essa minha e outras muitas aqui na Paraíba é adaptar a linguagem intelectualizada que a gente recebe e aprende no seminário para se fazer entender pelo povo.

Nas respostas à questão a respeito dos determinantes dos sermões vemos também os sinais de uma atitude orientada para o mercado, em termos de uma

preocupação com a satisfação dos fiéis. O padre João Jorge, de Camalaú, enuncia explicitamente os dois elementos que moldam o sermão dele:

São dois os principais determinantes do sermão: o evangelho, as leituras bíblicas escolhidas, e a vontade e a necessidade de agradar o povo. Aprendi que você não deve pregar mais do que dez minutos, porque o povo fica cochilando. Se você prega demais, não adianta.

Além das medidas em relação à duração do sermão<sup>16</sup>, outro indicativo da mentalidade de mercado, que se traduz na preocupação com a satisfação do consumidor, é que a maioria dos respondentes citou como um elemento determinante na moldagem do estilo das homilias a preocupação em adequar as leituras bíblicas dominicais – que são planejadas e decididas para toda a organização, de maneira centralizada –, às realidades locais, fazendo a ligação entre a Palavra do Senhor e os interesses presentes dos fiéis, da comunidade. Vejamos alguns exemplos, nesse sentido:

São dois os principais determinantes do sermão: o texto do evangelho e a realidade do lugar, da comunidade, das pessoas. (padre Valdir Campelo, paróquia de Cabaceiras).

O que inspira nossas homilias é os sofrimentos do povo, as dificuldades do povo. Primeiro vem a Palavra, em segundo a própria experiência de conversar com o povo. (padre José Ronaldo, paróquia de Taperoá).

O que predomina no meu sermão é a Palavra de Deus, o texto bíblico que é escolhido pela equipe de liturgia. Outra preocupação que tenho é a de ser compreendido pelo povo. Daí, eu pego os elementos da vida da comunidade para ilustrar o que tenho a dizer. (padre Assis Meira, paróquia de Picuí).

O interesse em levantar o que pode servir de ligação entre o sermão e a vida das pessoas, quer seja pela experiência direta de conviver com as comunidades, ou ainda pela atenção dada aos fatos da semana pela leitura de jornais e pelo contato com outros meios de comunicação, é uma estratégia usada para tornar o discurso religioso significativo para os que o escutam. Esse interesse de falar “para o povo”, de ser “compreendido pelo povo”, aponta para o reconhecimento do aspecto funcional das práticas religiosas, que serão tanto mais legitimadas pelos fiéis – o que se traduz em termos de mercado religioso em garantia de continuação do consumo religioso – quanto mais responderem aos seus anseios de decodificação e organização do mundo e das coisas.

## Conclusão

O elemento novo que define a conjuntura na qual são produzidos esses discursos e as características estruturais da Igreja Católica, cuja centralidade é a demanda dos consumidores, é a preocupação demonstrada pela instituição e pelos seus mediadores com os números referentes à assistência de fiéis.<sup>17</sup> É a partir dos dados referentes ao descenso dos católicos no país que a organização se mobiliza no sentido de realizar as transformações necessárias às estratégias de reação ao avanço de outras propostas de religiosidade. Essas estratégias são construídas a partir da realização de mudanças nas práticas religiosas que correspondam aos desejos dos consumidores.

Tal preocupação não é nova, mais vai ficando tanto mais importante quanto maiores os níveis de competição entre as organizações religiosas. Em todos os setores da atividade a referência passa a ser a necessidade de incluir, de envolver, de conquistar os fiéis.

Além do que já citamos em termos de liturgia, de especialização dos serviços, de racionalização das atividades de produção dos bens e serviços religiosos, podemos prever que em alguns anos observaremos também indicativos do exercício da pressão da demanda sobre os imperativos comportamentais defendidos oficialmente pela hierarquia e sobre outros aspectos da própria Teologia e dos conteúdos simbólicos das propostas de religiosidade, além dos já observados, como é o caso da nova interpretação teológica da Igreja sobre os temas do Espírito Santo e da Cura, originadas no âmbito do esforço organizacional em oferecer um modelo de religiosidade suficientemente competitivo em relação aos pentecostais tradicionais e neopentecostais. Essa pressão tende a atingir mais rapidamente áreas periféricas da doutrina, ainda mais porque é preciso proteger os elementos diferenciais da proposta católica.

É claro que a tensão entre a opção de adaptar-se e a de marcar posição contrária aos padrões hegemônicos na sociedade inclusiva será sempre um problema a ser enfrentado pelos modelos de religiosidade. Ainda mais em conjunturas de alta competitividade no mercado, nas quais, dependendo do caso, tanto as medidas tomadas no sentido da abertura em relação à influência do ambiente podem, muitas vezes, resultar em perda de audiência, quanto uma tendência ao fechamento e ao tradicionalismo pode implicar a evasão dos fiéis. De qualquer maneira os níveis de competição no mercado e a capacidade de avaliação das tendências ambientais por parte das organizações podem influenciar decisivamente nas transformações nessa área.

## Referências Bibliográficas

- BARNA, George. (1992), *O Marketing na Igreja*. Rio de Janeiro: JUERP, 2ª ed.  
BERGER, Peter L. (1963), "A Market Model for the Analysis of Ecumenicity". *Social Research*, 30: 77-93.

- BERGER, Peter L. (1967), *The Sacred Canopy*. Nova York: Doubleday.
- BERGER, Peter L. (1979), "The Religious Establishment and Theological Education". *Theology Today*: 178: 36-47.
- BERGER, Peter L. (1985), *O Dossel Sagrado: Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*. São Paulo: Paulinas.
- BERGER, Peter L. (1993), *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*. Nova York: Doubleday.
- BRANDÃO, Carlos. R. (1994), "A Crise das Instituições Tradicionais Produtoras de Sentido". In: A. Moreira e R. Zicman (eds.). *Misticismo e Novas Religiões*. Petrópolis: Vozes.
- CAMPOS, Leonildo S. (1997), *Teatro, Templo e Mercado: Organização e Marketing de um Empreendimento Neopentecostal*. Petrópolis/São Paulo: Vozes/Simpósio Editora/ Universidade Metodista de São Paulo.
- FINKE, Roger. (1990), "Religious Deregulation: Origins and Consequences". *Journal of Church and State*, 132: 609-26.
- FINKE, Roger & IANNACCONE, Laurence R. (1993), "Supply-side Explanations for Religious Change in America". *The Annals*, 527: 27-39.
- FINKE, Roger & STARK, Rodney. (1988), "Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilizations in American Cities, 1906". *American Sociological Review*, 53: 41-49.
- FINKE, Roger & STARK, Rodney. (1989), "How Upstart Sects Won America: 1776-1850". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28(1): 27-44.
- FINKE, Roger & STARK, Rodney. (1992), *The Churching of America - 1776 -1990: Winners and Losers in Our Religion Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- FLIPO, Jean-Paul. (1984), *Le Marketing et L'Église*. Paris: CERF.
- IANNACCONE, Laurence R. (1988), "A Formal Model of Church and Sect". *American Journal of Sociology*, 94: S241-S268.
- IANNACCONE, Laurence R. (1991), "The Consequences of Religious Market Structure". *Rationality and Society*, 3: 156-177.
- IANNACCONE, Laurence R. (1992a), "Sacrifice and Stigma: Reducing Free-riding in Cults, Communes, and Other Collectives". *Journal of Political Economy*, 100: 271-292.
- IANNACCONE, Laurence R. (1992b), "Religious Markets and the Economics of Religion". *Social Compass*, 39: 123-31.
- IANNACCONE, Laurence R. (1994), "Why Strict Churches Are Strong". *American Journal of Sociology*, 99: 1180-1211.
- IANNACCONE, Laurence R. (1996), "Reassessing Church Growth: Statistical Pitfalls and Their Consequences". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35(3): 197-216.
- IANNACCONE, Laurence R.; OLSON, Daniel V. A. & STARK, Rodney. (1995), "Religious Resources and Church Growth". *Social Forces*, 74(2): 67-85.
- KATER FILHO, Antonio M. (1997), *O Marketing Aplicado à Igreja Católica*. São Paulo: Loyola.
- KOTLER, Philip. (1988), *Marketing para Organizações Não Lucrativas*. São Paulo: Atlas.
- KOTLER, Philip. (1992), "Selling God, Selling Salvation". In: N. Shwuch et alii. *Marketing for Congregations: Choosing to Serve People more Effectively*. Nashville: Abingdon Press.
- PRANDI, Reginaldo. (1997), *Um Sopro do Espírito*. São Paulo: Edusp.
- STARK, Rodney. (1985a), "From Church-sect to Religious Economies". In: P. E. Hammond (ed.). *The Sacred in a Post-secular Age*. Berkeley: University of California Press.
- STARK, Rodney. (1985b), "Europe's Receptivity to Religious Movements". In: R. Stark (ed.). *Religions movements: Genesis, Exodus, and Numbers*. Nova York: Paragon.
- STARK, Rodney. (1992), "Do Catholic Societies Really Exist?". *Rationality and Society*, 4: 261-271.
- STARK, Rodney. (1993), "Europe's Receptivity to New Religious Movements: Round Two". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32: 389-397.
- STARK, Rodney & BAINBRIDGE, William S. (1985), *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press.
- STARK, Rodney & BAINBRIDGE, William S. (1987), *A Theory of Religion*. Berna: Peter Lang.

- STARK, Rodney & FINKE, Roger. (1988), "American Religion in 1776: A Statistical Portrait". *Sociological Analysis*, 49: 39-51.
- STARK, Rodney; FINKE, Roger & IANNACCONI, Laurence R. (1994), "Pluralism and Piety: England and Wales". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34(4): 431-444.
- STARK, Rodney & IANNACCONI, Laurence R. (1992), "Sociology of Religion". In: E. F. Borgatta e M. L. Borgatta (eds.) *Enciclopedia of Sociology*. Nova York: Macmillan.
- STARK, Rodney & IANNACCONI, Laurence R. (1993), "Rational Choice propositions about Religious movements". In: D. G. Bromley e J. K. Hadden (eds.). *Handbook of Cults and Sects in America*. Greenwich: JAI Press.
- STARK, Rodney & IANNACCONI, Laurence R. (1995), "Truth? A Reply to Bruce". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34(4): 516-519.
- STARK, Rodney & IANNACCONI, Laurence R. (1996), "Response to Lechner: Recent Religious Decline in Quebec, Poland, and Netherlands: A Theory Vindicated". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35(3): 265-271.
- STARK, Rodney & MCCANN, James C. (1993), "Market Forces and Catholic Commitment: Exploring the New Paradigm". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32: 111-123.
- WACH, Joachim. (1990), *Sociologia da Religião*. São Paulo: Paulinas.

## Notas

- <sup>1</sup> Os principais autores desse paradigma têm seus trabalhos de destaque indicados na bibliografia (Berger 1963, 1967, 1979, 1985, 1993; Stark 1985a, 1985b, 1992, 1993; Stark e Bainbridge 1985, 1987; Stark e Finke 1988; Stark, Finke e Iannaccone 1994; Stark e Iannaccone 1992, 1993, 1995, 1996; Stark e McCann 1993; Finke 1990; Finke e Iannaccone 1993; Finke e Stark 1988, 1989, 1992; Iannaccone 1988, 1991, 1992a, 1992b, 1994, 1996; Iannaccone, Olson e Stark 1995).
- <sup>2</sup> É recente o aumento de espaço que o tema do dízimo ganha nos discursos e práticas da Igreja Católica. As campanhas de apelo ao comportamento dizimista, uma das antigas marcas dos evangélicos, ganham uma importância crescente no campo católico, podendo-se inclusive, ultimamente, encontrar afixados nos seus templos cartazes nos quais, se não são publicadas as contribuições e os nomes dos seus respectivos doadores, como em igrejas evangélicas, são indicados os montantes de dízimos recebidos. Outras estratégias de levantamento de recursos financeiros vêm sendo enfatizadas recentemente, como a venda massiva de produtos associados com o sagrado.
- <sup>3</sup> Brandão (1994:65) faz uma distinção entre leigos, fiéis e clientes, a partir de uma escala de compromisso e participação nas atividades da instituição. Segundo ele, no extremo mais motivado da escala estão os leigos, definidos como afiliados incorporados legitimamente à Igreja através de uma seqüência de ritos de ingresso e de demarcação de carreira confessional. O envolvimento pessoal do leigo pressupõe uma presença rotineira nas práticas sacramentais coletivas, além de um engajamento no todo da Igreja. Entre o leigo e o cliente está o fiel, que se diferencia do primeiro pelo fato de ser seguidor de um só grupo religioso, controlando por sua própria conta e risco a qualidade da sua participação, apresentando consumo irregular (missas em domingos alternados, nas quatro festas do ano etc.) e sustentando uma atitude de alheamento aos quadros e aos trabalhos de produção religiosa. No extremo menos motivado da escala está o cliente, que se caracteriza por procurar simultaneamente os serviços de vários grupos ou mesmo de um só, de maneira sempre esporádica e ditada por necessidades pessoais de momento.
- <sup>4</sup> Uma questão que todos os grupos religiosos devem enfrentar é aquela referente ao modo pelo qual conseguirão manter seus membros trabalhando pelos interesses comuns. De acordo com Wach (1990:442-43), muitos expedientes são usados pelas diferentes organizações religiosas para produzir o compromisso e a participação, sendo a aceitação de deveres e responsabilidades, de distinções e de privilégios, um excelente meio para despertar e estimular a cooperação entre os membros de um grupo religioso.
- <sup>5</sup> De acordo com o padre João Jorge, da paróquia de São Sebastião do Umbuzeiro, "os católicos nunca gostaram das brigas por causa de questões sociais".

- <sup>6</sup> Como, por exemplo, as relatadas por Prandi (1997:114).
- <sup>7</sup> Em relação à oração, ao invés de haver uma escola fixa, ganham crescente notoriedade as "oficinas de oração", um tipo de treinamento que consiste numa série de encontros nos quais são realizados estudos bíblicos e espirituais.
- <sup>8</sup> Estima-se que nos últimos dois anos tem havido um despertar vocacional no Brasil, mas os efeitos dessa provável retomada somente serão sentidos a médio prazo, devido, entre outros fatores, ao tempo médio de formação exigido pela Igreja.
- <sup>9</sup> Enquanto o espaço das pastorais e dos temas "sociais" vai diminuindo.
- <sup>10</sup> Há um número crescente de livros a esse respeito. Dentre os autores que escrevem especificamente sobre o tema destacamos aqui, além de Kotler (1988; 1992), Barna (1992) e Flipo (1984). Em termos de análises sobre o marketing aplicado nas atividades religiosas, a citação obrigatória no Brasil é Campos (1997), com seu estudo exemplar a respeito do caso da IURD. Há também o trabalho de Kater Filho (1997), ligando as técnicas de marketing especificamente à atividade da Igreja Católica.
- <sup>11</sup> A análise da programação televisiva de cunho religioso, tanto da TV Record como da Rede Vida, merece um estudo à parte. Gostaria de indicar aqui apenas que os sinais de assemelhação com o modelo pentecostal, bem como o princípio mercadológico da segmentação das demandas-alvo, pode ser facilmente observado na programação da emissora católica.
- <sup>12</sup> De acordo com o padre Edvar de Moraes, de Monteiro-PB, que se mostrou contrário ao modelo dos padres *pop-stars*, há uma pressão para que os religiosos adotem o estilo que o povo vê nas TV. Nas palavras dele: "Eu me sinto pressionado pelo estilo dos padres Marcelo Rossi, Zeca e outros, sobretudo no que diz respeito às celebrações, que apelam mais para a emoção do que para a razão" (padre Francisco de Assis, de São Sebastião do Umbuzeiro).
- <sup>13</sup> O padre Miguel, da paróquia de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, em Campina Grande, comenta sobre isso: "Eu vou celebrar no meio do mato, numa escolinha lá de Cajazeiras, e quando é durante a missa, eles pedem para exaltar os anjos, para cantar a 'música do padre Marcelo'".
- <sup>14</sup> As linhas gerais do novo plano de evangelização estão contidas no nº. 54 da série Documentos da CNBB (CNBB 1995).
- <sup>15</sup> Aparece em várias entrevistas a idéia de competição da religiosidade católica não só com outras propostas de religiosidade, mas também com a própria irreligiosidade. Por exemplo, citamos aqui um trecho do que disse o padre João Batista, de Boqueirão: "O que mais dificulta a conquista de fiéis são os meios de comunicação social. Por exemplo, a televisão, que destrói bastante." Também na fala do padre de Monteiro aparece a idéia de competição entre a religião e a não religião, ou com outras vozes que ganham a mesma estatura: "Antigamente tínhamos só o púlpito da Igreja. Hoje em dia temos o púlpito da televisão, da mídia, dos meios de comunicação, que concorrem com a mensagem da Igreja".
- <sup>16</sup> Um item também citado pelo padre Marcelo Rossi como um fator importante no processo de formulação do atual estilo de missa, conforme citamos anteriormente.
- <sup>17</sup> É basicamente com referência à publicação de pesquisas sobre a religiosidade no Brasil, indicando uma diminuição dos números relativos aos católicos e demonstrando os sinais da intensificação do pluralismo religioso, que a Igreja propõe a Nova Evangelização (cf. o documento citado na nota 14).

Recebido em 18/03/2006  
Aprovado em 06/06/2006

**Lemuel Guerra** (lenksguerra@yahoo.com.)

Professor da Unidade Acadêmica de Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG) e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande – UFCG.

## Resumo

---

Neste artigo discutimos de que maneira o aumento da competição entre instituições religiosas, numa conjuntura marcada pela lógica de mercado, se relaciona com transformações nos níveis de racionalização de suas atividades, focalizando especificamente a Igreja Católica na Paraíba, Brasil. Apresentamos uma análise de entrevistas estruturadas realizadas com 52 padres do estado mencionado, no período de 1999-2001, sobre a recente conjuntura de intensificação do pluralismo e da competição pelos fiéis, tendo como inspiração teórica o Paradigma do Mercado Religioso, no qual é central a idéia de que o crescimento do número de empresas competindo por um mesmo mercado tende a corresponder a um aumento da pressão por resultados, o que levaria a maiores graus de racionalização das atividades realizadas pelas organizações concorrentes.

**Palavras-chave:** mercado religioso, Igreja Católica, racionalização

## Abstract

---

In this article we discuss the ways in which the growing competition among religious institutions, in a situation marked by the market logic, influences changes in rationalization levels of their activities, focusing the Catholic Church in Paraíba, Brasil. We present an analysis of structured interviews carried on with 52 priests, during the period of 1999-2001, on recent intensification of pluralism and competition for believers, having as theoretical inspiration the Religious Market Paradigm, in which is central the idea that the growing in corporations number competing for a same market tends to be associated with higher results pressure level, implicating in higher degrees of rationalization in concurrent firms activity.

**Keywords:** religious market, Catholic Church, rationalization

---

# U SOS E SIGNIFICADOS DA TERAPÊUTICA NO CONTEXTO RELIGIOSO CONTEMPORÂNEO BRASILEIRO

*Fátima Regina Gomes Tavares*

## 1. Introdução

Sem pretender realizar uma resenha bibliográfica sobre o tema, este trabalho tem como questão central a discussão da pertinência e dos limites da utilização do conceito de "terapêutica" no contexto atual da diversidade religiosa brasileira.

Inicialmente discuto algumas questões referentes à relação entre terapêutica e performance ritual, com vistas a situar o problema. A seguir, remetendo a discussão mais geral para o âmbito das análises da heterodoxia terapêutica brasileira (considerando, basicamente, o contexto religioso), delinheiro a existência de duas tendências que atravessam atualmente esse campo: a primeira, que reconhece a eficácia propriamente terapêutica no âmbito do contexto ritual; a segunda, que subsume o terapêutico à eficácia ritual. Para uma melhor compreensão desse movimento, realizo, primeiramente, uma breve discussão acerca da centralidade da questão terapêutica no contexto religioso brasileiro; em seguida, recupero algumas análises antropológicas realizadas em diferentes universos religiosos para apresentar os meandros de um debate sobre as relações entre terapêutica e performance ritual na produção brasileira.

Por fim, ao invés de uma conclusão sistematizada, esboço ao final do trabalho algumas implicações referentes às relações entre terapêutica e religião

no mundo contemporâneo, tanto do ponto de vista teórico como de seus desdobramentos políticos.

## 2. Terapêutica e eficácia ritual

A interface entre a investigação dos processos terapêuticos e das cosmologias religiosas pode trazer bons resultados para cada uma das "especialidades" da antropologia: a antropologia médica e a da religião, respectivamente. Como enfatizam Rabelo et al. (2002), as contribuições – mútuas – visam problematizar os limites da construção da eficácia terapêutica, se considerarmos cada um desses domínios em separado. Assim, a antropologia da religião tem muito a dizer sobre os processos de cura que se desenrolam no âmbito das performances rituais, enquanto que a contribuição da antropologia médica situa-se na investigação dos meandros da ação transformadora sobre os corpos.

As contribuições da antropologia para a compreensão dos processos de adoecimento são evidentes, mas também acabam por revelar algumas tensões em relação à primazia do saber médico. Um primeiro sinal dessa tensão pode ser encontrado nas discussões que envolveram a expansão da antropologia médica a partir dos anos 50, nos EUA, promovendo uma "desnaturalização" das categorias nosológicas com que a sociologia norte-americana estava acostumada a trabalhar, categorias essas totalmente identificadas com as concepções médicas dos processos patológicos (Carrara 1994). Esse processo de expansão esteve diretamente relacionado ao crescente sucesso que a abordagem construcionista desfrutou no âmbito da antropologia médica (Carrara 1994). Sendo uma abordagem ainda bastante utilizada, o construcionismo vem sofrendo, atualmente, uma série de críticas, principalmente no que tange à identificação da medicina como pura ideologia, desconsiderando a eficácia do seu saber terapêutico (Herzlich 1984).

A polêmica que envolve a abordagem construcionista revela justamente a tensão entre o reconhecimento de uma eficácia propriamente terapêutica e a eficácia simbólica que avaliza a legitimidade desse saber. Significa, portanto, advogar um domínio de eficácia intrínseca aos meandros da terapêutica, não reduzindo a eficácia do saber médico aos processos sociais que lhe conferem legitimidade.

Dessa forma, se o saber médico, considerado legítimo, é atravessado por essa tensão, como poderíamos situar as terapêuticas religiosas? Como avaliar a diversidade e a riqueza de técnicas, procedimentos e saberes terapêuticos que são veiculados no âmbito das performances rituais de forma a considerá-los em sua positividade? Por outro lado, em que medida podemos investigar a eficácia terapêutica produzida nos contextos rituais sem desconsiderar seus procedimentos performáticos?

Csordas (1983), em trabalho já bastante conhecido, toca no cerne dessa questão ao propor, no contexto do ritual terapêutico entre católicos pentecostais, considerar a cura ali empreendida como uma forma de tratamento ao mesmo tempo religiosa e psiquiátrica. No entanto, considerar o "potencial terapêutico da religião" não nos absolve da tarefa de perguntar-nos sobre a pertinência de investigar a terapêutica produzida no contexto ritual. Não menos importante é a investigação dos processos que constroem as significações "mais ou menos" terapêuticas nas experiências dos agentes envolvidos, que transcendem os limites da regulação dos corpos para situar-se nas relações entre a experiência, o contexto ritual e a sociedade mais abrangente (McGuire 1994, 1996). Como se sabe, a eficácia performática que confere especificidade a esse contexto deve ser compreendida em sua totalidade, sendo limitadas as abordagens que enfatizam apenas uma de suas dimensões, como parece ser o caso da terapêutica. (Turner 1967; Csordas 1983)

### 3. A questão terapêutica no campo religioso brasileiro

Já não configura exatamente uma novidade na literatura especializada a percepção de que o campo religioso brasileiro possui uma rica e diversificada oferta terapêutica. O que eu gostaria de ressaltar, no entanto, é que além das dificuldades, apontadas acima, acerca do reconhecimento da dimensão terapêutica no âmbito da performance ritual, gerando controvérsias a respeito da legitimidade da eficácia curativa ali produzida, outra questão vem ganhando destaque. Ela se refere à importância crescente da terapêutica como um "valor" social que vem redefinindo a legitimidade das práticas de cura religiosa e produzindo interpretações variadas do que se convencionou designar como eficácia terapêutica no âmbito do espaço ritual (sobre a terapêutica como valor, ver, em especial, Tavares 1998). Assim, setores cada vez mais expressivos têm enfatizado a dimensão terapêutica para conferir legitimidade às suas práticas, como é o caso das experiências do tipo "nova era", que comportam técnicas e procedimentos muito diversificados (técnicas de diagnóstico e intervenção, massagens, meditação etc.).

A legitimidade social crescente do termo "terapêutico" também tem produzido variações sobre a percepção acerca do seu "efeito" em cultos, rituais e vivências religiosas. Os "efeitos" terapêuticos podem ser "experimentados" no âmbito (ou como consequência imediata) da performance ritual: nesse caso, temos algo mais próximo de uma "estratégia de resultados", característica – segundo algumas interpretações antropológicas clássicas – do referencial mágico. Pode-se ter, por outro lado, a percepção do terapêutico não exatamente como um "efeito" de procedimentos mobilizados no contexto ritual, mas como uma dimensão da experiência. Nesse caso, os "efeitos" também podem ser inter-

pretados como tais em momentos subseqüentes, produzindo transformações no contexto de uma trajetória de vida. O efeito terapêutico pode muito bem estar associado a uma busca contínua de "bem-estar", aproximando-se do que Weber caracterizou por "estado crônico" – em contraste com o êxtase agudo da experimentação orgiástica –, conformando, como diria Foucault, um "cuidado de si" (cf. Weber 1991, cap.V).

Parece-me que nesse movimento de legitimidade social crescente da terapêutica coexistem duas tendências que vêm permeando as relações entre esta e a religião. Elas atravessam a diversidade das cosmologias religiosas, tensionando a dinâmica interna das mesmas.

A primeira tendência refere-se à demanda pela legitimidade da eficácia "intrinsecamente" terapêutica no âmbito do espaço religioso. Por "dimensão terapêutica" designo um processo de construção da eficácia curativa ancorado no reconhecimento da autonomia de um saber específico, distinguível e reconhecível em relação ao contexto religioso no qual se encontra inserido. Nesse movimento observa-se, no contexto ritual da cura, o "descolamento" da dimensão terapêutica: atravessando diferentes contextos religiosos, os procedimentos e técnicas utilizados carregariam consigo o fundamento da eficácia curativa. O "alargamento" das terapias alternativas do tipo "nova era" para novos contextos religiosos que não os de seus grupos de origem (camadas médias urbanas) pode configurar um indicador da legitimidade social que a dimensão terapêutica vem adquirindo no âmbito do contexto ritual. No entanto, embora o aporte crescente de "novos" recursos terapêuticos em outros contextos religiosos<sup>1</sup> tenha fortalecido essa tendência, não se trata, de forma alguma, de localizar na "transação" das técnicas terapêuticas o cerne dessa dinâmica. Trata-se de reivindicar, a despeito da entrada de técnicas exógenas às terapêuticas "tradicionais" num determinado universo religioso, a eficácia do terapêutico no âmbito do contexto ritual enquanto um domínio específico.

A autonomização da terapêutica não é, de forma alguma, inequívoca quanto aos seus desdobramentos práticos. Assim, temos concepções bem diversas quanto à natureza dos procedimentos implicados (se implicam em algum grau de elaboração argumentativa ou se são eficazes "à revelia" desse processo); quanto ao domínio corporal do paciente a ser mobilizado (se a intervenção mobiliza o ambiente psicológico do paciente ou se prescinde dele, intervindo "diretamente" no corpo: músculos, chacras, polaridades, energia vital etc.); bem como quanto ao papel do terapeuta (o limite da sua intervenção).

A segunda tendência (que pode, inclusive, entrecruzar-se com a primeira, contrabalançando seus efeitos) subsume o terapêutico ao contexto religioso, resignificando-o, ou seja, recusando a autonomia daquele (ainda que possa enfatizar a eficácia instrumental das técnicas empregadas) na legitimação das terapêuticas religiosas.<sup>2</sup> Novas terapêuticas podem "aderir" às cosmologias reli-

gias que, desconsiderando o caráter exógeno, tendem a "desfocar" a legitimidade assentada na eficácia terapêutica para (re)situá-la no âmbito da performance ritual.

Para que se possa compreender melhor esse movimento em que se entrecruzam as duas tendências expostas, recorro à análise de alguns trabalhos que, ao abordarem as relações entre terapêutica e religião, acabaram por produzir um campo de debates em torno desse problema. Mas antes de me deter sobre isso, procuro trazer à tona a centralidade que a terapêutica adquire no âmbito do contexto religioso brasileiro. O que pretendo sugerir é que ainda que a relação entre cura e religião não configure uma preocupação explícita em muitos trabalhos, essa questão acaba comparecendo, indicando o reconhecimento do caráter heterodoxo e de intenso imbricamento entre terapias "oficiais" e "não oficiais" que compõem o cenário terapêutico-religioso brasileiro.

#### **a) A centralidade da questão terapêutica no contexto religioso brasileiro**

Os estudos que abordam a questão terapêutica no âmbito do espaço religioso vêm se intensificando no Brasil a partir da década de 80, propondo novas reformulações que tendem a se afastar dos velhos parâmetros dicotômicos de análise, tais como racional-irracional, lógico-ilógico etc. (Canesqui 1994). Nesse contexto, a investigação da eficácia das terapêuticas "mágico-religiosas" passa a incorporar outras possibilidades interpretativas que não apenas a de "sintoma" de condições sociais pouco desenvolvidas ou de resistência ao ideário da medicina moderna. As análises, voltadas para uma investigação "por dentro" do contexto onde os processos de cura se desenrolam, têm produzido interpretações que, por um lado, situam sua eficácia no âmbito do contexto ritual ("relativizando" os critérios de eficácia terapêutica); e, por outro, valorizam as tensões entre as práticas terapêuticas "populares" e a hegemonia do paradigma biomédico ("politizando" aqueles critérios). É preciso reconhecer, no entanto, que essas vertentes não são excludentes, podendo, mesmo, se entrecruzar em alguns momentos.

Os trabalhos sobre a heterodoxia terapêutica brasileira têm apontado a antigüidade, tanto de sua dinâmica, como de suas tensões com a medicina oficial. Realizando um interessante trabalho de mapeamento das relações entre a medicina e os outros agentes de cura no Brasil do século XIX, Sampaio (2001) apresenta bons argumentos acerca das dificuldades dos médicos em implementar um projeto de hegemonia social, baseado no controle das políticas sanitárias. Longe de verificar uma resistência apenas por parte dos segmentos menos favorecidos da população, o que não configuraria exatamente uma novidade, a autora vasculha a generalização de uma desconfiança que envolvia a população como um todo, incluindo-se aí setores do poder público. Assim, podemos con-

cluir que os percalços na implementação da hegemonia médica foram mais intensos do que supúnhamos.

Sabemos que esse cenário foi profundamente alterado no século passado, mas é verdade também que a vitalidade dos sistemas de cura mágico-religiosos não foi facilmente questionada. Essa vitalidade não se deveu somente a uma possível "resistência" em abandonar práticas terapêuticas tradicionais, arraigadas em amplos setores da população. Desde o final do século XIX, novos imbricamentos entre a medicina e as terapêuticas religiosas estavam se disseminando e conquistando adeptos, como foi o caso das experiências realizadas pelo dr. Bezerra de Menezes, médico cearense, "patrono" do "espiritismo à brasileira". Ainda que tenha se inspirado na tradição terapêutica brasileira, a reformulação do moderno espiritualismo por ele realizada transformou a questão da cura no objeto central de suas preocupações (Warren 1984).

Bezerra de Menezes havia se certificado de que os espíritos efetivamente curavam os doentes (Warren 1984:61). Nos primeiros anos do século passado, os médiuns receiptistas, utilizando-se, inclusive, de medicação homeopática, viabilizaram, através do espiritismo, os "canais de comunicação" com o mundo dos espíritos. Mas não eram os únicos: videntes e milagreiros de toda ordem encontravam-se disseminados pelo país, fazendo muito sucesso, inclusive, entre setores mais abastados das áreas urbanas, supostamente menos afeitos aos imponderáveis das "curas milagrosas". Nem mesmo o então recente processo de romanização implementado pela Igreja Católica conseguiria estancar essa demanda (Sampaio 2001).

A disseminação da mediação dos espíritos como recurso terapêutico ganhou novo impulso a partir do surgimento da umbanda. Deve-se considerar, no entanto, que se os espíritos podiam curar, podiam também provocar o mal através do feitiço, desencadeando comportamentos acusatórios que, até a primeira metade do século passado, transformavam-se em processo judiciais, como os analisados por Yvonne Maggie (1992).

A ampliação dos "canais de acesso" ao mundo dos espíritos no espaço urbano, implementado, em boa parte, pelo crescimento do espiritismo e da umbanda, representou uma poderosa alternativa para as aflições vivenciadas por boa parte da população que vivia nas cidades brasileiras. O pentecostalismo, por sua vez, tanto em sua vertente histórica como nas novas igrejas autônomas, também tem crescido nesses mesmos setores, ancorado, como vários autores demonstram, em uma "equivalência simbólica" com o universo mediúnico, mas se contrapondo a ele e criando novas alternativas de escolha e de adesão (Fry e Howe 1977; Birman 1994).

Também a chamada "medicina popular", exercida tradicionalmente pelas figuras folclóricas do erveiro e do curandeiro, embora tenha recrudescido em alguns contextos sociais que sofreram o impacto da modernização capitalista

(Queiroz 1980), não só vem resistindo ao seu desaparecimento como tem produzido reconfigurações mais adequadas ao estilo moderno das cidades, como podemos perceber no crescente interesse pela fitoterapia.

O já nem tão recente interesse de amplos setores da população pelo mercado de técnicas alternativas, que inicialmente eram associadas ao estilo "nova era", ampliou e modernizou o imaginário do "alternativo", deslocando-o da sua recorrente associação com o "tradicional" e o "popular". O que dizer, então, do incremento da utilização dessas técnicas que representam, para muitos de seus adeptos, mais do que um cuidado com a cura?<sup>3</sup> Até que ponto podemos afirmar que o sucesso atual desse largo espectro de heterodoxias advém de uma insatisfação com os limites do paradigma médico? Se for, em que medida as diferentes religiões participam desse movimento? Elas têm produzido, no âmbito de suas cosmologias, performances que possam ser reconhecidas como terapêuticas?

#### **b) Os contornos de um debate recente: terapêutica na religião, terapêutica da religião**

Analisando a diversidade dos sistemas terapêuticos em uma região da baixada carioca, Maria Andréa Loyola (1984), em trabalho pioneiro, apresenta um "inventário" dos diversos especialistas da cura, acentuando as diferenças entre os especialistas da "cura do corpo" (médicos, farmacêuticos e erveiros) e os da "cura do espírito" (umbanda, candomblé, protestantismo e catolicismo). Logo no início do trabalho, a autora observa que a separação entre corpo e espírito é tanto mais acentuada quanto mais se aproxima do referencial médico, distanciando-se dele, portanto, à medida que se configura uma terapêutica inscrita no âmbito do sistema religioso. Concepções terapêuticas e representações do corpo e da doença encontram-se inscritas nas tradições religiosas, mas também nas relações de concorrência entre elas, bem como no sistema mais global dos especialistas da "cura do corpo" (Loyola 1984:45). Ela acrescenta, ainda, que as tradições religiosas diferenciam-se na percepção das relações entre os cuidados com o corpo e com o espírito, o que resulta numa maior ou menor autonomização dos recursos utilizados pelos especialistas do corpo (Loyola 1984:46).

Talvez por se tratar de uma investigação "transversal" à diversidade religiosa existente na região estudada, Loyola confere certa autonomia ao que ela designa "medicina popular", da qual fazem parte também diferentes especialistas religiosos. Assim, ao analisar a diversidade religiosa a partir das diferentes estratégias terapêuticas em suas relações de concorrência e complementaridade com a medicina oficial, a autora enfatiza a dimensão propriamente terapêutica no âmbito da religião.

Caminho diferente foi o percorrido por Delma Neves (1984) ao analisar a "cura milagrosa" praticada na Assembléia de Deus, problematizando as abordagens que compreendem a cura ali praticada como uma prática terapêutica popular. Para a autora, as "curas milagrosas" devem ser compreendidas não enquanto "fenômenos em si mesmos", mas como "atos ritualizados", condição fundamental para que não sejam reduzidos a uma espécie de "serviço sacralizado" (Neves 1984:5). Encarar esse fenômeno, dentre outros, como manifestação de uma medicina popular produziria, para a autora, uma comparação implícita com a medicina oficial, alternativa ou conflitual à mesma. Temos, então, nessa abordagem, uma compreensão das "curas milagrosas" no âmbito da eficácia ritual e não como um procedimento terapêutico que produziria resultados decorrentes de sua ação instrumental.

Para Delma Neves, medicina e religião falariam das mesmas coisas (saúde e doença), mas utilizariam linguagens diferentes, inviabilizando as aproximações que descontextualizam as singularidades de cada um desses espaços simbólicos. Em que medida, então, poderíamos compreender a eficácia terapêutica do fenômeno? Parece-me razoável considerar que a perspectiva da autora aponta para as dificuldades de se delimitar, apressadamente, supostas áreas de "eficácia auto-referenciada" – a tal "eficácia intrínseca" dos procedimentos terapêuticos – no âmbito de processos mais amplos em que se entrelaçam performances rituais e cosmologias religiosas. Poderíamos, então, sugerir que, contrastando com a abordagem anterior, temos, neste caso, uma concepção "alargada" da terapêutica, não propriamente como um conjunto de recursos e procedimentos reconhecível como tal pelos adeptos – embora possa produzir "efeitos" terapêuticos no âmbito da própria cosmologia religiosa.

As relações entre terapêutica e religião também foram objeto do estudo de Paula Montero (1985). Ao analisar as concepções terapêuticas na umbanda, a autora chega a afirmar que a razão do sucesso dessa religião residiria na centralidade do referencial mágico como ponto primordial de compreensão do infortúnio. A origem dos males, encontrando-se ancorada no mundo espiritual, possibilitaria uma relação ambígua com a medicina oficial, oscilando entre uma postura de complementaridade (já que não invalida seus recursos terapêuticos) e uma de superioridade (na medida em que resolveria os problemas sem solução médica).

Na investigação da umbanda poderíamos falar de uma terapêutica propriamente umbandista, ou seja, de uma terapêutica na religião, o que significa dizer que esse universo religioso elaborou uma concepção de saúde e doença, bem como dos recursos terapêuticos adequados ao restabelecimento das situações de aflição, tendo sido caracterizado no trabalho já referido como "situação-problema". No entanto, parece-me relevante situar a contribuição da autora para a compreensão da cosmologia umbandista, onde a questão terapêutica foi

situada no âmbito desse contexto, da eficácia ritual que ele operacionaliza. Trata-se, portanto, de uma abordagem que reconhece a terapêutica na religião, mas, ao mesmo tempo, procura não a dissociar das pautas de conduta implicadas na cosmologia umbandista, ou seja, da terapêutica da religião.

Como um último exemplo das dificuldades que envolvem essa questão, gostaria de destacar uma polêmica que envolveu esse trabalho de Montero e que foi registrada nas *Comunicações do Iser* n.20. Montero, em artigo que resume o trabalho já citado, destaca essas tensões que de venho falando: "Por um lado, a umbanda é mais do que uma 'medicina popular'; por outro, a função primordial dos rituais visa uma ação terapêutica" (1986:40). As respostas, por sua vez, pretendem ressaltar um dos lados da questão. No artigo de Maria Helena Concone (1986), para além de algumas outras objeções apontadas, a crítica que nos interessa aqui se refere à ênfase no caráter propriamente terapêutico da umbanda, reconhecível, segundo a autora, através do intenso trânsito, por parte dos adeptos e de muitos pais-de-santo, entre a medicina oficial e as práticas umbandistas. Outro elemento por ela destacado diz respeito ao reconhecimento de um saber terapêutico, cujas raízes também se encontram localizadas na tradição terapêutica do candomblé, que advoga uma eficácia intrínseca aos procedimentos utilizados. Outro artigo, de Monique Augras (1986), também procura ponderar algumas afirmações de Montero. As pistas apontadas, no entanto, parecem seguir outra direção. Retratando os processos de conversão por etapas – passando pelo kardecismo, pela umbanda e por terreiros "traçados" até se tornarem filhos e filhas-de-santo –, a autora ressalta que "nessas situações, as motivações espirituais e a busca de cura eram de tal modo entrelaçadas que fica difícil isolar os aspectos puramente terapêuticos" (1986:52).<sup>4</sup>

Acredito que a problematização das relações entre a terapêutica e a religião seja um bom caminho para evitarmos uma "reificação" de cada um desses dois termos. Muitos trabalhos têm ressaltado a especificidade do contexto ritual na produção de concepções alternativas de saúde e doença, bem como de "engajamento corporal", e também a importância dos processos imaginativos e da elaboração de metáforas que se processa nesse contexto, decorrente do envolvimento performático do participante (Rabelo et al. 2002; Alves e Rabelo 1999). O contexto ritual é poderoso não apenas porque possibilita uma redefinição das representações do participante, mas, principalmente, por mobilizá-lo num engajamento corporal cujos efeitos nem sempre são previsíveis (Csordas 1983; Rabelo et al. 2002).

#### 4. Finalizando

Procurei apresentar neste trabalho algumas dificuldades implicadas na análise das relações entre terapêutica e religião, dificuldades essas que têm sido

acentuadas em decorrência da legitimidade que a questão terapêutica vem adquirindo, configurando um "valor" social que opera distinções entre agentes e competências. Procurei destacar, no âmbito desse movimento, duas tendências que atravessam as relações entre terapêutica e religião, mobilizando diferentes atores sociais, sejam eles terapeutas alternativos, especialistas religiosos da cura ou antropólogos.

Investigar a controvérsia em torno da questão terapêutica no mundo contemporâneo tem enormes implicações. Em primeiro lugar, para as redefinições das concepções, no sentido bourdiano, de "cura dos corpos e cura das almas", especialmente no que se refere ao reconhecimento das fronteiras legítimas que envolvem a competência profissional nesses campos. Como aponta Cohen (1995), as redefinições do terapêutico e do religioso colocam em questão uma característica importante do imaginário da modernidade: a autonomia de funcionamento das esferas de sentido. Trabalhando com o universo carismático católico, a autora destaca duas tendências que podem ser observadas nessas comunidades: a aspiração de uma eficácia própria do religioso no domínio terapêutico e o reconhecimento da distinção das esferas do religioso e do terapêutico. Parece-me que as tendências apontadas por Cohen para o âmbito do movimento carismático católico vão ao encontro das observações apresentadas neste trabalho, indicando, assim, a pertinência da sua extensão para o campo religioso como um todo.

Por outro lado, ao identificar a operacionalização de diferentes concepções de terapêutica – a versão mais "autonomizada" ou a "subsumida" no contexto ritual –, não pretendo, com isso, adiantar possíveis efeitos dessas tendências para as cosmologias religiosas. Esse processo de autonomização não implica, necessariamente, no reconhecimento, tipicamente moderno, da autonomia das esferas de sentido, no caso, a dimensão terapêutica (da eficácia técnica) e a religiosa (da produção social) (Latour 2005).

A crescente importância da questão terapêutica, por sua vez, parece favorecer a visibilidade social dos seus desdobramentos políticos. Os embates constantes entre a medicina oficial e a heterodoxia terapêutica – alternativas e tradicionais – constituem apenas uma das dimensões dessa questão. Podemos também ressaltar, nesse processo, a revitalização da "dimensão terapêutica" da religião, reconhecida cada vez mais como um domínio legítimo para a viabilização dos processos curativos.

Penso que o encaminhamento mais adequado para analisar as relações entre terapêutica e religião passa por um certo equilíbrio entre duas preocupações. Devemos ter cuidado com as armadilhas das delimitações "artificiais" daquilo que nós, pesquisadores, entendemos por "procedimentos terapêuticos", inferindo, etnocentricamente, uma "autonomia" da terapêutica que não é reconhecida pelos participantes daquele universo religioso. Por outro lado, devemos levar a

sério as conseqüências da pluralidade (assimétrica) que atravessa o contexto religioso urbano, onde "a religião" não é nem homogênea, nem impermeável aos critérios de legitimidade característicos do mundo secular.

## Referências Bibliográficas

- ALVES, Paulo César e RABELO, Mirian Cristina. (1999), "Significação e metáforas na experiência da enfermidade". In: I.M. Souza et al. *Experiência de doença e narrativa*. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- AUGRAS, Monique. (1986), "Cura mágica e clínica psicanalítica: semelhanças?". *Comunicações do Iser*, 5: 52-55.
- BIRMAN, Patrícia. (1994), "Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens". *Religião e Sociedade*, vol.17, n.1-2: 90-109.
- CANESQUI, Ana Maria. (1994), "Notas sobre a produção acadêmica de antropologia e saúde na década de 80". In: P.C. Alves e M.C. de S. Minayo (orgs). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- CARRARA, Sérgio. (1994), "Entre cientistas e bruxos - ensaios sobre dilemas e perspectivas da análise antropológica da doença". In: P.C. Alves e M.C. de S. Minayo (orgs). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- COHEN, Martine. (1995), "Les charismatiques et la santé. Offres religieuses de salut ou nouvelles médecines parallèles?" In: J. Maître (org.). *Gestions religieuses de la santé*. Paris: L' Harmattan.
- CONCONE, Maria Helena Villas Boas. (1986), "Terapias alternativas: as visões possíveis". *Comunicações do Iser*, 20: 48-51.
- CSORDAS, T. (1983), "The rhetoric of transformation in ritual healing". *Culture, Medicine and Psychiatry*, 7: 333-375.
- DERICQUEBOURG, Régis. (1995), "De la cure à la prévention dans les religions de guérison". In: J. Maître (org.). *Gestions religieuses de la santé*. Paris: L' Harmattan.
- FRY, P. e HOWE, G. (1975), "Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo". *Debates & Crítica*, 6: 75-94.
- HERZLICH, Claudine. (1984), "Médecine moderne et quête de sens: la maladie significant social". In: C. Herzlich e M. Augé (orgs.). *Le sens du mal - anthropologie, histoire et sociologie de la maladie*. Paris: Archives Contemporaines.
- KNAUTH, Daniela. (1994), "A doença e a cura nas religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul". In: A.P. Oro (org.). *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: UFRGS.
- LATOUR, Bruno. (2005), *Jamais fomos modernos*. São Paulo: 34.
- LOYOLA, Maria Andréa. (1984), *Médicos e curandeiros: conflito social e saúde*. São Paulo: Difel.
- MAGGIE, Yvonne. (1992), *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- McGUIRE, Meredith B. (1994), *Ritual Healing in Suburban America*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- McGUIRE, Meredith B. (1996), "Religion and Healing the Mind/ Body/ Self". *Social Compass*, 43 (1): 101-116.
- MONTERO, Paula. (1985), *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. São Paulo: Graal.
- MONTERO, Paula. (1986), "A cura mágica na umbanda". *Comunicações do Iser*, 20: 39-47.
- NEVES, Delma Pessanha. (1984), *As "curas milagrosas" e a idealização da ordem social*. Niterói: CEUFF/PROED.
- QUEIROZ, M.S. (1980), "Feitiço, mau-olhado e susto: seus tratamentos e prevenções na aldeia de Icapara". *Religião e Sociedade*, 5: 131-160.

- RABELO, Mirian C. et al. (2002), "Comparando experiências de aflição e tratamento no candomblé, pentecostalismo e espiritismo". *Religião e Sociedade*, vol.22, n.1: 93-122.
- SAMPAIO, Gabriela dos Reis. (2001), *Nas trincheiras da cura - as diferentes medicinas no Rio de Janeiro Imperial*. Campinas: Unicamp.
- TAVARES, Fátima R.G. (1998), *Alquimias da cura. Um estudo sobre a rede terapêutica alternativa no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Sociologia, UFRJ.
- TRINDADE, Liana. (2000), *Conflitos sociais e magia*. São Paulo: Hucitec/ Terceira Margem.
- TURNER, Victor (1967), *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell University Press.
- WARREN, Donald. (1984), "A terapia espírita no Rio de Janeiro por volta de 1900". *Religião e Sociedade*, 11: 56-83.
- WEBER, Max. (1999), *Economia e sociedade*. Brasília/ São Paulo: UnB/ Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.

## Notas

- <sup>1</sup> Um exemplo desse processo é a crescente utilização de técnicas e procedimentos terapêuticos da "nova era" (como cristais, pêndulos, aromaterapia e cromoterapia) nas giras de umbanda, principalmente na linha que se auto-designa como "umbanda esotérica".
- <sup>2</sup> Podemos observar essa tendência quando verificamos a flexibilidade com que as terapias do tipo "nova era" têm sido resignificadas nos diferentes contextos religiosos. Em conversa com uma mãe-de-santo umbandista, ela contou sobre a utilização, em seu terreiro, de cromoterapia e aromaterapia. Esse uso, no entanto, não era percebido como uma incorporação de novas técnicas ao contexto ritual, mas assimilado em plena relação de continuidade com a trajetória do seu "desenvolvimento", ou seja, com as características dos orixás e entidades de umbanda, que, segundo ela salientava, manifestavam especial sensibilidade aos sentidos do olfato e da visão.
- <sup>3</sup> Como indica Dericquebourg (1995:40), em algumas religiões a cura não configura o objeto central das preocupações, mas sim o tratamento espiritual das doenças para conferir aos homens a saúde, a felicidade e a longevidade.
- <sup>4</sup> Em interessante estudo sobre a cura na umbanda, Knauth (1994), analisando duas casas de culto em Porto Alegre, mostra as diferenças na concepção de doença e nas concepções terapêuticas que são ali operacionalizadas. Na casa de umbanda "branca", a concepção de doença é muito mais individualizada, aproximando-se da concepção kardecista, que localiza nas ações moralmente corretas o restabelecimento do estado de saúde. Já na outra casa de culto, a doença é interpretada como uma ação direta ou indireta das entidades. Pode-se, dessa forma, observar nessas variações que atravessam o contexto umbandista algumas pistas das tensões que envolvem as tendências aqui apresentadas.

Recebido em 07/03/2006  
Aprovado em 28/06/2006

### **Fátima Tavares (fattavares@uol.com.br)**

Mestre e doutora em sociologia pelo IFCS/ UFRJ, é professora do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais. Tem vários artigos publicados sobre cura e religião, religiosidade, Nova Era e religião e juventude.

**Resumo:**

---

O trabalho discute a pertinência e os limites da utilização do conceito de terapêutica no contexto religioso brasileiro contemporâneo. Considerando a heterodoxia das práticas terapêutico-religiosas, aponto a existência de duas tendências que atravessam atualmente esse campo: a primeira, que reconhece a eficácia terapêutica no âmbito do contexto ritual; a segunda, que subsume o terapêutico à eficácia ritual. Para uma melhor compreensão dessas tendências, realizo, primeiramente, uma breve discussão acerca da centralidade da questão terapêutica; em seguida, recupero algumas investigações realizadas em diferentes universos religiosos para apresentar o debate acerca das relações entre terapêutica e performance ritual na produção antropológica brasileira.

**Palavras-chave:** religião, terapêutica, ritual

**Abstract:**

---

This paper explores the relevance and the boundaries of therapeutic use on the contemporary Brazilian religious concept. Considering the heterodoxy of religious and therapeutic practices, I acknowledge the existence of two trends which are now recurrent in this field: the first acknowledges the therapeutic efficiency upon the rituals; the second considers the therapy in relation to the ritual efficiency. To understand these trends better, I initially do a brief exam about how central are these therapeutic issues; then, I comment other investigations made in different religious areas to show the debate over the relationship between therapeutic and the ritual performance on the Brazilian anthropological production.

**Keywords:** religion, therapeutic, ritual

---

# R ESENHA

---

BURITY, Joanildo e MACHADO, Maria das Dores C. (orgs.). *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Massangana, 2006, 236pp.

---

## O CRESCIMENTO E A ESTRATÉGIA DO VOTO DA FÉ NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

Denise S. Rodrigues

O recente processo de estreitamento da relação entre a religião e a política eleitoral no Brasil tem cada vez mais atraído a atenção não só da mídia, mas também da comunidade acadêmica, ambas interessadas principalmente na movimentação de atores evangélicos na vida pública. Apesar de uma produção relativamente grande sobre o tema, havia ainda falta de dados e de discussão sobre a atuação política de evangélicos em distintas regiões do país. Como resposta a essa carência, destacam-se as densas pesquisas empíricas e teóricas, apurando estatísticas eleitorais, recuperando registros históricos e descrevendo trabalhos de campo, que estão presentes no recém-saído *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*, da editora Massangana, organizado pelos cientistas sociais Joanildo Burity (FUNDAJ/UFPE) e Maria das Dores Campos Machado (UFRJ).

Trata-se de uma coletânea de sete artigos de pesquisadores das ciências sociais (sociologia, antropologia e ciência política) e das ciências da religião

que, respaldados por análises fatuais recentes, sobretudo da campanha política de 2002 em algumas das mais importantes metrópoles do Brasil, interpretam a disputa por votos atrelados a identidades religiosas. Entretanto, mais do que apresentar resultados numéricos e depoimentos, a obra convida a uma reflexão profunda sobre o papel e os limites do Estado democrático liberal, abrindo espaço para as movimentações político-partidárias de representações religiosas que cada vez mais reivindicam espaço no cenário eleitoral.

São 236 páginas que permitem ao leitor confrontar informações e, assim, reconstruir e reavaliar parte da história política nacional, na medida em que oferecem uma análise de aspectos relevantes do crescimento pentecostal na vida pública e do carisma institucional das igrejas. Trazem também a discussão tanto da mobilização e preparação desses “homens de fé” dentro e fora de suas instituições como da eficácia do voto fundamentado na religião. A seqüência de debates é inaugurada por um capítulo teórico, produzido por Chantal Mouffe, professora do Centre for the Study of Democracy da Universidade de Westminster, em Londres, mostrando que a preocupação com a interconexão da política com a religião faz parte do debate internacional.

Chantal Mouffe explica que não há uma forma única de democracia liberal, e que esse tipo de democracia não abre necessariamente um abismo entre a religião e a esfera pública. Defendendo o “pluralismo agonístico” (:24), a autora ressalta que, embora a separação entre Igreja e Estado seja um aspecto central da democracia liberal, a religião não precisa ficar confinada à vida privada. Ao contrário dos moldes da democracia deliberativa defendidos por John Rawls e Jürgen Habermas, o “modelo pluralístico agonístico” requer apenas que o Estado seja neutro em relação a todas as formas religiosas, estimulando a tolerância entre elas. Com isso, a separação entre Igreja e Estado não deve ser confundida com a separação entre religião e política, pois, na medida em que sejam respeitados os limites constitucionais, atores dotados de motivações religiosas podem reivindicar espaço na esfera pública. Essa via democrática reconhece que forças distintas – como a religião, dentre outras – podem incentivar a participação política.

Enquanto no cenário internacional a França, sob a bandeira de um Estado laico, retira os ícones religiosos das escolas públicas e proíbe o véu muçulmano dentro delas, o Brasil, também oficialmente laico, vai em direção contrária, optando por manter a proposta de inclusão do ensino religioso no currículo escolar e, também, pela mobilização de atores religiosos dentro da arena política. O crescimento da representação religiosa na esfera pública, paralelo ao crescimento demográfico dos evangélicos, leva Leonildo Campos, no segundo capítulo, a alertar para uma espécie de “invasão política pelos neopentecostais” e para a “contaminação política das igrejas pentecostais” (:82). Percorrendo um itinerário histórico, desde a chegada dos primeiros protestantes ao Brasil em

1860 e dos pentecostais em 1901 até o pleito de 2002, o autor identifica uma série de alterações políticas e econômicas que interferiram no comportamento dos evangélicos, levando-os a compreender a política como espaço a ser ocupado em prol de seus interesses. Surge, assim, paralelamente ao aumento dos convertidos, uma inflação de candidaturas evangélicas, aumentando a visibilidade política desse braço do cristianismo no Brasil. São erguidas as imponentes catedrais pentecostais, repletas de simbologias, e, com elas, o *marketing* eleitoral, inaugurado pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) – grande celeiro dos “políticos de Cristo” (:46) que atuam como lobistas, disponibilizando suas imagens e divulgando suas denominações. Vale ressaltar que o autor estabelece dois tipos ideais: os “políticos de Cristo”, em geral pentecostais que desde 1998 vêm marcando o terreno político, e os “políticos evangélicos”, que utilizam suas denominações religiosas para conseguir votos, comprometendo-se a defender os interesses de suas igrejas.

Nasce um “estilo evangélico de fazer política”, caracterizado, sobretudo, por duas estratégias: a utilização de meios de comunicação de massa para conclamar os fiéis e o uso de práticas assistencialistas em troca de votos. Na primeira se enquadram, por exemplo, desde a produção do programa “Cristo em Casa” e os showmícios gospel até a propaganda política pela TV Record em favor da candidatura do bispo Crivella em 2004. Na segunda estão a distribuição do Cheque Cidadão pelas igrejas evangélicas no estado do Rio de Janeiro e a multiplicação de centros sociais e entidades filantrópicas para atender às carências do eleitorado, entre outras iniciativas, muitas vezes com apoio governamental.

Esse engajamento de atores políticos em ações assistencialistas é abordado pela socióloga Maria das Dores Campos Machado, que, no terceiro capítulo, ressalta o peso da IURD e a força simbólica embutida na exploração de práticas sociais que têm se constituído como um potente instrumento de *marketing*. Tudo isso tem contribuído para a eleição de muitos candidatos evangélicos, especialmente membros dessa igreja, aumentando progressivamente o quadro de políticos com identificação religiosa nos poderes submetidos a sufrágio, principalmente o Legislativo. Repensando os resultados eleitorais de 2002, a autora observa que Marcello Crivella, bispo e sobrinho de Edir Macedo, fundador da IURD, que conseguiu seu sucesso eleitoral sobretudo com a divulgação do Projeto Nordeste (:93), parece ter sido um grande beneficiário desse tipo de estratégia. Segundo a autora, uma grande mobilização, aliada a certo grau de confiança atribuído à IURD como parceira de agências públicas, fez com que eleitores fluminenses apostassem na atuação desse candidato que desenvolveu atividades assistenciais no Nordeste (:93). Surpreendentemente, Crivella, concorrendo pela primeira vez ao Senado, conquistou uma das duas cadeiras do Rio de Janeiro, inviabilizando a eleição do veterano Leonel Brizola, personalidade consolidada na militância política. Diante disso, naquele contexto ilustrado por ações sociais

num país em crise, o pertencimento religioso parece ter prevalecido à filiação político-partidária, abrindo espaço para novos atores políticos. Comportando-se, então, como agentes racionais auto-interessados, empenhados na conquista do poder político, os evangélicos, com destaque para os pentecostais, seguem várias trilhas para aumentar sua representatividade fazendo uso político da religião. Isso não significa, contudo, que evangélicos, pentecostais ou outros membros dessas igrejas estejam sempre unidos numa mesma empreitada. Divisões de forças podem ocorrer dentro dos grupos.

A Igreja Universal também é o alvo da atenção do capítulo de Ari Pedro Oro. Analisando a performance de seus membros durante a campanha eleitoral de 2002 em Porto Alegre e em outras cidades, o autor conclui que a IURD importa, para a construção do campo político, “elementos doutrinários e discursivos presentes na sua cosmovisão religiosa”, “religiozando o político” (:127). O aumento dos parlamentares evangélicos mostra que a IURD extrai a vitória eleitoral de seu carisma institucional, diferenciando-se, assim, de outros grupos religiosos. Isso provoca, por conseguinte, um “efeito mimético” (:131) em outras denominações, como a Assembléia de Deus, produzindo uma espécie de cartilha eleitoral pentecostal para aqueles que vislumbram o poder. Se, por um lado, a presença evangélica no campo político se apresenta como possibilidade de participação viabilizada pelo regime democrático, por outro ela sinaliza que esse grupo religioso acata tanto as regras da vida democrática quanto do jogo político, o que ratifica a relação entre religião e política.

Essa participação efetiva de atores com forte identificação religiosa na cena política, segundo Júlia Miranda, imprime uma nova caracterização ao sistema partidário, o que dificulta, hoje, a definição do que é direita ou esquerda no país. Verificando as eleições cearenses de 1986 a 2002, a autora parece sugerir que, diante da força da identidade religiosa, os partidos servem muitas vezes apenas de instrumentos figurativos impostos pelo jogo democrático como condição para ascender ao poder. Contudo, na dinâmica da vida política, é a lógica e o objetivo da igreja que prevalecem, e não o programa partidário. Emergem então na política brasileira os “políticos religiosos” ou “religiosos políticos” (:169), treinados por suas igrejas para pedir o voto da fé, em geral voltados para a luta por recursos para suas igrejas e para a expansão de suas denominações. Nessa configuração é que se articulam as bancadas evangélicas, unidas em torno de interesses comuns, por vezes associadas ao moralismo, identificação com a direita, implantação de “empresas de curas” e, ainda, fisiologismo (:167). Isso suscita uma discussão acerca do comportamento das hierarquias evangélicas e da relação destas com o esquema partidário, ambos comprometidos com trocas de favores, sendo por isso muito freqüentemente alvos de críticas pela opinião pública.

Os “políticos religiosos” ou “religiosos políticos” são abordados também no texto de Joanildo Burity, quando o autor se refere à “confessionalização da

política” e “politização da fé” (:174), expressões que traduzem o ambiente criado a partir da adesão de evangélicos às competições eleitorais. Segundo Burity, a incorporação desses atores ao jogo político acarretou uma “dupla descontinuidade”, tanto por sua falta de tradição na participação política quanto pela introdução de elemento estranho – a religião – nesse terreno. Considerando a demarcação de fronteiras entre público e privado, política e religião, tais formas híbridas, seriam percebidas como “desdobramentos inaceitáveis para o *status quo* laico e religioso do país” (:174), gerando controvérsias.

Paralelamente ao aspecto institucional da participação eleitoral evangélica, evidenciam-se obstáculos à aceitação de seus fiéis dentro do que Joanildo Burity classifica como “filão principal da política nacional” (:174), subentendido como primeiro escalão do governo. Entre essas barreiras se destacariam, por um lado, a repercussão negativa de práticas clientelistas e assistencialistas associadas a uma mentalidade conservadora no que concerne ao pensamento e ação políticos e, por outro lado, à “intransigência proselitista no plano cultural”, como sinônimos de “intolerância e antiliberalismo no plano institucional” (:175). Quando localizamos, numa corrida eleitoral, candidatos evangélicos fazendo campanha política durante os cultos, transformando fiéis em cabos eleitorais, barganhando o voto de seus pares sob os escudos de suas igrejas e, mesmo, desviando recursos recolhidos com fins religiosos para o financiamento de candidaturas, constatamos que a escolha do candidato não obedece a um comportamento racional determinado por uma única variável, mas sim a uma conjugação delas, onde se destaca a religião. A introdução e a expansão do elemento religioso no interior das instituições políticas, adotando critérios diferentes daqueles da elite laica nacional, seguidas da mobilização de um vasto contingente de eleitores evangélicos, levam o autor a refletir sobre algumas de suas conseqüências, entre as quais em que medida essa tendência à confessionalização leva a certo “deslocamento do político para outras áreas do social”, o que parece decorrente de uma “crise ou esgotamento das práticas e instituições tradicionais” (:177).

O interior das instituições e os bastidores da corrida eleitoral são o foco da atenção de Newton Gaskill, que complementa as discussões dos outros autores apresentado uma nova proposta de análise teórica que se centra na discussão da mobilização dos recursos políticos. A partir das experiências de líderes religiosos evangélicos do estado de São Paulo nos anos 90 (casos como o do Sindicato de Ministros Evangélicos e Trabalhadores Assemelhados – SIMEESP – e do Conselho de Pastores do Estado de São Paulo – CPESP), o autor tenta ultrapassar fronteiras teóricas aplicando os paradigmas das teorias dos movimentos sociais ao estudo da religião, até então enclausurada no seu próprio universo. Para abrir novas possibilidades de diálogo com outras áreas, Gaskill utiliza o conceito de “estrutura de oportunidades políticas” (:215), o que lhe permite

desvendar características dos evangélicos não detectadas por outras abordagens como, por exemplo, a divisão de interesses entre os evangélicos sobre políticas públicas e as relações entre participação eleitoral desse grupo e a implantação de políticas públicas após a eleição. Assim, o autor percebe que muitos daqueles atores engajados em mobilizações políticas foram os mesmos que contribuíram com aquelas estruturas que, adiante, limitaram sua ação.

Diante de tais contribuições, o livro *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil* vem se somar não só aos estudos eleitorais, mas também aos da religião, agregando, além de novos dados, propostas teóricas inovadoras que permitem compreender, no caso brasileiro, a emergência e a força política e eleitoral de identidades religiosas, e mais especialmente da evangélica. Muito mais do que estatísticas ou entrevistas podem sinalizar, ele retrata o ambiente de um Estado laico, povoado por uma pluralidade de crenças e instituições, no qual agentes religiosos disputam cadeiras na esfera política, elaborando, para isso, suas próprias estratégias. Essa conjuntura nos convida a uma reflexão sobre como as peculiaridades e implicações desse tipo de atuação constituem um campo fértil de reflexão e estudos para as ciências sociais.

**Denise dos Santos Rodrigues** (denise.rois@uol.com.br)

Doutoranda do Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), vinculada à linha de pesquisa Religião e Movimentos Sociais em Perspectiva, e mestre em Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ).



## Instruções para Colaboradores

*Religião e Sociedade* publica textos inéditos no Brasil. A cada número procura-se incluir artigos de pesquisadores brasileiros e estrangeiros de diferentes instituições regionalmente diversificadas.

Há um fluxo constante de artigos sobre temas aleatórios que chegam à Revista. Há ainda um fluxo específico que responde aos anúncios de temas dos números de cada ano. A partir da decisão do Comitê Editorial, existe a possibilidade de editar números especiais com artigos encomendados. Os números especiais se somam aos números semestrais regulares. A Revista publica também resenhas sobre obras recentemente editadas, no Brasil ou no exterior.

### 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 textos devem vir acompanhados de um resumo em português e em inglês (entre 80 e 120 palavras), de uma lista de até cinco palavras-chave, em português e em inglês (que expressem os conceitos mais importantes do texto e remetam a temas recorrentes nos estudos acadêmicos) e dos dados sobre o(s) autor(es) (vínculo institucional, última formação, e-mail ou endereço completo).

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. Havendo discordância entre pareceristas, envia-se para um terceiro. Em caso de aprovação, o(s) autor(es) deve(m) enviar (por via eletrônica, no formato Word for Windows ou programa compatível) à *Religião e Sociedade* a versão final do texto com as alterações que forem definidas pelo comitê editorial. Não serão admitidos acréscimos ou modificações depois que os trabalhos forem entregues para composição. Os pareceristas são escolhidos entre reconhecidos especialistas na temática em questão, considerando prioritariamente os componentes do Conselho Científico e do Conselho Editorial.

### 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<sup>o</sup> ed.

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

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

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

BELLAH, Robert. (1979), "New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity". In: P. 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 a seguinte forma: SOBRENOME do autor, prenome. *Título da obra*. Local de publicação: editora, data, nº da edição se não for a primeira, nº de páginas. A avaliação da pertinência para publicação cabe ao Comitê Editorial.

\*

O envio espontâneo de qualquer colaboração implica automaticamente na 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.

As posições expressas nos artigos publicados são de exclusiva responsabilidade de seus autores.

A revista não se obriga a devolver os originais dos textos enviados. As colaborações devem ser endereçadas a:

ISER – Instituto de Estudos da Religião  
Revista Religião e Sociedade  
Ladeira da Glória, 99 – Glória  
22211-120 - Rio de Janeiro – RJ – Brasil  
E-mail: religiaoesociedade@iser.org.br

*Luiz Fernando Dias Duarte*

O sacrário original. Pessoa, família e religiosidade

*Marcelo Natividade e Edlaine de Campos Gomes*

Para além da família e da religião: segredo e exercício da sexualidade

*Paulo Gabriel Hillu da Rocha Pinto*

Islã, secularismo e nacionalismo entre os curdos da Síria

*Amanda S. A. Dias*

Shahid, a nova figura da luta nacional Palestina

*John Cowart Dawsey*

Joana Dark e a mulher lobisomem: o rito de passagem de Nossa Senhora

*Silvia Regina Alves Fernandes e Marcelo Pitta*

Mapeando as rotas do trânsito religioso no Brasil

*Lemuel Dourado Guerra*

Mercado religioso na Paraíba: a competição e o aumento da racionalização das atividades das organizações religiosas

*Fátima Tavares*

Usos e significados da terapêutica no contexto religioso contemporâneo brasileiro

ISSN 0100-8587

