Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fº
Oscar Calavia Sáez
(Organização)

II SIMPÓSIO INTERNACIONAL DA ABHR
XV SIMPÓSIO NACIONAL DA ABHR
II SIMPÓSIO SUL DA ABHR

HISTÓRIA, GÊNERO E RELIGIÃO

Violências e Direitos Humanos

2

ISBN: 978-85-89749-20-6

FOGO EDITORIAL

ABHR
ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES

CAPES

CNPq
Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fº
Oscar Calavia Sáez
(Organização)

II SIMPÓSIO INTERNACIONAL DA ABHR
XV SIMPÓSIO NACIONAL DA ABHR
II SIMPÓSIO SUL DA ABHR

HISTÓRIA, GÊNERO E RELIGIÃO

Violências e Direitos Humanos

(Volume 2)

FOGO EDITORIAL
ABHR ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES
CAPES
CNPq Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

UFSC, 25 a 29 de julho de 2016
Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

Foram acolhidos neste volume textos completos de conferências e de palestras em Mesas Redondas do Simpósio. Os capítulos do livro foram revisados e em alguns casos adequados em relação às normas de formatação dos textos, exigidas pelo evento. O conteúdo, incluindo opiniões e eventuais erros ortográficos, é de inteira responsabilidade das pessoas que escreveram os textos.

Como se referir a essa obra:
MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião**: Violências e Direitos Humanos (Vol. 2). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018.

Projeto gráfico, diagramação e capa:
Rita Motta e Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fº

Arte do evento:
Anna Corina

S157h

Simpósio Internacional da ABHR, 2 ; Simpósio Nacional da ABHR, 15; Simpósio Sul da ABHR, 2, 2018, Florianópolis.

História, Gênero e Religião: Violências e Direitos Humanos (Vol. 2) [recurso eletrônico]. Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão e Fº e Oscar Calavia Sáez, organizadores - 1. ed. – Florianópolis: Associação Brasileira de História das Religiões – ABHR ; Fogo Digital, 2018.
275p.: il.color.

Formato: PDF
Sistema Requerido: Adobe Acrobat Reader
Modo de acesso: World Wide Web: <http://www.abhr2018.paginas.ufsc.br>
Vários Autores.
Inclui bibliografias
Inclui referências
ISBN 978-85-89749-20-6 (e-book)

1. II Simpósio Internacional da ABHR 2. XV Simpósio Nacional da ABHR 3.II Simpósio Sul da ABHR.
I Maranhão Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; Oscar Calavia Sáez (Orgs.). II Título.

CDU 291.11:06.055.2

Ficha Catalográfica elaborado pela Bibliotecária Rafaela Gomes Ferrarini CRB 14/1538

FOGO EDITORIAL
fogoeditorial.com.br
fogoeditorial@gmail.com

Presidência

Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fº, UFPB

Tesouraria
Márcia Maria Enéas da Costa, UFPB
Secretaria de Divulgação
Bruna Marques Cabral, UFRRJ

Secretaria Geral
Leila Marrach Basto de Albuquerque, UNESP

PATROCÍNIO DO SIMPÓSIO

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES
Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq

INSTITUIÇÃO SEDIADORA DO SIMPÓSIO
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

PRIMEIRAMENTE, FORA TEMER

Fogo Editorial

www.fogoeditorial.com.br

COORDENAÇÃO: Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fº

CONSELHO CIENTÍFICO

Alexandre Brasil Fonseca, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Ari Pedro Oro, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Artur Cesar Isaia, Unilasalle, Brasil

Bernardo Lewgoy, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Cecilia Loreto Mariz, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Christina Vital da Cunha, Universidade Federal Fluminense, Brasil

Claudia Touris, Universidad de Buenos Aires, Argentina

Cristina Pompa, Universidade Federal de São Paulo, Brasil

Dario Paulo Barrera Rivera, Universidade Metodista de São Paulo

David Thurfjell, Södertörn University, Suécia

Donizete Rodrigues, Universidade da Beira Interior, Portugal

Durval Muniz de Albuquerque Junior, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Einar Thomassen, European Association for the Study of Religions (EASR), University of Bergen, Noruega

Elias Bongmba, African Association for the Study of Religions (AASR), Rice University, EUA

Emerson Giumbelli, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Francisco Díez de Velasco, Universidad de La Laguna, Espanha

Gabriela Scartascini, Universidad de Guadalajara, México

Giovanni Casadio, European Association for the Study of Religions (EASR), Università degli Studi di Salerno, Itália

João Eduardo Pinto Basto Lupi, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Joanildo Albuquerque Burity, Fundação Joaquim Nabuco, Brasil

Juan Esquivel, Associación de Cientistas Sociales del Mercosul (ACSRM); Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina

Leila Marrach Basto de Albuquerque, Universidade Estadual Paulista, Brasil

Magali do Nascimento Cunha, Intercom, Brasil

Marcelo Ayres Camurça, Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil

Marcelo Tavares Natividade, Universidade Federal do Ceará, Brasil

Mari-Sol García Somoza, Universidad de Buenos Aires, Argentina; Canthel/Université Paris Descartes, França

Melvina Afra Mendes de Araujo, Universidade Federal de São Paulo, Brasil

Mundicarmo Maria Rocha Ferretti, Universidade do Estado do Maranhão, Brasil

Néstor da Costa, Universidad Católica del Uruguay, Uruguai

Oscar Calávia Sáez, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil; Universidad Complutense de Madrid, Espanha

Pablo Semán, Universidad Nacional de San Martin, Argentina

Paula Montero, Universidade de São Paulo, Brasil

Paulo Mendes Pinto, Universidade Lusófona, Portugal

Patricia Fogelman, Universidad de Buenos Aires, Argentina

Raymundo Heraldo Maués, Universidade do Estado do Pará, Brasil

Regina Célia Reyes Novaes, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Ricardo Mariano, Universidade de São Paulo, Brasil

Ricardo Mário Gonçalves, Universidade de São Paulo, Brasil

Rita Laura Segato, Universidade de Brasília, Brasil

Sandra Duarte de Souza, Universidade Metodista de São Paulo, Brasil

Solange Ramos de Andrade, GT História das Religiões e Religiosidades da ANPUH, Universidade Estadual de Maringá; Brasil

Sônia Weidner Maluf, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Steven Joseph Engler, Mount Royal University, Canadá

Stewart Hoover, University of Colorado, Estados Unidos

Veronique Claire Gauthier De Lecaros De Cossio, Pontificia Universidad Católica del Peru, Peru

Tânia Mara Campos de Almeida, Universidade de Brasília, Brasil

Tim Jensen, International Association for the History of the Religions (IAHR); University of Southern Denmark, Dinamarca

Zwinglio Mota Dias, Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil

A ABHR, o Simpósio e a Fogo Editorial se posicionam a favor da legalidade democrática e contra o golpe parlamentar / midiático / jurídico perpetrado no Brasil em 2016, e a consequente retirada de direitos sociais arduamente conquistados.

#ABHRFloripa
www.simposio.abhr.org.br
www.abhr.org.br

SUMÁRIO

A ABHR
A ABHR e o Simpósio 8

Cartas
Carta da ABHR em repúdio à intolerância religiosa e demais intolerâncias 12
Carta Aberta Coletiva em Repúdio à Intolerância Religiosa 16

Apresentação do 2º Volume do 2º Simpósio Internacional / 15º Simpósio Nacional da ABHR **18**
Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fº
Oscar Calávia Sáez

As cirurgias espirituais em face do movimento espírita **26**
André Ricardo de Souza

Breves notas sobre a história material do espiritismo no Brasil **44**
Emerson Giumbelli

Os tipos de autoridade no espiritismo: Funções, habilidades e status das lideranças espíritas **53**
Célia da Graça Arribas

América Latina, território guadalupano: Una mirada en la transición hacia el siglo XXI **71**
Gabriela Scartascini Spadaro

Entre indígenas, pastores e muçulmanos: Cartografias possíveis sobre as novas conformações religiosas na Amazônia **85**
Kachia Téchio

Evangélicos na Amazônia paraense: Identidade entre as representações da palavra escrita e imaginada **96**
Gustavo Soldati Reis

Notas para uma teoria sociológica do catolicismo no Brasil: Contribuições a partir de Max Weber **113**
Carlos Eduardo Sell

Nova Era: Seu impacto na Igreja Católica no Brasil **130**
João Eduardo Pinto Basto Lupi

Religiões de matriz africana no Pará: Múltiplas trajetórias de pesquisa **143**
Taissa Tavernard de Luca

Algumas reflexões teóricas e historiográficas sobre o paganismo nórdico **162**
Johnni Langer

Em busca da espiritualidade: Ciência, saúde e instrumentos de captura **179**
Rodrigo Toniol

Materialidades contestadas: Solicitações de tombamento de bens religiosos indeferidas pelo IPHAN **196**
Paola Lins de Oliveira

O que pode a materialidade do corpo? Uma reflexão a partir da pesquisa sobre imagens religiosas e atores rituais na Semana Santa **206**
Edilson Pereira

Indícios do fenômeno da midiatização da religião no pensamento e prática do marketing católico **218**
Luís Henrique Marques

Religião midiatizada: Reencantamento do mundo na cultura global e de consumo **232**
Jorge Miklo

L'implosione delle grandi religioni e la post-modernità **248**
Nicola Gasbarro

A ABHR

A ABHR E O SIMPÓSIO

A **Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR)** é uma entidade acadêmica de caráter científico, não-confessional, não-religioso e integralmente independente de grupos religiosos ou partidos políticos, tendo sua origem no Simpósio de História das Religiões organizado pelo Departamento de História da Universidade Estadual Paulista (UNESP) de Assis, em 25 de junho de 1999. Desde sua fundação, a ABHR realizou 14 simpósios nacionais, dois eventos internacionais (um seminário em 2001 e um simpósio em 2013) e 5 simpósios regionais (3 em 2013 e 2 em 2015). Nosso atual evento é simultaneamente **2º Simpósio Internacional da ABHR / 15º Simpósio Nacional da ABHR / 2º Simpósio Sul da ABHR.**

Historicamente a **ABHR** promove intercâmbios entre pesquisadoras/es de quaisquer áreas e não somente entre historiadoras/es, e por esta razão é conhecida como uma *associação de estudos de religiões e religiosidades*: grande parte das pessoas associadas são provenientes da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões), Antropologia, Sociologia, Ciência Política, Direito, Teologia, Letras, Psicologia, Artes e outros campos, além da própria História. Nossos objetivos são: estimular a pesquisa, o ensino e a extensão universitária no campo das religiões e religiosidades e em todos os níveis acadêmicos; promover e democratizar o intercâmbio de conhecimentos acadêmicos sobre religiões e religiosidades através de encontros científicos em níveis regional, nacional e internacional; incentivar publicações acadêmica e socialmente relevantes de suas/seus associadas/os, nas modalidades individual e coletiva; contribuir para o alargamento e consolidação dos estudos que têm as religiosidades e religiões como mote nas diversas regiões do Brasil. A **ABHR** repudia veementemente toda e qualquer forma de preconceito, intolerância e discriminação. A democratização dos estudos científicos que têm religiões e religiosidades como mote e a atenção a um contexto contemporâneo de "avanço" de um conservadorismo reacionário que procura obstacularizar conquistas democráticas e cidadãs estimulou a escolha temática de diversos de nossos Simpósios Internacionais, Nacionais e

Regionais. Outra ação da ABHR está na confecção de *cartas contra as intolerâncias*, como a **Carta da ABHR em apoio aos/às professores/as paranaenses**, de 1º de maio de 2015, escrita por conta da violência praticada pelo governo do Paraná a docentes, a **Carta da ABHR em repúdio à intolerância religiosa e demais intolerâncias**, de 25 de junho de 2015 (data de aniversário de 16 anos da Associação); e a **Carta Aberta Coletiva de Repúdio à Intolerância Religiosa**, proposta pela ABHR, escrita em conjunto com a Associação de Cientistas Sociais de Religião do Mercosul (ACRSM), co-assinada por diversas associações parceiras e publicada em fins de julho de 2015. As Cartas mencionadas estão em nosso sítio **www.abhr.org.br** e reproduzidas neste livro.

Em Assembleia Geral Extraordinária realizada no 2º Simpósio Nordeste da ABHR (Universidade Federal do Pernambuco (UFPE), setembro de 2015), e cujo tema foi Gênero e Religião: Diversidades e (In)Tolerâncias nas Mídias, foram aprovadas algumas inovações para a Associação, como: a criação da Comissão de Direitos Humanos da ABHR, do Prêmio ABHR de Teses, Dissertações e TCCs, da Editora da ABHR, de um novo logotipo a ser desenvolvido pela artista Laerte Coutinho, dos Cadernos Regionais, do Boletim Informativo Eletrônico, da categoria Pessoa Associada Colaboradora, de sites e páginas de Facebook de todas as regionais, além da filiação de instituições, Núcleos e Grupos de Pesquisa e da ABHRinha como atividade dos simpósios. Tais novidades refletem as preocupações da ABHR em auxiliar no provimento de reflexões propositivas de alargamento democrático das pesquisas sobre o fenômeno religioso e de ações de combate pacífico e profícuo às intolerâncias e às violações de conquistas sociais, direitos constitucionais e Direitos Humanos. Nesse mesmo sentido e seguindo o tema norteador do 2º Simpósio Nordeste e do 2º Simpósio Sudeste (Gênero e Religião: Violências e Fundamentalismos, PUC/SP, novembro de 2015), foi escolhido o tema **"História, Gênero e Religião: Violências e Direitos Humanos**", para o **2º Simpósio Internacional da ABHR / 15º Simpósio Nacional da ABHR / 2º Simpósio Sul da ABHR,** sediado pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), em Florianópolis, de 25 a 28 de julho, com Pré-Evento dia 23 de julho e Pós-Evento no dia 29 de julho.

Entendemos que a temática desse encontro é, mais que oportuna, necessária: vivemos em um contexto de amplas demonstrações de intolerâncias, golpes e violências às diversidades de todos os tipos e

de violações aos direitos constitucionais e aos Direitos Humanos. A ABHR tem posição firme e consolidada a respeito: é uma Associação que repudia veementemente toda e qualquer discriminação e preconceito e procura atuar não só no alargamento e refino dos estudos de religiões e religiosidades em território nacional como na preservação da democracia e da cidadania. O Simpósio será palco do Fazendo Arte, mostra artística da ABHR (iniciada em nosso primeiro Simpósio Internacional, ocorrido em 2013 na USP), além da ABHRinha, conjunto de atividades de estímulo à cidadania e respeito a todas as formas de diversidade direcionadas a crianças e a adolescentes. A programação noturna contará com Conferências, Lançamento de Publicações, lançamento do Prêmio ABHR de Teses, Dissertações e TCCs, apresentação do Código de Ética da ABHR (em formulação), da Comissão de Direitos Humanos da ABHR e de moções e cartas de pessoas associadas (durante nosso Fórum Social), além do Prêmio ABHR de Pôsteres (iniciado no Internacional de 2013). Em nosso Pré-Evento será realizado um momento de diálogo com os movimentos sociais de Florianópolis a fim de conhecermos algumas das demandas locais que envolvem os Direitos Humanos e o fenômeno religioso e suas interfaces, e no Pós-Evento teremos nossa Assembleia Geral Ordinária e um passeio turístico por locais de devoção de Florianópolis, o "Santa Afro Catarina". A ABHR convida todas as pessoas a participarem ***ativamente*** das atividades do Simpósio e da própria Associação. Oferecemos aqui nossas melhores boas-vindas, estimulando a participação coletiva viva e dinâmica nesse processo de aprofundamento e refino dos estudos do fenômeno religioso e de suas interfaces no Brasil e no exterior.

Florianópolis, 2016

Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fº
Presidência da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR)
Coordenação do Simpósio

Oscar Calávia Sáez
Coordenação do Simpósio

[Volta ao Sumário]

Cartas

CARTA DA ABHR EM REPÚDIO À INTOLERÂNCIA RELIGIOSA E DEMAIS INTOLERÂNCIAS

25 de julho de 2015

Neste 25 de junho de 2015, data em que a Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR), entidade acadêmica não-confessional e apartidária, completa 16 anos de atuação que deveriam ser festejados com alegria, nossos sentimentos se encontram na iminência do luto.

Este intenso pesar se deve à crescente onda de intolerância, reacionarismo e fundamentalismo que vem assolando o Brasil e aviltando a concepção de sociedade plural, relacionada a múltiplos episódios de violência simbólica e física a pessoas de diferentes expressões religiosas, especialmente de religiões de matriz afro-brasileira e do espiritismo kardecista, e também a pessoas sem-religião, ateias e agnósticas. Devemos recordar que a liberdade de crença é um direito fundamental assegurado pela Declaração Universal dos Direitos Humanos e por nossa Constituição:

> **"Toda pessoa tem o direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular". (DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS, 1948).**

> **"Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza [...] é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias". (CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL,1988).**

Além de manifestações de intolerância religiosa, desdobram-se uma multiplicidade de violações igualmente execráveis aos Direitos Humanos e constitucionais, por conta de marcadores sociais distintos, como sexismo, misoginia, machismo, androcentrismo, capacitismo, racismo, colorismo, etnocentrismo, elitismo, lesbofobia, transfobia, homofobia, bifobia, etarismo, xenofobia, discriminação socioeconômica e de procedência regional, dentre uma miríade de outras, muitas vezes amalgamadas. A intolerância pode ser interseccional: o fundamentalismo religioso entrecruza com o de gênero, o étnico, o de orientação afetiva, dentre outras equações. Assim, nos solidarizamos com todas e todos que vêm sofrendo discriminações devido às suas escolhas religiosas ou a-religiosas, orientações afetivas e/ou sexuais, identidades de gênero, raças, cores, aparências, origens, limitações e necessidades especiais, ou por outros motivos.

No mesmo contexto, preocupa-nos o fomento, no Congresso Nacional e em um contexto de laicidade, de pautas supostamente fundamentadas em pressupostos religiosos e que pretendem barrar avanços de minorias políticas, deslegitimando a diversidade do tecido social. O Brasil é um país caracterizado pela multiplicidade de formas de existir: todas/os cidadãs e cidadãos devem ter os mesmos direitos e deveres, independentemente de suas religiões e de outros marcadores identitários.

A ABHR tem promovido discussões sobre política, religião e violações dos Direitos Humanos. Em 2013, na USP, realizamos nosso primeiro Simpósio Internacional, simultaneamente primeiro Regional Sudeste, que teve como tema Diversidades e (In)Tolerâncias Religiosas. Em 2015, realizamos dois Simpósios Regionais com assuntos correlatos, um Simpósio Nordeste, realizado na UFPE em setembro, que teve como tema Gênero e Religião: Diversidades e (In)Tolerâncias nas Mídias, e um segundo, ocorrido na PUC/SP em novembro, que recebeu o tema Gênero e Religião: Violências, Fundamentalismos e Política.

Convidamos todas e todos para que participem das discussões destes e de outros fóruns, e que pensemos juntas/os em formas proativas de atuação contra todas as formas de intolerâncias. Acreditemos na Educação: se uma pessoa aprende a odiar e ser intolerante, também pode aprender a respeitar.

A ABHR demonstra seu apoio e solidariedade a quem sofre intolerância religiosa ou por conta de outros marcadores sociais, de modo interseccional ou não. A ABHR apresenta seu veemente repúdio em relação a qualquer forma de intolerância, fundamentalismo e discriminação. Entendemos que tais práticas violam direitos constitucionais e legítimos de cidadania e atentam contra os Direitos Humanos em sua forma mais ampla. Sentimo-nos próximos ao luto, mas, ainda não enlutados, lutemos – sempre pacificamente, através de ideias e atitudes proficientes. A ABHR assume aqui seu papel de colaboradora nas reflexões e na preservação da democracia, cidadania, sociedade plural e diversidade humana, que se encontram em risco de falência.

Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fº
Presidência da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR)

[Volta ao Sumário]

CARTA ABERTA COLETIVA EM REPÚDIO À INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

Julho de 2015

2015 foi um ano marcado por inúmeras manifestações de intolerância religiosa, especialmente em relação a pessoas fiéis de religiões de matriz afro-brasileira. Em resposta a tais ataques, em junho deste ano foram lançadas duas cartas de repúdio, uma assinada pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), e intitulada **Nota da ABA em repúdio aos recentes atos de violência contra adeptos das religiões afro-brasileiras**, e outra, pela **Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR)**, denominada **Carta da ABHR em repúdio à intolerância religiosa e demais intolerâncias**, demonstrando a mobilização de entidades acadêmicas em relação ao assunto.

Entendemos que mobilizações como estas, necessárias, devem servir para adensar as reflexões acerca do tema e, mais que isto, serem agregadas de atitudes propositivas. É preciso pensarmos em um programa de ações que promova o entendimento e o respeito entre pessoas de diferentes religiões e quaisquer outros pertencimentos, e é neste sentido que as entidades signatárias desta Carta procuram estimular não somente nossos pares na academia como toda a sociedade civil a avaliar formas de preservação e ampliação dos direitos de cidadãs e de cidadãos de todo o País. Mais do que simples tolerância, necessitamos desenvolver atitudes que levem as pessoas a apreciarem, respeitarem e valorizarem quem é diferente de si, como um projeto inventivo para uma nova ética.

As entidades que assinam esta Carta **repudiam publicamente todos os tipos de manifestações de intolerância religiosa, se solidarizam com as pessoas discriminadas**, de quaisquer religiões, e encorajam

que pensemos todos/as juntos/as em atitudes profícuas no combate pacífico às violações dos direitos de crença (e descrença) de todos/as brasileiros/as, bem como outras formas de discriminações.

Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR) e Associação de Cientistas Sociais de Religião do Mercosul (ACSRM)

ASSINAM:

Associação Brasileira de Antropologia
(ABA)

Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE) Associação Nacional de História
(ANPUH)

Grupo de Trabalho História das Religiões e Religiosidades da ANPUH
(GTHRR/ANPUH)

Instituto de Estudos de Religião
(ISER)

Sociedade de Teologia e Ciências da Religião
(SOTER)

[Volta ao Sumário]

Apresentação do 2º Volume do **2º Simpósio Internacional / 15º Simpósio Nacional da ABHR**

Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fº

Presidência da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR)

Docente-Visitante do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas (PPGDH/UFPB) e do Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba e (CCJ/UFPB)

Pós-Doutorado em Ciências da Religião pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB); Pós-Doutorado em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC); Pós-Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas pela UFSC

Doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo (USP)

Mestrado em História do Tempo Presente pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC)

Coordenação da Fogo Editorial

E-mail: edumeinberg@gmail.com

Oscar Calavia Sáez

Coordenação do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina (DA/UFSC), Docente do DA/UFSC e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFSC

Docente da Universidad Complutense de Madrid

Chercheur Associé da Centre National de la Recherche Scientifique

Membro correspondente da Societé Des Americanistes

Membro de corpo editorial da Journal de la Société des Américanistes

Pós-Doutorado pela Centre National de la Recherche Scientifique

Doutorado em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (USP)

Mestrado em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

E-mail: occs@uol.com.br

Como referenciar este texto:

MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão; SÁEZ, Oscar Calavia, Apresentação do 2º Volume do 2º Simpósio Internacional / 15º Simpósio Nacional da ABHR. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião:** Violências e Direitos Humanos (Vol. 2). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 18-25.

Dando continuidade ao volume anterior, o 2º Volume da coletânea do **2º Simpósio Internacional / 15º Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões** (**ABHR**) apresenta outros textos instigantes que contemplam miríades de relações entre religião, política, Direitos Humanos e (in)tolerâncias.

Enquanto países diversos se caracterizam pela multiplicação das confissões religiosas (pensemos nos Estados Unidos ou na Índia) ou pela presença marcante de religiões da diáspora africana (Haiti, Cuba...), ou ainda pela densidade de relações entre tradições diversas à qual se dava outrora (o termo ganhou uma má fama talvez injusta) o nome de sincretismo, um dos elementos que marcam o campo religioso tupiniquim é o da presença do Espiritismo no país. É possível que o Brasil seja o único país onde o movimento espírita, que um século atrás florescia na Europa e na América, alcançou e manteve até hoje vigor, extensão e um alto grau de institucionalização. Isso integra no setor "erudito" do campo religioso brasileiro uma religião distante do habitual repertório de religiões "do livro", que de outra parte reivindica um lugar dentro ou ao lado da Ciência e não do "sobrenatural" – o conhecimento e o trato com os espíritos é uma questão de pesquisa e estudo, não de fé ou revelação. À diferença de outras religiões de novo cunho com aspirações científicas semelhantes, o espiritismo tem se inserido de um modo muito denso no meio dos credos que o precederam: elaborou sua própria versão do cristianismo, entrou num diálogo produtivo com as religiões de raiz africana, e se estabeleceu como a agência mediadora por excelência, o centro virtual da *ecumene* religiosa brasileira.

Além dos artigos sobre o campo espírita incluídos no primeiro volume deste livro, que versaram sobre o papel das mulheres na construção do espiritismo e sobre a visão espírita da educação e da laicidade, este volume traz outros temas de interesse para a história do espiritismo no Brasil. O artigo de André Ricardo de Souza, sobre as cirurgias espirituais e o de Emerson Giumbelli sobre famosos episódios de materialização de espíritos acontecidos em Belém do Pará no início do passado século, focam o paradoxo desse impulso cientificista do espiritismo que no entanto inclui uma espetacularização da qual desconfiam outras tendências do espiritismo – a ênfase na ciência nunca foi consenso entre os espíritas. Mas não há instâncias com suficiente poder unificador

dentro do espiritismo. Além disso, enquanto Giumbelli procura dar corpo às concepções de materialidade e de visibilidade no espiritismo e a controvérsias relacionadas a episódios específicos envolvendo fantasmas que produziam objetos envolvendo parafina; Souza demonstra as polêmicas envolvendo as cirurgias espirituais mencionadas, acusadas por algumas pessoas de charlatanismo. Essa religião letrada que reverencia o conhecimento formal é, paradoxalmente, uma religião sem clero, pelo menos sem um "clero" formal. O artigo de Célia da Graça Arribas percebe que, em confluência a essas características e por detrás das diversas instituições e segmentos espíritas que proliferaram ao longo do século XX há na retaguarda um amplo conjunto de ativistas com qualificações diversas, e assim, com funções e pesos sociais distintos, o que constituiu algumas dessas pessoas como autoridades no meio espírita.

Outros textos presentes neste volume trarão campos diversos, relacionados com o "sincretismo". É este um termo que, como já foi dito, caiu em desuso e em desgraça há muitos anos. Mas, com ele perdeu-se não pouca riqueza de percepção de detalhes e relações, de variedade nos registros da descrição do religioso: a multiplicidade, digamos, cedeu passo à pluralidade, às tensões entre instituições religiosas e à conquista de legitimidade ou predomínio.

Entretanto, as religiões se relacionam entre si de um modo mais variado e mais sutil. Os artigos de Kachia Hedeny Téchio, Gustavo Soldati Reis e Taissa Tavernard de Luca trazem – em benefício de um senso comum onde ainda persistem os tópicos de uma Amazônia silvestre, que apenas representaria, na História das Religiões, como uma permanente terra de missão – panoramas parciais de uma região extremamente diversa e fecunda, onde se entrecruzam pessoas indígenas, muçulmanas e evangélicas, ou onde estas últimas possuem uma das histórias mais longas e complexas do evangelismo brasileiro. O último artigo citado esboça uma história do estudo das religiões de matriz africana na Amazônia, injustamente marginais numa sub-especialidade sempre representada como própria do Brasil costeiro e, especialmente, do Nordeste. Para Tavernard de Luca, é necessário mapear um perfil do campo religioso afroparaense demonstrando os marcos históricos de maior relevância e a dinâmica e diversidade ritual na organização social de diferentes grupos religiosos de matriz africana. Para Téchio,

deve-se lançar novos olhares às novas constituições religiosas na Amazônia Rondoniense a partir das contribuições de grupos indígenas, dos grupos culturais de manifestações de matrizes africanas, dos grupos evangélicos e católicos e, recentemente da introdução dos imigrantes muçulmanos; enquanto para Reis, é preciso observar e analisar as ambigüidades da da face "evangélica" paraense na fronteira entre a "Palavra escrita e pregada" e um contexto enriquecido por um imaginário religioso repleto de devoções, encantarias e pajelanças caboclas (MAUÉS, 2005).

O artigo de João Lupi retoma sem complexos o termo "sincretismo", o aplicando ao campo da nebulosa *New Age*, analisando as relações entre esta e uma religião que ainda se esforça por manter ares de unidade e legitimidade oficial: o catolicismo. Se as concepções da nova era são veemente repudiadas por muitos setores cristãos e islâmicos, ao mesmo tempo tem recebido morada em redutos dogmáticos considerados invulneráveis. Do catolicismo trata também o artigo de Carlos Eduardo Sell, que busca em Max Weber e Carl Schmitt caminhos para ir além do debate sobre os "catolicismos" – o "catolicismo *no* Brasil" e os vários catolicismos populares nacionalizados pelo seu encontro no solo tropical com outras crenças e outros (con)textos. Sell sugerirá que o catolicismo brasileiro acolhe duas lógicas sociais contraditórias em disputa: por um lado a manutenção da unidade orgânica entre cultura e religião, e por outro a confessionalização da comunidade católica. A *Virgem de Guadalupe* é talvez o emblema máximo tanto do sincretismo quanto desse nacional-popular nas religiões de América Latina. As ideias básicas desse paradigma guadalupano são reapresentadas no artigo de Gabriela Scartascini Spadaro. A autora identifica o fervor pela *guadalupana* situado em um mundo marcado pelos embates entre inclusão e exclusão, apoio à diversidade e xenofobia, e indaga: por que, sendo morena, a Virgem de Guadalupe é venerada por setores que desprezam os seres humanos cuja pele é também a cor da terra? Por que a Virgem de Guadalupe é aceite e venerada pelos grupos que rejeitam um olhar inclusivo tentando impor uma forma única de pensar?

Os próximos textos constantes nesta coletânea reúnem trabalhos sobre temas mais díspares e, assim, apontando àquele problema de *definição* que esboçamos na introdução ao primeiro volume. Como definir, por exemplo, aquilo que outrora se encerrou dentro do vago termo

"paganismo"? O artigo de Johnni Langer aborda as "religiões" nórdicas, esse rico acervo de mitos e outras tradições popularmente associadas aos *vikings*. Demasiado alheias à lógica e à praxe das religiões universais, demasiado importantes e imponentes para que se lhes negue, apesar disso, esse rótulo – que na dúvida, fica entre aspas (simples/duplas?). Pensemos, aliás, que essas tradições nórdicas têm desempenhado, do romantismo até agora, um papel comparável ao que a mitologia grega desempenhou desde o Renascimento; mesmo sem ser a "religião" declarada de ninguém, fornece uma mitologia, arquétipos, símbolos, conceitos (o cristianismo nos falou sobre o fim do mundo, mas foi do acervo nórdico que recebemos outra ideia essencial dos estudos sobre religião, a do crepúsculo dos deuses).

Por muito tempo entendida como situada no lado imaterial – espiritual, imaginário, afetivo – das dualidades humanas, a religião também pode instigar reflexões sobre os corpos, como no artigo de Edilson Pereira; ou se concretizar/materializar em objetos, mesmo em objetos passíveis de patrimonialização – projetos controversos analisados por Paola Lins de Oliveira. Pereira pensa as diferentes modalidades de corpos que são preparados para atuar na Semana Santa de Ouro Preto (Minas Gerais), discutindo como a variação das materialidades que os constituem é atravessada por uma transformação compartilhada em potencial em que, de acordo com dadas condições, corpos podem ser (de)compostos; enquanto Oliveira observa a dinâmica dos argumentos e contraargumentos que desembocam no indeferimento de bens religiosos pelo Iphan do Rio de Janeiro. Rodrigo Toniol explora, por contraposição, a redefinição ou re-formulação da religião como *espiritualidade*, um conceito que se legitima em lugares tão inesperados como os relatórios da Organização Mundial da Saúde (OMS), se adequando aos objetivos biopolíticos e ao universalismo da doutrina das Nações Unidas. A partir das tecnologias de avaliação da espiritualidade desenvolvidas e utilizadas no campo das ciências médicas, Toniol avalia as maneiras pelas quais essa categoria tem sido articulada e tem mobilizado agentes e instituições dedicadas à promoção e aos cuidados com a saúde.

Se o primeiro volume desta obra tratou da secular controvérsia religião/Estado, é necessário adensar uma nova interface cada vez mais instigante: a da relação entre religião e mundo corporativo. É perceptível,

por exemplo, a apropriação da primeira de conceitos e métodos da segunda – como nos artigos de Luís Henrique Marques e de Jorge Miklos sobre o *marketing* católico e a adaptação da religião aos padrões da mídia. Miklos reflete a respeito da *conexão* entre campo religioso e campo comunicacional contemporâneo indagando: Em que medida a gramática do espetáculo e a cultura do consumo contaminam a essência da religião transformando-a em espetáculo? Para o mesmo, a religião tem sobrevivido por conta de ampla indulgência teológica e gera táticas que a inserem e mantem visível e consumível midiaticamente. Marques traceja um panorama referente à evolução do *marketing* católico nas duas últimas décadas, utilizando como objetos o periódico *Marketing Católico* (publicação oficial do Instituto Brasileiro de Marketing Católico) e o programa *Pai Eterno* da Rede Vida de Televisão afim de compreender o que o fenômeno da midiatização já sinaliza em relação a outras expressões do(s) cristianismo(s): uma alteração de paradigma na forma de pensar e de fazer religião.

O artigo de Nicola Gasbarro, enfim, evocando um célebre diagnóstico de Lyotard sobre a pós-modernidade, analisa a ruína das religiões como "grandes relatos", sobre o início e o fim (ou a finalidade) do ser humano e do mundo, e seu remanejamento como regimes particulares de valor e de sentido. Entretanto, essa certeza dura apenas o tempo necessário a nos aproximarmos daquelas disputas a que nos referimos no início da introdução ao primeiro volume da coletânea deste Simpósio: o rótulo de pessoa religiosa é negado a quem o reivindica ou é aplicado a quem não se (re)conhece nele; se discute se essa ou aquela ação da pessoa depende ou não de sua religião ou religiosidade; se as instituições religiosas podem/devem ou não legislar ou opinar sobre isto ou aquilo; se esse ritual ou aquela imagem são o núcleo da religião ou elemento estranho à mesma; se o fenômeno religioso é autêntico ou fabricado; se aquela religião é mais pura ou pioneira em relação àquela outra; se em tal contexto ocorre tolerância ou intolerância, inclusão ou exclusão... e as disputas assim prosseguem até nos fazer pensar se não é precisamente essa contínua controvérsia sobre fronteiras e limites o que mais adequadamente (in)"define" a religião.

Finalizando esta apresentação da mesma forma como feito na introdução ao primeiro volume, a **Associação Brasileira de História das**

Religiões (ABHR) e as Comissões Científica e Organizadora do seu 2º Simpósio Internacional / 15º Simpósio Nacional desejam a tod*a*s/tod*e*s/tod*o*s uma excelente leitura, e que esta obra (re)produza diálogos construtivos que estimulem uma educação que seja, mais que tolerante, realmente diversa, democrática, respeitosa, acolhedora, humana, amorosa e justa.

[Volta ao Sumário]

As cirurgias espirituais em face do movimento espírita

André Ricardo de Souza

Professor Adjunto de Sociologia – Docente Permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (PPGS/UFSCar)

Doutorado em Sociologia pela USP (2006) e pós-doutorado pela PUC-SP (2010).

Coordena o Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP/UFSCar) e a Associação Brasileira de Pesquisadores de Economia Solidária (ABPES).

E-mail: anrisouza@uol.com.br

Como referenciar este texto:

SOUZA, André Ricardo. As cirurgias espirituais em face do movimento espírita. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião:** Violências e Direitos Humanos (Vol. 2). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 26-43.

Introdução

A busca de cura é um grande fator impulsionador de religiosidade, algo manifestado em diversas confissões de fé, com destaque no Brasil para o pentecostalismo de cura divina, o catolicismo popular, a umbanda e o espiritismo kardecista. Fazer um "tratamento espiritual", muitas vezes, significa iniciar o processo de conversão ou iniciação religiosa. No caso do espiritismo kardecista, são de fato centrais e estruturais os tratamentos voltados para a saúde da alma e do corpo, através de desobsessão e orientação espiritual, do uso da água magnetizada e dos passes com imposição de mãos. Já as cirurgias mediúnicas são controvertidas devido à conturbada trajetória de algumas pessoas dedicadas a ela e também à ameaça de acusação charlatã da qual o movimento espírita ainda se ressente. A rejeição contemporânea e parcial que o espiritismo institucionalizado em federações tem dàs cirurgias espirituais diz mais respeito à ênfase maior no espírito do que no corpo, assim como o temor de desvirtuamento da ortodoxia espírita. Atualmente, os tratamentos espirituais são interpretados como complementares e até auxiliares da medicina convencional, assim como a meditação e outras práticas terapêuticas que ao todo compõem uma medicina alternativa ou integrativa. Isso é elucidado na conclusão do principal artigo científico publicado no Brasil sobre esse tema, escrito por pesquisadores universitários da área médica (Almeida; Almeida; Gollner, 2000:199).

Para o espiritismo brasileiro tem bastante importância a figura do médico cearense Adolfo Bezerra de Menezes que viveu entre 1831 e 1900. Além de vereador municipal e deputado provincial no Rio de Janeiro, ele foi presidente da Federação Espírita Brasileira (FEB) por cinco anos, até falecer, sendo considerado o artífice da unificação de seu movimento religioso com base na identidade cristã, contrapondo-se à ala que enfatizava os aspectos científicos (ARRIBAS, 2010). Entretanto ele é mais reverenciado pelo atendimento gratuito que costumava dar a pessoas carentes no Rio, tendo por isso ficado conhecido como "médico dos pobres" (Klein, 2012). Relatos sobre a estruturação desse movimento religioso e da sua federativa nacional apontam o considerável papel que a mediunidade curadora exerceu (Arribas, 2010). Em termos

ainda de saúde no meio dessa vertente religiosa, uma organização de referência é a Associação Médico-Espírita (AME). Este texto focaliza o Instituto Medicina do Além (IMA), entidade liderada pelo médium João Berbel, dedicado a tais cirurgias. O texto tem um caráter comparativo de Berbel com outros dois médiuns que são mais conhecidos no cenário brasileiro atual: o também "cirurgião" João de Deus e a "escritora" Zíbia Gasparetto. Os elementos básicos que compõem essa comparação são: 1) a prática de cirurgias espirituais; 2) a produção e comercialização de livros mediúnicos; 3) aspectos biográficos relacionados com o espiritismo.

João Berbel e o Instituto Medicina do Além

O ex-mecânico de automóveis, nascido em 1955 e residente na cidade paulista de Franca, sofreu de epilepsia até 1976 quando conheceu a moça de dezesseis anos, Arlete, com quem veio a se casar e o conduziu a um centro espírita, religião herdada dos pais dela. A primeira cura de Berbel, vinte anos mais tarde, foi de sua própria esposa quando esta sofria com forte cólica renal e ele, em transe e usando faca de cozinha, fez uma cirurgia espiritual e também prescreveu um remédio de ervas. Começou a realizar essas operações em sua própria casa e após três curas foi convidado a fazer seu trabalho mediúnico num centro espírita da cidade. Outro local de atendimento, onde inclusive improvisou um laboratório de ervas, foi o fundo da casa de sua sogra, transferindo-se depois para outro núcleo espírita até formar o Grupo de Assistência Espiritual Caridade, Paz e Amor. Em 2000, este passou a se chamar Instituto Medicina do Além (IMA), sendo vinculado formalmente à instituição chamada Obras Assistenciais Dr. Ismael Alonso y Alonso, em homenagem ao mentor espiritual do médium a quem as cirurgias são atribuídas.

Ismael Alonso nasceu em 1908 na cidade mineira de Pereirópolis. Formou-se em farmácia e medicina, foi vereador e prefeito de Franca entre 1952 e 1954, vindo a falecer dez anos depois. De modo parecido com Bezerra de Menezes, Alonso ficou conhecido como médico caridoso por atender pessoas e distribuir-lhes remédios gratuitamente (Berbel, 1997). Semelhantemente ao pioneiro espírita cearense, Alonso

vem passando por um processo de mitificação típica de "médicos dos pobres". João Berbel conta que seu guia o levou por meio de "desdobramento espiritual" em 1999 até Francisco Cândido Xavier, o Chico Xavier, para realizar uma cirurgia na garganta dele, porém este o recomendou a não mais fazer incisões, algo que o médium de Franca acatou prontamente. As operações passaram a ser feitas sem cortes, embora com a aplicação de curativos, às vezes grandes e chamativos.

O movimento espírita se ressente das cirurgias espirituais não só pela lembrança das acusações de charlatanismo, mas pela afirmação corriqueira de lideranças como o principal médium espírita da atualidade, o baiano Divaldo Franco, de que "o espiritismo não está no mundo para curar corpos". A despeito da desconfiança de parte do movimento espírita, João Berbel, cuja fala denota simplicidade de homem pouco letrado, prosseguiu fazendo cirurgias e prescrevendo remédios fitoterápicos. Sobre o fato de o IMA não ser vinculado a federativas espíritas e ao posicionamento dessas, o então diretor e que depois se tornou presidente da FEB, Antônio César Perri, se pronunciou: "A gente conhece a legislação do país sobre o assunto e não recomenda, mas reconhecemos que, em alguns casos, ela pode funcionar, pois há muitos médiuns que manifestaram o dom da cura" (Isto é, 18/01/2012).

Se a federativa estadual espírita não se posicionou contrariamente, o mesmo não ocorreu no universo laico. Em 2006, uma reportagem televisiva de Franca fez com que integrantes do Conselho Federal de Medicina investigasse o IMA para saber se lá havia médicos trabalhando ilegalmente. Alguns médicos atuam na instituição como voluntários, esporadicamente, após terem obido cura para familiares e mesmo para si mesmos, como é o caso do prefeito da cidade paulista de Guariba, Francisco Mançano Junior. Seus dirigentes costumam iniciar os trabalhos com uma fala de meia hora, tratando de aspectos da doutrina espírita, divulgando os livros do médium e recomendando que as pessoas não abandonem seus tratamentos médicos convencionais.

Além das cirurgias espirituais, João Berbel tem destacadamente a mediunidade psicofônica, ou falada, através da qual os espíritos lhe ditam livros. São obras sobre saúde e também romances diversos. Ao lado do médico Alonso, há vários outros espíritos escritores, abrangendo os controvertidos evangelhos apócrifos. Aos poucos, João

Berbel vem se tornando conhecido no movimento espírita nacional, em parte, por apresentar um programa duas vezes por semana na Rádio Boa Nova AM, acessada também pela internet e vinculada à Fundação Espírita André Luiz (FEAL), assim como por ser entrevistado em programas da TV Mundo Maior, também ligada a tal instituição de referência nesse meio religioso. A repercussão do trabalho do médium levou ao aumento do contingente que lhe procura em Franca, fazendo com que ele e seus auxiliares passassem a atender em média quatro mil pessoas às quartas-feiras e aos sábados. Igualmente às quartas, é feito através de orações o chamado tratamento à distância. Semestralmente, Berbel vai à cidade de Fortaleza, fazer seu trabalho num centro espírita fundado pela família de Bezerra de Menezes. Todas as consultas e cirurgias espirituais ocorrem gratuitamente, sendo distribuídos medicamentos fitoterápicos, igualmente sem cobrança. Além disso, são oferecidas refeições, também de graça, às pessoas que recorrem às cirurgias e consultas em Franca. Os medicamentos e alimentos são custeados por doações e eventos, mas principalmente pela venda dos livros de Berbel. A produção dos remédios tem início com o plantio das ervas no sítio ligado à instituição, onde há um laboratório de manipulação cujo farmacêutico responsável é o filho do casal dirigente, Wellington Berbel. O medicamento fabricado conta com registro na Vigilância Sanitária e no Conselho Federal de Farmácia.

Como as atividades principais do IMA são da área de saúde elas não têm reconhecimento formal de governos, carecendo, portanto, de recursos públicos. Por outro lado, a instituição montou uma escola que atende gratuitamente trinta adolescentes de famílias beneficiadas pelo programa Bolsa Família, oferecendo-lhes cursos profissionalizantes e atividades culturais. Por tal empreitada a entidade recebe mensalmente três mil reais do governo federal, arcando com os nove mil reais restantes. Essa escola contribui para a legitimação da entidade de Berbel frente ao poder público e a população local. Além disso, a instituição distribui diariamente um suplemento alimentar natural chamado multimistura e também mais de cem cestas básicas mensais para famílias de baixa renda.

Mas o que mais chama atenção em termos de propósitos dos dirigentes do IMA é a construção, em andamento, de um prédio em sua

sede, cuja ideia inicial e bastante propalada era de instalação de um hospital para atendimento gratuito mediante doações e obtenção de recursos do Sistema Único de Saúde (SUS). O fato de João Berbel e sua instituição serem de Franca ganha relevância sociológica quando se observa que esse é o município paulista com a maior presença de espíritas, com a cifra de 7,2% de sua população, algo bem maior que a média nacional (2%) e também a paulista (3,3%). O impulso espírita na cidade se deve em grande medida ao falecido médico Tomás Novelino, fundador de entidades significativas e primeiro presidente da USE local, já na formação dessa federativa estadual em 1947 (Betarello, 2010).

João de Deus

O médium cirurgião que mais chama atenção atualmente, sendo bastante noticiado nas mídias, é João Teixeira de Faria, conhecido como João de Deus. Nascido em 1942 na cidade goiana de Cachoeira da Fumaça e numa família católica, Faria frequentou na adolescência um centro espírita em Campo Grande – MS e foi pai de santo de umbanda no interior do Maranhão entre 1978 e 1980 (ROCHA, 2009, p. 575-577; DIBO 2013, p. 65-67). Embora também sem referências espíritas consistentes, ele relata ter recebido recomendação de Chico Xavier[1] para se fixar na cidade de Abadiânia, Goiás, situada a cento e dezessete quilômetros de Brasília, instalando ali em 1976 a Casa Dom Inácio de Loyola em homenagem a seu mentor espiritual e fundador da congregação dos jesuítas.

Contando com diversos espíritos, João de Deus é guiado em suas cirurgias mediúnicas principalmente pelo médico português Augusto de Almeida Monjardino que foi reitor da Universidade de Lisboa e senador constituinte, vivendo entre 1871 e 1941. Para serem atendidas na Casa Dom Inácio as pessoas precisam estar vestidas de branco, podendo optar pela operação com incisões à vista das pessoas presentes ou então invisível, realizada apenas no corpo espiritual e num local reservado da

[1] Uma mensagem do espírito Bezerra de Menezes psicografada por Xavier (Pellegrino-Estrich, 1997).

edificação. Não há recomendação de abandono dos tratamentos convencionais, tampouco cobrança pelo atendimento. Em uma das paredes internas da Casa Dom Inácio chegou a ser fixado um trecho do principal artigo científico brasileiro sobre cirurgias mediúnicas, aqui já citado. Uma das autoras, a médica e docente da Universidade Federal de Juiz de Fora, Maria Ângela Gollner, expressou o incômodo por seu texto ter sido usado como peça de propaganda institucional.

O médium de Abadiânia começou a ganhar projeção internacional depois que a famosa atriz hollywoodiana Shirley MacILaine declarou em 1991 ter sido curada por ele de um tumor abdominal. Em 2005, ele foi tema de reportagem da TV norte-americana ABC e dois anos mais tarde, de um documentário no canal Discovery, exibido em diversos países. Apareceu com destaque também em programas da TV britânica BBC Wales e nas australianas: 60 Minuteses Austrália, Channel 9 e SBS. Livros e DVDs sobre "Jonh of God" foram produzidos, contribuindo para ele se tornar conhecido. Alguns médicos nos Estados Unidos fizeram comentários em programas de televisão sobre as cirurgias mediúnicas de João de Deus até que em 2012 a apresentadora e proprietária de emissora televisiva americana Oprah Winfrey veio ao Brasil entrevistá-lo, o que foi outro impulso para seu renome no exterior. Estima-se que mais de três mil pessoas vão semanalmente à Casa Dom Inácio, sendo pelo menos três quartos deles estrangeiros (Época, 25/08/2007; Isto é, 18/01/2012; ROCHA, 2009, p. 576).

Em torno de João de Deus formou-se um grupo de seguidores vindos de alguns países, principalmente: Austrália, Inglaterra e Estados Unidos. Trata-se de uma "comunidade transnacional" que também tem outros gurus, sobremaneira indianos, cujos membros em Abadiânia são chamados de "filhos da casa", tal como nas religiões afro-brasileiras. Compartilham crenças e práticas esotéricas e frequentam centros espíritas em seus respectivos países (ROCHA, 2009, p. 581-582). Há de fato uma significativa quantidade de adeptos espalhados internacionalmente. No Brasil, as personalidades mais conhecidas a recorrerem a esse médium foram: a apresentadora televisiva Xuxa Meneguel e o ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva, que declarou à TV Folha, do jornal Folha de S. Paulo, ter recebido João de Deus em sua casa enquanto se tratava de câncer na laringe. Na comemoração do aniversário de setenta

e um anos do médium, em julho de 2013, compareceram: o ministro do Supremo Tribunal Federal (STF), Luis Roberto Barroso, que havia tido câncer de esôfago; o então senador pelo Partido Socialista Brasileiro (PSB) e atual governador do Distrito Federal, Rodrigo Rollemberg; e o governador de Goiás, Marconi Perilo, do Partido da Social Democracia Braseira – PSDB (Veja Brasília, 30/08/2013). Tais dados denotam o prestígio e o respaldo político desse "cirurgião mediúnico".

Diferente de João Berbel, que se denomina espírita e expõe no salão maior da sua instituição um quadro grande de Allan Kardec, João de Deus se diz católico e, não só dedica o nome de sua instituição a um importante santo canônico, mas também tem imagens e quadros de vários outros em seu "templo ecumênico". Tal como no IMA, a grande maioria dos voluntários da Casa Dom Inácio é composta por ex-atendidos e seus familiares, sendo que nesta a presença estrangeira é marcante. Na organização do médium de Abadiânia, ocorre um trabalho assistencial menor do que no de Franca, abrangendo alimentação gratuita de pessoas, assim como distribuição de cestas básicas, roupas e brinquedos, recebidos em doação.

Mediunidade e prática comercial

A grande fonte de recursos para o custeio dos trabalhos do IMA, sobretudo a produção de remédios, é a editoração e venda de livros a partir da mediunidade de João Berbel. O impulso para isso se deu com a chegada a Franca em 1998 de um homem que presidia a Federação Espírita do Ceará, estava à busca de cura para uma doença degenerativa e se chamava Benvindo da Costa Melo. Na cidade paulista, Melo desenvolveu sua mediunidade, passando a transmitir mensagens faladas de Bezerra de Menezes, sendo uma delas a recomendação prontamente atendida para que o empresário José Ramon Ribeiro doasse um terreno herdado por sua mulher para a concretização do que seria o IMA. Relata-se que o espírito Menezes recomendou também que a esposa do médium deixasse o ofício de professora de ensino fundamental para se dedicar à produção e comercialização de livros ditados a seu marido. A editora

Farol das Três Colinas existe desde 2000, sendo registrada em nome de Arlete Berbel. Desde então, por recomendação do espírito Ismael Alonso, vem sendo religiosamente produzido e lançado um livro por mês, chegando em junho de 2016 ao total de duzentos e vinte e sete obras publicadas. Nos livros, há alguns erros ortográficos, atribuídos à rapidez de edição que eles precisam ter. A Farol das Três Colinas comercializa livros pela internet e tem parceria com algumas editoras espíritas grandes na distribuição de suas obras. Há também um clube do livro cujos sócios recebem as obras em casa.

Também quanto ao trabalho autônomo em relação ao movimento espírita, João Berbel pode ser comparado a João de Deus. Mas em termos de práticas comerciais e de valor atribuído à prosperidade material, o médium de Abadiânia se distancia do espiritismo doutrinário. Ele é detentor de um significativo patrimônio, abarcando sabidamente até 2013 uma grande fazenda e mais de dez apartamentos, além de automóveis luxuosos (Folha de S. Paulo, 23/04/2012; Veja Brasília, 20/08/2013).

A casa Dom Inácio conta com uma farmácia de manipulação e uma loja de cristais abençoados ou magnetizados pelo médium, além de lanchonete e livraria. Embora não haja cobrança pelos atendimentos, outros itens terapêuticos são comercializados, como a água fluidificada. Em 1995, o remédio passiflora, calmante natural feito à base de maracujá, era vendido por três reais, tendo seu preço sete anos depois saltado para cinquenta reais, de modo que sua venda rendia em média meio milhão de reais mensais. Seu espaço físico abrange cabines de banho de luz, onde pacientes recebem tratamentos pagos. São vendidos também terços, CDs, DVDs, cristais "magnetizados" pelo médium, fotos, pôsteres e camisetas estampadas (Almeida; Almeida; Gollner, 2000:196; Rocha, 2009; 579; Isto é, 18/01/2012; Folha de S. Paulo, 23/04/2012). Em 1995, a instituição de João de Deus deu uma guinada de internacionalização quando se fixou em Abadiânia o casal australiano Caterina e Robert Pellegrino-Estrich. Tendo atuado como joalheiro e guia de excursões, Robert se tornou proprietário de uma construtora, edificando, entre outros imóveis, as casas vendidas e alugadas a estrangeiros na cidade a preços mais altos do que em bairros de classe média de São Paulo e Rio de Janeiro. Os demais estrangeiros residentes naquele município também abriram negócios variados, como restaurantes, lojas,

cafés e lan houses com banda larga, onde são impressas fotos de pessoas doentes e distantes para serem mostradas ao médium (ROCHA, 2009, p. 578-580).

As atividades da Casa Dom Inácio tem, de fato, grande impacto no município. Há duas décadas, sua economia era praticamente rural, tendo o turismo mudado bastante a paisagem local. Nos dez anos antecedentes, foram abertas trinta e duas pousadas, sendo vinte e nove delas pertencentes a estrangeiros. A obrigatoriedade de roupas brancas e a valorização de pedras impulsionaram o comércio desses itens. Em 2013, o anual produto interno bruto da cidade era de quinze milhões de reais, sendo que a organização religiosa arrecadava 48% desse valor, considerando-se apenas a venda do remédio passiflora (Veja Brasília, 20/08/2013). Tal movimentação de recursos em torno das atividades de João de Deus, de algum modo, o faz ser comparado com a médium que também gera bastante dividendos com seu trabalho, sendo igualmente já bastante conhecida através da mídia secular: Zíbia Alencastro Gasparetto. Tendo vendido mais de dezesseis milhões de livros, essa paulista, natural de Campinas e nascida em 1926, dirige com a filha e sócia, Silvia Gasparetto, uma editora cuja impressão mensal é de mais de seiscentos e cinquenta mil livros. O primeiro que Zíbia publicou foi O amor venceu (1958), uma história de amor no Egito antigo, contendo várias citações das obras de Allan Kardec.

Em 1980, seu cônjuge faleceu e dois anos depois, Zíbia Gasparetto deu início à editora Caminheiros. Ela conta que treze anos mais tarde recebeu orientação de seu guia espiritual, Lúcius, de que deveria tirar o rótulo espírita de seus livros. Paralelamente, foi influenciada por seu filho, o psicólogo e também médium Luiz Gasparetto, a mudar o teor de seu trabalho mediúnico. Ele, que havia conhecido centros de terapias alternativas e começado a proferir palestras motivacionais com temas da Nova Era, contrapunha-se à ideia de que o trabalho mediúnico deve ser gratuito, como prescreve a doutrina espírita (STOLL, 2002). Luiz Gasparetto havia realizado uma série de viagens à Europa e aos Estados Unidos, estando durante uma delas em Esalem, centro esotérico da Califórnia, onde entrou em contato com ideias e práticas de diversos sistemas de conhecimento, especialmente com o chamado "pensamento positivo" e técnicas de psicoterapia corporal. De volta ao Brasil,

indispôs-se com a FEB, chamando de moralismo espírita a maneira segundo a qual temas como sexo e dinheiro são tratados. Inaugurou o Espaço Vida e Consciência, que passou a compor o conjunto de núcleos neo-esotéricos da cidade (MAGNANI, 1996), oferecendo cursos, palestras e shows. No âmbito do centro espírita, ocorriam sessões públicas de pintura mediúnica, aconselhamento e manutenção de uma creche. Já no espaço esotérico, eram realizadas atividades remuneradas com características claras de autoajuda, envolvendo técnicas de relaxamento e representação teatral. A divulgação de tais atividades foi feita através do rádio, mediante programas diários. O modelo de mediunidade de Chico Xavier havia ficado no passado (D´ANDREA, 2000, p. 127; STOLL, 2003).

Em 1995, Zíbia Gasparetto encerrou as atividades do centro espírita, passando a se dedicar exclusivamente à editora que lhe propiciava a apropriação dos direitos autorais dos livros psicografados. Iniciava assim uma mediunidade afirmada por ela como "moderna", assumidamente com fins lucrativos, passando portanto de uma "ética da caridade" para outra "da prosperidade" (STOLL, 2002, p. 391). Daquele ano até 2005, ela produziu o que havia levado trinta e sete anos para fazer, quando dividia tempo com os compromissos estritamente espíritas. Seus livros psicografados ganharam feições de autoajuda, sendo Ninguém é de ninguém (2000) o maior best-seller, com mais de 860 mil exemplares vendidos. Zíbia vem lançando uma obra por ano, sempre no mês de outubro, aproveitando o período comercial de Natal e chegando a ter dois livros entre os mais vendidos do país, feito que poucos autores, como Paulo Coelho, alcançaram, de modo a chegar em junho de 2016 ao total de quarenta e oito livros publicados.

Em termos de atividades assistenciais, a família Gasparetto, ao menos, conta desde 1987 com uma fundação que oferece cursos profissionalizantes a adolescentes de bairros pobres do município paulista de Mogi das Cruzes. Essa entidade é ligada à indústria de curtume montada em 1961 pelo patriarca familiar e conduzida pelo outro filho de Zíbia, Pedro Gasparetto. A prática comercial está bastante presente no movimento espírita, sobretudo com a produção e venda de livros, além de DVDs e CDs. Isso também ocorre na entidade conduzida por João Berbel. Nesse aspecto, a diferença dele em relação aos dois médiuns aqui focalizados – sendo também o que o legitima, ao menos

parcialmente, no movimento espírita – é a destinação dos recursos obtidos com as atividades comerciais. O modesto patrimônio dele e de sua família ressalta esse ponto.

Comparações finais

Tanto a Casa Dom Inácio, de João de Deus, quanto o IMA, de João Berbel, são instituições deliberadamente autônomas em relação ao movimento espírita, o que é o que é a praticamente a regra. Há no Brasil vários grupos nessa condição que realizam tais cirurgias, às vezes, sem se quer reivindicar a identidade espírita, tal como aquele conduzido por João de Deus. Grande parte deles é também marcada pelo sincretismo, de um lado, com o catolicismo tradicional – algo evidenciado pela presença nos templos de imagens e quadros de santos – e de outro, com o esoterismo, mediante o uso de pirâmides e incensos, por exemplo. O sincretismo, aliás, é uma forte marca da religiosidade brasileira (SANCHI, 2001). Assim como na instituição de Franca, os pacientes desses grupos costumam receber curativos na parte operada do corpo, mesmo sem incisões; beber água magnetizada após os atendimentos; receber prescrições durante o "período de resguardo", tais como evitar esforços físicos e não consumir: carne como alimento, bebida alcoólica e cigarro; ouvir músicas com temas religiosos e recomendações enquanto esperam para serem atendidas. Os voluntários costumam usar vestimenta branca, algo que os diferencia dos atendidos, além de dar uma aura hospitalar às "casas" ou templos onde as atividades ocorrem. Invariavelmente, eles são ex-doentes e parentes de pessoas que já foram tratadas, sendo movidos por gratidão e, muitas vezes, também orgulho pelo engajamento na obra religiosa. No caso do IMA e grupos semelhantes, distribuição gratuita de remédios com prescrição de retorno para atendimentos posteriores, por um lado, denota caridade; mas por outro, acaba criar laços de dependência.

Conforme apontou Candido Procópio Ferreira de Camargo (1961), há um "contínuo mediúnico" que vai do espiritismo ao candomblé, abrangendo diferentes iniciativas que têm em comum o transe e a

comunicação com entidades espirituais. Nesse sentido, assinalou Prandi (2012, p. 90) que muitas lideranças "mantêm seus próprios centros alheios às tentativas de controle por parte de federações e grupos preocupados com a unificação da religião e com sua ortodoxia". Mas muitas dessas experiências estão na verdade fora do campo denominado pelas ciências sociais da religião de espiritismo kardecista. Elas estão em áreas limítrofes entre essa tradição religiosa com as religiões afro-brasileiras e o catolicismo popular, podendo genericamente ser chamadas de espiritualistas, designação que abarca nuances esotéricos e de autoajuda, envolvendo práticas diversas como: reiki, cromoterapia e energização de cristais.

Em termos da cura através da cirurgia mediúnica, há no movimento espírita rejeição, ao menos parcial, devido a fraudes, acusações judiciais e controvérsias que envolveram inclusive José Arigó, visto com deferência e simpatia por grandes lideranças desse meio religioso, tendo sido também tema de livro da associação mineira de médicos espíritas. Outro fator de rejeição é a postura espírita de desvalorização do corpo em prol da proeminência do espírito, que seria a fonte da saúde considerada verdadeira.

Há também um dilema espírita em relação à cura por meio de cirurgias mediúnicas como algo que ocorre quando há merecimento do paciente, podendo ser, por outro lado, inviável e até inadequado devido aos chamados processos cármicos aos quais todos indivíduos estão submetidos (CAMURÇA, 2000). Conta-se que os "médiuns cirurgiões" costumam consultar os espíritos guias das pessoas atendidas e as fichas ou "bagagens reencarnatórias" delas, vindo a dispensá-las quando a cura física significa interrupção de processos expiatórios (GREENFIELD, 1999, p. 37). Em contraposição ao "dilema entre o carma e a cura" (CAMURÇA, 2000), ou fatalismo e livre arbítrio, algo favorável às cirurgias mediúnicas é a ideia, também espírita, da possibilidade de redução da expiação mediante a "reforma íntima" e a prática caritativa. Entretanto prossegue o impasse no meio espírita sobre tal questão.

Tanto João Berbel quanto João de Deus realizam cirurgias mediante auxílio de espíritos com biografias bem definidas, algo diferente, portanto, dos médicos alemães falecidos em guerras, dotados de trajetórias míticas e controvertidas. Outra semelhança entre ambos é o fato

de haver relatos de pessoas que demoram a se curar – fazendo uso de recursos, tanto da medicina alopática, quanto homeopática – assim como aquelas que efetivamente não obtem cura. Neste caso, costuma-se atribuir o malogro à falta de merecimento de tais pessoas. Mas enquanto Berbel tem uma legitimidade, ao menos parcial, no movimento espírita, algo evidente nas atividades que realiza com apoio da Fundação André Luiz, João de Deus é totalmente rejeitado pelos militantes dessa religião devido, principalmente, à comercialização de itens terapêuticos e à exigência de indissociação entre mediunidade e caridade (CAVALCANTI, 1983, p. 62-64). Por outro, há verificação de que muitas pessoas estão se aproximando do espiritismo, sobretudo em outros países, por seu intermédio (ROCHA, 2009).

As cirurgias mediúnicas em diversas pessoas usando um mesmo instrumento de corte, sem assepsia, são de fato impressionantes, chamando bastante atenção da mídia internacional. Embora João de Deus não cobre por seus atendimentos, há liberalidade em termos das atividades com fins de lucro ligadas a seu trabalho, o que lhe torna, especificamente por esse ângulo, semelhante à Zíbia Gasparetto, sendo ambos assumidamente empresários, além de médiuns. Também em termos monetários, o ex-mecânico e atual médium de "dedicação exclusiva", João Berbel, busca se diferenciar, conforme enfatiza sua esposa: "As doações são feitas aqui no IMA, mas tem todo um respaldo, tem recibo, dinheiro não vai pra mão do João, ele não aceita esse tipo de coisa".

Enquanto João de Deus afirma ser católico e Zíbia Gasparetto se diz espiritualista, João Berbel propala a identidade espírita. Mas tanto Gasparetto quanto Berbel adotaram o rótulo espiritualista em seus livros, evidentemente por motivação comercial. Por outro lado, a literatura de ambos é interpretada por alguns militantes espíritas como "porta de entrada" para o espiritismo. Em relação aos familiares dos três médiuns: João de Deus, João Berbel e Zíbia Gasparetto, nota-se que o primeiro tem colaboração de alguns filhos, remunerando-os sabidamente bem. Zíbia, por sua vez, tem seus rebentos como sócios comerciais, sendo que Luiz Gasparetto exerceu influência decisiva na guinada dela rumo à autoajuda e, sobretudo, à "mediunidade com fins lucrativos" (STOLL, 2005). Já Berbel, conta com o apoio do filho farmacêutico e, principalmente, da esposa, que, além de conduzir a editora, o introduziu

no espiritismo, embora fazendo concessões a preceitos e práticas fora da ortodoxia religiosa.

Os três médiuns abordados neste artigo, cada qual a seu modo, se remetem a Chico Xavier. João de Deus relata ter recebido dele a recomendação para se fixar em Abadiânia, sendo, portanto uma referência do passado, ao passo que Zíbia Gasparetto assevera ter colhido do médium mineiro a orientação de constituir um centro espírita[2], algo do qual ela se desfez, chegando a afirmar que Xavier teria se arrependido de não usufruir os direitos autorais dos livros por ele publicados. João Berbel atribui ao falecido médium a orientação para não mais fazer cirurgias com corte. Cabe dizer que a recusa de Chico Xavier em se submeter ele próprio a cirurgias mediúnicas tem inegável influência sobre o movimento espírita em relação a esse ema. Mas por não fazer incisões, tampouco comércio de produtos e serviços terapêuticos, mas sim realizar um significativo trabalho assistencial, Berbel conduz sua "medicina do além", simbolicamente, no "fio da navalha", ou seja, na fronteira entre o espiritismo e aquilo que é considerado por muito militantes espíritas como algo diferente, vulgamente de espiritualismo.

[2] Contam ter recebido essas recomendações mediunicamente do espírito Bezerra de Menezes.

Referências

ALMEIDA, Alexander Moreira; ALMEIDA, Tatiana Moreira; GOLLNER, Ângela Maria. (2000), "Cirurgia espiritual: uma investigação". **Revista da Associação Médica do Brasil**. v. 46, nº 3: 194-2000.

ALVES NETO, Aureliando. (s.d.), **Extraordinárias curas espirituais**. Rio de Janeiro: Mandarino.

ARRIBAS, Célia da Graça. (2010), **Afinal, espiritismo é religião?** São Paulo: Alameda.

_____. **No princípio era o verbo: espíritas e espiritismos na modernidade religiosa brasileira**. 2014. Tese (Doutorado em Sociologia). São Paulo: USP, 2014.

AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. **A mesa, o livro e os espíritos***:* gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil. Maceio: EDUFAL, 2009.

BASTIDE, Roger. (1967), "Le spiritisme au Brésil". **Archives de Sociologie des Religions**, nº 24, p. 2-16.

BERBEL, João. (1997), **Dr. Alonso, médico dos pobres** (pelo espírito Ismael Alonso y Alonso). Franca: Farol das Três Colinas.

_____. **Medicina do além** (pelo espírito Ismael Alonso y Alonso). Franca: Farol das Três Colinas, 1998.

BETARELLO, Jeferson. **Unir para difundir***:* o impacto das federativas no crescimento do espiritismo. Franca: Unifran, 2010.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de .**Kardecismo e umbanda**. São Paulo: Pioneira, 1961.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. .*"*Entre o cármico e o terapêutico: dilema intrínseco ao Espiritismo". **Rhema,** v. 6, nº 23: 113-129,2000.

CHAMPION, Françoise. "Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique". **Archives de Sciences Sociales des Religions***,* 66 (1), p. 155-169, 1989.

COMENALE, Reinaldo (s. d.), **Zé Arigó a oitava maravilha***.* Belo Horizonte: Boa Viagem.

DIBO, Monalisa. "Quem é João de Deus" John of God?´". Último Andar, PUC, nº 22, p. 63-82, 2013.

DOYLE, Arthur Conan. **A história do espiritualismo***:* de Swedenborg ao início do século XX. Brasília: FEB, 2013.

FRY, Peter Henry, HOWE, Gary Nigel. "Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo". **Debate e Crítica**, São Paulo, Hucitec, nº6: 75-94, 1975.

FULLER, John Grant. **Arigo:** sugeon of the rust knife. Nova Yorque: Thomas Y, Crowell Co, 1984.

GREENFIELD, Sidney. "O corpo como uma casca descartável: as cirurgias do Dr. Fritz e o futuro das curas espirituais". **Religião e Sociedade**, nº 16, v. 1/2: 136-145, 1992.

_____. **Cirurgias do além**: pesquisas antropológicas sobre curas espirituais. Petrópolis: Vozes, 1999.

KLEIN, Luciano. **Bezerra de Menezes**: fatos e documentos. Bragança Paulista: Lachatre, 2012.

LEWGOY, Bernardo. **O grande mediador**: Chico Xavier e a cultura brasileira. Bauru: EDUSC; Brasília: CNPq-PRONEX, 2004.

MAGNANI, Jose Guilherme Cantor. "O neo-esoterismo na cidade". **Revista USP**, São Paulo, v. 31, nº 1: 6-15, 1996.

MEEK, George William. **As curas paranormais**. São Paulo: Pensamento, 1976.

MONTERO, Paula. **Da doença à desordem**: a cura mágica na umbanda. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

OLIVEIRA, Leida Lúcia de. **Cirurgias espirituais de José Arigó**. Belo Horizonte: AME Editora, 2014.

PELLEGRINO-ESTRICH, Robert. **João de Deus**: o curador e seus milagres. Rio de Janeiro: Nova Era, 1997.

PIRES, José Herculano. **Arigó:** vida, mediunidade e martírio. São Paulo: Edicel, 1963.

PLAYFAIR, Guy. **A força deconhecida**: um pesquisador inglês examina os fernômenos paranormais no Brasil. Rio de Janeiro: Record, 1975.

PRANDI, Reginaldo. **Os mortos e os vivos**: uma introdução ao espiritismo. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

ROCHA, Cristina. "A globalização do espiritismo: fluxos do movimento religioso de João de Deus entre a Austrália e o Brasil". **Revista de Antropologia**. USP, v. 52, nº 2: 517-603, 2009.

SANCHI, Pierre. **Fiéis e cidadãos**: percurso do sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

STOLL, Sandra Jacqueline. "Religião, ciência ou auto-ajuda? trajetos do espiritismo no Brasil". **Revista de Antropologia**, USP: 383-402, 2002.

_____. **Espiritismo à brasileira**. São Paulo: Edusp; Curitiba: Orion, 2003.

[Volta ao Sumário]

Breves notas sobre a história material do espiritismo no Brasil

Emerson Giumbelli

Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, onde integra o Núcleo de Estudos da Religião (NER). Bolsista de Produtividade do CNPq.

E-mail: emerson.giumbelli@yahoo.com.br

Como referenciar este texto:

GIUMBELLI, Emerson. Breves notas sobre a história material do espiritismo no Brasil. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião:** Violências e Direitos Humanos (Vol. 2). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 44-52.

Eventos interessantíssimos ocorriam em Belém do Pará entre os anos 1918 e 1921. Eles estão registrados no livro O Trabalho dos Mortos (NOGUEIRA DE FARIA, 1921), publicado na época por uma das testemunhas e entusiastas dos "fatos espíritas". A família e a casa de Eurípedes Prado, adepto do espiritismo e comerciante na capital de uma cidade que vivia o crepúsculo do ciclo da borracha, estiveram envolvidas em sessões de materialização. Com essa palavra foram designadas aparições de pessoas e objetos com a ajuda indispensável de uma médium. Ela se chamava Anna Prado, de quem Eurípedes era esposo. Após Anna entrar em transe (termo dos narradores), uma nuvem branca surgia em torno dela, e dessa nuvem se formavam partes do corpo, corpos parciais, mesmo corpos inteiros, que interagiam com os assistentes. Além disso, os fantasmas produziam objetos utilizando parafina, forjando buquês, lenços com complexas dobraduras, moldes de mãos e pés. Para Nogueira de Faria, advogado que escreveu O Trabalho dos Mortos, o que se passava naquelas sessões, servia "de prova irrefutável da imortalidade da alma, [da sua individualidade consciente, da sua manifestação post-mortem] e, por consequência, da existência de Deus" (NOGUEIRA DE FARIA, 1921, p. 10).

Nogueira de Faria juntava-se assim a Eurípedes Prado para enunciar alguns princípios da doutrina espírita. Porém, naquele contexto, a evidência desses princípios ficava vinculada a um conjunto de condições bastante concretas. Primeiro, o lugar era arrumado de maneira a permitir as experiências, com a montagem do que algumas vezes é descrito como um "gabinete mediúnico". Isso consistia em um conjunto de aparatos que visavam isolar a médium dos demais participantes e deixá-la em condições de produzir seu transe: uma gaiola de pano escuro, tendo na parte frontal uma cortina, uma luminária devidamente posicionada, um biombo, a execução de música ao piano. Em seguida, estava lá outra série de objetos: alguns (uma mesa, uma campainha) serviam para criar a comunicação entre os espíritos e os participantes, quando essa comunicação não se fazia pela voz da médium ou dos próprios espíritos; outros objetos sendo o resultado da ação dos espíritos, havendo para isso dois baldes, um com parafina quente e outro com água fria. A partir de certo momento, outro objeto se junta ao cenário: uma câmera fotográfica. Afinal, como afirma Nogueira de Faria, "nenhuma prova mais certa,

mais segura do que aquela que nos oferece a fotografia". Seu livro reproduz várias fotografias obtidas por Ettore Bosio, maestro que se ocupou dessa tarefa. Algumas delas, com o uso de magnésio; outras, apenas com a luminosidade do ambiente. De toda forma, ao atrelar a demonstração das aparições de espíritos à prova fotográfica e ao cercar essas aparições de objetos sem os quais não poderiam ocorrer, os eventos de Belém passavam facilmente entre espiritualidade e materialidade.

A apresentação que faço aqui desses eventos já foi, desde o início, concebida tendo como inspiração uma linha que se desenvolve a propósito da antropologia da religião. Refiro-me às elaborações que entendem religião como mediação. Essas elaborações mobilizam diversos campos disciplinares, incluindo antropologia, media studies, visual studies. Dando a palavra a um dos textos expoentes dessa proposta: "Um estudo materializado da religião inicia-se com o pressuposto de que as coisas, em seu uso, sua valoração, seu apelo, não são algo adicionado à religião, e sim algo que lhe é inextricável" (MEYER & HOUTMAN, 2012, p. 7). Em uma formulação complementar: "A crença acontece nas e através das coisas e no que as pessoas fazem com elas" (MORGAN, 2005, p. 8). Coisas, nessa perspectiva, é tudo que se possa usar: imagens, artefatos, corpos, espaços e tecnologias. Como fotografias de manifestações de espíritos, para ficar em um exemplo que aparece explicitamente em outro texto (MEYER, 2009).

O lugar da fotografia precisa ser destacado. Ela não é apenas o instrumento que produz uma prova. Sua participação nas experiências implica em concepções que aproximam as características dos espíritos dos atributos daquilo que é fotografável. Por um lado, a presença de objetos-coisas que se deixam fotografar, permitindo estabelecer a continuidade entre realidades de naturezas distintas (umas materiais, outras espirituais), mas, de determinados modos, visíveis. Por outro lado, o próprio espaço onde se coloca a máquina de fotografia se aproxima das características de uma câmara escura. Há a preocupação com um jogo de contrastes de cores e materiais (na roupa da médium, nas cortinas e panos de fundo) que visa produzir a visão mais nítida das materializações espíritas.

Entender religião como mediação significa, portanto, aceitar a indissociabilidade entre forma e conteúdo de uma mensagem. Em outros

termos, não existe conteúdo sem forma e toda religião mobiliza necessariamente alguma mídia (MACHADO, 2014). Ao fazer isso, no entanto, também tenciono questionar o que entendo ser uma das limitações dessa perspectiva que vê religião como mediação. O questionamento endereça-se apenas ao ponto que envolve uma definição para o termo "religião". É o que faz um dos textos ao propor que concebamos a religião como uma técnica para se alcançar – e engendrar um sentido de – um "outro-mundo" por meio de vários tipos de mídia/mediadores (MEYER & HOUTMAN, 2012, p. 3-4). Isso significa sugerir que esse outro-mundo – ou planos invisíveis, ou realidades ausentes – aparece em sua relação com este-mundo – ou planos visíveis, ou realidades manifestas – como a mediação definidora da religião. Parece-me – seguindo a crítica que Asad (1993) elabora à abordagem de Geertz – que tal definição acaba universalizando a concepção moderna de religião. Ou seja, a ideia, já criticada por Durkheim, de que ela se concebe por uma oposição ao material ou ao natural. Além disso, ela enfraquece a importância da noção de mediação, que precisa ter uma aplicação generalizada. Para tanto, não podemos supor – por uma definição prévia – quais domínios ou dimensões estão sendo mediados: essa operação é parte da própria prática de mediação. A mesma Meyer (MEYER & HOUTMAN, 2012; MEYER, 2014) parece aceitar isso ao se referir ao conceito de ideologias semióticas (KEANE, 2007), que designam definições variáveis acerca das fronteiras e do estatuto – vale dizer, as condições de existência – do que seja material e imaterial, visível e não visível. É ainda Meyer (2011) que parece contornar a necessidade de associar o religioso a uma modalidade específica de mediação quando, ao analisar os dados que reuniu em Gana, aproxima imagens que circulam entre pentecostais e aquelas usadas em propagandas de telefones celulares.

A questão não é apenas conceitual quando se questiona a necessidade de termos um conceito antropológico de religião. Ela envolve uma discussão acerca do objeto de estudo. Pois uma coisa é nos aproximarmos de eventos como esses que ocorreram em Belém sabendo que se trata de uma "religião". Isso, no entanto, significaria ignorar parcela importante do discurso que os acompanha. Nogueira de Faria apresenta os eventos como parte de "uma formosa e simpática ciência" que assume os nomes – para ele sinônimos – de "Psiquismo experimen-

tal" ou "Espiritismo" (NOGUEIRA DE FARIA, 1921, p. 7). Partindo dessa constatação, haveria então outra coisa a fazer: ver como o estatuto desse objeto é, antes de ser evidentemente uma religião, algo em disputa. É significativo que, na situação que apresento aqui, o principal opositor público dos experimentos em torno de Anna Prado tenha sido um padre católico. Embora Eurípedes tenha aceito o desafio feito pelo padre para dar continuidade às sessões em outras condições, ele gostaria de contar com os testemunhos de médicos, "uma das classes mais cultas do meio científico" (p. 109). O padre, de sua parte, preferia ter um júri de prestidigitadores, mais hábeis para descobrir a fraude que estaria envolvida nas aparições de fantasmas. O protagonismo assumido pelo padre contribuía para que a discussão fosse definida como uma controvérsia religiosa, a despeito do desejo de Eurípedes em colocar a disputa no plano da ciência.

Gostaria de deixar mais claro o objetivo dessa antropologia preocupada em considerar o conjunto dos discursos que se apresentam e se digladiam em situações como essa. Elas podem ser abordadas para levantarmos questões sobre os processos que incidem sobre a constituição relacional de domínios sociais. Em outras palavras, as formas de mediação mobilizam recursos e agentes que envolvem a definição das fronteiras que separam, por exemplo, crença e verdade. O que está em jogo é exatamente a afirmação dessas fronteiras, das quais depende a existência de coisas como religião e ciência. Além disso, há certos objetos que podem transitar entre esses domínios. Como queriam os espíritas que conheci na descrição dos eventos de Belém, os moldes em parafina produzidos pelos espíritos que os visitavam eram evidências científicas e religiosas. Isso não era aceito pelo padre, para quem os mortos mereciam um culto que não deveria ser misturado às preocupações da ciência. Ambos os discursos – com tudo o que implicam ao seu redor – são importantes para definir o que está sendo observado pela antropologia.

É possível tomar outra direção para abordar relações entre religião e ciência no caso das materializações de Belém do Pará. Se os entusiastas do que conseguia fazer Anna Prado buscavam uma aproximação com a ciência e seu "método positivo" (NOGUEIRA DE FARIA, 1921, p. 10), essa aproximação encontrava resistências de uma ordem diferente daquelas que vimos anteriormente. Um dos vários médicos que

presenciaram os fenômenos levantou desconfianças ao ser cumprimentado por um dos espíritos materializados. O motivo é que a mão lhe parecera humana... Ou seja, o que para Nogueira de Faria e outros era a prova da materialização em um grau avançado contrariava as expectativas de algo mais "espiritual". Outro fato pode ser citado. Em junho de 1920, uma das fotografias obtidas durante as sessões na casa dos Prado foi reproduzida em jornais da cidade. Pois foi essa fotografia, considerada pelos espíritas como "prova certa" dos fenômenos, que se tornou a peça chave na controvérsia. O padre e outros adversários dos espíritas a consideraram evidência de fraude. O que deveria ser a cópia da realidade ganhara a aparência de uma montagem pessimamente orquestrada.

O desafio apresentado pelo padre conduziu, como mostra o relato de Nogueira de Faria, a uma série de situações que levaram a um esgotamento da médium, sinalizado pela impossibilidade, em uma sessão decisiva, dela cair em completo transe. Em reação a isso, Eurípedes, sua família e um pequeno grupo de amigos decidem retomar as experiências em condições mais confortáveis. Ainda que os procedimentos que visavam impedir fraudes fossem preservados em sua maioria, a mudança mais importante ocorreu na assistência, desde então livre de céticos preparados para apontar eventuais embustes. Nessas condições, e sempre com uma luminosidade que lembrava a penumbra de uma sala de cinema, se produziram em 1921, o que se nomeou como materializações completas de vários espíritos. Estes apareciam de corpo inteiro, interagiam de várias formas com os assistentes, falavam com voz própria, moldavam objetos complexos em parafina e gesso.

Chamo a atenção para as condições tidas como ideais para a produção de tais materializações completas.[3] Primeiro, a visibilidade limitada, no sentido de esta ser uma característica essencial do cenário onde ocorriam os fenômenos: o grau de luminosidade e a disposição dos panos que ora revelavam ora escondiam o que se passava. Segundo, a qualidade da assistência, expressa em termos de "confiança". A confiança não se traduz necessariamente em credulidade; o essencial era a

[3] Dialogo com o trabalho de Chiesa (2016), que analisa as condições de experiências similares ocorridas no âmbito da "pesquisa psíquica" e da "metapsíquica" na Europa do início do século XX.

relação propícia que a confiança criava entre o médium e os demais ali presentes. O material que vai compor as materializações, de acordo com Nogueira de Faria, era retirado do ambiente, e para tanto era desejável que esse ambiente fosse favorável aos experimentos. Pode-se afirmar que as duas condições se contrapõem a exigências de certo ideal científico: a visibilidade plena (a luz figurando como uma das metáforas ou alegorias principais do avanço científico) e a disjunção entre os objetos e suas testemunhas (materializada nos instrumentos de observação). Pois os fenômenos produzidos nas sessões espíritas privilegiavam outras condições, e nesse sentido constituíam seus objetos em bases distintas da ciência mais ortodoxamente definida.

Concluo revelando duas inspirações decisivas para o esboço de análise que apresentei até agora. Na parte em que explorei o contraponto de religião e ciência como domínios, inspirei-me na antropologia da modernidade elaborada por Bruno Latour (1994). Objetos híbridos como fotografias espíritas são ótimos para tentarmos entender como aqueles domínios se constituem relacionalmente. Ou seja, podemos nos referir a uma antropologia da modernidade como aquela que tem como objeto a constituição relacional de domínios. Na parte em que procurei explicitar as condições de que dependiam a realização das experiências de materialização, orientei-me por alguns dos trabalhos de Marilyn Strathern (2014), em especial a ideia de que a antropologia opera propondo jogos de perspectiva, que exigem a relação entre modos diversos de constituição da realidade. A visibilidade limitada e exigência de confiabilidade podem ser consideradas em contraponto com as exigências da ciência; mas podem também sugerir pontos de observação que servem para entender condições demandadas igualmente pela ciência. Minha expectativa é que esse diálogo contribua para mostrar que a antropologia não se define exatamente por seus objetos (sociedades, grupos, etc), e sim pela insistência em investigar os modos de constituição desses "objetos". Desejo ter o acordo dos leitores que para isso os fatos registrados em O Trabalho dos Mortos, apenas preliminarmente analisados aqui, representam eventos interessantíssimos.

Referências

ASAD, Talal. The construction of religion as an anthropological category. In: ASAD, Talal. **Genealogies of religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993, p. 27-54.

CHIESA, Gustavo Ruiz. **Além do que se vê**: magnetismos, ectoplasmas e paracirurgias. Porto Alegre: Multifoco, 2016.

KEANE, Webb. **Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter**. Berkeley: University of California Press, 2007.

LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

MACHADO, Carly. Introdução ao Dossiê Religião e Mídia. **Religião e Sociedade**, vol.34, n. 2, p.139-145, 2014.

MEYER, Birgit e HOUTMAN, Dick. Introduction. In: MEYER & HOUTMAN (orgs). **Things. Religion and the Quest of Materiality**. Nova York: Fordham University Press, 2012, p. 1-23.

MEYER, Birgit (org.). **Aesthetic Formations**: Media, Religion, and the Senses. Nova York: Palgrave, 2009.

MEYER, Birgit. Mediation and immediacy: sensational forms, semiotic ideologies and the question of the medium. **Social Anthropology**, 19 (1), p. 23–39, 2011.

MEYER, Birgit. Mediation and the Genesis of Presence: Toward a Material Approach to Religion. **Religion and Society: Advances in Research**, n. 5, p. 205–254, 2014.

MORGAN, David. Introduction. In: MORGAN, David. **The Sacred Gaze**. *Berkeley*: University of California Press, 2005, p. 1-21.

NOGUEIRA DE FARIA. **O Trabalho dos Mortos**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1921. Disponível em: <www.autoresespiritasclassicos.com>. Acesso em: 30 out. 2015.

STRATHERN, Marylin. **O Efeito Etnográfico**. São Paulo: CosacNaify, 2014.

[Volta ao Sumário]

Os tipos de autoridade no espiritismo: Funções, habilidades e status das lideranças espíritas

Célia da Graça Arribas

Doutora em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP). Professora de Sociologia, do Departamento de Ciências Sociais, da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

E-mail: celiarribas@yahoo.com.br

Como referenciar este texto:

ARRIBAS, Célia da Graça. Os tipos de autoridade no espiritismo: Funções, habilidades e status das lideranças espíritas. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião:** Violências e Direitos Humanos (Vol. 2). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 53-70.

Ao regularmos a lente analítica sobre a dinâmica do espiritismo se introduzindo, se estruturando e se expandindo em solo brasileiro (ARRIBAS, 2010; DAMAZIO, 1994; GIUMBELLI, 1997), salta-nos aos olhos a percepção de que por detrás das diversas instituições espíritas nascentes e por detrás das diversas correntes espíritas se proliferando, existiu na retaguarda desse adensamento, ao mesmo tempo institucional e intelectual, um batalhão de trabalhadores com qualificações diversas, logo, com funções e pesos sociais também diversos. Defini-los somente como componentes do segmento religioso espírita talvez esconda o fato de haver uma série de diferenciações entre eles – às vezes tênues, outras vezes nem tanto – em termos de atributos, competências e habilidades.

A partir desse enquadramento, três grandes questões se desdobram: (1) como e (2) por quem são articulados os sistemas de crenças espíritas e (2) quais são as fontes de autoridade em jogo nesse processo? Responder a essas questões possivelmente nos ajude a melhor compreender não só o processo de produção da crença, mas, sobretudo, a particularidade do espiritismo kardecista, tanto mais porque tal segmento religioso tem como característica a ausência de uma cúpula, um conjunto de pessoas e instituições detentoras do poder legítimo de ditar o que é ou não espiritismo.

Para compreender a natureza, as relações e a função dos diversos tipos de agentes desse segmento, é indispensável saber, antes de tudo, quem são, dentro do espiritismo, as autoridades portadoras da religião, quer dizer, quais são as categorias de atores que, no campo espírita, garantem (1) a autoridade doutrinal, (2) a manutenção institucional e/ou (3) detêm o poder normativo, uma vez que se trata de uma religião que, por seu sistema próprio de crenças, permite a existência de várias formas de organização, de associação e de hierarquização de práticas, comportamentos e regras, todas elas perfeitamente adjetivadas de "espíritas".

Esses especialistas, como quaisquer outros especialistas ou agentes sociais, existiram num dado momento histórico; também foram eles o produto de processos de socialização. Seus conhecimentos foram adquiridos socialmente, precisaram de amparo social e estiveram consequentemente vulneráveis às pressões sociais, de maneira que o exercício da atividade espírita, como o exercício de qualquer outra

profissão ou como o exercício de qualquer atividade clerical, necessita de um mínimo de reconhecimento social que lhes assegure alguma autoridade. Chamar a atenção para esse aspecto significa dizer novamente que estamos diante de atores que têm funções, habilidades e status distintos. Por essa razão, é interessante atentar para o fato de que há uma pluralidade de tipos de recrutamento, de formação, de escrita, de legitimidade, de posições na estrutura institucional, de ações e de atividades que podem se desenvolver dentro desse campo. E é justamente essa diversidade de tipos de atores e de funções que compõem o que poderíamos denominar de um "corpo eclesiástico espírita" – designação propositadamente posta entre aspas.

O uso dos termos clero, clérigo, eclesiástico e derivações, embora pareça à primeira vista um tanto quanto desajustado – já que não se trata de um corpo de especialistas dedicados a uma igreja institucionalmente constituída –, pode, a seu turno, trazer algumas benesses ao exame dos diferentes atores e protagonistas espíritas. O modelo do clero importado de outros segmentos religiosos nos serve, portanto, aqui de inspiração inicial, tanto mais porque a intenção é descentrar ou despregar esses termos, ligados originalmente à memória da instituição eclesiástica, cujo maior expoente no Brasil é sem dúvida a igreja católica, para lhes dar um ar mais genérico, mas nem por isso menos preciso, aos atores ou às formas institucionais espíritas mais recentes que foram ocupando seu espaço no campo religioso brasileiro.

Clérigo: Um tipo específico de atividade social

A percepção social mais comum identifica como clérigo alguns personagens singulares, dentre eles o padre, o bispo, o papa, o pastor, o rabino, o imane, todos pertencentes a segmentos religiosos tradicionais como o catolicismo, o protestantismo, o judaísmo e o islamismo.

Partindo então da representação mais frequente, o conceito de clérigo leva imediatamente à associação de um papel social determinado e reconhecido. Na verdade, para o senso comum, tanto o padre quanto o pastor ou o rabino são parte de uma mesma categoria. Essa

particularização espontânea da imagem do clérigo funciona aqui mais como um convite para interrogarmos sobre a pertinência dessa demarcação, que coloca sob um mesmo conceito – o de clérigo – papéis sociorreligiosos distintos. Se é legítimo conservar o conceito de clérigo para determinar, em uma dada etapa da análise, um certo tipo de atividade social, é extremamente importante distinguir, por outro lado, as diferentes figuras de clérigos próprias de cada tradição religiosa.

A demarcação do clérigo posta a seguir, a despeito de sua simplicidade, nos traz algumas informações interessantes: (1) o clérigo é uma pessoa religiosa; (2) ele é o especialista de uma tradição religiosa determinada; (3) ele é membro de um corpo sacerdotal, agente legítimo de uma instituição; (4) ele pode exercer um poder sobre a sociedade. Dentro dessa rápida definição, o importante é reter a atenção para o seguinte: o clérigo é um expert em matéria religiosa que exibe a sua atividade dentro de uma tradição determinada e que pode agir como agente religioso institucional; um expert cujo papel social depende muito (1) do lugar e do valor que se dá à religião na sociedade; (2) do lugar o do valor que se dá à tradição religiosa particular à qual ele serve; e (3) dos tipos de capitais e competências que ele adquiriu socialmente.

Com essa demarcação elementar, nos deparamos agora com outro aspecto: a consciência de si do clérigo ou a sua autorrepresentação. Portador de uma mensagem religiosa, o clérigo tem uma missão divina; ele desenvolve frequentemente uma interpretação carismática de seu papel. Em princípio, ninguém se torna um padre ou um pastor para ganhar dinheiro ou por causa do reconhecimento social que isso pode gerar; tampouco se torna padre ou pastor somente para exercer uma forma de poder ou porque se deseja realizar algum gosto pessoal (de se tornar um personagem público, por exemplo). Torna-se padre ou pastor ou rabino etc. por um outro (que é Deus) e pelos outros (os homens). No limite, portanto, trata-se de uma vocação.

Mas o fundamento transcendental reivindicado pelo clérigo não impede de forma alguma uma análise sociológica de seu papel; e debruçar-se sobre tal análise não implica uma desvalorização da referência transcendental que está em jogo na sua atividade. Do ponto de vista sociológico, a referência transcendental é sem dúvida um elemento de autopercepção que deve ser levado em conta tanto mais quando se almeja explicar a especificidade irredutível da atividade do clérigo.

Se começarmos o nosso exame a partir da consciência de si do clérigo, não podemos nos esquecer de que a descrição dessa consciência, designada intencionalmente aqui de clerical, não pode ser aceita assim sem mais, de barato. Isso porque ao ser proclamada, ela sempre o é de uma forma bastante peculiar: mostrando sua face desinteressada. O desconhecimento das condições sociais que propiciam maior ou menor legitimidade ao discurso religioso ou mítico tem uma função bem específica: dar ao poder do saber religioso uma pretensão sobrenatural que o torna supostamente autônomo frente às determinações sociais. Os eclesiásticos dão a impressão de terem entrado para a igreja, ou de terem escolhido esta ou aquela religião, por um apelo de singela vocação. A separação entre saber e poder é uma ilusão da qual é importante escapar, sem cair, no entanto, na armadilha que encara esses discursos como puro reflexo das condições socioeconômicas.

Desse modo, o poder simbólico – que não se limita certamente ao poder religioso – se exerce no domínio religioso mais claramente do que em outros campos de atividade social, provavelmente porque uma boa parte de sua arquitetura conceitual baseia-se no poder quase mágico de enunciação de fazer ver e de fazer crer, de confirmar e de transformar a visão de mundo e, por isso mesmo, a própria ação sobre o mundo (BOURDIEU, 1989, p. 259). Esse poder só se exerce enquanto é reconhecido, quer dizer, desconhecido como arbitrário. A religião aparece, nessa perspectiva, como uma atividade essencialmente simbólica, como um conjunto de práticas e de representações cuja eficácia não é de ordem material. O clérigo se definiria, então, a partir de alguns traços, entre eles: (1) o ato "individual" de "tomada de consciência" de seu papel e (2) a sua produção, que pode ser de ordem organizacional/institucional, elaboração de práticas e rituais ou pode estar voltada majoritariamente para a produção escrita – esses seriam alguns dos seus meios de consagração. Nesse sentido, o clericato seria um modo de exercício de um poder religioso a partir de um saber específico, e o domínio ou não domínio desse saber consistiria justamente num dos elementos que opõe o clero – competente para manipulá-lo, de acordo com habilidades e funções específicas – ao laicato. O saber geraria, nessa perspectiva, a confiança da qual estão excluídos todos aqueles que não são versados, nomeadamente os improvisadores e/ou os amadores;

uma confiança que é tanto mais límpida quanto mais a sua competência se firme no conhecimento das escrituras ou no conhecimento secreto/místico. Assim, clérigo seria aquele que conseguiria formular e/ou reproduzir explicações ou resoluções existenciais, e não-clérigo aqueles que estariam inclinados a recorrer a elas. É importante dizer que o papel desempenhado pelo clérigo de modo geral não se encarna propriamente no indivíduo, nem propriamente em uma função, mas em ambos e frequentemente na instituição que ele representa. A mensagem religiosa nesse sentido contaria, socialmente, tanto quanto a sua forma.

Nessa perspectiva, se em todas as instituições com funções eclesiásticas, ou com funções análogas às funções eclesiásticas, a semântica é subordinada a uma pragmática (subordinação assegurada geralmente pelas autoridades reguladoras do discurso estabelecido), fica incumbida à sociologia dos protagonistas religiosos a tarefa de buscar uma reflexão sobre a análise complementar dos produtos (bens religiosos) e suas significações materiais e simbólicas, sem ignorar o fato de que a eficácia do produto oferecido aparece, salvo raras exceções, dependente da oferta e/ou das obrigações institucionais. A satisfação de pertencer ou de ocupar esse ou aquele lugar, real ou ideal, dentro da Eclésia, também aparece como forte candidata à eficácia desses produtos. Definir sociologicamente o clericato enquanto um tipo de atividade social consiste num primeiro passo, ainda mais porque – e como é sabido – os termos clérigo, clero e derivações cobrem diferentes tipos de atores que agem em função de crenças determinadas. Em que medida, então, cada tradição religiosa produz uma figura bastante particular de clérigo? E como isso pode servir de inspiração para a análise dos atores espíritas?

Figuras específicas de clérigos

Um dos grandes legados de Max Weber foi, sem dúvida, nos fornecer instrumental apropriado e uma forma específica de explicar e compreender a dinâmica das relações sociais, particularmente no que concerne à sua tipologia clássica dos atores que compõem a esfera religiosa: magos, profetas e sacerdotes. Quando alargadas, suas categorias nos

ajudam a visualizar a pluralidade de status e funções que se encontram diluídos no "clero espírita". Nessa perspectiva, e após um extenso levantamento da vida e da obra de espíritas brasileiros atuantes em meados do século XX (ARRIBAS, 2014), é possível identificar que os agentes espíritas que detêm alguma legitimidade no meio podem acionar, ao menos, três formas de autoridade: (1) a autoridade institucional, (2) a autoridade carismática e (3) a autoridade intelectual ou ideológica. É importante frisar que esses três tipos de autoridade se mesclam na realidade, compondo um quadro certamente mais complexo, ou por outra, que se tratam de tipos-ideais, de formas que nunca se encontram, ou só muito raramente se encontram, em estado puro na realidade histórica – mas nem por isso deixam de ser categorias sociais duráveis que supõem regularidades.

Autoridade institucional

Nenhum domínio se sustenta ou se contenta simplesmente com a obediência que não passar de respeito, oportunidade ou submissão. Para exercê-lo, isto é, para liderar é necessário também despertar a fé na legitimidade do domínio, ou seja, transformar a adesão em algo justificado, fundamentado, autêntico. As fontes ou o princípio de legitimidade podem variar de acordo com o cabedal acionado. Dentre os tipos de autoridade que rondam o espiritismo, podemos começar com aquela denominada autoridade institucional.

A autoridade institucional consiste, de forma geral, em um tipo de autoridade racional-legal que apoia boa parte de sua legitimidade em uma posição ou cargo ou posto institucional ocupado pelo agente. Nesse caso, os portadores são, no mais das vezes, agentes que de algum modo se engajaram na criação ou na manutenção de instituições espíritas e através delas se tornaram (re)conhecidos no meio. Podem ser designados de forma genérica pelo termo dirigente espírita – terminologia corrente na linguagem êmica. A autoridade institucional baseia-se em geral na ideia de que os pactos ou imposições diretivas e/ou organizacionais elaborados por esses agentes são estatuídos, de um lado, de

forma racional, visando ao melhor desempenho da instituição no sentido de expandir a doutrina e as práticas espíritas, e de outro, com a pretensão de serem respeitados, no caso das federações, entre os centros federados, mas também entre os demais centros e demais espíritas. Os agentes portadores desse tipo de autoridade, enquanto ordenam e, com isso, mandam, obedecem por sua vez à ordem impessoal pela qual orientam suas disposições. Em outras palavras, a sua autoridade tem por fundamento a crença na validade dos regulamentos estabelecidos e na legitimidade do posto de chefia designado nos termos da instituição. Esses agentes não são donos de seus cargos, tampouco dos meios de administração, embora tenham liberdade, ainda que limitada, para tomar decisões pautadas em crenças particulares. São geralmente protegidos e regulados no exercício de suas funções por um estatuto.

As suas ações diante das instituições que representam ou que fundaram vieram (ou vêm) muitas vezes acompanhadas da criação de revistas ou jornais, isto é, de instrumentos adequados à organização, transmissão e inculcação de um modo determinado de compreender a doutrina. Mas é sem dúvida a atuação desses agentes à frente de alguma instituição que lhes garante legitimidade no processo de reconhecimento em fazer avançar a fé espírita. Pois, ainda que esse tipo de clérigo desenvolva estratégias pessoais para valorizar a sua situação no meio, lançando mão muitas vezes de habilidades e competências adquiridas ao longo de uma trajetória social relativamente privilegiada, ele continua marcadamente ligado à instituição que lhe oferece a estrutura organizacional, os códigos, o espaço, a legitimação de suas ações. Por outro lado, não podemos negar que suas estratégias pessoais rendem à instituição um pouco de seu prestígio social. Tudo se passa como se houvesse uma transmutação, uma espécie de troca de capitais – troca, aliás, importante para a constituição e legitimação do próprio espiritismo em solo brasileiro – entre a posição social que o dirigente espírita se encontra na sociedade e o cargo que ele ocupa no complexo de instituições espíritas.

De modo geral, portanto, muitos dos personagens que são portadores da autoridade institucional apresentaram ao longo de sua trajetória um traquejo específico que contribuiu para o adensamento e o fortalecimento da malha institucional espírita, fosse no sentido de

conduzirem um centro espírita ou uma organização federativa, fosse na articulação de alianças entre as mais diversas instituições espíritas, fosse na luta ou no diálogo com outros domínios sociais (o científico, por exemplo), fosse na disputa religiosa com outras religiões ou contra facções do próprio espiritismo, fosse, enfim, no relacionamento com o Estado e com suas forças repressivas. E foi desse traquejo, ou seja, de suas competências específicas que retiraram parte de sua autoridade. A função e o status que angariaram, no entanto, puderam naturalmente se mesclar ao mesmo tempo com outras funções ou atividades, mas os cargos ocupados não podem deixar de ser considerados o traço ou a fonte principal de sua autoridade[4].

Autoridade carismática

A autoridade do tipo carismática está associada a toda uma concepção particular do sistema de crenças espírita. Independentemente das disputas doutrinárias e institucionais que se desenrolam nesse meio, há entre os adeptos da doutrina alguns postulados jamais questionados: (1) a crença nos espíritos e na sua imortalidade, (2) a pluralidade das vidas e (3) a existência de Deus. O espírito é eterno e evolui por intermédio de uma série de encarnações; trata-se de um processo cíclico, porém evolutivo, mediante o qual o espírito, ao abandonar seu corpo material através da morte, passa uma instância no mundo espiritual e volta ao mundo material em uma nova existência. Entre os dois mundos, o material e o espiritual, há interferências contínuas e a conexão se dá pela intermediação de sujeitos denominados médiuns.

[4] O comerciante Leopoldo Cirne, o advogado e jornalista Aristide Spínola, o político, literato e também advogado Leôncio Correia, o médico Militão Pacheco, o jornalista e engenheiro Guillon Ribeiro e o farmacêutico Wantuil de Freitas são alguns exemplos de dirigentes espíritas de princípios do século XX que, dotados de certa autoridade institucional, contribuíram para a criação ou para a manutenção das instituições que encabeçaram, não sem antes contar com adversários e cúmplices. Oriundos de camadas socialmente privilegiadas, esses atores puderam conferir à instituição ou às suas tomadas de posição um peso importante. Por outro lado, boa parte das energias que dispensaram no sentido de imprimir sua forma particular de encarar as ideias espíritas só foi realmente reconhecida ou acatada principalmente pelo fato de ocuparem um posto diretivo.

A mediunidade – um exercício de comunicação entre encarnados e desencarnados – assume, portanto, funções importantes porque de uma só tacada prova a existência dos espíritos, a vida após a morte e a possibilidade de comunicação com o além-túmulo, princípios basilares da doutrina espírita. Trata-se, então, de um fenômeno caro ao e constitutivo do espiritismo. E é justamente através dela que muitos personagens ganharam e ainda ganham destaque. Mas embora a mediunidade não seja apanágio desse ou daquele homem, já que em princípio todos seriam médiuns, na prática o lugar de médium só é verdadeiramente reconhecido quando o sujeito apresenta capacidades explícitas e delas faz uso com certa ostensividade e assiduidade. Nesse sentido precisamente ela aparece como uma espécie de dom, de graça, uma qualidade extraordinária; no limite, trata-se de um carisma em virtude do qual se atribuem a uma pessoa qualidades ou poderes sobrenaturais – lembrando que importa menos a maneira como essa competência é julgada ética ou esteticamente do que propriamente como ela é avaliada entre os carismaticamente dominados.

Todo domínio carismático, portanto, implica na entrega e na crença dos homens à pessoa detentora do carisma, dessa qualidade excepcional que é a base do mediunato. Seu fundamento é, pois, de caráter emocional, já que toda força de uma tal autoridade repousa na confiança, na fé, na certeza íntima de estar lidando com um vocacionado, um missionário, uma pessoa especial. Por se tratar de algo extracotidiano, a autoridade do tipo carismática se caracteriza frequentemente pela ruptura da continuidade, põe em dúvida a ordem estabelecida, senão total ao menos parcialmente, para recorrer a uma nova maneira de conceber as relações entre os homens encarnados e os desencarnados. É ao mesmo tempo destruição e construção. E a veneração ou a validade de tal crença é tanto maior quanto maiores forem as provas de eficácia ou de sucesso dessa atividade. No entanto, quando a liderança baseada no carisma deixa de trazer algum bem-estar aos dominados, quando deixa de exercer suas funções básicas, quando, enfim, ela não tem mais resultados práticos, a liderança simplesmente desvanece. Para permanecer como fonte de autoridade no espiritismo, a mediunidade precisa cumprir necessariamente dois papéis: (1) manter-se em constante produtividade e, o principal deles, (2) ser uma atividade

benéfica, sendo, por isso mesmo, oferecida gratuitamente, sem fins lucrativos. "Dai de graça o que de graça recebestes": eis o princípio que norteia a autoridade carismática do tipo mediúnica no espiritismo. Dedicação, devotamento, entrega, altruísmo são outras qualidades associadas ao domínio carismático.

A mediunidade se manifesta de diversas formas dentre as quais podemos destacar a modalidade de cura e a psicográfica, duas das maiores fontes de autoridade carismática entre os espíritas. A mediunidade de cura consiste no dom que certos médiuns teriam de curar ou aliviar os sintomas do doente (física ou espiritualmente falando). A ação curadora depende diretamente da ação do espírito desencarnado, associada às habilidades do espírito encarnado – o médium. Por muito tempo a mediunidade de cura esteve relacionada a outra prática denominada no espiritismo de mediunidade receitista, na qual o médium agiria basicamente como instrumento passivo que recebe as orientações médicas e/ou farmacêuticas do espírito desencarnado e as repassa ao doente, prescrevendo remédios (geralmente homeopáticos) e/ou algum tipo de tratamento, entre eles os passes. Nesse caso, esse tipo de mediunidade pode ser lida também como uma variante da mediunidade de psicografia.

Na mediunidade de psicografia, tudo se passa como se o médium assumisse o papel de um escrevente ou de um tradutor. Uma ação simultânea de dois sujeitos, portanto: um deles, o autor espiritual, dita o texto, e o outro, o médium, o recebe, transcrevendo-o. Para que essa configuração se realize, o médium deve, por seu turno, assumir oficialmente que funcionou no processo de criação apenas como suporte ou intérprete do espírito. Essa é uma regra fundamental e constitutiva da natureza do discurso mediúnico. Dessa maneira, autoria espiritual e autoria psicográfica são categorias distintas, com status igualmente distintos[5]. O conteúdo das obras desses médiuns trouxe para o espiritismo uma série de novas ideias e de novas perspectivas para além do

[5] Francisco Cândido Xavier, ou simplesmente Chico Xavier, como ficou mais conhecido, pode ser tratado sem dúvida como o exemplo mais bem acabado de médium psicógrafo e de detentor de uma autoridade carismática inigualável. Suas obras nem sempre foram recebidas de maneira consensual entre os espíritas, mas definitivamente contribuíram para a constituição de sua autoridade, fornecendo-lhe capital religioso importante.

arcabouço original das obras de Allan Kardec. E esse conteúdo novo só foi aceito em grande medida porque se tratava justamente de obras mediúnicas de além-túmulo. As histórias narradas nesse tipo de literatura mostram, no mais das vezes, como é a dinâmica no mundo dos desencarnados e como se dão as mais diversas relações entre os dois mundos. Histórias que contribuem para criar, manter ou atualizar as crenças e práticas espíritas, e precisamente por isso, e pelo alcance popular que têm, é quase que impossível entender o espiritismo hoje, ao menos no Brasil, sem levar em conta essa vasta literatura.

Mas, embora a psicografia possa exercer, na prática, a função de produzir, sedimentar ou atualizar a doutrina, assegurando a manutenção do espiritismo, como é igualmente o caso da produção intelectual espírita (que veremos a seguir), há entre ambas uma diferença importante. Se no plano prático-legal, alguém precisa assumir a responsabilidade pela produção bibliográfica – para fins de direitos autorais, por exemplo –, essa responsabilidade recai obviamente sobre o médium e não sobre o espírito. Nesse sentido, o médium é tratado como o autor. No entanto, este personagem se diferencia do intelectual espírita por uma característica essencial: o intelectual espírita é um sujeito que assina de fato a sua produção. Ele até pode lançar mão do argumento de que fora inspirado ou recebera algum tipo de influência dos espíritos na hora de compor o seu texto, mas ainda assim é ele quem detém explicitamente a responsabilidade sobre o fruto do seu trabalho; é ele quem o origina; é ele o responsável pela sua criação; é ele, enfim, o seu autor. Bem diferente do caso da psicografia em que o médium é apenas um instrumento.

Autoridade intelectual

O terceiro tipo de autoridade, a autoridade intelectual ou também nomeada autoridade ideológica, vem do exercício de um tipo de saber que não consiste simplesmente em pura gratuidade intelectual. Não se trata de um intelectualismo puro, como o seria entre os filósofos, por exemplo. Trata-se, na verdade, de um intelectualismo como meio para atingir a experimentação com o divino, com a fé, com o transcendente; de

chegar ao sentido da existência e do mundo; um intelectualismo que se pauta por uma espécie de relação de ajuda aos problemas da vida, sejam eles espirituais ou materiais. Essa relação de ajuda, que pode ser encarada como um dos traços básicos, senão o traço básico, para determinar o intelectual espírita, emerge frequentemente sobre um fundo de probabilidade, isto é, de afinidade eletiva entre mensagem religiosa e situação social de classe ou de status do seu detentor. Nesse sentido, a mensagem se torna tanto mais reconfortante quanto mais esse saber é garantido pelo devotamento e, principalmente, pela bagagem intelectual do seu porta-voz. Esse saber integraria, ao mesmo tempo, uma dimensão impessoal e pessoal, dimensões necessárias para a sua consagração e que são parcialmente independentes das qualidades morais dos seus portadores. O intelectual espírita não seria avaliado única ou primeiramente pelas suas qualidades morais, como o seria o médium ou o profeta ou aquele que traz uma mensagem nova, contrária ou muito distinta da mensagem já consagrada; ele não é propriamente um modelo de vida a imitar, embora suas qualidades religiosas sejam apreciadas também a partir de suas qualidades morais. A questão é que podemos até fazer graça com alguns de seus defeitos, desde que o intelectual espírita esteja sempre disposto a responder intelectualmente às demandas religiosas. Trata-se de uma modalidade de ator que age especialmente no sentido de criar, recriar e/ou manter a doutrina; são sujeitos autores que dedicam sua vida ou parte dela à manutenção teórica do espiritismo. Um tipo de expert em matéria de espiritismo, responsável por codificar, sistematizar e racionalizar as crenças e as práticas. É interessante observar dois elementos que caracterizam esse personagem: (1) a produção da crença e (2) a legitimação da crença – respectivamente: saber e poder.

Considerar as formas mais antigas da constituição do saber (espécie de poder simbólico) – nomeadamente as formas eclesiásticas – ajuda-nos a ver mais facilmente como, de maneira aparentemente espontânea, o saber está a serviço do poder, sobretudo o de normatização da vida cotidiana. É de convir que a questão se mostra quase que insolúvel: o saber serve o poder ou o poder se serve do saber? Parece em curso aí uma espécie de transubstanciação que se dá graças a uma operação de transfiguração simbólica de um ethos, resultante de uma

formação educacional e social, em uma aptidão, ou, propositadamente, em uma vocação. Se é fato que muitos dos portadores de autoridade intelectual ocuparam cargos administrativos ou foram responsáveis por dirigir ou criar instituições espíritas; se é fato que promoveram obras caritativas em momentos diversos de suas trajetórias; se é fato que admitiram receber instruções ou inspirações do além, servindo por vezes de médiuns, para a produção de sua obra; se é fato tudo isso, a legitimidade que angariaram no meio espírita e entre os pares, entretanto, não pode ser localizadas nessas atividades propriamente ou tão somente. Os seus esforços mais genuínos, mais aceitos, mais reconhecidos vieram, na verdade, de todo um trabalho de sistematização e inculcação de um conjunto de ideias, princípios e práticas, trabalho de que foram artífices renomados[6].

A propósito, a produção literária espírita é algo que chama bastante atenção, sobretudo em se tratando de um país onde a prática da leitura não é uma de suas características mais marcantes. Como entender que ao espiritismo se atribuem tantas publicações, e isso desde os seus primeiros passos no Brasil? Ou por outra, como explicar o fenômeno do livro espírita?[7] Quando olhamos para a dinâmica do espiritismo, tudo levar a crer que a elevada produção de livros, revistas e jornais tem a ver com a própria maneira pela qual a doutrina é apropriada, compreendida e aceita. Com a ausência de uma cúpula, ou de um conjunto de pessoas e instituições hierarquicamente instituído, detentora de um corpo de especialistas voltados especialmente para a manutenção da tradição, como é o caso, por exemplo, da igreja católica, o que ocorre no espiritismo é que a compreensão intelectual do adepto, seja ela qual for, passa a constituir formalmente a base da fé. As verdades da doutrina estão nos livros, não somente nos da codificação kardecista. E mais do que isso: o espiritismo faz da experiência e da capacidade interpretativa de sua

[6] Bezerra de Menezes, Francisco Leite Bittencourt Sampaio, Cairbar Schutel, Carlos Imbassahy, Deolindo Amorim, Jorge Rizzini, José Herculano Pires e Edgard Armond são alguns exemplos de portadores de autoridade intelectual ou ideológica.

[7] No ano de 2006, o mercado editorial brasileiro publicou 46 mil títulos. Desconsiderando os livros didáticos, na sua maioria vendidos ao governo, chegamos a 28 mil títulos. O subsetor religioso (o terceiro em produção e vendas) apresentou 4.383 títulos. Desses, 4.330 eram livros espíritas (FRANZOLIM, 2008, p. 15).

doutrina os critérios finais de adesão religiosa. Isso possibilita um vasto campo de atuação para os mais variados intelectuais espíritas e para a prática da leitura. O livro espírita, ao lado das sessões mediúnicas e das reuniões de estudo, serve nesse sentido para avivar as certezas fundamentais do crente, e tanto a sua escrita quanto a sua leitura propiciam o relacionamento da experiência pessoal com as verdades da doutrina. Por isso que entender o intelectual espírita e o tipo de autoridade de que é portador é fundamental para a própria compreensão histórica e sociológica do espiritismo.

Conclusão

Quando olhamos para a dinâmica de introdução e desenvolvimento do espiritismo kardecista em solo brasileiro, principalmente quando focamos a atenção sobre todo um batalhão de trabalhadores especialmente engajados nesse processo, nos damos conta de que o universo religioso é, sem dúvida, um universo de produção de crenças. Analisar a produção religiosa espírita, ou mais especificamente falando, os produtores, nos leva a perceber, entre outras coisas, que o espiritismo – assim como as diferentes tradições religiosas – está em permanente processo de reinvenção e rearticulação. E não só isso. Olhar para esses personagens implica reconhecer que o que está em jogo aí é um tipo de atividade social realizada por experts em matéria religiosa; são personagens que exibem dentro de uma tradição determinada as suas habilidades e capitais, conquistados ao longo de uma trajetória específica, e deles lançam mão no sentido de angariar reconhecimento, portanto, legitimidade de suas ações e tomadas de posição.

Por sua característica plástica e na ausência de uma cúpula detentora de lidimidade, o espiritismo recebeu (e vem recebendo) diversas sistematizações, adaptações, adequações, transformações, aculturações e/ou compreensões, como preferir, muito embora seus líderes, por mais paradoxal que possa parecer, clamassem (e ainda clamem) a todo instante por uma unidade institucional e doutrinal. E nesse jogo de disputa entre diferentes visões espíritas de mundo, vários foram os atores

em ação, cada qual portando tipos de autoridade específicos. Eles se relacionam e se diferenciam entre si de acordo com as funções, habilidades e competências próprias de cada um, garantindo a autoridade doutrinal, a manutenção institucional e/ou o poder normativo dentro do espiritismo. Nesse cenário podemos assistir a personagens que apresentam um traquejo institucional importante para a condução das organizações espíritas; outros que se destacam por seus "dons" mediúnicos ou pelo seu carisma; e outros ainda que, agentes pensantes dotados de certos saberes, se engajam na criação, atualização e/ou sustentação das teorias e práticas espíritas. É dessa pluralidade de habilidades, funções e competências que se constitui o "corpo eclesiástico espírita", ou por outra, o seu copo de especialistas.

Referências

ARRIBAS, Célia. **Afinal, espiritismo é religião?** São Paulo: Ed. Alameda/ Fapesp, 2010.

_____. **No princípio era o verbo. Espíritas e espiritismos na modernidade religiosa brasileira.** Tese (Doutorado em Sociologia) Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 2014.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

_____. "Gênese e estrutura do campo religioso"; "Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber". In: **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

DAMAZIO, Sylvia F. **Da elite ao povo**: Advento e expansão do Espiritismo no Brasil. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

FRANZOLIM, Ivan René. **Análise do mercado editorial espírita**. São Paulo: Mythos Editora, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos**: Uma história da condenação e legitimação do Espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

WEBER, Max. "Sociologia da religião"; "Estamentos e classes". In: **Economia e sociedade**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2000a, vol. I.

_____. "A dominação não legítima (Tipologia das cidades)". In: **Economia e sociedade**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2000b, vol. II.

[Volta ao Sumário]

América Latina, território guadalupano: Una mirada en la transición hacia el siglo XXI

Gabriela Scartascini Spadaro

Doutora em Ciências para el Desarrollo Sustentable. Universidad de Guadalajara. Profesora Investigadora Titular "C".

E-mail: lauraeva@hotmail.com

Como referenciar este texto:

SPADARO, Gabriela Scartascini. América Latina, território guadalupano: Una mirada en la transición hacia el siglo XXI. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião:** Violências e Direitos Humanos (Vol. 2). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 71-84.

Introducción

El fervor por la Virgen de Guadalupe se replica en cada rincón de América Latina. No sorprende encontrar en los templos de pequeños poblados del continente la imagen de la llamada Patrona de América. Su presencia recorre cinco siglos de historia latinoamericana, desde la Colonia hasta los caminos de los héroes independentistas en su lucha por la Patria Grande.

Construcción continua y constante, el doce de octubre de 1895, la imagen de la Virgen de Guadalupe es coronada por el Papa León XIII; exactamente cincuenta años después, en 1945, dos meses después de la finalización de la Segunda Guerra Mundial, su Santidad Pío XII, en un radio mensaje a los mexicanos, la declara Emperatriz de las Américas. Una vez más, el mundo en conflicto y la presencia de quien cohesiona y abraza.

Nuevamente, en el siglo XXI, su imagen es retomada para recordar la urgente necesidad de la fraternidad continental. Tal es el caso del mensaje para América por la fiesta de la Virgen de Guadalupe, emitido por el Papa Francisco en la plaza de San Pedro en el Vaticano, el 11 de diciembre de 2013:

> Mañana es la fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe, Patrona de toda América. Con esta ocasión, deseo saludar a los hermanos y hermanas de ese Continente, y lo hago pensando en la Virgen de Tepeyac.
> Cuando se apareció a san Juan Diego, su rostro era el de una mujer mestiza y sus vestidos estaban llenos de símbolos de la cultura indígena. Siguiendo el ejemplo de Jesús, María se hace cercana a sus hijos, acompaña como madre solícita su camino, comparte las alegrías y las esperanzas, los sufrimientos y las angustias del Pueblo de Dios, del que están llamados a formar parte todos los pueblos de la tierra.
> La aparición de la imagen de la Virgen en la tilma de Juan Diego fue un signo profético de un abrazo, el abrazo de María a todos los habitantes de las vastas tierras americanas, a los que ya estaban allí y a los que llegarían después.
> Este abrazo de María señaló el camino que siempre ha caracterizado a América: ser una tierra donde pueden convivir pueblos diferentes, una tierra capaz de respetar la vida humana en todas sus fases, desde

> el seno materno hasta la vejez, capaz de acoger a los emigrantes, así como a los pueblos y a los pobres y marginados de todas las épocas. América es una tierra generosa. (PAPA FRANCISCO, 2013)

Una vez más, la Virgen Morena llega a todos los rincones de América Latina.

Problemática

En un mundo que lucha, día con día, entre la inclusión y la exclusión, entre el apoyo a la diversidad y la xenofobia, entre el entendimiento y la represión, entre verdades y engaños, la Virgen de Guadalupe constituye un símbolo de una imagen que fue arropada bajo la veneración de diversas y conflictivas clases sociales. ¿Cuál es la dinámica que se ha presentado en la actualidad que nos permite vislumbrar, quizá, un cambio en el sentido de pertenencia, desde los diversos grupos sociales, hacia esta advocación Mariana? ¿Qué ocurre en nuestro tiempo con la visión y propuestas en el discurso así como en el accionar concreto del Papa Francisco?

A través de un recorrido histórico por momentos determinantes de la presencia de la Guadalupana, desde su aparición primera en el siglo XVI hasta nuestro tiempo, se procurará señalar paradojas, contradicciones y experiencias de un recurso que inicia como símbolo de control y que revierte en mirada de esperanza.

Por ello, el objetivo de la presente investigación es analizar este complejo fenómeno que refleja una realidad que nos habla no sólo de religiosidad o de una religión sino, también, del cotidiano quehacer, que a lo largo del tiempo y las circunstancias históricas, va construyendo su filosofía y percepción de los Otros.

Hablar el mismo idioma

La Virgen de Guadalupe,
estrella de la mañana,
ojos negros, piel morena,
mi Virgencita americana.
Protectora de los pobres,
crisol de todas las razas,
transformaste a nuestra tierra,
en continente de esperanza.

Juan Diego nos explica
cómo pudo pasar.
La Reina de los Cielos
lo vino a visitar.
Está llorando el indio.
El rosal floreció.
Dios le ha dado una madre
de su mismo color.

Ya no son enemigos,
indio con español.
A través de su Gracia,
la Virgen los unió.
Y a través de los siglos,
Aún perdura esta fe
de América que grita
que quiere renacer

"Canto popular". Anónimo

La Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista es una crónica en la que se narra la Conquista española desde el punto de vista indígena. Fue escrito por el historiador mexicano Miguel León-Portilla. Se documentan los hechos de la Conquista, justo antes de la

aparición de Nuestra Señora de Guadalupe. Sirve como antecedente para comprender la compleja realidad vivida entre los grupos de Poder y los indígenas sojuzgados a aceptar la imposición de una visión de mundo completamente ajenas a su realidad y creencias.

Las apariciones en el cerro del Tepeyac, del 9 al 12 de diciembre de 1531, tuvieron como protagonista a un indio llamado Juan Diego. La relación entre "los vencidos" y la Virgen de Guadalupe es determinante ya que "de un golpe maestro, las autoridades españolas transformaron al pueblo indígena de hijos de la mujer violada (la Malinche) en hijos de la purísima Virgen" (FUENTES, 1992, p. 156). Su llegada suaviza los primeros y violentos años de la Colonia.

De esa época, también es la crónica Nican Mopohua, que en náhuatl quiere decir "Aquí se narra". Es el relato en náhuatl sobre las apariciones de la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac, escrita por Antonio Valeriano (1520-1605), donde se destaca que la Virgen menciona, en náhuatl, el nombre de Juan Diego. Este detalle alcanza para resaltar un primer señalamiento de la estrecha relación que se ejercerá a lo largo de los siglos. Es la visión de una Madre que se asimila al entorno, que se adapta y no lucha, que se presenta para convivir, y que elige como protagonista a quien ha sido considerado un inferior, un "vencido".

Durante la Colonia, en los tres siglos siguientes, la imagen se fortalece, hecho que queda demostrado en 1810, cuando inicia el camino hacia la independencia mexicana. En esa lucha desigual contra la Corona Española, por armamento y conocimiento de estrategia bélica, una imagen guía a los miles de pobres, entre los que se encuentran indígenas, campesinos y mestizos que caminan y luchan dirigidos por un sacerdote que los arenga: el símbolo de su fortaleza es la Virgen de Guadalupe, advocación religiosa que, en trescientos años de historia colonial se ha convertido en símbolo de protección, para los oprimidos, en el camino hacia la victoria.

Estandarte que portaban los Insurgentes al inicio de la gesta independentista mexicana para luchar contra la Corona Española.

Por los rincones de Latinoamérica

La Virgen de Guadalupe sorprende. Amén de los templos en innumerables lugares del continente, su imagen se encuentra en casas y en parajes selváticos o montañosos así como acompañando expresiones artísticas en las Bellas Artes. Prueba de ello son los siguientes ejemplos:

La Virgen de Guadalupe y San Juan Diego en un templo parroquial en el barrio de Caballito, en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina (foto propia).

Puerto Vallarta es un destino turístico internacional que tiene su destino ligado a la presencia guadalupana desde su origen, en 1851, cuando se bautizó a este territorio con el nombre original de Las Peñas de Santa María de Guadalupe. Su iglesia principal es muestra de ello.

La imagen, o su mención, se repite como símbolo no solo religioso sino como fuente de poder y movilización en diversas representaciones artísticas. Tal es el caso de "Una patria en orfandad. Tragos amargos de la independencia de México", obra teatral escrita, en 2010, por el dramaturgo mexicano Alberto Sosa, en ocasión del bicentenario del inicio de la independencia de ese país.

La Virgen de Guadalupe en el templo Nuestra Señora de Guadalupe en Puerto Vallarta, Jalisco, México (foto propia).

En ella, los iniciadores del camino hacia la lucha armada en contra de la Corona Española están proyectando cómo armar un ejército de miles de personas, ya que no tienen el armamento que se iguale con el del invasor europeo. Miguel Hidalgo y Costilla, el cura que, históricamente, dio el llamado y la arenga del inicio de la gesta, propone juntar a los miles de indígenas que forman el mapa de México.

> HIDALGO: Pocas horas me faltan para que me veáis marchar a la cabeza de los hombres que se precian de ser libres. Os invito a cumplir con este deber. De suerte que sin Patria ni libertad estaremos siempre a mucha distancia de la verdadera felicidad.
> ALLENDE: ¿Quién ha hablado de patria? (...)
> HIDALGO: Los negocios se atropellan y no tendré, por lo mismo, la satisfacción de hablar más tiempo ante vosotros ¡Viva la Virgen de Guadalupe! ¡Viva la América, por la cual vamos a combatir!
> ALLENDE: No apruebo esa idea de la Virgen, pero (a los indígenas) los ha vuelto locos de alegría.

Porque es justo y necesario

En el principio fue la forma divina para poder acceder a la inclusión por parte de los excluidos; una manera de evitar la confrontación y la represión durante el tiempo de la Conquista, por parte de la Corona Española, hecho que fungió para permitir el inicio de la Colonia, que duraría hasta inicios del siglo XIX cuando, a través del estandarte con su imagen, bajo la idea del Cura Hidalgo, uno de los ideólogos de la gesta de la independencia mexicana, fue el símbolo de lucha contra la opresión de los mismos españoles que habían traído la religión católica.

Una de las voces más autorizadas para hablar sobre el Ser Mexicano es el escritor Octavio Paz, Premio Nobel de Literatura. En su libro El laberinto de la Soledad, sostiene:

> No es un secreto para nadie que el catolicismo mexicano se concentra en el culto a la Virgen de Guadalupe. En primer término: se trata de una Virgen india; enseguida: el lugar de su aparición (ante el indio Juan Diego) es una colina que fue antes santuario dedicado a Tonantzin, "nuestra madre", diosa de la fertilidad entre los aztecas. Como es sabido, la Conquista coincide con el apogeo del culto a dos divinidades masculinas: Quetzalcóatl, el dios del autosacrificio (crea el mundo, según el mito, arrojándose a la hoguera, en Teotihuacán) y Huitzilopochtli, el joven dios guerrero que sacrifica. La derrota de estos dioses —pues eso fue la Conquista para el mundo indio: el fin de un ciclo cósmico y la instauración de un nuevo reinado divino— produjo entre los fieles una suerte de regreso hacia las antiguas divinidades femeninas. Este fenómeno de vuelta a la entraña materna, bien conocido de los psicólogos, es sin duda una de las causas determinantes de la rápida popularidad del culto a la Virgen. Ahora bien, las deidades indias eran diosas de fecundidad, ligadas a los ritmos cósmicos, los procesos de vegetación y los ritos agrarios. La Virgen católica es también una Madre (Guadalupe-Tonantzin la llaman aún algunos peregrinos indios) pero su atributo principal no es velar por la fertilidad de la tierra sino ser el refugio de los desamparados. La situación ha cambiado: no se trata ya de asegurar las cosechas sino de encontrar un regazo. La Virgen es el consuelo de los pobres, el escudo de los débiles, el amparo de los oprimidos. En suma, es la Madre de los huérfanos. Todos los hombres nacimos desheredados y nuestra condición verdadera es la orfandad, pero esto es particularmente cierto para los indios y los pobres de México.

> El culto a la Virgen no sólo refleja la condición general de los hombres sino una situación histórica concreta, tanto en lo espiritual como en lo material. Y hay más: Madre universal, la Virgen es también la intermediaria, la mensajera entre el hombre desheredado y el poder desconocido, sin rostro: el Extraño (PAZ, 2000, p. 35)

En el texto, se resaltan datos sobresalientes: la Virgen es el amparo de los oprimidos; es india y es la mensajera entre propios y extraños... nosotros y Los Otros. Y esto llega al día de hoy, y se actualiza.

Conclusiones

El siglo XXI es el tiempo de la globalización, el espacio que contiene una realidad conflictiva. Más de 500 años después del encuentro de las dos culturas, América Latina mantiene parámetros de división ya que las etnias originarias – reconocidas por el color de su piel y su idioma distinto del Español – aún hoy deben seguir tratando de defender su cosmovisión y costumbres ancestrales. Sumado a ello, en diferentes países, la violencia racial, la deforestación, la represión hacia los activistas sociales, el desprecio por las minorías son ejemplo de que la lucha continúa.

El apoyo a la diversidad y la inclusión -ya sea por credo, religión, inclinación sexual, idiomas o gustos alimenticios; todo lo que nos identifica como grupo social diverso- son dos conceptos que el siglo XXI carga entre sus ideales y su lucha cotidiana. Sin embargo, en el mismo aire, se respiran las miradas de pensamiento único y la urgente necesidad de mantener procesos de exclusión que, en numerosos casos, llegan a la tortura y represión más salvaje. Cinco siglos después, seguimos sin hablar el mismo idioma.

En América Latina, con el avance de políticas globalizadoras que asfixian y amplían la brecha entre ricos y pobres, con acciones que provocan violentas que focalizan su objetivo en fomentar la exclusión; acoso a los actos de participación ciudadana y violación a los derechos humanos.

Es también un tiempo de revisión histórica de acciones que la iglesia católica ha cometido en los que se visualiza la corrupción del

hombre que forma parte de esa institución. Se necesita un líder que asuma la compleja realidad que recorre al mundo y, en particular a este continente guadalupano, desde los ámbitos del Poder político y económico.

Por ello, en 2015, el mensaje del papa Francisco a los presidentes del continente, con motivo de la VII Cumbre de las Américas, señalaba:

> El gran reto de nuestro mundo es la globalización de la solidaridad y la fraternidad en lugar de la globalización de la discriminación y la indiferencia y, mientras no se logre una distribución equitativa de la riqueza, no se resolverán los males de nuestra sociedad (...) no es suficiente esperar que los pobres recojan las migajas que caen de la mesa de los ricos. Son necesarias acciones directas en pro de los más desfavorecidos, cuya atención, como la de los más pequeños en el seno de una familia, debería ser prioritaria para los gobernantes (PAPA FRANCISCO, 2015)

Con anterioridad no se facilitaba la generación de preguntas de esta índole; sin embargo, esta situación constituye una contradicción ya que, a través de la precisión y descripción de situaciones denigrantes para millones de seres humanos, explicadas en las exhortaciones apostólicas del Papa Francisco, queda al descubierto la descarnada realidad de millones de seres humanos.

Posiblemente, este es un tiempo de transición que lleve a un cambio pues los términos de las afirmaciones papales permanentemente se refieren a las relaciones entre ricos y pobres, entre la ciudadanía y los gobernantes, entre nosotros y los otros. No se puede dejar de mencionar las reacciones faciales, gestuales y corporales en general cuando recibe a los diferentes presidentes, líderes de opinión o artistas y luchadores sociales.Los discursos de Francisco, así como los medios de comunicación virtuales de gran ayuda para su difusión, ayudan, por un lado, a combatir situaciones de anquilosamiento y disimulos de los ricos y poderosos así como mantener vivo y en movimiento la percepción de que existe un territorio que desde hace siglos y continúa construyendo una dinámica de inclusión de la mano de la Virgen de Guadalupe, Patrona de América.

Se entiende que, debido a los procesos de sometimiento e invasión durante la Conquista, Colonia e Independencia, luego de su aparición,

la Virgen de Guadalupe fuera utilizada como objeto de dominio y contención; sin embargo, los mismos usos y costumbres continúan en la sociedad actual.

La paradoja no es que la acepten los indígenas, los de la piel color de la tierra; es que la alaben quienes desprecian a quienes ella representa y eligió para llevar a cabo la misión de darle presencia entre los hombres; aquellos que no hablan su mismo idioma.

Numerosas son las preguntas que surgen en el momento de la reflexión final: ¿Por qué, siendo Morena, la Guadalupana es venerada por sectores que desprecian a seres humanos cuya piel es, también, del color de la tierra? ¿Cuál ha sido la razón que dio sentido de pertenencia si forma parte de la religión que llegó a imponerse? ¿Por qué la Virgen de Guadalupe es aceptada y venerada por los grupos que rechazan una mirada inclusiva tratando de imponer un pensamiento único? Si en estos grupos se incluyen los gobiernos, los ricos, los poderosos, en definitiva, los dueños del Poder y la riqueza material. ¿Cómo actuar, como presidente, empresario o jefe, en un país latinoamericano, cuando se señala la necesidad imperiosa de acciones reales dirigidas hacia el desarrollo concreto y comprobable de los seres humanos más allá de las estadísticas?

Numerosas son las preguntas que han ido surgiendo en este recorrido histórico que atraviesa la relación entre la Virgen de Guadalupe y los habitantes de América Latina. Algunas certezas surgen para aquietar o, tal vez, movilizar conciencias: hablar el mismo idioma, no sólo el del lenguaje sino, sobre todo, la mirada en relación con El Otro, constituye un contundente signo de cinco siglos de contradicciones y paradojas. Aunque algo más resulta claro: la imagen de la Virgen de Guadalupe forma parte de los símbolos que, de instrumento de dominación, se convirtió en paradigma de protección, liberación e igualación entre los habitantes del continente.

Si Latinoamérica es Guadalupana, ¿por qué sigue habiendo tantas diferencias? Porque no es determinante. Es un elemento de equiparación en la fe, pero no en lo social y mucho menos en las políticas ligadas al neoliberalismo. Nunca la participación de la gente va a poder hacer desaparecer prácticas como el racismo pero sí puede disminuir sus alcances y consecuencias. Y, por ello, América Latina deberá seguir siendo territorio guadalupano.

Referências

FUENTES, Carlos. **El espejo enterrado**, Carlos Fuentes. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

PAPA FRANCISCO. **Audiencia General**. Plaza de San Pedro. Miércoles 11 de diciembre de 2013. Disponible em: <**https://w2.vatican.va/content/francesco/es/audiences/2013/documents/papa-francesco_20131211_udienza-generale.html>**. Acceso el: 7 jul. 2016.

PAPA FRANCISCO. **Mensaje del papa Francisco al presidente de Panamá con motivo de la VII Cumbre de las Américas**. Ciudad del Vaticano, 10 de abril de 2015. Disponible en: <http://www.aica.org/documentos-s-QmVuZWRpY3RvIFhWSS4gT3Ryb3MgTWVuc2FqZXMsIERpc2N1cnNvcyB5IEhvbWls7WFz-4434>. Acceso el: 5 jul. 2016

PAZ, Octavio. **El laberinto de la soledad**. México: Fondo de Cultura Económica.

[Volta ao Sumário]

Entre indígenas, pastores e muçulmanos: Cartografias possíveis sobre as novas conformações religiosas na Amazônia

Kachia Téchio

Doutora em Antropologia, professora adjunta na Universidade Federal de Rondônia (UFRO).

Como referenciar este texto:

TÉCHIO, Kachia. Entre indígenas, pastores e muçulmanos: Cartografias possíveis sobre as novas conformações religiosas na Amazônia. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião:** Violências e Direitos Humanos (Vol. 2). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 85-95.

Primeiras incursões à floresta religiosa

Os primeiros passos ao se pensar em produzir uma cartografia religiosa que auxiliasse visualizar as novas formações religiosas nos territórios indígenas, foi delimitar territorialmente o espaço da pesquisa. Optou-se por iniciar o trabalho no Território Indígena Sete de Setembro do povo Paiter Suruí, essa opção ocorreu devido aos inúmeros contatos com indígenas pastores e indígenas convertidos em algumas igrejas pentecostais, o que oportunizou a entrada da pesquisa, de outra forma seria difícil obter os dados necessários.

A metodologia utilizada nesta pesquisa seguiu e segue, pois esta em desenvolvimento, o movimento das viagens dos indígenas, da floresta para a cidade, da igreja da aldeia para as igrejas da cidade, acompanhando a cartografia étnica dessa roupagem religiosa em cada igreja, cada casa visitada, aldeia, cidade, floresta, rio, aonde uma singular imagem religiosa vem sendo constituída. A opção metodológica significa que a dinâmica é sempre no trajeto do movimento religioso, cartografando as aldeias e indígenas convertidos ao longo do território Sete de Setembro até suas fronteiras territoriais e sua finalização nas cidades próximas, quando se dá o encontro com os missionários brasileiros e estrangeiros e onde se gera a energia de combate "ao mal" que cria as formas e estratégias de invasão ao espaço indígena, criam os dramas familiares e pessoais, os confrontos culturais e psicológicos relacionados ao processo de inclusão/exclusão dos bons indígenas.

Primeiras densidades territoriais e linguísticas

O território indígena Sete de Setembro, está situado entre os estados de Rondônia e Mato Grosso, com superfície de 247.869 ha (ver figura abaixo). Tem seu território drenado pelo alto curso do rio Branco (bacia do rio Roosevelt) e é limitado a nordeste e leste pela Terra Indígena Zoró, a sudeste por áreas de fazenda na região dos municípios de Espigão D´Oeste (RO) e Rondolândia (MT), a oeste pelos municípios de Cacoal (RO), Ministro Andreaza (RO) e Rondolândia, e ao norte por Rondolân-

dia e pela TI Zoró. Embora aproximadamente 40% da área (100.468,03 ha) estejam localizados em Rondônia e 60% (147.401,73 ha) no Mato Grosso, a quase totalidade da população tem suas aldeias localizadas em Rondônia, o que se justifica pelo maior e melhor acesso por estradas que ligam a Terra Indígena às cidades mais próximas como Cacoal e Espigão D´Oeste.

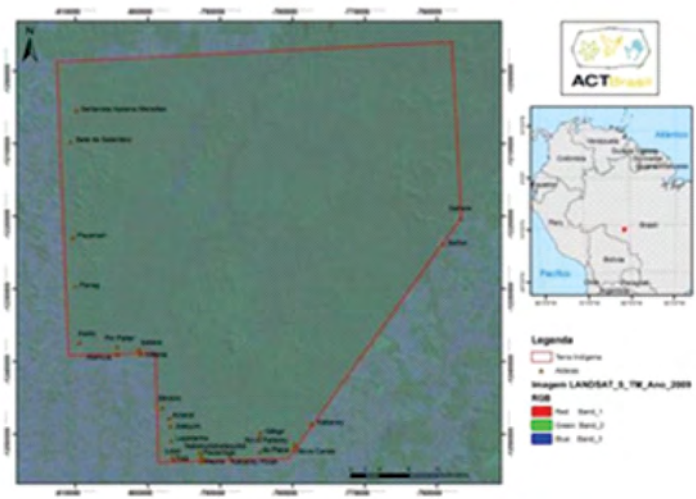


Figura 1 – Aldeias da T.I. Sete de Setembro

Fonte: ACT – Brasil/2008

De acordo com o último censo, apresentado no "Levantamento socioeconômico da Terra Indígena Sete de Setembro" (Barcellos, 2010) a população Paiter Suruí era constituída por cerca de 1.200 pessoas entre 215 famílias, vivendo em 25 aldeias, distribuídas ao longo das fronteiras sul, leste e oeste da Terra Indígena Sete de Setembro, e 24 famílias vivendo em outros locais. Atualmente são 27 aldeias e cerca de 1400 pessoas. Na cidade de Cacoal é comum assistir-se a chegada de missionários de diferentes igrejas, linhas teológicas e origens geográficas com objetivos de desenvolver trabalhos teológicos nos territórios indígenas. Num primeiro momento esses missionários se inserem em pequenas

igrejas locais, se aproximam de famílias formadas por mulheres brancas com indígenas e aprendem a língua portuguesa, num segundo momento se aproximam de algum indígena que fala português e o elegem para ser um professor e tradutor, então passam a aprender a língua materna dos indígenas, no caso o tupi mondé, a partir daí começa o desenrolar de todo processo de incursão as aldeias e acesso as famílias indígenas.

Algumas denominações religiosas procuram adquirir pequenos lotes de terra nas proximidades da fronteira territorial indígena, ali se instalam como pequenos produtores criam galinhas, cultivam hortas e ali recebem e convivem com os indígenas que lhes ensinam a língua enquanto aprendem as linhas teológicas da denominação. Na bagagem esses missionários trazem a guarnição sedutora da salvação, os objetos sagrados e apoios instrumentais como ferramentas para agricultura, roupas, calçados, instrumentos musicais e alimentos que são doados para os novos convertidos. O resultado dessa relação não poderia ser diferente, o grupo inicial de missionários, muitas vezes composto apenas por um casal, cresce e se multiplica sob a benção da miscigenação, ponto central é o apelo inicial engendrado pelas mulheres não indígenas que aderem a essas denominações religiosas e servem de porta aberta e livre acesso para a introdução das novas representações cristãs importadas. Os novos convertidos passam a afastar-se profundamente de seus rituais, pois não podem transgredir as novas ordens religiosas recebidas.

A sociabilidade nos arredores de Cacoal, na zona rural, também tem suas delimitações territoriais, as "linhas" rurais são veementemente disputadas pelos missionários, à ocupação se dá pela construção de igrejas bonitas, confortáveis, com ar condicionado, com jardins. Entre o trajeto de Cacoal até as primeiras aldeias na terra Sete de Setembro pode-se ver uma dúzia de diferentes igrejas construídas, e ao lado casas onde vivem os missionários e pastores. No mesmo espaço rural, ainda residem famílias brasileiras imigradas de diversos Estados (Espírito Santo, Goiás, Paraná, Rio Grande do Sul, entre outros) o que diversifica ainda mais uma formação étnica e social. A diferenciação social ali encontrada serve de inspiração para as observações e cartografias que se pretende nessa pesquisa, no entanto apesar da "costura" religiosa que num primeiro olhar parece facilitar essa composição étnica, as distâncias sociais não foram discutidas, ou negociadas nem absorvidas ou

compreendidas por aqueles interlocutores, antes continuam a reiterar as hierarquias que constituíam o modelo de sociedade advinda do período da colonização.

Nesse espaço religioso de contato, os enfrentamentos, as relações de sociabilidades, as relações de poder estão contidas e não são harmônicas, assim, o que "restou da povo Paiter" após o contato, encontram-se novamente em risco, tendo várias causas, entre as quais a disciplina dos missionários, a alimentação fundamentada em duros e longos períodos de jejum, a substituição dos instrumentos musicais, e a negação dos processos de cura através da consulta com os pajés, registe-se que inclusive o ultimo pajé Paiter foi convertido e nesse momento não há em curso a formação de nenhum novo pajé, o que, se não for urgentemente estudado, poderá sinalizar o fim desse processo de transmissão.

Visualidades e ocultamentos

O desrespeito cultural, que ignorava todas as formas religiosas próprias desses indígenas, a mestiçagem e a acelerada migração para a região resultam no apagamento dos traços religiosos dessa etnia. As singularidades e as diferenças já não são perceptíveis nos traços físicos, o antigo pajé veste-se de camisa e gravata, abandonou seus colares e pinturas. A zona de contato, nessa situação, recebe diferentes frentes conflituosas, a colonial com seu poder impositivo e a do processo cultural interno através de alianças religiosas, constituidoras de novas formações. O exótico, a relação do indígena com seus antepassados é forçada a conformar-se com os traços culturais importados e alinhar-se ao novo modelo. As imposições e influencias desse tipo de contato e dessa nova colonização não preserva nenhuma parte das particularidades dos indígenas convertidos. Os estigmas e depreciações ao outro diferente,são introjetados pelos novos convertidos. Esse é um viés ainda não estudado e que essa cartografia pretende contribuir e ampliar em imagens desse lugar.

Atualmente, ao perguntar-se a um indígena sua identidade, buscando-se saber sobre seu clã, ele poderá responder com orgulho – sou

evangélico – e essa nova forma de identificar-se permite visualizar que vários pontos da sua formação foram transformados. As identificações identitárias localizadas apresentam singularidades, a linguagem utilizada é a do colonizador a fim de melhor afirmar sua identidade diferenciada em relação aos demais indígena, as quais julgam inferiores, "pessoas que ainda não abriram os olhos" (registro na fala de um entrevistado, 2015). Ainda sobre os avanços da conversão e suas consequências, acrescente-se que os novos convertidos, cotidianamente ignoram sua história e não se preocupam com seu futuro, passam a repudiar os costumes "bárbaros" de seus antepassados, adotam o modo de vestimenta dos missionários, como calças, camisas e gravata e as mulheres tiram seus enfeites e usam saias. Os mais velhos ainda preservam a língua dos antepassados, mas só dentro de casa, porém as falas, são confusas e se misturam ao português dos mais jovens, resultando em que os jovens não compreendem a língua materna e os mais velhos não desenvolvem um bom português. O risco de desaparecimento da língua materna é uma constante sem grandes surpresas para o projeto de civilização, o qual se converte como natural.

A cartografia das religiões nesse território iniciou-se em 2*014, a princípio como uma forma de registro resultante da total surpresa quando visitei pela primeira vez a famosa floresta Paiter, a floresta do "carbono Paiter", ao longo dos meses as visitas para visitar a floresta transformara-se em visitas para ver um tumulto de gente provocado pelo assédio dos missionários, das novas colonizações, dos turistas europeus e dos "heróis sonhadores" gente não indígena de toda parte que queria juntar-se ao projeto carbono e a salvação da floresta. Esses encontros fortes, constantes e ininterruptos auxiliaram no definhamento da população, no aumento da imigração indígena para a cidade. Os poucos sobreviventes nessa afetada e diversificada zona de contato religiosa e cultural, tentaram mudar suas famílias para o interior da floresta, cerca de não mais de dez famílias, imigraram para o interior da floresta e reduziram o contato com seus próprios parentes indígenas. Ate esse momento pouco se sabe dessas famílias e também pouco se busca saber em respeito a sua necessidade de afastamento.

O poder hegemônico eurocêntrico trazido pela "verdadeira religião" e pelo costume civilizado de beber refrigerantes e comer doces dos

missionários, além da influencia sobre o modo de se vestir dos europeus, alteraram a barbárie de determinados rituais perceptíveis no corpo como marcas da continuidade cultural. Se antes as inscrições possuíam seus códigos e significados como constitutivas de suas identificações, depois os indígenas pintavam-se como forma de preparar "apresentações culturais" e muitas das vezes já não identificam os significados ou momentos representativos das pinturas que usavam.

Indígena sim, mas evangélica

Se para um indígena tornar-se branco é algo impossível aos olhares, então tornar-se indígena evangélica era uma possibilidade de abertura de portas aos privilégios na sociedade não indígena, ser parte de algo puro, civilizado, ser reconhecido como bom, abençoado, ser chamado para falar em igrejas brancas, tudo isso sem importar o custo, mas de forma a valer a sua diferenciação. Os indígenas convertidos, convencidos e investidos num papel de superioridade diante dos outros indígenas aceitam as gentilezas, os papéis impostos com docilidade. Os novos convertidos se deixam levar na crença de que viviam entre na barbárie e decidem atravessar o limite para a civilização tendo a confiança de que "essa é a coisa certa" e de que obtiveram a melhor troca, a melhor informação para tomar a decisão de conversão. Regista-se aqui a hipótese de que em alguns anos, essa cartografia possa ter vindo a se completar e formar imagens mais precisas sobre essas trocas, o resultado permitira a esses interlocutores um olhar sobre si, sobre suas vidas e comparação entre as informações que possuem?

A cartografia etnográfica aqui proposta tem momentos trágicos, ao conhecer a consequência da civilização europeia-ocidental-cristã para a população indígena na Amazônia, advinda desde a colonização portuguesa, e ao perceber as mesmas estratégias, os mesmos impactos, a mesma violência cultural agora numa nova roupagem. Algumas levezas também surgem, quando ao contatar outros povos indígenas do Vale do Guaporé, ouvi dois caciques dizendo que lá os pastores não entram que lá eles haviam expulsado e proibido a entrada dos pastores

e das igrejas. Mas essa cartografia não pretende nesse momento ser realizada naquele espaço.

Em relação aos Paiter, um interlocutor convertido destaca que essas pessoas são "infelizes" em decorrência de dificuldade de liberar perdão, que são capazes de passar anos e até a morte sem falar com alguém com quem tenham tido uma desavença. Talvez esse registro ajude a explicar a tentativa desses indígenas convertidos se distanciarem da aparência de selvagens e parecer-se com "cristãos". As informações disponibilizadas pelos indígenas são imprescindíveis para a elaboração cartográfica. O modelo de sociedade, cultura alimentar e trabalho contribuem sensivelmente com o não aumento da população, bem como, os valores e perspectivas futuras, inserir os filhos na faculdade, comprar um veiculo, trabalhar na obra divina, ter condições de comprar as roupas e alimentos para converter outros povos indígenas, ou traduzindo... novas religiões, novas obrigações.

Conclusão

A cartografia das religiões nesse território ainda esta em estágio inicial, mas já trazem aspectos preocupantes, indícios dos grandes "progressos" nos projetos de conversão impetrados, na substituição dos trajes indígenas por roupas específicas como camisa de mangas compridas e gravatas, no aumento da derrubada das florestas e no aumento do numero de indígenas migrando para viver nas cidades próximas para ter um emprego. Alguns conteúdos vão refletir-se nas relações sociais, no sentido de que em muitas vertentes o presente ainda se liga ao passado por raízes subjetivadas e partindo desse enraizamento social, reitera-se toda uma visão de mundo, sugestível para alterar a realidade da Amazônia, porém, a cartografia religiosa não objetiva ser uma alternativa para modificar as condições sociais existentes.

No processo de ocupação religiosa do território Sete de Setembro, a partir das forças religiosas existentes, vem se construindo uma ocupação simbólica alternativa, que marca o imaginário dos indígenas a ela expostos. Estes precisam reagir ao domínio simbólico da 'salvação da

alva', superando preconceitos e interditos, que se expressam em barreiras no acesso ao exercício de sua cidadania e aquisição de dignidade. Aqui procuramos tão somente explorar estas ideias básicas. Considera-se fundamental que ser humano é o sujeito do processo de simbolização e que apesar do enraizamento cultural das construções simbólicas, estas podem ser transformadas, gerando coordenadas capazes de orientar os indígenas e seus vizinhos nestes territórios religiosos rumo ao norte da justiça. As relações dos indígenas dessa região com os muçulmanos recém-chegados da Guine Bissau não puderam ser exploradas a tempo para essa exposição devido as constantes mudanças que esse grupo de muçulmanos tem vindo a fazer em seus locais de residência e de oração, espera-se completar essa seção durante o andamento dessa cartografia.

Referências

BARCELOS, Maria. **Levantamento socioeconômico da Terra Indígena Sete de Setembro.** Relatório impresso, 2010.

CASSIRER, E. **Ensaio Sobre o Homem**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CROATTO, J. Severino. **As linguagens da experiência religiosa. Uma introdução à fenomenologia da religião.** Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.

CUNHA, Manuela Carneiro Da. (org.) **História dos Índios no Brasil**. São Paulo. Cia das Letras, 1992.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano. A essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos***:* ensaio sobre o simbolismo mágico religioso. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacifico ocidental***:* Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MOISES, Beatriz Perrone. Os princípios da legislação indigenista do período colonial. In: DA CUNHA (org.) **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

PACHECO, Agenor Sarraf. Os Estudos Culturais em outras margens*:* identidades afroindígenas em "zonas de contato" amazônicas. **Fenix. Revista de História e Estudos Culturais**. Set/Out/Nov/Dez, v.09, ano IX, n. 03, 2012.

[Volta ao Sumário]

Evangélicos na Amazônia paraense: Identidade entre as representações da palavra escrita e imaginada

Gustavo Soldati Reis

Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Professor Adjunto I, da Universidade do Estado do Pará (UEPA), em Belém. Atua no Departamento de Filosofia e Ciências Sociais (DFCS) e no Programa de Pós-Graduação – Mestrado em Ciências da Religião (PPGCR). Pesquisador do Grupo de Pesquisa MICEA – Movimentos, Instituições e Culturas Evangélicas na Amazônia, do PPGCR/UEPA.

E-mail: gsoldatir@gmail.com

Como referenciar este texto:

REIS, Gustavo Soldati. Evangélicos na Amazônia paraense: Identidade entre as representações da palavra escrita e imaginada. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião:** Violências e Direitos Humanos (Vol. 2). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 96-112.

Na Amazônia as pessoas ainda vêem seus deuses,
convivem com seus mitos,
personificam suas ideias
e as coisas que admiram.

(João de Jesus Paes Loureiro)

Introdução

Certamente que a frase anterior do sociólogo e poeta paraense Paes Loureiro, tomada no recorte epigráfico, poderia ser aplicada, indistintamente, a outros contextos. Porém, essa frase encontra-se no contexto de construção e análise da constituição identitária amazônida[8] que, segundo o mesmo Paes Loureiro, é muito mais imaginada, poética e mitificada, diga-se de passagem, nas elaborações dos mais diferentes atores e atrizes sociais que compõem esse ethos territorial (geográfico e simbólico) em boa parte da região Norte do país. Segundo o intelectual de Abaetetuba:

> São muitos os que percorrem a Amazônia, tanto literal como metaforicamente. Em diferentes épocas, sob perspectivas diversas e em distintas linguagens, percorrem a floresta e o rio, a realidade e o mito, em busca do desconhecido, inextricável. Em suas narrações, científicas, filosóficas e literárias, empenham-se em classificar o que é, o que teria sido e o que poderá ser essa região, uma espécie de reserva ecológica de todo o mundo, uma invenção poética de todo o mundo (PAES LOUREIRO, 2015, p. 25).

O problema posto é esse: na frase final da citação anterior pairaria sobre a identidade amazônida a força mítica do axis mundi, ou seja, uma reserva de sentido que levaria indígenas, caboclos ribeirinhos e das

[8] Diferente de amazônica, tomo aqui o termo no sentido mais adjetivado para caracterizar um amplo grupo de sociabilidades que constroem sua identidade cultural em torno das representações territoriais e, principalmente, simbólicas do que significa viver na região Norte do país profundamente interligado com a biodiversidade da Amazônia.

cidades, negros, brancos, asiáticos, citadinos e campesinos a se compreenderem, cada um a seu modo, como uma grande narrativa mítica sem a qual não existiria a Amazônia. É nessa "reserva ecológica" (literal e metafórica), que os evangélicos e evangélicas começam a aportar, permanentemente, a partir da segunda metade do século XIX, vindo das mais diferentes regiões, principalmente da Europa e Estados Unidos, no caso dos protestantes e, na segunda década do século XX, como resultado de uma autoctonia amazônica, caso dos pentecostais assembleianos.

Os evangélicos começam a chegar de forma mais permanente no Pará, em particular a partir da porta de entrada da baía do Guajará, que envolve a capital Belém, principalmente a partir da segunda metade do século XIX: anglicanos nos anos 50, metodistas nos anos 80, batistas nos anos 90, presbiterianos no início do século XX, só para ficar nesses exemplos. Ou seja, não é difícil perceber que a chegada decisiva dos evangélicos, principalmente em seu recorte protestante, coincide com o período da chamada Belle Époque amazônica, a partir de 1880 (DAOU, 2004, p. 7). Se esse período, caracterizado por um processo de colonialismo europeu impulsionado pelo ciclo econômico da borracha encontra seu fim em 1910, vai ser justamente a partir daí que o rosto evangélico pentecostal fincará de vez sua história nas terras paraenses. Assim, a racionalidade subjetiva do ethos protestante que, por um lado, via na Belle Époque a realização do projeto civilizatório do progresso e desenvolvimento que depuraria o exotismo amazônico das suas magias e devaneios pagãos, por outro lado viu, horrorizada, os efeitos deletérios supostamente na moral e costumes de uma população que se viu à deriva do ocaso econômico ao fim do ciclo da borracha. Mas aí entra em cena outra identidade evangélica no Pará: os pentecostais que, talvez, perceberam que, mais do que a pura conversão da fé à racionalidade imanente dos códigos doutrinais e individuais do protestantismo clássico, fizeram uma espécie de evangelismo caboclo, reiventando as suas próprias encantarias, visagens e pajelanças como linguagem simbólica fundamental do povo paraense médio, seja da capital mas, principalmente, do interior. É sobre isso que pretendo debruçar-me mais à frente como objetivo principal desse texto.

Florestas e cidades adentro, o fato é que o rosto evangélico cresceu no Brasil e, particularmente, na região amazônica. O Instituto

Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, em seu Censo de 2010, aponta que pouco mais de dois milhões de pessoas declararam-se evangélicas na amostragem sobre religião, no Estado do Pará, especificamente. Não é um número nada desprezível, pois implica algo em torno de 25% da população do Estado. E dentro desse rosto plural evangélico destacam-se aqueles e aquelas que se declararam pentecostais: mais de 75%[9]. Não é de estranhar: basta lembrar, conforme intuído anteriormente, que na capital do Estado, em Belém, surgiu, em 1911, aquela que é considerada a maior Igreja Pentecostal do Brasil: a Assembleia de Deus. Difícil é utilizar o termo evangélico para categorizar uma miríade de expressões culturais extremamente fluidas e plurais no campo religioso da Amazônia paraense. Mais ainda para um pesquisador, como eu, que tem vida curta nesse território: apenas quatro anos. Portanto, o desafio que me coloco nesse texto é tentar pensar e construir uma definição de evangélico e evangélica que seja suficientemente analítica para abarcar parte dessa pluralidade e, assim, contribuir para os estudos sobre experiências e movimentos evangélicos no campo paraense e, quiçá, em outros contextos. Esse é tanto o problema bem como o objetivo principal desse texto.

A hipótese central é construir a categoria evangélico encantado como chave de compreensão dos processos de traduções identitárias pelas quais as várias faces evangélicas no Pará ativam para a construção de sentido de suas representações. Esse evangélico encantado é construído em torno da noção de encantaria de Raymundo Maués e da dialética entre oralidade e escritura tomadas a partir da noção de economia escriturística de Michel de Certeau. Mas, o que isso significa? Em perspectiva antropológica os encantados são construtos simbólicos que diversos grupos sociais amazônidas elaboram para sua significação religiosa de mundo. Aproprio-me dessa categoria nativa para representar, também, como determinadas condutas evangélicas criam toda uma cultura visual e imaginária, ressignificando suas tradições orais mesmo que, sendo cristãos e cristãs, continuam a atribuir à palavra escrita e lida um poder de determinação identitária, inclusive eivado de juízos

[9] Conferir em: <http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas.php?sigla=pa&tema=censodemog2010_relig>. Acesso em: 16 maio 2016.

valorativos sobre si próprio e sobre como enxergam e interpretam outros grupos religiosos. Evangélicos e evangélicas, assim, reencantam seus escritos religiosos fundamentais, pois são escritos a partir de oralidades narrativas profundamente imagéticas também. É sempre, no sentido certeauniano, uma heterologia, ou seja, o evangélico e a evangélica paraense, na ambiguidade das apropriações entre oralidades e escrituras, representam o seu outro, as próprias formas culturais amazônidas em sua pluralidade religiosa da qual, esse próprio evangélico, faz parte.

A seguir, o texto está estruturado em duas partes onde procuro desenvolver um pouco mais a hipótese afirmada anteriormente. Na primeira, mesmo vivendo em um contexto religioso sobejamente marcado por imagens e símbolos, bem como de muitas narrativas orais para exprimir a diversidade religiosa, os evangélicos recriam suas tradições sagradas, até mesmo suas mitologias, na dimensão do poder de certa racionalidade escriturística de releitura da realidade. Na segunda parte, mesmo que atribuam grande valor ao escrito, os evangélicos e evangélicas paraenses reconstroem todo um imaginário encantado ao fazerem profundas traduções culturais desse vasto campo simbólico e imagético das culturalidades amazônidas.

A encantaria da escritura

Em seu texto A Invenção do Cotidiano, no primeiro volume (Artes do Fazer), Michel de Certeau discute, no capítulo intitulado A Economia Escriturística, os problemas da fixação, em uma Escritura, de narrativas culturais e memórias de sociedades baseadas na oralidade. No fundo, o intelectual francês discute a constituição identitária da própria modernidade, notadamente europeia que, para ele, construiu a si própria a partir de uma grande narrativa mítica: a prática de escrever. O escriturístico, em oposição a muitas oralidades, procurou afastar as realidades do mundo mágico das vozes e da tradição: "A origem não é mais aquilo que se narra, mas a atividade multiforme e murmurante de produtos do texto e de produzir a sociedade como texto. O "progresso" é de tipo

escriturístico" (CERTEAU, 2003, p. 224). Nesse sentido o ser da modernidade é a escritura mas, muitas vezes, uma escritura de poder, uma "escrita conquistadora" (CERTEAU, 2011, p. XI).

Esse é, a meu ver, o primeiro grande embate constitutivo da identidade evangélica em solo paraense: como converter ao Escrito (Bíblia, folhetos evangelísticos, textos doutrinários, pastorais, de aconselhamento) todo um conjunto de processos culturais da Amazônia paraense calcada numa rica lógica não escriturística: mitos, oralidades caboclas e da urbe periférica, exotização imaginativa na experiência do visagismo, dentre outros. Como falar de uma religião da palavra escrita, como são os cristianismos evangélicos, para um contexto de palavra-evento, imaginativa, fantástica? Em certa medida, empoderando novos mitos, via escritos ou, por outro lado, reduzindo a rica cultura visual amazônica, com suas linguagens mais imagéticas e simbólicas, à racionalização da palavra escrita. Em um ou outro caso, a Amazônia continua encantada e exótica para vários grupos de evangélicos e evangélicas, mas a grande encantaria aqui é a da escritura.

Primeiramente, como todo imaginário religioso, o universo simbólico evangélico paraense, também, constitui-se de suas narrativas míticas. Esses evangélicos e evangélicas, nas suas mais diferentes expressões denominacionais, também são oriundos, em boa medida, de culturas caboclas, sejam ribeirinhas ou mais urbanas, embebidas de suas disposições africanas, ameríndias e europeias. Constroem suas encantarias enquanto narrativas míticas também. Pergunte a um evangélico paraense se não conhece, por exemplo, variações míticas em torno da figura encantada do boto, da matinta pereira, da cobra Norato, das muitas boiúnas e caruanas dessas visagens mágicas e religiosas. Decerto, reconhecem esse universo encantando a fim de desqualificá-lo, majoritariamente, como expressão de um paganismo malfazejo, como "manifestação do diabo" e coisas do gênero. Ou, em um sentido mais racional da fé evangélica, cria-se o paradoxo: eu reconheço esse universo encantado à medida que eu o "invisibilizo", ou seja, nego-o, baseado na autoridade da escritura que torna essas manifestações inverídicas, ilusórias. Essa escritura é a Bíblia. Mas, por outro lado, também o fazem criando novas mitologias escriturísticas. Assim, os evangélicos constroem seu ethos porque encontram um imaginário paraense que

apresenta, em sua estrutura, uma riqueza mítica que favorece a que esses mesmos evangélicos criem seus próprios mitos.

Posso dar dois exemplos dessas recriações míticas. Primeiro, a Assembleia de Deus, matriz do pentecostalismo brasileiro, tem em sua origem amazônica a possibilidade de um mito de origem. Para além do espaço geográfico inicial, há o espaço simbólico: os pentecostais nascem, narrativamente, cravando a palavra de Deus, palavra de poder, inscrevendo-a com jejuns, profecias e orações no coração exótico do Brasil, no imaginário de rios e florestas que manifestam, em suas funduras, por um lado, um catolicismo decadente e, por outro, as dissimulações demoníacas das encantarias. Magia por magia, o evangélico pentecostal, especificamente, prefere as suas. Assim, personagens históricos como os fundadores desse assembleísmo (que no caso deles já nem existe mais), viram personagens encantadas, símbolos de uma fundura espiritual que exorciza botos, caruanas, santos e outros conquistados pelo poder de Deus na força da maior de todas as encantarias: a do Espírito Santo narrada na Bíblia[10]. Segundo exemplo: A Primeira Igreja Batista de Belém não é de Belém, é do Pará: a primeira igreja evangélica na Amazônia, fundada pelo missionário sueco Eurico Nelson, em 1897, considerado, por esse grupo evangélico, o Apóstolo da Amazônia. Retoma-se, assim, certo imaginário exótico que transfigura o real levando-o a um tempo mítico das origens. Onde o missionário evangélico inscreve suas ações, a partir daí gera-se todo um conjunto de escritos encantados, portadores de poderes fundamentais justamente por construírem uma realidade sagrada, transtemporal que idealiza as ações dessas personagens fundantes. Para Ribeiro, muitas das biografias escritas pelos evangélicos batistas sobre Eurico Nelson fazem exatamente isso: criam o mito do herói fundante, apostolar, que supera todas as adversidades

[10] Para uma melhor compreensão da História social da Assembleia de Deus, ver FREIRE DE ALENCAR, Gedeon. Matriz Pentecostal Brasileira. Assembleias de Deus. 1911-2011. Em particular, para as origens assembleianas, o que vai passar pelo contexto paraense, o Capítulo 3, p. 97-169. Sobre os missionários suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg, fundadores da Assembleia de Deus, construiram-se, na literatura, várias narrativas míticas. De acordo com o próprio Freire de Alencar: "Na construção do mito fundante assembleiano e construção ideal dos missionários, a capacidade altruísta deles é a mais falada. Constroi-se a Suécia como o melhor dos mundos e o Brasil o pior (2013, p. 100).

do contexto paraense de início de século XX, muito em função de uma leitura que sacraliza os herois bíblicos[11].

Todavia, se há a afirmação dos escritos pressupõe-se que, em alguma medida, eles possam ser lidos. Essa sobrevalorização do poder da Escrita construiu a identidade evangélica em solo paraense em um contexto onde a alfabetização e letramento era muito precária. Falando novamente dos evangélicos assembleianos, Freire de Alencar afirma (2013, p. 21):

> Ser membro das ADs [Assembleias de Deus], por mais pobre, rural ou subdesempregado que seja, significa possuir, andar com e manusear uma Bíblia. E ler. Em determinadas localidades, o único pobre que tem um livro em casa é o membro da AD. Ademais, desde 1923, assembleianos também precisam ler e estudar a revista da EBD [escola Bíblica Dominical]

Não foi diferente, nesse aspecto, no contexto paraense. O domínio da escrita e da leitura contrapunha-se a certa elite (católica, majoritariamente) que havia patenteado a escrita do sagrado como únicos leitores possíveis. Do ponto de vista social, novamente citando Ribeiro, boa parte dos interlocutores paraenses dessas gerações fundantes dos evangélicos vinham de segmentos mais pobres daquela sociedade, mas em uma época de profundas transformações "[...] principalmente decorrentes da intensificação da vida industrial, da função comercial, financeira, política e cultural, o que por outro lado, gera um elevado número de subempregados e também desempregados na capital do Pará" (2011, p. 7). Como pensar essas transformações senão, também, a partir de uma hegemonia da escrita, da qual os evangélicos esforçaram em apropriar-se.

Falávamos, portanto, de reescritura dos mitos. É sempre importante lembrar que, não somente Michel de Certeau, mas outros autores como Gilbert Durand, só para ficar nesse exemplo, nos mostram que as narrativas míticas são, em alguma medida, a efetivação de um processo de racionalização, mesmo que não termine, diferentemente dos

[11] Cf. RIBEIRO, Ezilene N. Eurico Alfredo Nelson (1862-1939) e a inserção Batista em Belém do Pará. In: Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá, v. 3, n. 9, 2011, p. 01.

exemplos anteriores, na escrita. O próprio Durand afirma: "O mito já é um esboço de racionalização, dado que utiliza o fio do discurso, no qual os símbolos se resolvem em palavras e os arquétipos em ideias" (2002, p. 63). Ou, como o próprio Certeau afirma em relação a um dos grandes mitos do Ocidente, conforme dito, a escritura: "[...] nos últimos três séculos aprender a escrever define a iniciação por excelência em uma sociedade capitalista e conquistadora. É a sua prática iniciática fundamental" (2003, p. 227).

Os evangélicos e evangélicas, inicialmente os protestantes e, posteriormente, os pentecostais, ao chegarem em terras paraenses, encontram um contexto amazônico de crítica, por exemplo, por parte de católicos mais ortodoxos e intelectuais, da pajelança cabocla, dos visagismos e encantarias. Conquanto uma prática religiosa profundamente rural, a religião de pajelança cabocla, com sua devoção a santos populares e aos chamados encantados, cresceu nos grandes centros urbanos, como a capital Belém, em situações muito conflitivas com as autoridades religiosas e políticas, principalmente no período da Belle Époque quando muitos caboclos, caboclas e imigrantes outros vinham para o espaço urbano da civilizada "Paris Brasileira" (MAUÉS, 2005, p. 262). Figueiredo afirma, em relação à pajelança cabocla no início do século XX em Belém do Pará: "Não à toa, as práticas e concepções curativas divulgadas pelos pajés foram vistas como sintomas de selvageria ou, quando menos, de arcaísmo cultural, um elemento do folclore da região que só poderia ser preservado nos livros, como narrativa de um passado já morto" (2008, p. 84-5). Isso lembra, inclusive, a crítica certeauniana à escrita da história que poderíamos ampliar para a escrita de outras ciências humanas: essa escrita, muitas vezes, busca, honra, mas pode sepultar o seu objeto de estudo (CERTEAU, 2011, p. XVI).

Ao empoderar a escrita e suas escrituras sagradas os evangélicos criam um processo racional de certo iconoclastismo: a religião verdadeira não pode tornar-se refém da variabilidade e polissemia das iconicidades apresentadas tanto pelas devoções católicas institucionais e populares, bem como da pajelança cabocla com suas muitas visagens. Podemos aplicar aos evangélicos e evangélicas, nesse ponto, a compreensão da escrita como um espaço próprio estrategicamente estabelecido, um "lugar desenfeitiçado das ambiguidades do mundo". Opera-se

um recorte no cosmos tradicional amazônida "[...] onde o sujeito era possuído pelas vozes do mundo" (CERTEAU, 2013, p. 225). Porém, paradoxalmente, até mesmo os evangélicos e evangélicas reescrevem todo um imaginário icônico, reinventando suas várias tradições orais. Reescrevem e criam seus encantados também.

A (re)escrita dos encantos

O evangélico e a evangélica, de uma forma geral, vive um processo dialético, se assim posso me expressar, em suas vivências religiosas no contexto paraense: ele e ela encantam/oralizam o escrito e escrevem o imaginário encantado, por exemplo, ressignificando as imagens típicas do universo simbólico da encantaria em um imaginário ora demoníaco, paganizado, ora invisibilizado enquanto mentira, ilusão, ou seja, até mesmo o forte ethos racional de setores desse universo evangélico (como os protestantes) cria sua razão encantada também. O que está em jogo aqui é a relação tática e estratégica como motor que impulsiona o imaginário cotidiano, de acordo com Certeau, locus fundamental para compreender as relações entre o oral e o escrito.

De fato, os evangélicos, sejam de recorte mais subjetivo/racionalizante, sejam de recorte mais imagético/extático, têm uma relação muito ambígua com, por exemplo, a pajelança cabocla paraense e as devoções populares católicas e de matrizes africanas. Em relação à pajelança cabocla, lembrando novamente Figueiredo, essa sofreu uma longa história de exclusão na Amazônia paraense, principalmente na capital, Belém: "se o ofício dos pajés se equilibrava entre as constantes acusações de charlatanismo e a aclamação popular, quase sempre foi apresentado na imprensa como uma calamidade intolerável para uma cidade que se pretendia moderna e civilizada" (2008, p. 61). Os evangélicos, de certa forma, constroem sua identidade paraense, paradoxalmente, em oposição a essas experiências religiosas populares tidas, por eles, por mágicas e demoníacas. Ao mesmo tempo em que pretendem ser uma experiência de fé ética e racional, os evangélicos, principalmente os de recorte pentecostal, a partir do fim da Belle Époque, começaram a

construir suas pajelanças e encantarias também, possivelmente porque o mito de uma religião pura e civilizada, autenticamente cristã, sofreu seus abalos com o fim do processo civilizatório e modernizante dessa bela época.

Augusto Dias[12], por exemplo, defende a ideia de que o evangélico pentecostal, particularmente, achou-se "em casa" na Amazônia por conta daquilo que Maués chama, justamente, de pajelança cabocla. Por mais que rotinize e burocratize o carisma, seja em formas institucionais ou não (em acento bem weberiano) os evangélicos pentecostais no Pará, por exemplo, apropriam-se do universo simbólico das encantarias e das religiosidades tradicionais de pajelança cabocla em um duplo movimento: por um lado demonizam, amarram, expulsam, ou seja, criam uma semântica de reconhecimento que interdita às pessoas a atuação do boto (enquanto encantado das águas), as flechadas de bicho, caruanas, cobras, dentre outros e, por outro lado, reescrevem – em suas pregações e círculos de orações, folhetos evangelísticos, estudos bíblicos e doutrinários – todo um universo imaginário habitado, simbolicamente, por ações e discursividades que guardam certas homologias com o universo encantado das culturalidades amazônidas: o evangélico caboclo, se posso assim me expressar, apresenta seus "rezadores" e "pajés" na figura de líderes carismáticos que recebem revelações e prestam aconselhamentos – os profetas e profetizas – que são tomados pela mais imponente e pessoal caruana/encantado: o Espírito Santo. A partir daí unge-se as pessoas, se expulsa os demônios, dá-se um banho de cheiro espiritual para purificar e santificar as pessoas. Nesse sentido (aqui confesso que mais o segmento pentecostal do evangélico paraense), apropriam-se de dimensões fundamentais da dinâmica da vida religiosa sincrética amazônida: a cultura de cheiros, de poções e de unguentos que representam todo um imaginário de crenças e devoções.

É claro que essa encantaria evangélica também guarda heterologias com as tradicionais crenças das encantarias de pajelança cabocla. De acordo com Maués (2005, p. 265):

---

[12] Cf. DIAS, José A. Pentecostalismo popular na Amazônia: produto de seu meio. Texto inédito, não publicado. O autor é mestre em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará. Esse texto é fruto de pesquisas oriundas das disciplinas cursadas no referido Programa. Texto produzido em 2015.

> [...] Os encantados são pessoas que, ao contrário dos santos, não morreram, mas se encantaram. [...] As pessoas se encantam porque são atraídas por outros encantados para o "encante", seu local de morada. [...] Os encantados são "invisíveis" aos olhos dos simples mortais; mas podem manifestar-se de diversas formas [...] São chamados de bichos do fundo quando se manifestam nos rios e igarapés, sob a forma de cobras, peixes, botos e jacarés. Nessa condição, eles são pensados como perigosos, pois podem provocar mal olhado ou flechada de bicho nas pessoas comuns. Caso se manifestem sob a forma humana, nos manguezais ou nas praias, são chamados de "oiaras". [...] A terceira forma de manifestação é aquelas em que eles, permanecendo invisíveis, incorporam-se nas pessoas, quer sejam aquelas que têm o dom "de nascença" para serem xamãs, quer sejam as de quem "se agradam", quer sejam os próprios xamãs (pajés) já formados: neste caso são chamados de caruanas, guias ou cavalheiros. Ao manifestar-se nos pajés, durante as sessões xamanísticas, os caruanas vêm para praticar o bem, sobretudo para curar doenças.

Assim, os encantados são entidades que habitam as construções míticas e religiosas de amplos setores das populações paraenses, seja no contexto mais campesino do caboclo ou, até mesmo, em contextos metropolitanos. Seres das mais diferentes espécies assumem funções sociais e interagem com outros seres humanos de uma forma muito ambígua: ora ajudam na solução de enfermidades, por exemplo, ora causam distúrbios na vida. Certamente, que haverá uma recusa, por parte dos evangélicos e evangélicas em reconhecer, por exemplo, o Espírito Santo como uma encantaria, ainda que seja no lado benéfico de um caruana. Afinal, os evangélicos não crêem numa possessão do Espírito, mas em serem usados por Ele sem que se perca sua identidade própria (no caso, do fiel). O Espírito não se converte em um duplo, mas converte o fiel em um instrumento para que Deus fale não a partir dele, mas através dele. Se, por um lado, há diferenças, encontra-se uma conversão das escrituras em apoio às experiências de êxtase, de falar línguas, de profetizar na dimensão da ambiguidade, ora porque pode ser uma profecia trazendo bênçãos (uma cura de uma doença), ora porque pode ser uma profecia alertando para o perigo de uma maldição. Assim, os evangélicos e evangélicas, principalmente, os de traço mais pentecostalizado, ativam demandas táticas que subvertem a hegemonia e as

estratégias prescritas pelos escritos, reinventando todo um imaginário calcado em tradições orais.

E o evangélico e evangélica não pentecostal? Falava, no primeiro parágrafo dessa parte do texto, de certa estratégia de invisibilização desse universo simbólico e imagético que caracteriza tantas experiências religiosas em contexto paraense. Mesmo em seu forte ethos racionalizante e subjetivo, vários evangélicos de traço mais protestante afirmam que a experiência religiosa, inclusive a deles, passa por essa dimensão mais emocional, objetificada nas imagens, no visual, nos êxtases. Mas passa, não fica, uma vez que a hipótese aqui é que esse imaginário passa a existir e ser afirmado em função de algo mais importante para eles: a racionalização e abstração de uma ideia de culpa e perdão em torno da noção teológica de pecado. E essa noção mora, preferencialmente, em um texto: A Bíblia sagrada que se converte, por sua vez, em objeto de apreensão de uma consciência pura. Seria uma espécie de transformação ou conservação "[...] dentro de si aquilo que recebe do seu meio circunstancial e cria dentro de si os instrumentos de uma apropriação do espaço exterior" (CERTEAU, 2013, p. 226). Vitória da escrita? Não necessariamente. É Nesse aspecto que falo de certa invisibilidade do imaginário encantado nessas apropriações mais racionalizantes. Invisível, mas não inexistente, uma vez que, mesmo para contrapor-se há a necessidade de afirmar esse universo circunstancial das encantarias caboclas não evangélicas e evangélicas, principalmente em contextos atuais de sobrevalorização da imagem e do ícone em nossas culturalidades midiáticas. Mas aí trata-se de outra história, de outras análises.

Conclusão

O sociólogo e linguista Florian Coulmas escreve que a religião é uma das mais poderosas instituições de afirmação da autoridade da língua escrita: "As escrituras mudam a natureza da cultura religiosa ao promover a diferenciação do sagrado e do profano" (2014, p. 119). Claro que essa diferenciação não é promovida somente pela escritura, mas

através dela a constituição das identidades converte-se numa profunda dinâmica de relações de poder onde as experiências religiosas passaram a ser profundamente reguladas pela escrita. Isso não significa, também, o abandono das oralidades nas experiências religiosas. Pelo contrário, justamente nas tradições religiosas vemos um grande trânsito entre modos de ressignificação oral e imagético da escrita de seus textos sagrados (e no contexto do mundo evangélico não é somente a Bíblia o texto sagrado, mas toda uma literatura derivada da mesma)[13] e a escrita de novas oralidades, de novas imagens e experiências. Novamente Coulmas afirma que em qualquer contexto a divisão do trabalho de comunicação (enquanto produção de sentido) entre oralidades e modos de escrita "corresponde a contextos sócio-linguísticos específicos que atribuem diferentes funções a diferentes línguas" (2014, p. 60).

Basicamente, Michel de Certeau chama-nos a atenção para essas diferenciações, com a preocupação de analisar uma arqueologia de poder nessas distinções entre oralidades e escritas, o que ele nomeia por economia escriturística. Ainda que teça profundas críticas ao modo de constituição social de dominação da escrita, principalmente em sociedades modernas, Certeau dá muita ênfase aos modos de produção das apropriações táticas que muitos grupos sociais efetivam em relação à escrita: sem sair dos lugares que precisam estar para viverem, lugares esses que, muitas vezes, impõem leis (escritas) a essas vivências, instaura-se aí mesmo pluralidades significativas e criatividades. Muitas vezes as oralidades são processos de ressignificações táticas que grupos sociais e religiosos acionam para tirar proveito, muitas vezes imprevisíveis, das estratégias de escrita e leitura da realidade imposta (CERTEAU, 2003, p. 93). Nunca é demais lembrar que, para Michel de Certeau, as táticas são ações calculadas que não contam com um lugar próprio (dimensão das estratégias), de algo exterior que lhe forneça a condição de autonomia. O lugar das táticas é sempre o outro: "Tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário. Aí vai caçar. Cria ali surpresas. Consegue

[13] De certo modo é possível pensar na Bíblia como uma escritura, mas uma escritura de profundas narrativas evocativas de poderosas imagens e símbolos. Por isso quando o evangélico e a evangélica (e outros grupos cristãos) lêem a Bíblia – e aí teria que pensar nas condições sociais e econômicas de produção de leitura – ele ativa a sua ressignificação imaginativa que vai desembocar no conto e reconto de novas discursividades orais.

estar onde ninguém espera. É astúcia" (CERTEAU, 2013, p. 101). São as reinvenções do cotidiano que os evangélicos acionam, ora imaginando/encantando novas oralidades para além do escrito, ora escrevendo essas oralidades em novos escritos na dialética afirmada anteriormente.

É a partir disso que esse texto tentou, ainda que de forma preliminar, semear algumas proposições para interpretar o lugar histórico e social de movimentos religiosos tão plurais como os evangélicos no contexto da Amazônia paraense. Esses evangélicos, sejam de traços mais protestantes, sejam mais pentecostalizados, construíram e constroem seu ethos a partir de uma realidade religiosa profundamente marcada por influências católicas ibéricas em suas formas mais institucionais e suas releituras de devoção popular permeadas por práticas religiosas nativas chamadas, de acordo com Maués, de pajelança cabocla. Esse contexto favoreceu leituras e contra-leituras, por parte dos evangélicos, de sua própria identidade religiosa na fronteira de experiências mais imagéticas, cheias de narrativas simbólicas com seus encantados e visagismos e experiências mais mediatizadas pela apropriação racional de suas próprias experiências escriturísticas. Isso proporcionou a ideia do que nomeio nesse texto por um evangélico e evangélica cabocla, ou seja, que vive relações dialéticas entre criar novas imagens e símbolos, representado pela noção de encantado, potencializado por suas narrativas orais, ao mesmo tempo em que procura reescrever esse novo imaginário no poder de afirmação de suas várias escrituras: reencanta o escrito e escreve novas encantarias em sua semântica específica conforme mostrado em alguns exemplos.

Como todo texto, principalmente nesse aspecto preliminar, conta com lacunas. Mas encaremos essas lacunas como possibilidades de continuidade no enfrentamento teórico de análise de um campo religioso tão complexo e desafiador como são os evangélicos e evangélicas em contextos não menos complexos das culturalidades amazônidas. Assim exige-se, para pesquisas futuras, um maior rigor teórico na construção desse objeto chamado evangélico encantado; a realização de estudos de caso específicos para avaliar a consistência ou infirmar as hipóteses aqui construídas e, por fim, analisar, até que ponto, esse evangélico encantado contribui, decisivamente, para a compreensão de outros campos religiosos que não o paraense para possíveis leituras comparativas.

Referências

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano. 1. Artes de Fazer**. 9. Ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **A Escrita da História**. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

COULMAS, Florian. **Escrita e Sociedade**. São Paulo: Parábola, 2014.

DAOU, Ana M. **A belle époque amazônica**. 3. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

DIAS, José Augusto S. **Pentecostalismo Popular na Amazônia.** Produto de seu meio. Belém: PPGCR/UEPA, 2015. Texto não publicado.

DURAND, Gilbert. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário**. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FIGUEIREDO, Aldrin M. de. **Pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia**. 1870-1950. Belém: EdUFPA, 2008.

FREIRE DE ALENCAR, Gedeon. **Matriz Pentecostal Brasileira**. Assembleias de Deus. 1911-2011. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013.

MAUÉS, Raymundo H. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. In: **Estudos Avançados**. São Paulo: USP, n. 19 (53), 2005, p. 259-274.

MAUÉS, Raymundo H. & VILLACORTA, Gisela M. (Orgs.) **Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia**. Belém: EdUFPA, 2008.

PAES LOUREIRO, João de J. **Cultura Amazônica. Uma poética do imaginário. A Cidade dos Encantados.** 4. Ed. Belém: Cultural Brasil, 2015.

RIBEIRO, Ezilene N. Eurico Alfredo Nelson (1862-1939) e a inserção Batista em Belém do Pará. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá, v. 3, n. 9, 2011, p. 01. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf8/ST2/008%20-%20Ezilene%20Nogueira%20Ribeiro.pdf>.

[Volta ao Sumário]

Notas para uma teoria sociológica do catolicismo no Brasil: Contribuições a partir de Max Weber

Carlos Eduardo Sell

Doutor em Sociologia Política e Professor da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Realizou Pós-Doutorado na Universidade de Heidelberg (2011-2012). O autor também é pesquisador CNPQ.

E-mail: sell@cfh.ufsc.br

Como referenciar este texto:

SELL, Carlos Eduardo. Notas para uma teoria sociológica do catolicismo no Brasil: Contribuições a partir de Max Weber. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião:** Violências e Direitos Humanos (Vol. 2). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 113-129.

É de Antônio Flávio Pierucci (2010) a tese de que a sociologia da religião no Brasil pode ser considerada uma sociologia do declínio do catolicismo. A pluralização das denominações e a ampliação do leque de escolhas religiosas à disposição da escolha subjetiva, por sua vez, seriam os motores da secularização. Mas, atualmente, esta não parece ser mais a leitura predominante. A numerosa comunidade de estudiosos que se ocupam da religião, além de fragmentada na atenção a grupos religiosos distintos e plurais, tem antes nas consequências da ascenção do pentecostalismo para o conjunto da esfera religiosa brasileira seu horizonte de referência central. A disputa entre defensores da tese da secularização e os (supostos) arautos da tese do retorno do sagrado já ocupou um importante espaço no debate sociológico brasileiro (NEGRÃO, 2005). Todavia, hoje, cada vez mais, o paradigma da secularização é contestado, restando a categoria da laicidade (PORTIER, 2011) como uma das poucas referências explicativo-normativas que articulam a reflexão sobre a disputa entre grupos religiosos e grupos de orientação secular na esfera pública. Portanto, ao contrário do que imaginava Pierucci, temos que reconhecer que, se as ciência sociais que tratam da religião no Brasil, apesar do seu alto grau de especialização, ainda possuem algum eixo de articulação, ele é não é mais o catolicismo, mas o pentecostalismo. E, não menos importante, elas são cada vez menos weberianas e cada vez mais durkheimianas. Em fórmula sintética, e descontando seu alto grau de generalização, vale dizer: em vez de uma sociologia weberiana da secularização sobre o declínio do catolicismo, o que temos hoje é uma sociologia durkheimiana da laicidade sobre a expansão do pentecostalismo.

Esta fragmentação e especialização temática também se refletem no campo de estudos do catolicismo (MARIZ, 2006). Também nesta área da pesquisa social podemos afirmar que os analistas dividem-se entre aqueles que se ocupam do catolicismo de matriz popular ou de suas versões modernizantes, como o catolicismo da teologia da libertação ou da renovação carismática católica, sem esquecer ainda de suas variantes tradicionais e conservadoras (STEIL & HERRERA, 2010). O resultado é que, mais do que uma teoria sociológica geral do catolicismo, o que parece vigorar são diversas teorias parciais sobre os diferentes tipos de "catolicismos". Dito de outro modo, o resultado dessa especialização temática é a tendência de produzir sociologias segmentadas e

especializadas, concebidas como 1) uma sociologia do catolicismo popular, 2) uma sociologia do catolicismo da libertação, 3) uma sociologia do catolicismo carismático (ALVES, 2000), e assim por diante.

Desse sumário diagnóstico crítico não se segue que tentativas de pensar uma teoria geral ou global do catolicismo (a unidade da diferença) sejam inexistentes ou inexpressivas. Duas, em particular, são de fundamental importância. A primeira delas segue uma orientação antropológico-culturalista e tem como referência empírica o catolicismo popular. Conforme um de seus representantes mais importantes – Pierre Sanchis (2001, p.19) – o catolicismo popular constitui, por sinal, uma das modalidades constitutivas da religião dos brasileiros. Ao lado dessa sociologia cultural do catolicismo podemos localizar também uma sociologia política, orientada pelo marxismo. Essa interpretação, apesar de ter como referência empírica central a vertente político-progressista da teologia da libertação, esforça-se por pensar as tendências internas do catolicismo de forma articulada. Nessa ótica, que podemos encontrar em autores como Michael Löwy (2000) e, mais recentemente, Flávio Sofiatti (2012), as tendências internas do catolicismo são pensadas como forças políticas organizadas que buscam impor sua representação ideológica do catolicismo sobre seus concorrentes internos, disputando diferentes espaços de difusão e implementação de suas ideias. Neste cenário, a igreja católica seria um campo no qual se desenrola uma luta interna pela monopolização dos meios de produção religiosa de sentido.

Essas duas leituras, cujas contribuições nem de longe podem ser ignoradas, nem por isso estão imunes de déficits analíticos. A semântica culturalista, marcada por um forte nacionalismo metodológico, privilegia a dimensão microssociológica do catolicismo e o define a partir das práticas e crenças sincréticas herdada do período colonial. Desemboca-se, a partir dela, em uma teoria do catolicismo (popular) brasileiro. Já a semântica orientada pelo político, ao adotar a premissa da luta de classes, acaba por dissolver a especificidade do religioso, reduzindo sua compreensão do catolicismo a um conjunto de forças políticas em disputa. O que ambas fazem é reduzir o todo a apenas uma de suas tendências ou dimensões. Como superar estes limites e encontrar uma referência analítica que equilibre a dimensão universal e a dimensão particular do catolicismo? A tese a ser apresentada neste ensaio é que o ponto de

unidade para a compreensão do catolicismo no seu conjunto é a sua dimensão institucional. Não se trata, por certo, de afirmar que o catolicismo se reduz a sua dimensão oficial (hierárquica e sacramental), mas de sustentar que ela é a dimensão eixo que articula suas diversas expressões e tendências. É no catolicismo entendido como igreja que precisamos procurar a unidade da diversidade ou o sujeito ontológico oculto do catolicismo.

Em busca de uma reflexão sociológica que procure ir além de uma teoria dos "catolicismos brasileiros" na direção de uma teoria sociológica global sobre "o" catolicismo "no" Brasil, este ensaio busca inspiração nas contribuições de Max Weber. Uma investigação sobre a natureza sociológica do catolicismo estava nos planos do autor, mas ela nunca pôde ser concluída. Da sua vasta empreitada comparativa restaram-nos suas investigações sobre as religiões da Ásia. No âmbito ocidental, sua pesquisa sobre o protestantismo ascético recua até o judaísmo antigo, mas um tratado específico sobre o catolicismo nunca chegou a ser escrito (SCHLUCHTER, 2013). De todo modo, isso não significa que uma reconstrução sistemática sobre a visão weberiana do catolicismo não possa ser realizada. Ao longo de seus escritos, Weber nos fornece indicações mais do que suficientes para que possamos reconstruir, ex post, quais os parâmetros de sua análise sobre a evolução do cristianismo, começando pela sua versão primitiva até chegar a sua versão católica. Dois são os conjuntos de textos em que suas referências sistemáticas sobre o catolicismo foram mais desenvolvidas. O primeiro desses conjuntos pode ser encontrado em sua sociologia da religião e o segundo em sua sociologia da dominação (TYRELL, 2003). O primeiro nos fornece os parâmetros de sua compreensão da dinâmica religiosa do catolicismo, enquanto o segundo nos aponta para sua dinâmica política.

A igreja católica como instituição religiosa

Os primeiros elementos de uma sociologia weberiana do catolicismo já podem ser encontrados no conjunto de artigos que integram o escrito intitulado A ética protestante e o espírito do capitalismo (doravante EP,

2004). Tratam-se, é claro, de elementos indiretos, tendo em vista que objetivo da pesquisa de Weber é postular uma relação de adequação causal entre certos elementos da moral puritana e a concepção moderna de profissão. Nesse contexto, sua preocupação central é traçar as diferenças entre o luteranismo e o protestantismo ascético e não as diferenças entre o protestantismo como bloco, de um lado, e o catolicismo, de outro. A vertente católica do cristianismo ocupa um lugar secundário neste escrito, pois segundo a interpretação weberiana, luteranismo e catolicismo possuem a mesma natureza sociológica. Outra confusão que devemos evitar é aquela que imagina que, ao lado de sua tese principal, Weber postula uma segunda relação de cunho negativo. Por essa via, enquanto o protestantismo de matriz ascética favoreceu causalmente a emergência do modo de vida burguês, o catolicismo, ao contrário, atuou como um entrave histórico. No entanto, a tese de Weber não é comparativa e a contribuição específica e particular do catolicismo para a emergência do capitalismo moderno, seja como forma, seja como espírito, ficou prometida para um escrito que nunca chegou a ser escrito.

Qual é a imagem que, neste escrito, Weber nos fornece do catolicismo? Para caracterizá-la, sirvo-me da consagrada divisão analítica entre a dimensão macro e a dimensão micro da análise sociológica. O nível micro diz respeito à dimensão das ações sociais, enquanto a dimensão macro diz respeito ao plano transindividual da ação, em particular as instituições sociais. Entre elas podemos localizar ainda um plano meso no qual se situam grupos e organizações formais. Vejamos como este esquema pode ser aplicado ao caso para a reconstrução de uma sociologia weberiana do catolicismo.

No plano macro-estrutural, a primeira definição que Weber nos fornece do cristianismo na sua versão católica remete-nos ao conceito de instituição [Anstalt]. Nos escritos de 1904-1905, o autor trabalha com uma definição de catolicismo que está calcada na célebre diferenciação entre o tipo ideal "igreja" e o tipo ideal "seita". Mas, embora tenha se cristalizado o entendimento de que as diferença entre os dois esteja no caráter aberto ao mundo do primeiro e fechado ou separado do segundo (tese de TROELTSCH, 1994), Weber tem uma compreensão ligeiramente diferente desta dicotomia. Isso já pode ser reconhecido

na versão antiga da EP na qual, ao discutir a natureza do movimento anabatista, ele afirma que "a comunidade religiosa (...) deixou de ser apreendida como uma espécie de instituto de fideicomissos com fins supraterrenos, uma instituição que abrangia necessariamente justos e injustos, seja para aumentar a glória de Deus (Igreja Calvinista), seja para dispensar aos humanos os bens de salvação (Igrejas Católica e Luterana)" (EP, 2004, p. 131). A mudança é que ela "passou a ser vista exclusivamente como uma comunidade daqueles que se tornaram pessoalmente crentes e regenerados": noutras palavras, não como uma igreja, mas como uma "seita" (EP, 2004, p. 131). Essa formulação, ainda relativamente imprecisa, ganha contornos mais nítidos e claros nos escritos weberianos sobre "Igreja" e "Seita" na América do Norte, na qual encontramos a seguinte definição:

> Uma "Igreja" é uma "instituição", uma espécie de fundação divina de fideicomissos que visa a salvação dos indivíduos, no qual eles nascem e para os quais eles são, em princípio, objeto de sua "missão" oficial. Uma "Seita", conforme a terminologia criada aqui ad hoc e que, obviamente, não é utilizada pelas próprias "seitas" é, ao contrário, uma comunidade formada por livre escolha, composta apenas de indivíduos religiosamente qualificados e na qual o indivíduo é acolhido por livre decisão de ambas as partes" (MWG I/9, 2014, p. 448).

Lendo a definição de forma atenta, podemos perceber que a diferença fundamental entre os conceitos igreja e seita não diz respeito à relação entre grupo religioso e mundo. O critério sociológico distintivo é o formato institucional adotado por cada uma destas versões deste cristianismo. Por essa senda, enquanto a "Seita" é uma organização de adesão voluntária, a "Igreja" é uma organização na qual o indivíduo ingressa de forma compulsória. Adotando uma terminologia estritamente sociológica, a igreja é uma "instituição", enquanto a seita é uma "união".

A essa compreensão do catolicismo no plano macro corresponde uma determinada forma de ação no plano micro. Nos escritos da EP Weber também aborda o catolicismo como uma determinada forma de orientação do agir. A conduta do crente católico, ao contrário do puritano, é considerada por ele como anti-sistemática. Devido à natureza dos sacramentos católicos, em especial da confissão, a igreja fornece um

alívio diante da culpa pelos pecados cometidos, razão qual a práxis católica não favorece a racionalização religiosa da conduta. Esse ponto volta a ser discutido por Weber em um escrito da parte antiga de Economia e Sociedade que ele, algumas vezes, denominou de Religionsystematik [Sistemática da Religião] e que na versão de Marianne Weber e Johannes Winckelmann recebe o nome de sociologia da religião. No parágrafo 10 deste escrito (MWG I/22-2), ao discutir os diferentes caminhos de salvação e sua influência sobre a conduta de vida, Weber distingue dois tipos de conduta religiosa orientada para a salvação. Na primeira a salvação é obra do próprio indivíduo e pode ser obtida através de práticas rituais, das obras sociais ou mesmo do auto-aperfeiçoamento místico ou ascético. De outro lado, a salvação é independente do esforço do indivíduo e pode ser alcançada por inúmeros meios, entre eles "como graça dispensada diretamente pela magia ou a partir do excedente daquela graça que o salvador humano ou divino obteve por mérito de suas obras" (MWG I/22-2, p. 107). Em função da compreensão do catolicismo como "instituição (dispensadora) da graça [Gnadenanstalt]", o catolicismo não favorece uma condução sistemática da vida e tem uma forte afinidade eletiva com a conduta mágica e com o ritualismo" (MWG I/22-2, p.107; 110).

O terceiro desses elementos – localizado no plano meso – é organizacional e diz respeito ao papel ocupado pelas ordens religiosas na lógica social católica. As organizações monásticas da cristandade ocidental, especialmente a ordem beneditina, cluniacense, cisterciense e depois os frades mendicantes (franciscanos e dominicanos), seguida ainda dos movimentos para os leigos, são interpretados por Weber a partir de dois eixos. De um lado eles podem ser definidos como grupos sectários que foram integradas ao orbe católico. Da mesma maneira do que ocorre nas seitas, somente os indivíduos qualificados e, através da adesão voluntária, podem fazer parte destas organizações. Elas não são compulsórias e precisam da aprovação das autoridades hierárquicas para seu funcionamento. O segundo eixo é que nessas organizações os membros executam uma forma específica de conduta religiosa denominada de ascese extra-mundana. Através da ascese o indivíduo é considerado um agente de vontade divina e sua vida é submetida ao controle sistemático e racional. É exatamente este aspecto que o puritanismo,

uma vez que retira a ascese do mosteiro e a introduz na realidade secular, acaba por generalizar.

Em sua sociologia da religião Weber desenvolve um modelo estratificado da lógica sócio-religiosa católica (considerada por ele uma religião da dupla moral). Ela é composta por três níveis. No centro do modelo está 1) a igreja concebida como instituição (dispensadora) da graça e em torno dela gravitam 2) elites religiosas exemplares agrupadas em organizações extra-mundanas ou intra-mundanas e 3) a massa religiosa dos fiéis com formas de orientação da ação a-sistemáticas ritualistas e mágicas. Trata-se, em suma, de uma teoria da instituição católica, de seus movimentos internos e de suas práticas sociais.

O catolicismo como instituição política

Os estudos de Weber sobre o protestantismo ascético e o espírito do capitalismo foram escritos ainda na segunda fase de sua obra, que pode ser chamada de transição (SCHLUCHTER, 2014). É apenas a partir de 1910, quando ele assume a coordenação do projeto Economia e Sociedade e ao mesmo tempo começa seu estudo comparativo sobre as religiões mundiais (depois reunidos em seus Ensaios Reunidos de Sociologia da Religião), que a reflexão de Weber adquire um novo estatuto teórico, marcado pelo tema da racionalização (SELL, 2013). Essa reformulação no escopo de seu pensamento não resta sem consequências para sua sociologia do catolicismo que passa a ser pensada também a partir do horizonte político. Embora essa nova perspectiva não anule sua abordagem anterior, de cunho eminente sócio-religioso, o tema do catolicismo será situado e relido nos marcos de sua tipologia da dominação.

A elaboração da teoria das formas de dominação de Weber pode ser dividida em dois períodos. Entre 1910 e 1914, ele produziu manuscritos fragmentados e independentes denominados dominação, burocratismo, patrimonialismo, carisma, transformação do carisma, manutenção do carisma e Estado e Hierocracia. É somente na versão pós-guerra de Economia e Sociedade que ele vai aglutinar coerentemente esses escritos em torno de três tipos puros de dominação:

legal, tradicional e carismático. Do ponto de vista do lugar que a questão do catolicismo ocupa nestes escritos cabe assinalar que no manuscrito pré-guerra Weber concentrou a maior parte de suas reflexões no texto denominado Estado e Hierocracia (MWG I/22-4). Mas na versão tardia de Economia e Sociedade esse tópico é abandonado e as questões relativas ao catolicismo serão retomadas no tipo ideal da dominação carismática (MWG I/23). Como não vejo nenhuma ruptura teórica significativa nestes diferentes conjuntos de textos, vou servir-me conjuntamente deles para acentuar aspectos distintos de sua sociologia política do catolicismo. Invertendo sua ordem cronológica, retomo a parte relativa à dominação carismática para busca nela uma nova definição do catolicismo enquanto instituição política, enquanto o antigo manuscrito Estado e Hierocracia será examinado para localizar nele uma teoria sobre a dinâmica das disputas de poder entre a hierarquia eclesiástica e os movimentos católicos.

Compreender o catolicismo enquanto forma carismática de dominação não chega a ser nenhuma surpresa, tendo em vista que é a discussão teológica que fornece a Weber o ponto de partida epistemológico a partir do qual ele formula sua teoria sobre este tipo de dominação. Ao aproximar-se dessa discussão ele retoma criticamente a teses do teólogo Rudolf Sohm, autor que sustentava que a organização da igreja primitiva era de caráter carismático, sendo sua estrutura hierárquico-jurídica uma construção tardia. Essa tese foi contestada pela ortodoxia protestante (especialmente Adolf Harnack), pois colocava em xeque o caráter sagrado das estruturas religiosas. Independente das implicações doutrinais dessa discussão, o que importava a Weber era resgatar nela um problema de ordem sociológica, a saber: a transformação do carisma. O valor sociológico dessa discussão está no fato de que ela põe em tela a passagem do carisma em estado puro para uma forma estruturada e organizada de carisma. Weber destacou que este processo de transformação social ocorre através de dois mecanismos interligados. A institucionalização do carisma requer, em primeiro lugar, uma mudança de seu caráter extraordinário para uma forma cotidiana (ordinária) e exige, em segundo lugar, sua despersonalização ou objetivação. A tese weberiana é que embora o carisma puro só possa ser encontrado em statu nascendi, seu posterior processo de evolução não leva

necessariamente à burocratização, desde que o carisma modifique seu estatuto inicial, tornando-se rotinizado e objetivado.

O caso da igreja católica é ilustrativo desses mecanismos de transformação sociológica. Dentre os caminhos que levam a rotinização do carisma, Weber destacou "a ideia de que o carisma torne-se uma qualidade (originalmente mágica) que, por meios hierúrgicos de um portador dele, possa ser transmitida para outras pessoas ou produzida nestas". Ele acrescenta que, neste caso, trata-se de uma "objetivação do carisma", particularmente do carisma oficial" [Amtscharisma]". Ele prossegue explicando que o "exemplo mais importante é o carisma sacerdotal, transmitido ou confirmado por unção, consagração ou aposição de mão" (MWG I-23, p.177). Portanto, quando a igreja católica adotou a tese de Santo Agostinho que separava a condição subjetiva do sacerdote do exercício do múnus objetivo dos sacramentos logrou-se a institucionalização do carisma. Tal modelo de compreensão do catolicismo atingiu sua plena maturidade com o papa Gregório VII.

Esse modo de transformação do carisma, apresentado aqui de forma apenas esquemática, recebe um tratamento histórico-conceitual detalhado nos estudos de Wolfgang Schluchter (1985). Partindo dos textos de Weber, ele reconstrói a progressiva evolução histórico-social do cristianismo, desde as suas origens até a sua forma atual. Para lograr seu intenso, o intérprete utiliza-se de forma subsidiária das categorias weberianas de comunidade [Gemeinschaft] e sociedade [Gesellschaft]. Segue como resultado um modelo histórico-evolutivo segundo o qual o cristianismo passa pelas seguintes etapas: 1) movimento profético-carismático, 2) a congregação carismática-emocional de Paulo, 3) comunidade carismática, 4) sociedade carismática e 5) instituição carismática. A partir de sua sociologia política, Weber nos fornece uma nova definição da igreja enquanto instituição. Não se trata mais de entendê-la apenas como uma instituição que dispensa a graça de forma universalista, mas de agregar a essa definição a ideia de que a igreja católica constitui uma forma objetivada de carisma. Em função dessa definição, na parte antiga de Economia e Sociedade (MWG I/22-4, p. 590-591), podemos ler que uma hierocracia transforma-se em Igreja quando quatro requisitos são cumpridos: 1) o desenvolvimento de um estamento especial de sacerdotes profissionais; 2) a formulação de exigências universalistas;

3) a racionalização do dogma e do culto, 4) e a formação de comunidades com caráter institucional. Weber dirá então que "a Igreja não se considera como a Seita, uma comunidade de pessoas carismaticamente qualificadas do ponto de vista puramente pessoal, mas portadora e administradora de um carisma oficial" (MWG I/22-4, p. 591). Note-se que nesta definição os conceitos de Seita e Igreja recebem novas conotações e opõem-se pelo caráter pessoal do primeiro e institucional do segundo.

Ao definir o catolicismo sob a ótica do político, Weber não dirigiu sua atenção apenas a natureza da igreja católica como instituição carismática. Sua análise comporta também uma elucidação dos mecanismos de disputa de poder que ocorrem no interior desta instituição. Este aspecto foi particularmente desenvolvido no manuscrito do pré-guerra denominado Estado e Hieocracia. A tese central é que em função de seu caráter de "empresa sacerdotal da administração de bens de salvação divinos", o carisma institucional da igreja católica "é inimigo incondicional de todo carisma genuinamente pessoal, vinculado à pessoa como tal, que estimula e ensina um caminho autônomo que conduz a Deus (...) que romperia com a dignidade da "empresa" (MWG I/22-4, p. 591). Dessa forma se coloca como problema "a atitude da "empresa" oficial diante do desenvolvimento de uma comunidade religiosa carismática", em especial do "monacato, que rejeita todo compromisso com o mundo" (MWG I/22-4, p. 595).

Como se revolve este conflito? Para Weber, as diferentes igrejas (budista, islâmica, católica oriental, russa e romana) tiveram que elaborar diferentes mecanismos de pactuação com os monges. No caso da igreja romana, prevaleceu a ideia de que os méritos observação dos votos religiosos constitui um tesouro comum que é administrado pela igreja em favor dos demais. A partir disso deu-se a inversão do sentido da ascese que deixa de estar a serviço da salvação individual do monge para servir a igreja. Por esse motivo, ele enfatiza que a integração mais consequente dos monges na órbita institucional foi alcançada pela exatamente pela igreja católica, já que nela se deu a "incorporação do monacato a uma organização burocrática, como tropa de um chefe eclesiástico monocrático, tropa livre de circulação à vida cotidiana, em virtude dos deveres de "pobreza" e "castidade" e disciplinada mediante sua "obediência" específica" (MWG I/22-4, p. 598).

Ao analisar o papel do monacato na igreja católica sob a ótica de sua sociologia da religião, a preocupação de Weber foi discutir as implicações microssociológicas da vida monacal, ou seja, sua incidência no plano da conduta religiosa. Na perspectiva de sua sociologia da dominação carismática, essas preocupações se deslocam. Por esse prisma, ele localiza tanto a 1) fonte quanto os 2) mecanismos de resolução dos conflitos de poder entre as tendências internas e a instituição católica. Quanto à fonte, as disputas de poder que se desenrolam no interior da igreja decorrem do conflito entre o carisma de cargo e o carisma pessoal e são reflexo direto da compreensão que esta instituição possui de si mesma. Quanto aos mecanismos de resolução de conflitos, ele procura detectar e descrever as formas pelas quais os movimentos religiosos da ascese intramundana são integrados e incorporados na lógica institucional do catolicismo.

Conclusão

Em Weber encontramos uma abordagem sócio-religiosa e outra sócio-política do catolicismo. Ambas não se complementam. Na *perspectiva da sociologia da religião* o catolicismo é definido, no nível macro-estrutural, como instituição que dispensa a graça, a qual corresponde, no nível micro-sociológico, uma forma de conduta a-sistemática, mágica ou ritualista. Integra este quadro um conjunto de organizações ou movimentos de caráter exemplar que, uma vez integrados a igreja, são portadoras de formas exemplares de conduta religiosa. Já na *perspectiva da sociologia política*, o catolicismo é definido como uma instituição na qual o carisma religioso está objetivado e rotinizado. Nesse caso, a categoria "instituição (dispensadora) da graça" [*Anstaltgnade*] conecta-se com a "instituição carismática" [*Amtscharisma*] como única instância autorizada a dispensá-la. Por deter o monopólio da intermediação com o divino, a hierarquia católica reprime e procura integrar todas as formas de carisma pessoal que competem com ela.

Ainda que necessitem de ajustes, correções e desdobramentos, estas diferentes abordagens nos proporcionam importantes pistas para

pensar a dinâmica religiosa do catolicismo na sua tríplice dimensão de instituição, movimentos e práticas sociais, bem como sua dinâmica política interna, reflexo do modo como ela se concebe enquanto entidade religiosa. Essas abordagens também nos permite retomar e reler, sob uma ótica sistemática e integrada, os resultados da pesquisa sociológica sobre o catolicismo existente histórica e culturalmente no Brasil. Não se trata de negá-los, mas de redimensionar seus resultados à luz de um novo enquadramento teórico que coloca a dimensão institucional no centro da análise, potencializando seus rendimentos analíticos. Vejamos algumas breves indicações neste sentido.

Sob o aspecto religioso, Weber demonstra que a práxis religiosa católica no nível individual, seja ela mágica ou ritual, não pode ser explicada isoladamente, pois ela representa uma forma de conduta que está em uma relação de afinidade eletiva com a igreja católica entendida como instituição sacramental. O ponto de partida de Weber é a premissa de que certa compreensão institucional da salvação religiosa "influencia o modo de viver" e esta, por sua vez, "depende dos pressupostos ao quais se vincula o deferimento dos meios de salvação" (MWG I/22-4, p.590-591). Entre a dimensão estrutural e a dimensão individual existe uma relação dinâmica e eles devem ser compreendidos como pólos em mútua referência e não como elementos que se excluem. Portanto, o catolicismo de matriz popular, mesmo com seu protagonismo leigo, não deve ser simplesmente compreendido como pura negação e oposição ao caráter sacramental-institucional do catolicismo, pois este é um dos seus desdobramentos possíveis. Ainda que ele não seja qualquer emanação direta da prática sacramental, sua lógica não é totalmente estranha a ela, pois ambos compartilham, a seu modo, de um caráter mágico-ritualista. É por essa mesma razão que, de outro lado, a hierarquia católica, quando consolida sua estrutura eclesiástica autônoma após a proclamação da República, vai tratar de absorver e controlar, mas não simplesmente suprimir as práticas religiosas populares. Logo, postular que o catolicismo de matriz popular tenha sido gestado a margem da frágil hierarquia católica existente na Colônia não significa que ele se forma contra ela, pois o caráter institucional da concepção católica de salvação representa, apesar disso, sua condição de possibilidade. É em sua imbricação e não no seu isolamento em relação a concepção

soteriológico-insitucional do catolicismo que ele precisa ser dialeticamente compreendido.

Na ótica política, Weber no convida a ir além da tese de que as tendências internas do catolicismo devam ser concebidas como grupos que competem diretamente uns contra os outros em torno do monopólio da direção hegemônica dessa instituição. Portanto, tais movimentos ou tendências não podem ser analisados como atores que buscam ocupar um centro de poder visto como um espaço vazio a partir do qual elas organizam e difundem, ativamente, sua concepção da religiosidade. Embora representem concepções rivais, visões conservadoras, carismático-espiritualistas ou político-engajadas, são tendências cujo status político se define pela relação que estabelecem com o centro institucional carismático da igreja católica, cujo papel é central e determinante. Nesta luta, o primeiro desafio dessas tendências internas consiste em receber do centro institucional a condição de admissibilidade, o que envolve complexos processos de negociação e cooptação pela qual elas precisam abrir mão de suas pretensões universalistas. Tanto em âmbito global quanto no âmbito do Brasil, movimentos rivais como a Renovação Carismática Católica e o Catolicismo da Libertação tiveram, ambas, seu lugar regulado e definido pela hierarquia católica como expressões particulares e opcionais da prática católica. Uma vez acomodadas como uma modalidade exemplar, mas nem por isso exclusiva ou impositiva, é na capacidade destas tendências em aliar-se com os objetivos estratégicos prioritários do centro político que sua parcela de poder cresce ou decresce, mas sem necessariamente sobrepor-se ou mesmo substituí-lo. A institucionalidade católica, pensada como monopólio salvífico-carismático, detém uma posição privilegiada nas disputas internas e determina, a partir de sua condição privilegiada e a partir de seus próprios interesses, os conflitos e a concorrência entre os movimentos políticos rivais que disputam espaço no interior da igreja católica.

Tanto em sua dinâmica religiosa quanto política, a dimensão institucional do catolicismo é central e não pode ser reduzida a um centro ausente. Embora o catolicismo não deva ser reduzido a sua expressão hierárquico-sacramental, tal dimensão é central para entender suas tendências internas e as práticas religiosas de seus membros.

Referências

ALVES, Daniel. **Renovação Carismática Cat**ólica: origens, mudanças e tendências. Aparecida: Editora Santuário, 2000.

LÖWY, Michel. **A guerra dos deuses**: religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2000.

MARIZ, Cecília. **Catolicismo no Brasil contemporâneo**: reavivamento e diversidade. As religiões no Brasil: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006, p.53-68.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. "Nem 'jardim encantado' nem clube dos intelectuais desencantados'". **Revista Brasileira de Ci**ências **Sociais**, vol.20, n.59, p.25-36, 2005.

PIERUCCI, Antonio Flávio e MARIANO, Ricardo. (2010). In: MARTINS, Carlos Benedito (Org.). *"***Sociologia da religião, uma sociologia da mudança***"*. Horizontes das ciências sociais no Brasil. São Paulo: ANPOCS, p. 279-302.

PORTIER, Philippe. A regulação estatal da crença nos países da Europa Ocidental. In: **Religião e Sociedade**, 2011, vol.31, n. 2, p. 11-28.

SANCHIS, Pierre. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. **Fiés & Cidadãos:** percursos do sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2001, p. 09-57.

SCHLUCHTER, Wolfgang. Einleitung: Max Webers Analyse des antiken Christentums. Grundzüge eines unvollendeten Projekts. In: SCHLUCHTER, Wolfgang (Org.) **Max Webers Sicht des antiken Christentums:** Interpretation und Kritik. Frankfurt: Suhrkamp, 1985.

SCHLUCHTER, Wolfgang. **O desencantamento do mundo**: seis estudos sobre Max Weber. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2014.

SELL, Carlos Eduardo. **Max Weber e a racionalização da vida**. *Petrópolis*: Vozes, 2013.

SOFIATTI, Flávio Muniz. **Juventude cat**ólica: o novo discurso da teologia da libertação. São Carlos: Edufscar, 2012.

STARK, Werner. The place of catholicism in Max Weber´s Sociology of Religion. In: **Sociological Analysis**, 29, 1968, p.202-210.

STEIL, Carlos Alberto e HERRERA, Sonia Reyes. Catolicismo e ciências sociais no Brasil: mudanças de foco e perspectiva num objeto de estudo. In: **Sociologias** , p. 354-393, 2010.

TYRELL, Hartmann. Katholizismus und katholische Kirche. LEHMAN, Hartmut e QUÈDRAGOGO, Jean Martin (Orgs.). *Max Weber* **Religionssoziologie in interkultureller perspektive.** Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen, 2003, p. 193-228.

WEBER, Max (MWG I/22-2). **Wirtschaft und Gesellschaft. Religiöse Gemeinschaften**. Hans G. Kippenberg e Petra Schilm e Jutta Niemeier (Orgs.). Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

WEBER, Max (MWG I/22-4). **Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft**. Edith Hanke e Thomas Kroll (Orgs.). Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

WEBER, Max (MWG I/23). **Wirtschaft und Gesellschaft**. *S*oziologie. Unvollendet. 1919–1920. Knut Borchardt, Edith Hanke e Wolfgang Schluchter (Orgs.). Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

WEBER, Max. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo**. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

[Volta ao Sumário]

Nova Era: Seu impacto na Igreja Católica no Brasil

João Eduardo Pinto Basto Lupi

Professor adjunto da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Doutorado em Filosofia pela Universidade Católica de Portugal (1982) e Pós-Doutorado pelo Boston College (1995).

Membro do Núcleo de Investigações Metafísicas (NIM) da UFSC.

E-mail: lupi@cfh.ufsc.br

Como referenciar este texto:

LUPI, João Eduardo Pinto Basto. Nova Era: Seu impacto na Igreja Católica no Brasil. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião:** Violências e Direitos Humanos (Vol. 2). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 130-142.

Introdução

O panorama religioso do Brasil atual é complexo, mas podemos tentar uma breve sistematização preliminar distinguindo as religiões tradicionais das recentes, e nestas considerando as variações cristãs, a introdução das não cristãs, e os sincretismos. É preciso delinear sumariamente este quadro para nele entender o último conjunto de sincretismos, e o papel da Nova Era. Por este termo entendemos uma mentalidade contemporânea, com raízes nos movimentos espirituais dos últimos séculos, e que, sem ser uma religião, tem influência notável em muitas religiões. As novas idéias são fortemente repudiadas por muitas Igrejas cristãs, e pelo Islamismo, mas conseguem penetrar em redutos dogmáticos considerados invulneráveis. Entre outros aspectos desse impacto consideraremos: a redefinição da personalidade teológica de Jesus, a moral corporal, a estrutura eclesiástica, e a escatologia.

Panorama religioso atual do Brasil

Para contextualizar a relação entre a Igreja Católica e a Nova Era precisamos de esboçar uma sistematização preliminar do conjunto religioso do Brasil atual. Para começar afirmamos que quase todas as religiões que já existiram estão presentes no mundo de hoje, e praticamente todas no Brasil. Lembremos sumariamente indicando cinco ou seis subconjuntos das religiões mais conhecidas. Há em primeiro lugar as religiões a que podemos chamar tradicionais, as que já estão radicadas no Brasil há séculos (ou milênios): ameríndias, cristianismo romano, judaísmo, cultos dos orixás, umbanda, e, chegados mais tarde, o cristianismo protestante (anglicano, presbiteriano, luterano...) e o ortodoxo. Após a independência do País outras religiões chegaram: Igrejas Evangélicas como Batistas, Menonitas, Adventistas (e outras), e mais recentemente o Budismo em suas várias vertentes, o Hinduismo e outras doutrinas e religiões asiáticas, particularmente a Igreja Messiânica. Entre os sincretismos recentes de origem brasileira podemos contar, Santo Daime e União do Vegetal. Um grupo de caráter menos religioso é o constituído

pelas filosofias e doutrinas influentes nas religiosidades: espiritismo, teosofia, antroposofia, logosofia, gnosticismo e maçonaria.

Finalmente pode-se perguntar se as religiões antigas e arcaicas estão presentes no Brasil de hoje; ao que respondemos com alguns exemplos. Um das religiões mais conhecidas e que por vezes é dada como exemplo de religião extinta sem deixar reminiscências é a do Egito faraônico, já que o cristianismo, e depois o islamismo, baniram qualquer traço da religião tradicional do vale do Nilo. Quem assim pensa terá grande admiração ao chegar à Rua Nicarágua em Curitiba e se deparar com um imenso templo egípcio, que não deixa a desejar aos reconstruídos em outros lugares (nossa 1ª visita em 16 outubro 2004). Se se perguntar se é local de culto a resposta está no fato de o templo pertencer à AMORC, Antiga e Mística Ordem Rosa Cruz, que se considera herdeira das doutrinas egípcias, como aliás outras organizações semelhantes. Além disso basta verificar nas bancas de revistas o fascínio que despertam no povo comum os deuses egípcios, cujas imagens e descrições são alvo de sucessivas edições. Neste caso não há um culto, como havia entre os camponeses do Vale do Nilo, mas há uma admiração que causa influência na mentalidade religiosa.

Muito diferente é a presença de cultos pré-históricos europeus sob formas cristãs: os cultos permanecem, mas (tal como nos orixás) disfarçados de cristãos. O caso cuja evidência nos é mais conhecida é o dos cultos de fertilidade: em todo o Brasil se praticam cultos ao mastro, que pode ser de São Sebastião, São Bartolomeu, Santo Antônio ou outros (santo masculino). Tal como se pratica no município de Penha, em Santa Catarina – e pelas descrições é semelhante ao de outros lugares do Brasil – o culto começa pela escolha de um troco de árvore muito comprido, que se desbasta e cobre de folhas e flores. Levado às costas dos homens, esse mastro é cercado pelas mulheres, que dele retiram folhas e flores, sorrindo sempre maliciosamente; tanto pela atuação dos circunstantes, como pela estrutura da cerimônia, e pelas respostas de mulheres e homens às entrevistas, não há dúvida de que as mulheres buscam no mastro uma forma de (por magia simbólica e de contato) receberem força masculina para conseguir marido ou para ter filho. São pois cultos fálicos e de fertilidade, que se conservaram aliás em muitos países da Europa na forma de Maybaum ou Maypole. No final da

procissão do mastro este é colocado em pé – mas longe da Igreja, e o padre não se acerca dele – e as pessoas rezam dançando em roda (prática bem característica dos celtas). Estas condições e circunstâncias sobre as quais temos refletido nos últimos anos nos levam a sugerir algumas hipóteses gerais sobre o "caldo cultural" e a convivência religiosa no Brasil:

- Nada é como era, tudo se transforma, nada é fixo, tudo é multiforme e fluido: quando encontramos símbolos e práticas religiosas que mostram vestígios de outras antigas não podemos dizer que as antigas continuam, mas que deram origem a outras em que se transformaram deixando evidências de suas matrizes.
- Religião nova é uma antiga muito modificada e sincrética: não há a bem dizer novas religiões, mas transformação das antigas, quer com traços próprias de uma nova cultura, quer com a presença de vestígios de outras religiões.
- O Brasil hoje é um conjunto de sincretismos fluidos onde tudo se interpenetra: a imensa variedade de religiões, e a sua transparência, que as faz presentes umas às outras continuamente é que torna possível uma influência recíproca, que em vez de dar origem a algum tipo de unidade religiosa provoca a contínua emergência de novas formas religiosas e as constantes modificações das religiões existentes.

Nova Era no Brasil

A Nova Era (New Age) muito falada há cerca de trinta ou quarenta anos, já entrou no patrimônio cultural contemporâneo como algo conhecido e admitido, mas sempre difícil de definir. Os pesquisadores que a estudaram a explicaram de muitos modos, mas geralmente concordavam em certos traços, que podemos sintetizar nas afirmações seguintes. A Nova Era não é uma religião, mas cria um ambiente espiritual receptivo onde todas as influências, religiosas ou não, são facilmente aceitas. Ela é uma mentalidade generalizada, de tendência gnóstica (salvação

pela iluminação, sem sacrifício, nem pecado, mas não maniqueia), anarquista (sem hierarquias nem dogmas), imanentista (sem transcendência, tudo está aqui).

Podemos procurar os antecedentes próximos, e mesmo alguns remotos, da Nova Era recuando até ao século XIX, ou mesmo antes; as suas raízes são antigas, por exemplo na Teosofia e no humanismo renascentista. Mas também se pode considerar como algo mais destacado que a Nova Era desabrochou a partir da proclamação da Era de Aquário – mais evidente na canção Aquarius, do musical Hair, e dos movimentos hippies. Postos estes marcos podemos especificar um pouco mais. A Nova Era rejeita a transcendência: Deus é uma luz ou força imanente no espírito individual e na natureza: a perfeição humana está em identificar (unir) o eu individual com a natureza (uma forma integrada de ecologia).

Uma vez que a transcendência (Deus totalmente distante e diferente) não é aceita também a Redenção pelo sofrimento perde força perante a salvação pela iluminação; o erro e a ignorância é que são as causas do mal, não a vontade nem o pecado. Por isso Jesus não veio salvar ou remir do pecado, mas iluminar – essa a razão pela qual os Evangelhos gnósticos ganharam relevo. Ao rejeitar a ideia de culpa e de pecado a Nova Era mostra seu desacordo com as práticas ascéticas, de domínio ou castigo do corpo, e tudo o que possa significar que há algo de mal no corpo.

A rejeição do autoritarismo das lideranças, religiosas ou civis, é uma herança que veio do século XIX: porém o anarquismo, ao rejeitar o autoritarismo se antecipou demais ao amadurecimento da sociedade ocidental, e cedeu lugar às realizações das vanguardas marxistas-leninistas. Contudo, o próprio fracasso dos regimes baseados no poder – tanto político como nas Igrejas – levou finalmente à ascensão do anarquismo, que defende a "liquidificação" e dispersão do poder, mostra preferência por grupos pequenos, onde todos se conheçam. Envolvida nesta mentalidade a Nova Era levanta sua oposição às Igrejas mais recentes, onde o poder parece diluído, mas na realidade é exercido por pastores de forte personalidade empresarial e pastoral (retórica) e a preferência mais evidente é pela espetacularização dos cultos em grandes grupos e enormes templos. A capacidade de penetração da NE é tanto maior quanto

ela se identifica, ao menos em parte, com as grandes tendências da sociedade global atual: quebra de barreiras, tolerância total, idealização de paz e amor, universalização dos direitos humanos (ampliados à mulher, à criança, aos povos marginais, aos extra-terrestres, aos animais). Mesmo alguns fortes opositores da NE (neo-pentecostais e muçulmanos) não lhe estão imunes, embora a recebam em menor escala.

Impacto na Igreja

A primeira coisa que é preciso ter em conta ao falar de Nova Era na Igreja é que não se deve pensar em Igreja como sendo o conjunto das autoridades eclesiásticas, mas como a comunidade no seu conjunto, ou, em termos teológicos cristãos, o corpo de Cristo; essa diferença deve ser tida em conta, mesmo que, em alguns pontos, destaquemos a hierarquia. Por isso, quando falamos do impacto da Nova Era (das novas ideias religiosas) na Igreja, não nos referimos tanto às manifestações doutrinais ou práticas das hierarquias, mas ao que alguns setores católicos refletem. Temos, porém, em consideração que alguns membros da hierarquia são mais sensíveis ao que o "povo cristão" pensa e deseja, o que, a médio prazo, cria clivagens na hierarquia católica. Essa é uma questão importante para o futuro da religião, mas não nos podemos deter nela por agora. Vamos apenas apresentar e descrever brevemente quatro aspectos que nos parece que evidenciam o impacto da Nova Era nos meios católicos: a pessoa de Jesus, a moral do corpo, a estrutura eclesiástica, e a escatologia.

Jesus Cristo é, incontestavelmente, a figura central do cristianismo, mas também a mais discutida, e, nos últimos dois séculos, sempre posta em causa, pois nem sua personalidade histórica nem sua autoridade sobre a doutrina evangélica são tranqüilas. Nos últimos anos tem havido uma ampliação da variedade de personagens que lhe são atribuídos, e nessa redefinição da personalidade teológica e histórica de Jesus estão desde sua qualificação como essênio até as influências hindus que teria recebido. Nesta procura múltipla e que é feita sem compromissos dogmáticos se pergunta: por onde é que ele andou durante 21

anos? Casou? Se não casou como podia pregar na sinagoga? Se casou porque continua existindo incompatibilidade entre a condição da mulher e sua negação na hierarquia? Mais do que essas questões, que são de certo modo secundárias e não alteram nem a personalidade nem a doutrina e mensagem está o "esquecimento" da Paixão e Morte, da Cruz e da Ressurreição: a salvação está na iluminação, e Jesus é o profeta e mestre, aquele que ilumina nossas mentes. Voltamos ao gnosticismo e ao Jesus Esplendor de Mani. A valorização dos escritos ditos Apócrifos, e sobretudo dos Evangelhos coptas gnósticos, tem reforçado estas convicções, uma vez que se constata que nos primeiros séculos a personalidade de Jesus tinha outros aspectos salvíficos (esta idéia não é recente como se imagina, pois a divulgação dos Apócrifos começou muito antes de Dan Brown 2003). Semanalmente as bancas exibem novas revistas com a imagem de Jesus na capa e títulos chamativos como "revelações sobre quem ele era" ou "os segredos ocultos do..." ou ainda sobre os parentes de Jesus, novos estudos do Santo Sudário e coisas desse tipo; tais revistas vendem, o que significa que os fiéis querem saber outras coisas sobre Jesus Cristo, e sobretudo o que se refere à sua personalidade humana.

A moral tradicional cristã, no que se refere ao corpo e à vida sexual, inspirava-se mais nas recomendações negativas do Apóstolo Paulo do que nas atitudes condescendentes de Jesus Cristo. O corpo era considerado uma prisão da alma, o sexo era apenas consentido para a reprodução da espécie (sentir prazer era condenado como pecado), e o matrimônio era uma concessão para a vida sexual. Mas a partir do Renascimento esse modo de ver o corpo começou a mudar, as duas visões entraram em conflito, e mais recentemente se inverteu.

A valorização do corpo foi lenta: ela começou pela descoberta da estatuária grega e sua exaltação pelo humanismo renascentista, se tornou pública mais tarde (início do século XIX) de muitas maneiras, entre as quais podemos citar como exemplos a recomendação dos banhos de mar, de que resultou mais tarde a adoção de trajes especiais para essa prática, trajes que foram se tornando cada vez menores. Entretanto outras práticas e atitudes reforçaram a valorização do corpo, como a retomada das olimpíadas, quando o Barão de Coubertin reiniciou os jogos atléticos; proibidos pelo imperador Teodósio em 393 por serem festas

pagãs recomeçaram em Atenas em 1896, não mais como pagãos, mas dentro de uma sociedade formada pelo cristianismo. Os corpos não estavam nus, como na Grécia, mas o que se exaltava eram as potencialidades do corpo. O século XX viu pouco a pouco o desenvolvimento de um verdadeiro culto ao corpo, nos cuidados da saúde e na proliferação de academias de ginástica e em muitas outras manifestações. Já não é suficiente dizer *mens sana in corpore sano* porque para muitas pessoas um corpo belo revela uma alma bela, e saúde é beleza. O corpo não é mais considerado a prisão da alma, nem a matéria que impede a alma de se manifestar plenamente; corpo e alma são uma coisa só e a alma é como o reflexo não material do conjunto: quanto mais o corpo estiver em são funcionamento mais suas manifestações espirituais serão elevadas e corretas. A saúde é um objetivo moral. E como o corpo não se contrapõe à alma também não há oposição entre matéria e espírito no universo, tudo é energia.

O corpo não deve ser mortificado ou sofrer por causa da alma, ou para submetê-lo ou dominá-lo à vontade da alma. O único sofrimento admissível é aquele destinado a tornar o corpo mais perfeito, ou a restaurar a saúde: o cansaço do exercício físico, o incômodo da dieta para tirar a obesidade e emagrecer, e o treinamento dos atletas são bem vindos; mas os castigos corporais como jejuns, flagelações, cilícios, insônias, tão prezados pelos monges antigos (até ao Concílio Vaticano II) já não são sequer recomendados, e dificilmente se encontrará uma monja ou um asceta que os defenda. O sofrimento corporal já não é considerado um bem por si mesmo, e por isso se repudia tanto a tortura – quem a pratica é chamado de "medieval" mesmo que não se saiba o que isso quer realmente dizer. A cruz e a paixão de Cristo passaram a ser espetáculos teatrais que fazem as pessoas chorar, mas a insistência na Redenção pelo sofrimento cedeu lugar à salvação pela iluminação: para um dia de Sexta feira Santa os cristãos celebram um ano inteiro de festas religiosas que são pretextos para festas pagãs, sem jejuns nem abstinências.

As autoridades da Igreja – que mudaram os mandamentos de Moisés para incluir duas proibições sobre sexo – pararam de falar tanto em sexo, silenciaram algumas das condenações tradicionais, revelaram os crimes de pedofilia, admitiram que se discuta planejamento familiar;

os religiosos vão à praia de calção e maiô, facilita-se anulação de casamento e discutem-se as segundas núpcias. Movimentos espirituais de casais propõem a harmonia e o caminhar juntos como objetivos superiores à prole. A condenação do aborto e da homossexualidade não é geral entre os católicos, e parte significativa da hierarquia evita se manifestar a esse respeito. A estrutura eclesiástica católica, herdada do Império Romano com suas dioceses e hexarcas, é uma das hierarquias religiosas mais rígidas e autoritárias do mundo – e, como na maioria das religiões, exclusivamente um poder masculino. Mas só muito remotamente, e parcialmente, está fundamentada na Biblia, e portanto não é intocável.

Quando o Abade Joaquim (+1202) anunciou a Nova Era do Espírito Santo não imaginava que as suas doutrinas serviriam de fundamento para que no final desse século XIII os franciscanos "espirituais" denunciassem a hierarquia da Igreja Romana como contrária ao Evangelho. As autoridades responderam condenando e excomungando (e matando), repetindo as excomunhões dois séculos mais tarde contra os reformadores. O autoritarismo continuou e se reforçou, e mesmo na atual Nova Era, apesar dos esforços de alguns Papas, a hierarquia romana mantém seu poder. Contudo o espírito anarquista da Nova Era e algumas circunstâncias eventuais estão corroendo as estruturas da autoridade, pelo menos em setores periféricos.

Ao contrário do que o estereótipo indica os adeptos do anarquismo gostam de se organizar, porém em pequenos grupos onde o exercício do poder é difuso ou rotativo; são assim as comunidades eclesiais de base, os grupos de estudo bíblico e os movimentos de leigos, e muitos outros que surgiram na Igreja nas últimas décadas, e que geralmente procuram distância com relação aos poderes tradicionais. Certamente tais movimentos não pensam que são anarquistas e não querem ir contra a hierarquia, mas, tal como as Irmandades do Espírito Santo (que, provavelmente sem o saber, dão continuidade à Nova Era joaquimita) não dão espaço para os poderes constituídos; esta característica é também a de outras práticas da religiosidade popular a que os párocos (e muito menos os bispos) não comparecem (ou logo se afastam) como as festas do mastro dos santos.

Esta tendência à constituição de pequenos grupos tenta escapar ao domínio das autoridades (ou está longe delas, como as comunidades

ecumênicas da China) e pode derivar ou para atitudes conservadoras (como as que se originam do Opus Dei ou dos Velhos Católicos) ou para as que assumem atitudes ditas progressistas (teologia da libertação, movimentos carismáticos). Mais afastados ainda do "núcleo duro" são os quase marginais: associações de ex-padres, monges em silêncio obsequioso, religiosas em pequenas comunidades – continuam agindo e falando como cristãos mas não se sentem obrigados a uma obediência incondicional; é uma espécie de lumpenproletariado que já não tem nada a perder, mas pode contribuir para o que Hans Küng chamou de salvação da Igreja.

Só por si, porém, estes fatos e tendências podem não representar um abrandamento da rigidez da estrutura eclesiástica. Mas se mostram consistentes, sobretudo se os olhamos no conjunto (e são muitos mais), no contexto das megatendências globais, e se os compararmos com o que se passa nas hierarquias sacerdotais: a renúncia de Bento XVI ao exercício do papado, que veio assinalar que os cargos não são vitalícios nem inerentes ao mandatário; o envolvimento dos bispos na ocultação da pedofilia que trouxe prejuízo e desconfiança a respeito das autoridades; e o esvaziamento de seminários e conventos que privou a hierarquia da sua base ampla, passando a ter que confiar na fidelidade dos leigos cujo compromisso é volátil ou flexível. Voltando a Hans Küng: o colapso das estruturas da Igreja impõe outras políticas de restauração (KÜNG, 2012, p. 26-32).

Esxaton é o muito distante, o final: escatologia é a doutrina das últimas realidades da vida humana: morte, juízo, inferno e paraíso, segundo o catecismo católico. A concepção tradicional considera este conjunto com um aspecto trágico, porque inevitável e definitivo: ou destrói a vida, ou lhe realiza a plenitude. Mas a Nova Era não é trágica, e traduz o inevitável em conversa de salão (onde se fazem piadas sobre o inferno) transformando as realidades escatológicas em perspectivas que se aceitam sem dramatizar. É sabido que a morte vem para todos, mas ela pode ser encarada de formas diferentes, e as mais comuns atualmente são: ou evitar as palavras morte, e morrer, dizendo "fulano nos deixou", ou, quase numa alegoria, "passou para outra dimensão", ou ainda aceitar a doutrina espírita e budista da reencarnação, na qual nem a morte nem a vida são definitivas. Neste, e noutros modos de pensar, está praticamente abolida a idéia de juízo: a imagem, que vinha de

outras religiões, em que Osíris pesava as almas dos mortos, função que no cristianismo passou para os anjos (sob a presidência de Jesus Cristo) tornou-se inaceitável; e, como as idéias de culpa e de pecado se transformaram em erro e ignorância, tudo se resolve pela iluminação da alma. Mas, se em vez de ser julgada, a alma desencarnada entra num reino de luz (confirmado pelos relatos de morte aparente) desaparece então a idéia assustadora de ser julgado e talvez condenado. Deste modo o destino final – inferno ou paraíso – são postos em dúvida porque, mais uma vez, as imagens tradicionais do fogo e dos caldeirões, ou dos anjos cantando hossanas eternamente, perderam credibilidade (e os teólogos não as substituíram por algo convincente). Sartre acertou ao dizer (HUIS CLOS, 1944) que "o inferno são os outros", e as imobiliárias não se cansam de anunciar paraísos com jardins e amplas suítes. Ou seja: o além se materializa aqui e agora, e a moral não se rege pela esperança de prêmio ou medo do castigo. As autoridades eclesiásticas católicas, e as novas Igrejas, continuam ameaçando com demônios e infernos; mas o povo, que aceita bem a idéia de ser acompanhado por anjos, prefere encontrá-los na vida comum. A Nova Era é otimista, não quer saber de tragédias e terrores. As tendências panteístas e ecologistas atuais apontam também para uma direção niilista: depois da morte a alma dissolve-se no Todo, e o eu se acaba (ou não).

Conclusão

Voltemos às hipóteses iniciais, adaptando-as ao que acabamos de analisar e descrever: o cristianismo romano (católico) já não é como era (há duas gerações) e continua em transformação; ainda não é uma religião nova, mas é um grande sincretismo onde a matriz tradicional é evidente, e no seu contato com outras mentalidades e religiões está se diversificando cada vez mais. Armindo Trevisan (TREVISAN, 2016, p. 21) afirma que o catolicismo dos brasileiros é de fachada e sua fé se mostra frágil; e completa: se o Brasil é o país mais católico do mundo cabe-nos um recorde: o de sermos os católicos mais distraídos e displicentes do planeta. É essa fragilidade, essa máscara que torna a religião maioritária do Brasil aberta à Nova Era e ao sincretismo.

Referências

AMARAL, Leila. **Carnaval da Alma.** Petrópolis, Vozes, 2000.

COUTO, Edilece Souza. **A Puxada do Mastro**. Ilhéus. Editora da Universidade Livre e da Mata, 2001.

KÜNG, Hans. **A Igreja tem salvação?** Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Paulus, 2012.

LUPI, João. Nova Era de Aquário. História. **Debates e tendências**. Dossiê Religiosidade e Cultura (Passo Fundo). V. 9, n. 2, jul./dez. 2009, p. 364-375.

LUPI, João. A Nova Era na Igreja Católica. **Revista Brasileira de História das Religiões.** ANPUH, Ano V, n. 14, Setembro 2012, p. 185 -191. Disponível em: <www.dhi.uem.br/gtreligiao>.

LUPI, João. E vós quem dizeis que eu sou? Representações atuais de Jesus e sua influência nas Igrejas. **Metis**. Universidade de Caxias do Sul. Vol. 14, n. 28 (2016), p. 33-48.

TREVISAN, Armindo. Sobre a descatolização do Brasil. **Zero Hora**, Porto Alegre, 16/17, abril 2016, Encarte DOC n. 7, p. 20-21.

[Volta ao Sumário]

Religiões de matriz africana no Pará: Múltiplas trajetórias de pesquisa

Taissa Tavernard de Luca

Doutora em Ciências Sociais, Ênfase em Antropologia, Professora dom Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará. Coordenadora do Grupo de Pesquisa Religiões de Matriz Africana na Amazônia (GERMAA).

Email: taissaluca@gmail.com

Como referenciar este texto:

LUCA, Taissa Tavernard de. Religiões de matriz africana no Pará: Múltiplas trajetórias de pesquisa. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião:** Violências e Direitos Humanos (Vol. 2). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 143-160.

Introdução

Não posso afirmar que o presente trabalho é pioneiro nos estudos das religiões africanas na Amazônia, ou que dê conta da dimensão territorial dessa vasta região. Farei uma breve revisão bibliográfica das obras publicadas sobre o tema considerando o Pará como porta de entrada do cenário afro-amazônico. Abordarei principalmente o tambor de mina por seu pioneirismo e por sua disseminação em grande parte do território.

Desde a década de trinta do século XX, pesquisadores de diversas áreas se debruçam sobre a temática com perspectivas variadas. São folcloristas, historiadores, músicos e antropólogos que ora observaram o campo de longe ora percorreram as periferias da capital paraense, guiados pela sonoridade dos atabaques. Neste sentido, o presente artigo faz um passeio pelas monografias que se dedicam a estudar as religiões afro-paraenses dividindo-as de acordo com a historicidade e com os objetivos das mesmas.

Doolhar por sobre os ombros ao estabelecimento do campo de estudo

A primeira pesquisa sobre a temática das religiões afro-brasileiras no Pará foi realizada pela Missão de Pesquisas Folclóricas de Mário de Andrade, que chegou a Belém em julho 1934 para efetuar gravações de doutrinas que sua equipe denominou de "música de feitiçaria". Foram os pesquisadores modernistas que desenvolveram a primeira grande investigação nessa capital. O modelo de religião tradicional descrita no livro de Oneyda Alvarenga, entitulado Babassuê (1950) é construído pela autora, a partir de entrevistas realizadas com membros de um único terreiro, hoje extinto; o de Satiro Ferreira de Barros. Para Satiro a religião tradicional no Pará era chamada de babassuê[14], ou batuque de Santa Bárbara.

[14] Babassuê: Nome derivado da entidade Bárbara Sueira, correspondente local de Iansã e festejada no dia de Santa Bárbara

A partir da observação, definiram-se as religiões afro-paraense como uma fusão de tradições religiosas nagô e jejes, com a pajelança amazônica que teria resultado no chamado candomblé de caboclo e outras formas de sincretismo[15]. A equipe formada por um folclorista, um músico, um técnico de gravação, um auxiliar e a pesquisadora Oneyda Alvarenga, realizou levantamento a partir de técnicas obsoletas para etnografia moderna. As gravações das doutrinas foram realizadas dentro do terreiro do Satiro e em um hotel da cidade de Belém; o Grande Hotel. O material foi coletado em K7 e livreto explicativo que contém detalhes da coleta, ficha das pessoas entrevistadas, croquis do espaço do terreiro e informações esparsas sobre as diferentes nações, os rituais, as bebidas litúrgicas, os instrumentos musicais, cortes[16] e descrição dos passos de dança. A metodologia de pesquisa utilizada não fazia uso da observação direta mais detalhada, mas não se pode negar o valor desses dados que forneceram para os pesquisadores da atualidade pistas de um terreiro que não possui descendentes. O histórico elaborado sobre a vida dos participantes das gravações deixou como legado, informações sobre pessoas de renome para a história das religiões afro-paraenses a exemplo de mãe Apolônia.

Cerca de vinte anos após a passagem da Missão de Pesquisa Folclórica por Belém do Pará, Edson Carneiro e Roger Bastide, pesquisadores africanistas de renome nacional, sem realizar trabalho de campo efetivo na Amazônia, voltaram seus olhos para a região (VERGOLINO & LUCA, 2009). Em 1948, Carneiro, na sua obra Candomblés da Bahia, dividiu o Brasil em áreas de influência. A área A correspondia a faixa litorânea que vai da Bahia ao Maranhão e o Rio Grande do Sul[17]. A área B era formada pela Guanabara, Estado do Rio, São Paulo e Minas Gerais[18]

---

[15] A Missão Folclórica ainda registrou outras denominações como candomblé e batuque de mina.

[16] Sacrifícios rituais.

[17] Segundo Edson Carneiro essa zona de influência se subdivide em A1 (faixa litorânea que vai da Bahia ao Maranhão) caracterizada pelo candomblé (Leste Setentrional), xangô (Nordeste Oriental) e tambor de mina (Nordeste Ocidental) e A2 que corresponde ao Rio Grande do Sul onde se realiza o batuque e os paras (VERGOLINO & LUCA, 2009).

[18] Carneiro diz que nas áreas de culto B é forte a incidência da macumba (VERGOLINO & LUCA, 2009).

e a área C incluía a região amazônica. Esta área teria influência do batuque e do babassuê, sendo o primeiro um tipo de culto oriundo da Casa de Nagô, e o segundo da Casa das Minas, ambas as tradições de origem maranhense (VERGOLINO & LUCA, 2009). O culto advindo do Maranhão teria entrado no Pará e se curvado diante da tradição local, a pajelança, sofrendo modificações que vão desde aportuguesamento dos cânticos até a inclusão de entidades cabocas na rede de adoração (VERGOLINO & LUCA, 2009). Já Roger Bastide (1985) comprometido com o "mito da pureza nagô", (FRY, 1996) afirmou que ao lado dessa pajelança indígena se formou uma pajelança negra, "busca mística de protetores sobrenaturais, de espíritos amigos, para defender das doenças que ressudam dos pântanos contra as flechas invisíveis que sibilam á noite (...)" (1985, p. 305). Incluindo esta manifestação religiosa no conjunto de práticas africanas que aqui teriam se degenerado (VERGOLINO & LUCA, 2009).

Apenas na década de 60 realizou-se a primeira pesquisa etnográfica de fato, em território paraense. O casal de americanos, Seth e Ruth Leacock[19] publicaram nos Estados Unidos, Spirits of the Deep (1972) o resultado de uma observação efetiva, fruto do acompanhamento minucioso de diversas casas de culto, que perdurou sete meses, entre os anos de 1962, 1963 e 1965. Aos cultos tradicionais aqui encontrados, os Leacock chamaram de batuque, que para eles não era uma degeneração do candomblé ou uma cópia de outras tradições religiosas, como queriam os africanistas. Tratava-se, sim de uma religião muito própria, misturada na sua origem, porém um sistema independente caracterizado pela combinação de crenças yorubanas, daomeanas, indígenas com o catolicismo popular e o folclore ibérico.

Os dois pesquisadores etnografaram minuciosamente os rituais de mina, olhando esta religião a partir de várias perspectivas. Seth e Ruth Leacock informaram ao leitor sobre o tráfico de escravos da África para o Brasil, mais especificamente para o Maranhão e Pará e explicaram que a pluralidade de vertentes de culto é reflexo do fluxo migratório

[19] Segundo Anaíza Vergolino, Seth e Ruth Leacock visitaram pela primeira vez em Belém no ano de 1956. Eles estavam de passagem por Belém, seguiriam para o interior para estudar comunidades indígenas quando foram levados a uma casa de culto afro-brasileira por Mr. George Colman, cônsul americano no Pará.

dos negros. Localizaram estes cultos na cidade de Belém, caracterizando-os como religiões de periferia. Classificaram os praticantes a partir da cor, sexo, idade, classe social, posição no mercado de trabalho, etc. Atrevo-me a afirmar que essa pesquisa deixou como legado à comunidade afro-descendente um possível nome fundador, Mãe Doca. O casal de americanos não só visitou o terreiro dessa religiosa, como escreveu sobre suas origens, afirmando que a mesma havia introduzido no Pará, um culto sincrético derivado do yorubá. Partindo de Mãe Doca e do Culto fundador os pesquisadores trouxeram ao leitor informações sobre as mudanças a que o campo afro-paraense foi submetido. Destaca-se como a mais significativa delas, a introdução da umbanda, na década de trinta, por Maria Aguiar.

Os Leacock diferenciaram essas duas vertentes litúrgicas se detendo na descrição do batuque[20]. Culturalistas por filiação acadêmica, o casal conseguiu com maestria realizar o que, anos depois, Clifford Geertz (1989) denominou de descrição densa. Descreveram a organização de uma casa-de-santo, seu sistema de crenças, mapearam seus espaços, indicaram o uso dos instrumentos musicais, analisaram as diversas matizes de possessão, constataram a existência do ritual de cura etc. A principal contribuição desse casal de americanos foi a análise do panteão desta religião, descrito por eles como composto por um conjunto numeroso de entidades que possuem origens diversas, permeado pelo sincretismo afro-católico, que não podia ser descrito simplesmente como uma confusão. Nesta obra encontro a classificação detalhada de cada categoria, dentre as quais dou destaque aos encantados – peculiares do eixo Maranhão – Pará, que se dividem em dois grandes grupos hierárquicos quais sejam: senhores[21] e caboclos[22]. Este trabalho, além de magnífico pela densidade etnográfica, prima pelo rigor metodológico que permite o diálogo com os pesquisadores da atualidade.

---

[20] Até a década de setenta a mina no Pará era conhecida pelo nome de batuque, em diferença a linha de cura, que não faz uso de instrumentos musicais que não sejam o maracá.

[21] O casal Leacock (1972) denominou de senhores as entidades de maior status dentro do panteão da mina. Formam a categoria dos senhores os voduns, orixás e senhores de toalha, comumente definido como os brancos.

[22] Entidades mestiças de baixo status, organizadas em famílias.

Das primeiras pesquisas até os dias de hoje

Nesta mesma década de sessenta, dois antropólogos paraenses resolveram ampliar o universo de estudo da antropologia produzida no e pelo Estado, iniciando suas pesquisas junto às religiões afro-paraenses e com isso fundando mais uma linha de pesquisa na Universidade Federal do Pará. Estou falando de Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino. Ressalto que a produção antropológica da região, até então circulava em torno da etnologia indígena, comunidades ribeirinhas e arqueologia. A antropologia urbana já sugerida pela escola de Chicago, ainda não havia aportado "nas águas do Pará".

Arthur Napoleão Figueiredo era militar de carreira e dono de cartório. Passara a se dedicar à antropologia já maduro, tornando-se assim professor da antiga Faculdade de Filosofia. Também adepto do culturalismo boasiano, escreveu diversos artigos e livros, dentre os quais cito: "Todas as Divindades se Encontram nas Encantarias de Belém" (1982); "Os caminhos de Exu" (1972); "Religiões Mediúnicas na Amazônia: O Batuque" (1975); "Alguns Elementos Novos para o Estudo dos Batuques de Belém" (1967); este último em co-autoria com a então aluna Anaíza Vergolino. Em "Todas as Divindades se Encontram nas Encantarias" (1982), Napoleão Figueiredo situou o leitor quanto à situação socioeconômica dos profissionais que trabalham com encantados, os posiciona frente à cidade de Belém e ao crescimento urbano, classifica tipos de entidades cultuadas e elabora um quadro de equivalência sincrética. No artigo "As Religiões Mediúnicas na Amazônia: O Batuque" (1975), o autor sintetiza no espaço de onze páginas, o modelo do batuque no Pará, partindo do princípio que, apesar de tantas variações os mesmos se constroem em cima de um sistema cultural comum que é a experiência da possessão. Descreve as religiões afro-paraenses como fruto de um processo aculturativo,

> Onde se encontram amalgamados, formando um corpo de crenças único, reminiscências ou sobrevivências africanas, catolicismo, xamanismo indígena, pajelança cabocla, kardecismo, teosofismo, preceito de sociedades secretas. (FIGUEIREDO, 1975)

Essas religiões eram organizadas em diversos templos, agrupadas em torno de duas associações distintas: A Federação Espírita, Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará (FEUCABEP) e o, hoje extinto, Supremo Conselho da Umbanda Cristã. Registra a existência casas sem filiação associativa e registro policial[23], que estavam passando por mudanças progressivas quanto a origem e à caracterização, os procedimentos rituais e os processos iniciáticos. Esse autor trabalhou detalhadamente a estrutura do ritual, seu estudo alertou para a heterogeneidade das formas de culto e pontuou os elementos básicos dessa matriz: o batuque. Além disso, o artigo menciona as famílias de entidades, suas linhas, o sistema de parentesco, o sistema de trabalho, a representação, etc.

Se nos trabalhos acima descritos, Figueiredo faz uma descrição panorâmica por sobre os subúrbios batuqueiros da cidade de Belém, meio que como um flaneur, os dois seguintes tratam de elementos específicos na ritualística afro-brasileira: o culto a Exu e a fitolatria. "Os Caminhos de Exu" (1972) é uma etnografia dessa categoria de entidade não cultuada pelas matrizes maranhenses. Nela obtêm-se informações acerca das suas diferentes representações, ferros, metais, pedras, pontos riscados, dos ritos praticados em sua homenagem e de suas doutrinas. O último artigo, "Alguns Elementos Novos para o Estudo dos Batuques de Belém" (1967) – escrito em co-autoria com Anaíza Vergolino, é um estudo enciclopédico das diversas árvores adoradas pela comunidade religiosa, que podem ser classificadas como moradas de determinadas entidades ou como pontos de segurança da casa. Os pesquisadores refutaram a classificação das áreas culturais que foram dadas ao fenômeno religioso na capital amazônica e fizeram referência à história e ao modelo de religião (ões) afro-brasileira local.

Anaíza Vergolino, inicialmente aluna de Napoleão Figueiredo, tornou-se professora, da Faculdade de Filosofia, posteriormente da Universidade Federal do Pará. Saindo de Belém para cursar mestrado na

[23] No período em que Napoleão Figueiredo estava escrevendo os terreiros precisavam de permissão ou de alvará para garantir o funcionamento. Esta permissão, até agosto de 1964 era dada pela polícia. Após essa data, com a criação da FEUCABEP, este órgão passou a ceder o alvará de funcionamento substituindo assim àquela autorização policial.

UNICAMP onde, sob a orientação do inglês Peter Fry, escreveu um trabalho intitulado O Tambor das Flores (1976). Influenciada pelas teorias da Escola Inglesa de Antropologia, fez um mapeamento do campo religioso afro-paraense na década de setenta tomando como referencial de análise a filiação na FEUCABEP. Neste sentido os religiosos paraenses estavam divididos em federalizados, dissidentes – filiados a Ordem Paraense da Umbanda Cristã, autônomos, isolados e os teóricos.

Analisou a forma como a cidade via os terreiros, elencando os adjetivos pejorativos atribuídos pela sociedade civil e pelos veículos de comunicação de massa. A autora constatou que os religiosos referiam-se ao seu universo como "lugar de nhigrinhagem"[24] e seguindo as pistas deixadas pela fofoca, construiu as redes de relações que ligavam o universo religioso afro-brasileiro à instituições de destaque social. Além disso, Vergolino, ao perceber que um dos pontos passíveis de fofoca era a feitura[25], se propôs a discutir as possíveis trajetórias dos religiosos afro-brasileiros. Encontrou dois caminhos: o de um religioso iniciado no candomblé baiano – portanto inegavelmente feito[26] – e o percurso de um mineiro paraense, que não passou pela iniciação, não foi filho-de-santo de ninguém e aprendeu tudo com seus guias. Por fim os classificou a partir do que chamou de competência espiritual e competência material. Por último estreitou a análise da Federação, a partir de um levantamento histórico no qual registrou seu processo de fundação, sua função, sua estruturação interna e principalmente a divisão de poderes: burocrático e religioso. Em todo o processo acima referido, uma pessoa se destacou[27] a importância de Antônio Gomes da Cruz que mereceu uma biografia detalhada. A antropóloga etnografou o ritual inventado por ele – o Tambor das Flores – considerando-o um ritual de mediação.

Muitos outros artigos foram escritos por Anaíza Vergolino, dentre os quais destaco "História Comum, Tempos Diferentes" (1994), "A Semana Santa nos Terreiros" (1987), "Os Cultos Afros do Pará" (2003) e

---

[24] Nhigrinhagem é um termo êmico usado como sinônimo de fofoca.

[25] Processo Iniciático.

[26] Iniciado.

[27] Antônio Gomes da Cruz participou do grupo de fundadores da FEUCABEP, ajudou a eleger todos os presidentes até que finalmente, em 1998, galgou o referido cargo.

"Religiões Africanas no Pará: Uma Tentativa de Reconstrução Histórica" (2003). O primeiro artigo analisa a construção do tempo afro-brasileiro a partir de rearranjos que consideram os calendários cristão, civil, afro-brasileiro particular de cada casa. O segundo, é um estudo do sincretismo realizado a partir da semana santa. Considera que "a relação entre os dois sistemas de crença, também se dá no plano do tempo, um plano que é mais interno, mais conceitual, ou se preferirmos, um plano que é da essência e não da aparência" (VERGOLINO, 1987, p. 59). Os dois últimos artigos, se dedicam a traçar a história dos cultos afro-brasileiros no Pará considerando a inexistência de rastro de um terreiro de raiz nos documentos históricos, apesar das muitas evidências da presença escrava no Pará colonial. A partir da investigação documental e bibliográfica, Vergolino mapeia as origens étnicas do negro na Amazônia e a organização religiosa em torno do cristianismo busca as origens maranhenses do culto afro-paraense e traça as duas linhagens.

Vicente Salles publicou em 1977 o artigo "Cachaça, Pena e Maracá" (1977) como a primeira tentativa de entender a influência das religiões afro-brasileiras no xamanismo indígena. Para o autor, uma vez em contato com as sociedades ditas civilizadas, esta religião sofreu forte influência do catolicismo, bem como incorporou as entidades cultuadas no tambor de mina, no candomblé, além do legado dos barbadianos migrados para o Pará. A absorção de elementos litúrgicos alienígenas, não significou, em absoluto, o abandono das práticas nativas da Amazônia. O que houve foi a inclusão de elementos como a cachaça que acabou por substituir as beberagens indígenas. Salles separou a pajelança em duas categorias quais sejam: a urbana – completamente sincretizada – e a rural – menos misturada. Reforçou que na cidade, a pajelança se encaminhou para a institucionalização enquanto que no campo era puramente magia. O panteão foi modificado através da inclusão de orixás e cabocos e pelos ideais kardecistas. Apesar das mudanças, a pajelança urbana traz em seu bojo um elemento importante característico dos cultos rurais que é o uso da pena e maracá e a inexistência de tambor. Neste sentido o autor concluiu que a pajelança é uma religião que se esconde uma vez que a função do pajé é basicamente a cura.

Já nas últimas décadas do século XX, outro pesquisador estrangeiro, voltou os olhos para o campo religioso aqui referido. Na década de

80, Yoshiaki Furuya (1986), teve acesso a um campo em total redefinição. Este pesquisador reconheceu a existência de um culto tradicional: o mina-nagô. Esta religião passava por um processo de reorganização, pois diversos de seus membros havia, nas décadas anteriores, deixado Belém em busca de uma "especialização", no candomblé. A introdução de uma nova liturgia acabou por influenciar o ritual mineiro. Em meio a este movimento, o autor encontrou dois grupos distintos de mineiros: aqueles que procuravam a nagoização[28] através da feitura de santo[29] nos candomblés baianos e os que aceitavam a "umbandização"[30] como dois modelos referenciais. Percebo a legitimação através da importação de vertentes religiosas exógenas ao contexto religioso afro-paraense: o candomblé baiano e a umbanda sulina.

Ao longo dos anos 90 e da primeira década do século XX os terreiros de Belém voltaram ser visitados e outros trabalhos foram escritos. Duas perspectivas de análise podem ser destacadas. Primeiramente posso pontuar um bloco de pesquisadores que se dedicaram aos estudos das religiões afro-paraenses atraídos pelos resultados obtidos pela Missão de Pesquisa Folclórica de Mário de Andrade (FIGUEIREDO, 1996; BRASIL, 2000). Os demais procuraram definir e analisar as diversas formas de legitimação que os religiosos afro-paraenses vêm buscando a fim de se afirmarem diante de um campo religioso mutante.

No primeiro bloco destaco dois pesquisadores: o historiador Aldrin Moura de Figueiredo e o etnomusicólogo Mário Lima Brasil. Na dissertação de mestrado A Cidade dos Encantados (1996) o historiador trabalhou a pajelança a partir dos escritos dos folcloristas e dos periódicos do século XIX e XX, constatando a partir da análise dos artigos de jornal da década de trinta do século passado, a existência de uma pajelança negra, oriunda da ligação entre aquele tipo de culto e as religiões de matriz africana. Muitos pajés eram figuras frequentes nos periódicos entre os quais pontuo um certo Jary, preto pernambucano, morador do Marco

[28] Denominação dada por Yoshiaki Furuya à migração religiosa dos adeptos da mina para o candomblé Ketu modelo baiano.

[29] Mesmo que iniciação.

[30] Denominação dada por Yoshiaki Furuya ao sincretismo estabelecido entre mina e umbanda, sendo este último um modelo de culto brasileiro e por si só extremamente sincrético que mistura elementos do catolicismo popular, kardecismo etc.

da Légua, descrito quase como um macaco – Mestre Zeferino – negro e quilombola – e Satiro, o mesmo cidadão que havia sido recebido por Oneyda Alvarenga em 1938. A partir desse elemento coincidente, Aldrin se debruça sobre o Babassuê com a hipótese de que, depois de Mário de Andrade, o Pará se africanizou.

Outro estudo a retomar a mestiçagem foi a tese de doutorado do etnomusicólogo da UnB Mário Brasil, que esteve em Belém na década de noventa do século XX com o intento de refazer o percurso da Missão na Capital paraense mais de cinquenta anos depois do Babassuê (1938). Como pai Satiro, a essa altura já estava morto e seu terreiro fechado, Brasil (2001) procurou o terreiro de Orlando Bassu, considerado um dos religiosos mais inovadores da capital paraense. O músico conviveu neste templo religioso, por cerca de um ano, acompanhou diversos rituais, fez inúmeras gravações, participou de rituais. A pesquisa não se encerrava nos muros do terreiro, sua equipe acompanhava os religiosos em momentos de divertimento, frequentando festas onde se tocava pagode, brega e forró. Seu objetivo era observar as mudanças musicais ocorridas desde a visita da Missão em 1938, considerando, sobretudo, a influência da música urbana, escutada pelos jovens tamboreiros.

O material coletado serviu de inspiração para a gravação de um CD denominado A Música de Culto Afro-Brasileiro na Amazônia (s/d) realizada no estúdio de um dos músicos de maior expressividade no Pará, conhecido como Luís Pardal. Este CD traz um pequeno encarte escrito por Anaíza Vergolino e pelo próprio Mário Lima Brasil, contendo em seu bojo explicações de cunho antropológico que situam o leitor no que tange ao processo histórico do dono da casa que é caracterizado pelo hibridismo cultural. A antropóloga remete às entidades cultuadas pela mina, aos instrumentos musicais tocados no Abassá Afro-Brasileiro Lego Xapanã[31] e aos toques litúrgicos. A grande novidade deste material são as diversas partituras que acompanham as letras de cada doutrina cantada.

Entre os trabalhos que compõem o segundo bloco destaco a dissertação de mestrado intitulada Uma Rosa a Iemanjá (1999) de autoria de João Simões Cardoso Filho. Seu objetivo foi fazer uma análise antropológica do Festival de Iemanjá, ritual com ares de espetáculo realizado

[31] Abassá Afro-Brasileiro Lego Xapanã é o nome do terreiro de Pai Orlando Bassu.

na Praia Grande, distrito do Outeiro em Belém. Organizado pela Associação dos Amigos de Iemanjá, instituição criada em 1971, lideranças emergentes que se juntaram à profissionais da área da comunicação para realizar uma homenagem a rainha do mar.

Posteriormente menciono Os Candomblés de Belém (2001), pesquisa realizada por Marilu Campelo. Esta antropóloga chegou ao Pará, oriunda do Rio de Janeiro, no final da década de 90. Ela tentou preencher a lacuna deixada pela literatura especializada que até então não havia abordado candomblé no território paraense. O campo afro-paraense ganhou novos ares desde a década de setenta e toda referência feita a esta nova matriz religiosa, partia da análise dos terreiros de mina. Candomblés de Belém (2001) é o nome do relatório de pesquisa escrito pela autora que se dedicou a estudar uma modalidade religiosa afro-paraense que foge à tradição local. Neste trabalho contou a história do candomblé nagô[32] na capital paraense, mostrando a trajetória de algumas lideranças que se submeteram ao processo de "nagoização" já mencionado anteriormente por Furuya.

Menciono os meus próprios trabalhos. No ano de 1996, eu, como uma jovem estudante do curso de história, procurei o Departamento de Antropologia, então coordenado pela Professora Anaíza Vergolino, com intuito de pedir ajuda para iniciar pesquisa na área das religiões afro-brasileiras. Fui agregada a linha de pesquisa, então coordenada pela referida professora, me tornando assim sua orientanda. O primeiro trabalho desenvolvido nesta área entitulou-se Devaneios da Memória: A História dos Cultos Afro-Brasileiros de Belém do Pará na Versão do Povo de Santo (2000). Diante de tantas ausências resultadas da garimpagem documental em busca de centros religiosos perdidos nas brumas dos séculos, procurei me basear outros documentos no ensejo de continuar a caminhada em busca das origens da mina no Pará. Trabalhei basicamente com a memória dos mineiros afro-paraenses. Utilizando técnicas da história oral, indo a campo e constatando que o discurso dos religiosos africanistas não é homogêneo.

Dividi estes religiosos em dois grupos que denominei: "intelectuais" e "leigos do santo". A partir dos mesmos tracei a história des-

[32] Usado aqui como sinônimo de candomblé ketu.

sa religião. Considero que a profundidade temporal desta memória remonta apenas ao período da economia gomífera, sequer referindo a presença africana na Amazônia colonial. Delimito as fronteiras do que chamei de "cidade do santo", ou seja, o universo urbano dos cultos afro reconstruídos pela memória dos narradores. Terminada a monografia de conclusão de curso, persisti no estudo das religiões afro-brasileiras, indo a campo, observando rituais, escrevendo artigos o que me rendeu reconhecimento junto à comunidade acadêmica e religiosa, agregando-me então a uma "família" construída socialmente pelo ritual da iniciação acadêmica.

A relação pessoal e profissional com minha então orientadora foi se estreitando. Por intermédio dela fui aceita como membro da Federação Espírita, Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará (FEUCABEP), tornando-me secretária do Conselho Religioso Estadual e passei ser conhecida, pelos membros da referida instituição como sua "filha-de-santo". Minha dissertação de mestrado, defendida em 2003, na Universidade Federal de Pernambuco teve por objetivo realizar uma revisita à FEUCABEP. Este trabalho, intitulado de Revisitando o Tambor das Flores (2003), atualizou a organização social dos cultos afro-paraenses, analisando a extrema importância que os religiosos locais davam a filiação em Unidades Burocráticas chamadas de Federações.

Conforme o título sugere, revisitei o campo já estudado por Anaíza Vergolino em 1976 e me detive na observação de uma Federação específica: a FEUCABEP (Federação Espírita, Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará). Dentre outras coisas concluí – em concordância com Vergolino (1976) – que essa Instituição mais do que uma burocracia, se formara enquanto um terreiro que acabou por ser reconhecido localmente como a "casa mater".

Na condição de entidade religiosa esta instituição precisou definir uma liturgia e criar um calendário e para tal lançou mão de uma modalidade religiosa específica, a referida mina, o que por si só a legitimava. Após o término dessa dissertação, mudei o foco de minhas pesquisas para as análises acerca do panteão do tambor de mina. Minha tese de doutorado que recebeu o título de Tem Branco na Guma (2010) teve por objetivo analisar o panteão da religião de matriz africana mais antiga de Belém do Pará: a mina. Analisa principalmente uma categoria

de entidades denominadas senhores de toalha ou nobres gentis nagôs. São reis ou aristocratas europeus que possuem ligação com o processo de cristianização da Europa, expansão marítima e colonização do Brasil. Neste sentido, recupero parte da história de vida desses personagens na tentativa de entender a construção mítica e a lógica interna do processo de divinização dos mesmos. Procurei também, apontar valores que estão subjacentes a todas as narrativas dentre os quais destaca o simbolismo da branquidade.

Outros artigos foram publicados nessa linha de abordagem. Dentre eles destaco "Por uma Sociedade de Corte nos Terreiros de Belém" (LUCA, 2014) foi publicado na Revista de Estudos Amazônicos no ano de 2014 com objetivo de refletir os rituais religiosos como sociedades de corte a partir do conceito de Norbert Elias. Enumero ainda "Dom Manoel (O Venturoso): O Rei Expansionista do Tambor de Mina Amazônico" publicado na Revista Estudos de Religião, v. 29, n. 2 e a "A Viagem Fantástica De Rei Sebastião: De Alcácer Quibir ao Terreiro de Mina" publicado nos Anais do Congresso da ABHR (2012). Neles analiso a mitologia contada sobre dois reis portugueses cultuados no Tambor de Mina, Dom Manoel e Dom Sebastião.

Esses trabalhos marcam uma nova fase dos estudos africanistas na Amazônia que está vinculada a Universidade do Estado do Pará e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Nesta Instituição fundei, em parceria com a Professora Daniela Cordovil um grupo de pesquisa chamado GERMAA – Grupo de Estudos Religiões de Matriz Africana na Amazônia que tem por objetivo formar os alunos do curso de Licenciatura Plena em Ciências da Religião e demais licenciaturas da UEPA para a Aplicação da lei 10.639. Entre os trabalhos produzidos por este grupo destaco os meus anteriormente descritos e o da professora Daniela que desenvolve pesquisas na área da antropologia Política e relações de gênero analisando as estratégias de empoderamento das associações que congregam afro-religiosos na capital paraense bem como o papel das lideranças femininas na política afirmativa. Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília e Pós-Doutora pela Universidade de Coimbra, ela publicou dois livros intitulados respectivamente Religiões Afro: Introdução, Associação e Políticas Públicas (2014) e Religiões, Gênero e Poder – Estudos Amazônicos (2015) e quatro

artigos quais sejam: "A atuação política de afro-religiosos em Belém, Pará: da guerra mágica ao Fórum Social Mundial" pela revista Observatório da Religião (2014), "On the border between culture and religion. Public policies for Afro-Brazilian religions in Brazil" pela revista Vibrant (2014), "Religiões de Matriz Africana no Pará: entre a política e o ritual, pela Revista Paralellus e "Afro-Brazilian religions and audiovisual narratives in Amazonia: research tools" pela revista Vibrant (2012).

Conclusão

É necessário ressaltar ser este artigo apenas uma nota prévia de um trabalho maior que pretende rastrear todo o material bibliográfico produzido pelas universidades do norte do país acerca das religiões negras. A proposta é mapear as instituições e programas de pós-graduação que produzem esse conhecimento, as temáticas estudadas e as nações que se destacam na bibliografia local. Não foi possível nos limites desse trabalho sair das fronteiras do estado do Pará nem tampouco consultar monografias de divulgação menos expressiva como dissertações de mestrado e trabalhos de conclusão de curso produzidos pelos grupos de pesquisa locais, sobretudo, pelo GERMAA. Meu recorte cronológico se encerrou no ano de 2015 e pretende ser aprofundado em artigos posteriores incluindo o acervo que escapou desse primeiro breve debruçar por sobre os estudos africanistas na Amazônia.

Referências

ALVARENGA, Oneyda. **Babassuê**. São Paulo: Discoteca Pública Municipal, 1950.

BASTIDE, Roger. **Os Candomblés da Bahia:** Rito Nagô. São Paulo: Pioneira, 1985.

BRASIL, Mário Lima. **Mudanças Musicais Gravadas no Babassuê Gravado em 1938 em Belém (Pa)**. Tese (Doutorado em Etnomusicologia) – ECA/USP, São Paulo, 2000.

CAMPELO, Marilu. **Os Candomblés de Belém.** Belém: Capes, 2001.

CARDOSO, João Simões. **Uma Rosa a Iemanjá.** Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais: Antropologia)- UFPA, Belém, 1999.

CARNEIRO, Edison. **Ladinos e Crioulos.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1948.

CORDOVIL, Daniela. **Introdução, Associação e Política Pública.** São Paulo: Fonte editorial, 2014.

_____. **Religião, Gênero e Poder.** São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

_____. A atuação política de afro-religiosos em Belém, Pará: da guerra mágica ao Fórum Social Mundial. In: **Observatório da Religião.** Belém: UEPA, v. 1, p. 14-28, 2014.

_____. On the border between culture and religion. Public policies for Afro-Brazilian religions in Brazil. In: **Vibrant**. Florianópolis: ABA, v. 11, p. 268-287, 2014.

_____. Sexualidade, gênero e poder: uma análise da participação feminina em políticas públicas para afrorreligiosos em Belém, Pará". In: **Revista de Estudos de Religião,** São Paulo, v. 4, p. 149-163, 2013.

_____. Afro-Brazilian religions and audiovisual narratives in Amazonia: research tools. In: **Vibrant**. Florianópolis: ABA, v. 9, p. 513-534, 2012.

_____. Religiões de Matriz Africana no Pará: entre a política e o ritual. In: **Paralellus**. Recife: UNICAP, v. 3, p. 59-73, 2012.

ELIAS, Norbert. **Sociedade de Corte**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

FIGUEIREDO, Aldrim de Moura. **A Cidade dos Encantados: Pajelança, Feitiçaria e Religião Afro-Brasileira na Amazônia, 1870 – 1950.** Dissertação (Mestrado em História Social) – UNICAMP, Campinas, 1996.

FIGUEIREDO, Napoleão. **Rezadores, Pajés e Puçangas.** Belém: UFPA – Boitempo, 1979.

_____. Todas as Divindades se nas encantarias de Belém. In/; Pellegrini, Filho Américo (Org.). **Antologia do Folclore Brasileiro.** João Pessoa/; UFPB, 1982.

_____. Os Caminhos de Exu. In: **7 Brasileiros e seu Universo.** Brasília: Departamento de Assuntos Culturais/ Ministério da Educação e Cultura, 1972.

_____. Pajelança e Catimbó na Região Bragantina. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas.** Alagoas: IHGA, 1975.

_____. Banhos de Cheiros, Ariachés e Amancis. In: **Cadernos de Folclore 33.** Rio de Janeiro: FUNARTE, 1983.

_____.Religiões Mediúnicas na Amazônia: O Batuque. In: **Journal of Latin Américan Lore**. *Vol. 1. Los Angeles: Latin American Center, 1975.*

_____.; VERGOLINO, Anaíza. **Festa de Santo e Encantado.** Belém: Academia Paraense de Letras, 1972.

_____. Alguns Elementos Novos para o Estudo dos Batuques de Belém. In: **Simpósio sobre a Biota Amazônica.** Belém: Atlas, 1967.

FURUYA, Yoshiaki. **Entre a "Nagoização" e a "Umbandização"-** Uma Síntese no Culto Mina Nagô de Belém, Brasil. Tese (Doutorado). Tóquio: Universidade de Tóquio, 1986.

LEACOCK, Seth & LEACOCK, Ruth. **Spirits of the Deep:** A Study of an Afro-Brasilian Cult. Nova York: Anchor Book, 1972.

LUCA, Taissa Tavernard de. **Devaneios da Memória: A História dos Cultos Afro-Brasileiros em Belém do Pará.** Trabalho de Conclusão de Curso. (Lic. e Bach. Em História) – UFPA, Belém, 1999.

_____. **Revisitando o Tambor das Flores:** A Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará como Guardiã de uma Tradição. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – UFPE, Recife, 2003.

_____. **Tem Branco na Guma.** Tese (Doutoradoem Ciências Sociais-Antropologia) – UFPA, Belém, 2010.

_____. Por Uma Sociedade de Corte nos Terreiros de Belém. In: **Revista Estudos Amazônicos**, vol. XI, nº 2 (2014), p.156-189.

_____. Dom Manoel (O Venturoso): O Rei Expansionista do Tambor de Mina Amazônico. In: **Estudos de Religião,** v. 29, n. 2 – 194-220 – jul.-dez. 2015 – ISSN Impresso: 0103-801X – Eletrônico: 2176-1078.

_____. A Viagem Fantástica De Rei Sebastião: De Alcácer Quibir ao Terreiro de Mina. **In: Anais do Congresso da ABHR. Disponível em : <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/536/375>, 2012.**

SALLES, Vicente. Cachaça, Pena e Maracá. In: **Brasil Açucareiro**. Rio de Janeiro, 37(2), p.46-55, agosto, 1969.

VERGOLINO, Anaíza. **O Tambor das Flores.** (Dissertação de Mestrado). Campinas: UNICAMP, 1976.

_____. A Semana Santa nos Terreiros: Um Estudo de Sincretismo Religioso em Belém do Pará. In: **Religião e Sociedade.** Rio de Janeiro: ISER, 1987.

_____. História Comum, Tempos Diferentes. In: **Amazônia e a Crise da Modernidade.** Belém: MPEG, 1994.

_____. **Religiões Africanas no Pará***:* Uma Tentativa de Reconstrução Histórica. Amazônia. Belém: IPAR, Ano 2, N° 2, 2000.

_____. Os Cultos Afro no Pará. In: FONTES, Edilza Joana (org.). **Contando a História do Pará:** Diálogos entre a História e a Antropologia. Belém: E. Motion, 2003.

_____. **Ponto de Santo:** A Música e o Pará (Encarte de CD). Belém: SECULT, 2003.

_____. Um Encontro na Encantaria: Notas sobre a Inauguração do Monumental Místico Rei Sabá". In: **Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia.** Belém: EDUFPA, 2008.

_____.; FiGUEIREDO, Napoleão. **A Presença Africana na Amazônia Colonial.** Belém: Arquivo Público do Pará: 1990.

_____. ;BRASIL, Mário Lima. **A Música de Culto Afro-Brasileiro na Amazônia** (Encarte de CD). Belém: SECULT, s/d.

[Volta ao Sumário]

Algumas reflexões teóricas e historiográficas sobre o paganismo nórdico

Johnni Langer

Pós-Doutor em História Medieval pela USP. Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB. Coordenador do NEVE (Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos) e pesquisador do VIVARIUM/NORDESTE (Linha: Arqueologia da Religiosidade Medieval).

E-mail: johnnilanger@yahoo.com.br

Como referenciar este texto:

LANGER, Johnni. Algumas reflexões teóricas e historiográficas sobre o paganismo nórdico. In: MARANHÃO F°, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião:** Violências e Direitos Humanos (Vol. 2). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 161-178.

Introdução

Em nossos dias a mitologia nórdica constitui um tema extremamente popular, sobrevivendo nas reapropriações artísticas, na mídia e ocupando grande parte dos estudos acadêmicos dedicados à Era Viking. Mas ela encobre uma parcela do qual ainda existem poucas fontes e do qual conhecemos apenas uma parte fragmentada: a religiosidade, as práticas relacionadas aos ritos, a cosmovisão e os significados simbólicos. Os mitos ocupam uma parte importante deste universo pré-cristão, mas eles não são sinônimos de religião nórdica antiga. A principal função deste presente trabalho é realizar uma rápida sistematização historiográfica dos estudos sobre religião na área escandinava, proporcionando aos pesquisadores brasileiros a oportunidade de conhecerem um pouco mais este fascinante e pouco conhecido tema dos estudos medievais.

Os debates conceituais sobre religiosidade nórdica, na realidade, estão envolvidos diretamente com o próprio conceito de religião: trata-se de um assunto que sempre ocupou grande quantidade de publicações acadêmicas, definir o que é religião. A abordagem mais tradicional, nascida ainda no século XVIII era atrelada a ideia da existência de uma natureza humana predisposta ao fenômeno religioso, ou seja, religião era um sentimento natural voltado ao sobrenatural (HERMANN, 2010, p. 315-336). A ideia do Homo religiosus foi o substrato fundamental dos estudos oitocentistas e de grande parte da fenomenologia, a exemplo de Mircea Eliade.[33] Este último, em suas obras, procurou mais um sistema descritivo do que explicativo, buscando uma tipologia genérica das formas e práticas religiosas (CARDOSO, 2005, p. 211). A essência da religião era mais buscada do que a sua história. Ao construir seu modelo comparativo, Eliade buscava a essência dos fenômenos de crença, criando generalizações, regras a-históricas e interpretações irracionalistas (HERMANN, 2010, p. 321).

[33] A fenomenologia consiste na ideia de atribuir uma unidade à experiência religiosa numa perspectiva claramente teológica, a exemplo de Rudolf Otto e o sagrado como essência de toda religião. Mas o teórico responsável pela popularização da fenomenologia foi Mircea Eliade, para o qual a multiplicidade dos fenômenos culturais eram expressas pela mesma essência religiosa (AGDOLIN, 2013, p. 43-50). Uma detalhada sistematização das críticas à teoria fenomenológica e a noção universalista do sagrado pode ser encontrada em: USARKI, 2004, p. 73-95.

Já algumas das abordagens da Antropologia cultural definiram a religião como uma crença no sobrenatural, mas atuando como uma força coercitiva de uma sociedade. Criam-se pessoas qualificadas para tratar esse sobrenatural, os sacerdotes e suas técnicas, e também templos e hierarquias, originando os aspectos institucionais que são característicos das religiões (TITIEV, 1979, p. 290-298).

As definições conceituais da religião enquanto espaço puramente sagrado da natureza humana ou de uma dimensão a-histórica também foram recentemente criticadas pela historiografia norte-americana. Em primeiro lugar, para ela não existe consenso acadêmico no conceito de religião e sagrado, sendo ambas dependentes do contexto histórico e cultural. E também, a perspectiva fenomenológica, semântica e conceitual da religião tem deficiências e limitações. Não existiria um padrão universal de religião: as comparações são superficiais ou deficientes, sendo a perspectiva fenomenológica denominada de pseudoteológica. O caminho alternativo seria a comparação histórica que não ofereça princípios universais ou essências a-históricas: a semelhança não necessariamente leva a uma essência humana. Os elementos comuns e coletivos das religiões levam a um modelo que não é universalista, uma referência mutável, uma categoria sem demarcação. O sagrado não necessariamente seria real ou natural, mas um conceito descritivo. O conteúdo transcendente da religião deve ser considerado como inexistente e estudado sempre a partir de um contexto cultural especifico (ENGLER, 2004, p. 27-42).

O conceito de religião nos estudos nórdicos

Durante o século XIX, os primeiros estudos sobre a religiosidade nórdica antiga denominavam essa prática de "fé dos ases" ou "religião dos ases", que mais tarde originou o termo moderno Asatru. Uma doutrina originada dos germanos antigos, cujo sistema religioso foi preservado pela Edda Poética e Edda em Prosa, sendo a fé e os costumes religiosos comuns aos todos os povos escandinavos e preservados nos manuscritos islandeses da Idade Média Central (KEYSER, 1847). Essa ideia de que

as fontes mitológicas serviriam como principal base para os estudos da religião nórdica nortearam os estudos até pouco tempo atrás: mitos, contos e tradições das Eddas formariam a base principal da fé escandinava[34] pelo fato de conterem a noção de sagrado – uma categoria a priori, transcendente e pertencente ao espírito humano de qualquer época (MASSENZIO, 2005, p. 85-98).

E de certa maneira, quase todos os estudos sobre a religião nórdica publicados no século XX tiveram algum tipo de influência da fenomenologia. A famosa mitóloga britânica Hilda Davidson, por exemplo, cita em 1964 que essa religiosidade "era modelo para um comportamento social e a tentativa de definir, em histórias de deuses e demônios, sua percepção das realidades interiores" (DAVIDSON, 2004, p. 7). Também a visão de outro pesquisador britânico, Raymond Page (1997, p. 7), de que os mitos nórdicos constituem manifestações de narrativas originadas por proezas históricas, fenômenos da natureza e sentimentos humanos é tanto a mescla de um romantismo oitocentista quanto do conceito de que o numinoso seria a base de todas as crenças religiosas. Outro modo de conceituar a religiosidade nórdica proveio do estruturalismo, que parcialmente era influenciado por pressupostos culturais. Assim, para Dumézil, a religião nórdica seria a expressão ideológica da tripartição indo-européia, de cujos mitos seriam a máxima expressão.[35]

Os pesquisadores que publicaram estudos entre 1970 a 1990 iniciaram uma nova fase nos estudos sobre a religiosidade nórdica antiga.[36] Apesar de utilizarem métodos diferentes, muitos chegaram a um denominador comum: esta religiosidade teria sido caracterizada por um falta absoluta de unidade e um complexo dinamismo. O historiador francês Régis Boyer foi pioneiro neste referencial, inicialmente em

---

[34] Brønsted (1958, p. 247). Na mesma direção, o escandinavista britânico Turville-Petre analisava a religiosidade estritamente a partir das fontes literárias centro medievais (TURVILLE-PETRE, 1964, p. 1-34).

[35] Dumézil (1990, p. 24). Não vamos no presente artigo examinar as diversas críticas às teorías religiosas do estruturalismo indo-europeu. Para maiores detalhes destas reflexões e revisões realizadas pelos escandinavistas, consulte-se o trabalho: BOULHOSA, 2006, p. 3-31.

[36] Para uma discussão sobre os principais pressupostos teóricos em religiosidade nórdica, dos autores oitocentistas até os pós-estruturalistas, consultar: Davidson (2001, p. 144-159); Orton(2007, p. 311-317); Mundal(2006. p. 285-288); Ross (2006, p. 412-416); Langer (2013, p. 105-112); Langer (2005, p. 78-79).

1974 e depois em várias publicações. Para ele, a cultura pré-cristã não possuía o conceito tradicional de religião, fé, adoração ou oração, sendo uma religiosidade empírica e sem dogmas (BOYER, 1981, p. 7). Posteriormente, adiciona os referenciais de uma prática rural, mágica e de culto aos mortos ancestrais (BOYER, 1987, p. 17-74). Em alguns de seus últimos trabalhos, Hilda Davidson procurou definir a religiosidade nórdica em torno de sua cultura material, recuperando a história da arte e a iconografia como bases para o estudos dos antigos ritos, também aproximando-se dos cultos dos povos celtas para análises comparativas (DAVIDSON, 1988; DAVIDSON, 2001). Assim, para Davidson, a religião nórdica apresentava-se com uma complexidade muito maior do que supunha anteriormente.

Mas a obra mais importante da produção deste período, que abriu as investigações sobre o tema para um novo patamar foi Nordic religions in the Viking Age, de Thomas Dubois. O livro foi instigante desde o título, alertando para a multiplicidade em vez do tradicional conceito unitário. Além disso, o autor utiliza um referencial geográfico e cultural para conceituar o paganismo nórdico: ao mesmo tempo em que este se apresenta como comunidade descentralizada de fé, estava intimamente relacionado a influências estrangeiras (vínculos econômicos, linguísticos e culturais), tornando ainda mais dinâmica essas práticas. Para definir religião, DuBois seguiu basicamente dois autores: a teoria religiosa de Karl Luckert (enquanto construção humana da realidade) e a religião como sistema cultural de Clifford Geertz. Assim, o pesquisador enfatiza muito a dinâmica social e cultural da experiência religiosa, evitando a perspectiva fenomenológica e universalista ou atemporal (DUBOIS, 1999, p. 30-44).

A nova historiografia sobre religião nórdica pré-cristã

Na mesma década de 1990, algumas publicações reforçavam o caráter multidinâmico da religiosidade nórdica, obrigando os pesquisadores a tentarem encontrar outros caminhos conceituais para ela. Em uma coletânea de ensaios provocadores, John Mckinell atentava para a

extrema variedade e mudança na experiência e criatividade religiosa pré-cristã, elaborando uma série de questionamentos sobre as fontes e as concepções tradicionais. As mudanças seriam vistas como sinal de vitalidade na religiosidade e não sinais de decadência ou derrota frente ao cristianismo (McKINNELL, 1994, p. 9-11; 20-27; 129-138). Por sua vez, o norueguês Preben Meulengracht Sørensen elaborou a ideia da interpretatio norrœna – o paganismo tardio foi composto por influências cristãs em seus cultos e mitos, transformados dinamicamente em um hibridismo próprio, descartando a teoria da inserção de elementos cristãos nas fontes literárias após a conversão (SØRENSEN, 1997, p. 204-205).

Entre a década de 1990 e os anos 2000 teve início uma série de pesquisas e publicações que se tornaram a grande referência conceitual sobre o tema, com aplicações e influências diretas até nossos dias. Um grupo de diversos pesquisadores europeus,[37] baseados essencialmente em um referencial arqueológico e material da religiosidade nórdica, iniciou um novo patamar de investigações, polêmica, debates e temas de estudo. Em essência, este grupo (de forma conjunta entre alguns autores ou individualmente) conclama uma "desconstrução do paganismo nórdico" (os estudos anteriores sobre religião nórdica privilegiaram o institucional e o intelectual, deixando de lado o ritual ou apenas interpretando os mitos) e uma nova imagem da prática religiosa pré-cristã, onde seus elementos internos são constantemente mutáveis e hibridizados, bem como o conceito básico de uma religiosidade integrada com a vida social, política e cotidiana.[38]

Influenciado por este grupo, mais recentemente o pesquisador Andreas Nordberg realizou a mais profunda reflexão conceitual sobre

---

[37] Principalmente representado pelos pesquisadores Neil Price (Universidade de Aberdeen, Escócia), Kristina Jennbert (Universidade de Lund, Dinamarca), Anders Andrén (Universidade de Estocolmo, Suécia), Catharina Raudvere (Universidade de Copenhague, Dinamarca), Jens Peter Schjødt (Universidade de Aarhus, Dinamarca), Anne-Sofie Gräslund (Universidade de Uppsala, Suécia) e Gro Steinsland (Universidade de Oslo, Noruega).

[38] Andrén;Jennbert; Raudvere (2006, p. 11-15); Hultgård(2008, p. 212-213). Neste trabalho, Hultgård foi influenciado por publicações anteriores de Gro Steinsland: o conceito de mito não é idêntico ao de religião e a religiosidade nórdica pré-cristã foi essencialmente étnica, baseado sua identidade no culto. Essas ideias também foram popularizadas para pesquisadores de línguas neolatinas, como Antón (2000, p. 103-109); Bernárdez (2010, p. 67-76).

a religião nórdica antiga.[39] O primeiro elemento que ele questiona é a respeito do cristocentrismo: os pesquisadores tem aplicado conceitos e ideias que tem origem no referencial de religião cristã (NORDBERG, 2009, p. 120). Assim, essa visão levou a dois caminhos: ou se tentou abolir o termo religião para o estudo das práticas nórdicas pré-cristãs[40] ou criaram-se referenciais moralistas para sua interpretação.[41]

Para Nordberg a tentativa de retirar o termo religião denota a própria interpretação de que estas antigas práticas nórdicas foram tratadas como algum tipo de semi religião: ela não se adequaria à categoria universal das grandes religiões históricas, reveladas e supostamente uniforme. Mas ele questiona que o próprio cristianismo não foi totalmente homogênea em seu início até o advento da modernidade, tanto nas variadas formas das práticas sociais quanto nas interpretações teológicas.[42] Quanto ao referencial moralista, segundo Nordberg ele foi aplicado num mesmo sentido em que os viajantes e missionários do século XVIII descreviam as religiosidades de populações não cristãs pelo mundo – onde a categoria religião era definida a partir da experiência cristã.[43]

---

[39] Um outro exemplo recente da influência do grupo dinamarquês nos estudos sobre religiosidade nórdica pré-cristã é a dissertação de mestrado em História: Chvalkovska (2013).

[40] Anderson (1999, p. 82). Para uma crítica detalhada aos opositores do uso do termo religião para as práticas nórdicas pré-cristãs, consultar: LINDBERG, 1999, p. 85-119.

[41] Neste sentido, geralmente quando era tratado o confronto entre as religiosidades cristã e pagã, apontava-se a superioridade daquela que permaneceu no mundo nórdico, a exemplo das afirmativas de alguns historiadores: "(...) tivemos a preocupação de descrever sua organização social bem como o impacto benéfico que o cristianismo, a longo prazo, exerceu sobre sua cultura (...) o cristianismo, a longo prazo, moldou, orientou e civilizou suas energias" (COSTA, 2004, p. 5, 26); "A fé pagã deve ter sido fraca (...) aquelas crenças seriam suplantadas pela claridade da fé cristã. Uma religião que oferece ao homem comum conceitos vagos e contraditórios do que ele encontrará depois da vida não é uma religião potente e este é o caso de toda fé politeísta" (BRØNSTED, 1958, p. 239; 274); "(...) parecem freqüentemente obscuros e, de certo modo, primitivos (...) Pode ter parecido atraente ter um deus único em lugar dos muitos deuses que com freqüência se mostravam inúteis" (ROESDAHL, 1998, p. 148-167). Segundo Nordberg, esses referenciais moralistas sugerem uma visão de religiosidade influenciada pelo cristocentrismo, ideias raciais e evolucionistas. Nordberg (2009, p. 144).

[42] Nordberg (2009, p. 121).

[43] Um autor especialmente criticado por Nodberg é Torsten Blomkvist, para o qual o termo religião deveria ser aplicado somente para o cristianismo medieval. Segundo Blomkvist,

Em seguida Nordberg discute as terminologias empregadas para designar as práticas religiosas pré-cristãs e seu conteúdo ideológico. O primeiro termo, religião nórdica antiga, provém da utilização de uma categoria geográfica e temporal criada por influência dos estudos filológicos (a linguagem do nórdico antigo) e geralmente foi localizada na Era Viking (um conceito temporal construído pelos historiadores). O segundo, religião nórdica pré-cristã, enfatiza a periodização confrontada com o cristianismo, enquanto que o popular termo paganismo possui conotações pejorativas.[44] Já para outro influente acadêmico, Jens Schødt, não seria correto pensar em uma religião nórdica,[45] devido ao fato de que as religiões não existem em estado "puro", intocada por concepções e visões de mundo de ouras regiões, sendo sincréticas e mutáveis por natureza,[46]

---

na ilha de Gotland antes da cristianização, por exemplo, não existiria tradição ritual e religiosa antes da cristianização (NORDBERG, 2009, p. 145). Neste mesmo caminho, a acadêmica Alexandra Sanmark utiliza um referencial de alta e baixa religião, no mesmo sentido que Blomkvist (SANMARK, 2004, p. 147-181).

[44] O termo pagão originalmente veio do latim paganus (aldeão, homem do campo) e era aplicado às religiões politeístas em geral, mas também foi associado em algumas ocasiões às religiões monoteístas não cristãs (como islamismo e judaísmo) (LOYN, 1990, p. 285). A palavra correspondente em nórdico antigo, heiðinn, surgiu pela primeira vez no poema escáldico Hákonarmál 21 (composto em 962 d. C.) e foi influenciada pelo anglo-saxão hæden (do qual derivou o moderno termo heathen) (McKINNELL, 2001, p. 399). No contexto das sagas islandesas, geralmente heiðinn é utilizada em contraposição ao comportamento, ideologia e práticas do cristianismo (LANGER, 2011, p. 1-22). Não existe um termo em nórdico antigo para religião, mas uma palavra utilizada também para contrapor a prática pré-cristã à religiosidade emergente: forn siðr (costume antigo, o paganismo) e inn nýi siðr (costume novo, o cristianismo) (BOYER, 1981, p. 7). Outros termos empregados: religião pagã, paganismo, culto escandinavo antigo, culto de fertilidade. Recentemente, a utilização do termo e do conceito do paganismo para a Era Viking foi duramente criticada (STURTEVANT, 2012, p. 261-278).

[45] Numa perspectiva muito semelhante (mas defendendo a conservação conceitual do termo religião nórdica), Maths Bertell reflete sobre a diversidade entre as diversas religiões da Escandinávia pré-cristã, não criando fronteiras, por exemplo, entre finlandeses e nórdicos (BERTELL, 2006, p. 298-302).

[46] Ele atenta para três níveis de religiosidade: a de uma comunidade (pequena escala); a definida pela geografia, sociologia ou dogmas de um grupo (grande escala); outras compartilhadas elas pessoas de certos estratos sociais como reis, líderes e seu círculo; e por fim, as que são compartilhadas por pobres ou ricos, como nas religiões mundiais do islamismo e cristianismo (SCHJØDT, 2012, p. 266-267).

mas por falta de melhor opção, ele próprio continua a empregar o termo religião nórdica antiga.[47]

Conclusão

No atual debate envolvendo estudos nórdicos medievais, percebemos muitas influências da antropologia e da História das Religiões, sendo que a maioria dos estudos aponta para a permanência do conceito de religião e suas problemáticas. Pensamos que a aplicação do entendimento do fenômeno religioso na área escandinava pré-cristã apenas como sendo simples tradições rituais, opostas ao cristianismo confessional e sistemático, acaba sendo muito limitada. A religiosidade nórdica antiga deve ser entendida como um sistema complexo, repleto de tradições orais, míticas, mágicas, imaginárias, que vão muito além do ritual, mesmo fazendo parte de um sistema não centralizado, dogmático e institucional.

A breve tendência de alguns acadêmicos em substituir o conceito de religião para "antigos costumes" no mundo nórdico pré-cristão, advindo do termo forn siðr, também vem sendo duramente criticado: traz mais problemas do que soluções (Lindberg, 2009, p. 114). Os denominados novos estudos comparativos vem concedendo novos parâmetros conceituais, que conjugados com as perspectivas da arqueologia e da cultura material, podem oferecer novas abordagens de investigação para os fenômenos religiosos nesta região.

O estudo da religião nórdica antiga oferece um novo patamar de discussões sobre metodologias e teorias nas investigações sobre os

[47] Apesar do popular uso do termo paganismo, os termos mais utilizados recentemente pelos pesquisadores do tema vem sendo: Religião Nórdica Antiga (Old Norse Religion, ONR em inglês, em contraposição ao cristianismo, que seria a religião nova da Escandinávia) e Religião Escandinava Pré-Cristã (Pre-Christian Scandinavian Religion, PCSR, em inglês). Do mesmo modo que Schjødt, outros pesquisadores também rejeitam o termo religião aplicado ao contexto pré-cristão, mas continuam a utilizá-lo devido ao senso moderno para delimitar o campo de pesquisa: Andrén (2006, p. 12). Para um panorama temático dos estudos de religiosidade nórdica pré-cristã em língua portuguesa, consultar os verbetes: Langer (2015).

rituais e as religiosidades. A própria noção dos conceitos sobre religiões são discutidas em novos horizontes. Com isso, as pesquisas envolvendo a materialidade das antigas crenças na Escandinávia pré-cristã podem ser conduzidas a partir da escolha de novos temas, como a relação entre aspectos funcionais e cosmologia, a ideologia que envolveu os funerais e sepultamentos, novas questões de gênero e identidade, ritos de passagem, entre muitos outros.

Muito mais do que apenas informar novos dados aos historiadores e pesquisadores das outras ciências humanas, os estudos da religiosidade nórdica antiga oferecem novos caminhos interpretativos e metodológicos, indispensáveis a todos aqueles que procuram entender melhor o papel dos mitos e crenças no mundo antigo e medieval.

Referências

ABRAM, Christopher. **Myths of the Pagan North**. London: A&C Black, 2011.

ABRAM, Christopher. Hel in early norse poetry. **Viking and Medieval Scandinavia** 22, 2006, p. 1-29.

AGDOLIN, Adone. **História das religiões:** perspectiva histórico-comparativa. São Paulo: Paulinas, 2013.

ANDERSON, Carl Edlund. Scandinavian religion & politics in relation to Christian Europe. **Formation and resolution of ideological contrast in the early history of Scandinavia**. Dissertação (Mestrado em Estudos Nórdicos). Universidade de Cambridge, 1999.

ANDRÉN, Anders. A world of stone: warrior culture, hybridity, and Old Norse cosmology. In: ANDRÉN; JENNBERT; RAUDVERE (Eds.). **Old Norse Religion in long-term perspectives**: origins, changes, and interactions. Lund: Nordic Academic Press, 2006, p. 33-38.

ANDRÉN, Anders; JENNBERT, Kristina; RAUDVERE, Catharina. Old Norse religion: some problems and prospects. In: ANDRÉN; JENNBERT; RAUDVERE (Eds.). **Old Norse Religion in long-term perspectives**: origins, changes, and interactions. Lund: Nordic Academic Press, 2006, p. 11-15.

ANDRÉN, Anders. Behind Heathendom: archaeological studies of Old Norse Religion. **Scottish Archaeological Journal** 27(2), 2005, p. 105-138.

ANTÓN, Teodoro Manrique. **Ecos literários del paganismo nórdico: estúdios de los motivos precristianos en la Saga de Gísli Súrsson**. Tese de Doutorado em Filologia pela Universidade de Salamanca, 2000.

BARRERA, Bermejo. Introducción a la lógica de la comparación em la mitologia. In: **Gallaecia** 22, 2003, p. 471-486.

BERGGREN, Åsa. Archaeology and sacrifice. In: ANDRÉN, Anders; JENNBERT, Kristina & RAUDVERE, Catharina. (Eds.). **Old Norse religion in long-term perspectives**: origins, changes and interactions. Lund: Nordic Academic Press, 2006, p. 303-307.

BERNÁRDEZ, Enrique. Sobre algunas ideas religiosas de los germanos. **Los mitos germánicos**. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

BERTELL, Maths. Where does Old Norse religion end? Reflections on the term Old Norse religion. In: ANDRÉN, Anders; JENNBERT, Kristina & RAUDVERE, Catharina. (Eds.). **Old Norse religion in long-term perspectives**: origins, changes and

interactions. Lund: Nordic Academic Press, 2006, p. 298-302.

BERTELL, Maths. Contacts and eyewitnesses and micro level perspective. In: ANDRÉN, Anders; JENNBERT, Kristina & RAUDVERE, Catharina. (Eds.). **Old Norse religion in long-term perspectives:** origins, changes and interactions. Lund: Nordic Academic Press, 2006, p. 300-301.

BIBIRE, Paul. Myth and belief in Norse Paganism. **Northern Studies** 29, 1992, p. 1-23.

BOULHOSA, Patricia Pires. A *mitología escandinava de Georges Dumézil: uma reflexão sobre método e improbabilidade. **Brathair** 6(2), 2006, p. 3-31.

BOYER, Régis. **Yggdrasill***:* la religion des anciens Scandinaves. Paris: Payot, 1981.

BOYER, Régis. **Le Christ des barbares**: Le monde nordique (IX-XIII siècle). Paris: Les Éditions du Cerf, 1987.

BRADLEY, Richard. Can archaeologist study prehistoric cosmology? In: ANDRÉN, Anders; JENNBERT, Kristina & RAUDVERE, Catharina. (Eds.). **Old Norse religion in long-term perspectives:** origins, changes and interactions. Lund: Nordic Academic Press, 2006, p. 16-20.

BRINK, Stefan. Myth and ritual in Pre-Christian Scandinavian landscape. In: **Sacred sites and holy places**. In: NORDEIDE, S. & BRINK, S. (Ed.). Sacred Sites and Holy Places. London: Brepols, 2013, p. 1-32.

BRINK, Stefan. How uniform was the old norse religion? In: QUIN, Judith (Ed.). **Learning and understanding in the Old Norse world**. London: Brepols, 2007, p. 105-136.

BRØNSTED, Johannes. **Os vikings**. São Paulo: Hemus, s.d. (Original de 1958).

CARDOSO, Ciro. História das religiões. **Um historiador fala de teoria e metodologia**. Bauru: Edusc, 2005.

CHVALKOVSKA, Marketa. **The religious roles in pré-Christian Scandinavia**. Aberdeen: University of Aberdeen, 2013.

COSTA, Ricardo da. **Vikings.** São Paulo: Planeta, 2004.

DAVIDSON, Hilda R. E. **Deuses e Mitos do Norte da Europa**. São Paulo: Madras, 2004 (Original de 1964).

DAVIDSON, Hilda. The interpreters. **The lost beliefs of Northern Europe**. New York: Routledge, 2001.

DAVIDSON, Hilda. **Myths and Symbols in Pagan Europe***:* Early Scandinavian and Celtic Religions. Manchester: Manchester University Press, 1988.

DETIENNE, Marcel. **Comparar o incomparável**. São Paulo: Ideias e Letras, 2004.

DUBOIS, Thomas A. Religions in the Viking Age: contexts and concepts for analysis. **Nordic Religions in the Viking Age**. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1999.

DUBOIS, Diet and deities: contrastive livehoods and animal symbolism in Nordic Pre-Christian Religious. In: RAUDVERE, Catharina; SCHJØDT, Jens Peter. (Eds.). **More Than Mythology**: Narratives, Ritual Practices and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions. Lund: Nordic Academic Press, 2012, p. 65-96.

DUMÉZIL, Georges. **Los dioses de los germanos**: ensayo sobre la formación de la religión escandinava. México: Siglo Veintiuno Editores, 1990.

ENGLER, Steven. Teoria da religião norte-americana: alguns debates recentes. ***Rever*:** Revista de Estudos de Religião 4, 2004, p. 27-42.

FELL FELL, Christine. Paganism/ Sources of evidence. In: GRAHAM-CAMPBELL, James (Org.). **The Viking World**. London: Thames and Hudson, 2001, p. 174-178.

FUGLESANG, Signe Horne – Iconographic traditions and models in Scandinavian imagery. In: BARNES, Geraldine & ROSS, Margaret Clunie (orgs.) – **Old Norse myths, literature and society**. Proceedings of the 11th International Saga Conference. Sidney: University of Sidney, 2000, p. 1-11.

GRÄSLUND, Anne-Sofie. The material culture of Old Norse Religion. In: BRINK, Stefan (Ed.). **The Viking World**. London: Routledge, 2008, p. 249-256.

GUNNELL, Terry. **The origins of drama in Scandinavia**. London: D. S. Brewer, 1995.

HEDEAGER, Iron. **Age Myth and Mentality:** an archaeology of Scandinavia ad 400 – 1000. London: Routledge, 2011.

HERMANN, Jaqueline. História das religiões e religiosidades. In: CARDOSO, Ciro & VAINFAS, Ronaldo. (org). **Domínios da história**. RJ: Campus, 2010, p. 315-336.

HULTGÅRD, Anders. The religion of the Vikings. In: BRINK, Stefan (Ed.). **The Viking World**. London: Routledge, 2008, p. 212-213.

HULTGÅRD, Anders. The askr and embla myth in a comparative perspective. In: ANDRÉN, Anders; JENNBERT, Kristina & RAUDVERE, Catharina. (Eds.). **Old Norse religion in long-term perspectives**: origins, changes and interactions. Lund: Nordic Academic Press, 2006, p. 58-62.

JACKSON, Peter. The merits and limits of comparative philology: old norse religious vocabulary in a long-term perspective. In: RAUDVERE, Catharina; SCHJØDT, Jens Peter. (Eds.). **More Than Mythology**: Narratives, Ritual Practices and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions. Lund: Nordic Academic Press, 2012, p. 47-64.

JENNBERT, Kristina. **Animals and Humans**: Recurrent symbiosis in archaeology and Old Norse religion. Copenhagen: Nordic Academic Press, 2011.

KALIFF, Anders. Odin and Mithras: religious acculturation during the Roman Iron Age and the Migration period. In: ANDRÉN, Anders; JENNBERT, Kristina & RAUDVERE, Catharina. (Eds.). **Old Norse religion in long-term perspectives**: origins, changes and interactions. Lund: Nordic Academic Press, 2006, p. 212-217.

KEYSER, Rudolph. **The religion of the northmen**, 1854. Originalmente publicado em norueguês: *Nordmændenes religionsforfatning i hedendommen* (1847). Disponível em: <http://www.norron-mytologi.info/diverse/ReligionOfNorthmen.pdf>. Acesso em: 30 jun.2014.

LANGER, Johnni (Org.). **Dicionário da Mitologia Nórdica**: símbolos, mitos, ritos. São Paulo: Hedra, 2015.

LANGER, Johnni. Cultura e religiosidade. O conto de Völsi: aspectos do paganismo na Era Viking. **Relens Thrēskeia**: revista de estudos e pesquisas em religião 2(2), 2013, p. 105-112.

LANGER, Johnni. Pagãos e cristãos na Escandinávia da Era Viking. **Revista Brasileira de História das Religiões** 4(10), 2011, pp. 1-22.

LANGER, Johnni. O passado e o futuro dos estudos de religiosidade viking. Religião e magia entre os Vikings. **Brathair** 5(2), 2005, p. 78-79.

LANGER, O céu dos vikings: uma interpretação etnoastronômica da pedra rúnica de Eckelbo (Gs 19). In: **Domínios da imagem** 6 (12), 2013, p. 97-112.

LINDBERG, Anette. The concept of religion in current studies of Scandinavia Pre-christian Religion. **Temenos** 45(1), 2009, p. 85-119.

LOYN, Henry R. **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

MASSENZIO, Marcello. **A história das religiões na cultura moderna**. São Paulo: Hedra, 2005.

McKINNELL, John. **Both one and many**: essays on change and variety in late norse heathenism. Roma: Il Calamo, 1994.

McKINNELL, John. On heiðr. In: **Saga-Book** 25, 2001, p. 394-417.

MUNDAL, Else. Theories, explanatory models and terminology: possibilities and problems in research on Old Norse mythology. In: ANDRÉN; JENNBERT; RAUDVERE (Eds.). **Old Norse Religion in long-term perspectives**: origins, changes, and interactions. Lund: Nordic Academic Press, 2006, p. 285-288.

NORDBERG, Andreas. The grave as a doorway to the other world: architectural religious symbolism in Iron Age graves in Scandinavia. **Temenos** 45(1), 2009, p. 35-63.

NORDBERG, Continuity, change an regional variation in Old Norse Religion. In: RAUDVERE, Catharina; SCHJØDT, Jens Peter. (Eds.). **More Than Mythology**: Narratives, Ritual Practices and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions. Lund: Nordic Academic Press, 2012, p. 119-153.

ORTON, Peter. The interpretation of Old Norse Pagan myths. In: MCTURK, Rory (Org.). **Old Norse-Icelandic Literature and Culture**. New York: Blackwell, 2007.

PAGE, Raymond Ian. **Mitos nórdicos.** São Paulo: Centauro, 1997.

PEARSON, Mike. The origins of Old Norse ritual and religion in European perspective. In: ANDRÉN; JENNBERT; RAUDVERE (Eds.). **Old Norse Religion in long-term perspectives**: origins, changes, and interactions. Lund: Nordic Academic Press, 2006, p. 86-90.

PRICE, Neil. What´s in a name? As archaeological identity crisis for the Norse gods (and some of their friends). In: ANDRÉN; JENNBERT; RAUDVERE (Eds.). **Old Norse Religion in long-term perspectives**: origins, changes, and interactions. Lund: Nordic Academic Press, 2006, p. 179-183.

PRICE, Neil. Mythic acts. In: RAUDVERE, Catharina; SCHJØDT, Jens Peter. (Eds.). **More Than Mythology**: Narratives, Ritual Practices and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions. Lund: Nordic Academic Press, 2012, p. 13-46.

RATKE, Guldgubber: relics of pre-Christian law rituals? In: ANDRÉN; JENNBERT; RAUDVERE (Eds.). **Old Norse Religion in long-term perspectives**: origins, changes, and interactions. Lund: Nordic Academic Press, 2006, p. 259-266.

RAUDVERE, Catharina. The part of the whole: cosmology as an empirical and analytical concept. **Temenos** 45(1), 2009, p. 7-33.

RAUDVERE, The study of Pre-Christian Scandinavian Religions: trends and perspectives. In: RAUDVERE, Catharina; SCHJØDT, Jens Peter. (Eds.). **More Than Mythology**: Narratives, Ritual Practices and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions. Lund: Nordic Academic Press, 2012, p. 7-12.

ROESDAHL, Else. **The Vikings**. London: Penguin, 1998.

ROSS, Margaret Clunies. The measures of Old Norse religion in long-term perspective. In: ANDRÉN; JENNBERT; RAUDVERE (Eds.). **Old Norse Religion in long-term perspectives**: origins, changes, and interactions. Lund: Nordic Academic Press, 2006, p. 412-416.

ROSS, Margaret Clunies. Images of Norse Cosmology. In: ANLEZARK, Daniel (Ed.). **Myths, Legends, and Heroes**: Essays on Old Norse and Old English Literature in Honour of

John McKinnell, TorontoUniversity of Toronto Press, 2011, p. 53-73.

SANMARK, Alexandra. Pre-Christian religious custom and early Christianity in Scandinavia. **Power and conversion:** a comparative study of christianization in Scandinavia. Tese (Doutorado em Arqueologia e História Antiga) -University College London, 2004.

SCHJØDT, Jens Peter. The sources. **Initiation between two worlds**: structure and symbolism in pre-christian scandinavian religion. Odense: The University Press of Southern Denmark, 2008.

SCHJØDT, Jens Peter. Reflections on aims and methods in the study of Old Norse Religion. In: RAUDVERE, Catharina; SCHJØDT, Jens Peter. (Eds.). **More Than Mythology**: Narratives, Ritual Practices and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions. Lund: Nordic Academic Press, 2012, p. 266-267.

SØRENSEN, Preben Meulengracht. Religions old and new. In: SAWYER, Peter (org.). **The Oxford illustrated history of the Vikings.** New York: Oxford University Press, 1997.

SØRENSEN, Preben Meulengracht. Þorr´s fishing expedition (Hymiskviða). In: ACKER, Paul & LARRINGTON, Carolyne (Ed.) **The Poetic Edda***:* essays of Old Norse Mythology. London: Routledge, 2002, p. 119-138.

STERN, Marjolein. **Runestone images and visual communication in Viking Age Scandinavia.** Tese (Doutorado) – Universidade de Nottingham, 2013.

STURTEVANT, Paul. Contesting the semantics of Viking Religion. **Viking and Medieval Scandinavia** 8(1), 2012, p. 261-278.

TITIEV, Mischa. **Introdução á Antropologia cultural.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1979.

TOLLEY, The Mill in norse and finnish mythology. In: **Saga-Book** 24, 1994-1997, p. 63-82.

TURVILLE-PETRE, E. O. G. **Myth and Religion of the North**: the religion of Ancien Scandinavia. London: Weidenfeld and Nicolson, 1964.

USARKI, Frank. Os enganos sobre o sagrado: uma síntese da crítica ao ramo clássico da fenomenologia da religião e seus conceitos-chave. **Rever**: Revista de Estudos de Religião 4, 2004, p. 73-95.

WELLENDORF, Jonas. Homogeneity and heterogeneity in Old Norse cosmology. In: ANDRÉN; JENNBERT; RAUDVERE (Eds.). **Old Norse Religion in long-term perspectives**: origins, changes, and interactions. Lund: Nordic Academic Press, 2006, p. 50-53.

[Volta ao Sumário]

Em busca da espiritualidade: Ciência, saúde e instrumentos de captura

Rodrigo Toniol

Doutor em Antropologia Social. Pesquisador de pós-doutorado, departamento de Antropologia – Unicamp/Fapesp.

E-mail: rodrigo.toniol@gmail.com

Como referenciar este texto:

TONIOL, Rodrigo. Em busca da espiritualidade: Ciência, saúde e instrumentos de captura. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião:** Violências e Direitos Humanos (Vol. 2). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 179-195.

Apesar da longa trajetória histórica dos debates acerca da categoria espiritualidade na filosofia clássica e na teologia, no campo das ciências sociais, a análise pormenorizada dos usos e das apropriações da "espiritualidade" é um tema pouco frequente e sistematizado, embora o uso do substantivo em textos científicos seja recorrente. Por um lado, o caráter impreciso e pouco estruturado do termo não inibe sua presença em narrativas descritivas do fenômeno religioso, por outro, no mesmo passo que testemunhamos essa constância também constatamos uma espécie de marginalidade das reflexões sobre a categoria, muitas vezes apresentada, simplesmente, como uma forma de negação da religião institucionalizada ou como sinônimo de uma religiosidade centrada, unicamente, na intimidade do sujeito.

Nesta fala pretendo dar centralidade para as reflexões e análises sobre a categoria espiritualidade, evitando defini-la a priori, mas reconhecendo que seu emprego não é aleatório e que sua recorrência no campo da saúde faz desse contexto um de seus universos privilegiados de investigação. Uma afirmação que surge com frequência nas investigações empíricas, realizadas em contextos institucionais de saúde, é de que espiritualidade é saúde. Esta assertiva tem repercutido inclusive em resoluções da Organização Mundial da Saúde (OMS), que recomendam o estabelecimento de protocolos clínicos e a atenção à dimensão espiritual da saúde do paciente.

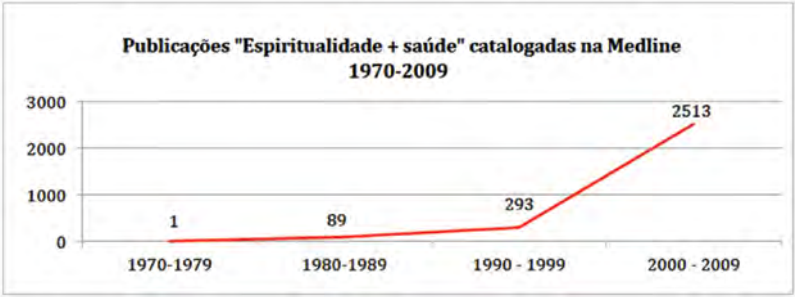
A espiritualidade no âmbito da OMS e de instituições de saúde

Pelo menos desde a década de 1980 a Organização Mundial de Saúde tem produzido documentos, resoluções e encaminhamentos acerca do reconhecimento da espiritualidade como uma dimensão da saúde humana. A 37ª Assembleia da OMS, ocorrida em 1984, é considerada por alguns pesquisadores (KHAYAT, 1998) como o evento fundador dos debates sobre espiritualidade no âmbito daquela instituição. Durante o evento, representantes de 22 países encaminharam uma proposta de

resolução à assembleia solicitando a "consideração do fator espiritualidade como elemento determinante para a saúde". A resolução foi acatada e, por isso, encaminhada para a direção geral da OMS. Seguiu-se a ela um documento que acenava para o incentivo e para o apoio da instituição na realização de pesquisas científicas que investissem no desenvolvimento de técnicas de monitoramento e de avaliação da espiritualidade das pessoas. Na esteira dessas resoluções, em 1998, os membros do comitê executivo da OMS referendaram a proposta de alteração do conceito de saúde citado no preâmbulo da constituição daquela agência global, que passou a ser: "saúde é um estado dinâmico de completo bem-estar físico, mental, espiritual e social, e não apenas a ausência de doenças ou enfermidades".

Essas resoluções, contudo, não são atos excepcionais na legitimação do vínculo entre saúde e espiritualidade. A elas se associam outros enunciados que têm desdobrado essa conexão em dimensões múltiplas, cujas modulações entre os termos, apesar de relativas ao mesmo par, são plurais. Nas últimas três décadas pudemos observar um expressivo crescimento no número de centros de pesquisas, de laboratórios e de departamentos ligados a universidades, dedicados especificamente a relação entre saúde e espiritualidade. Entre os mais destacados e tradicionais centros de pesquisas estão: Center for Spirituality, Theology and Health (Duke University); Program in Spirituality and medicine (Howard University Hospital); Center for Spirituality, Health and Disability (University of Aberdeen); Centre for Spirituality and healing (University of Minnesota); Spirituality Mind-Body Institute (Columbia University); Center for Spirituality and health (University of Florida).

Em que pese a variedade dos significados que o termo possa assumir na medida em que as investigações que o tematizam se multiplicam, é notável que, de modo geral, elas convirjam no reconhecimento do impacto que o "fator espiritualidade" tem na manutenção da saúde e na recuperação de estados de adoecimento. Para se ter uma ideia, apresento em seguida o gráfico sobre o surgimento e crescimento do número de publicações catalogadas no Medline entre 1970-2009.



A espiritualidade na perspectiva das ciências sociais

A legitimidade que a categoria espiritualidade tem adquirido nas agências internacionais de gestão da saúde pública e no âmbito das ciências médicas pode ser um fato inesperado para quem analisa a modernidade ocidental nos termos weberianos da "desmistificação". Por outro lado, autores como Peter van der Veer, têm chamado a atenção para o fato de que a espiritualidade não é uma forma marginal de resistência à modernidade secular, mas é parte do próprio projeto moderno, sendo, a emergência do termo, um de seus índices e uma chave fundamental para compreendê-lo (VEER, 2013, p. 7). Em suas palavras, Veer argumenta que embora possamos reconhecer profundas raízes históricas do termo no misticismo, no gnosticismo e numa ampla gama de tradições da antiguidade, a espiritualidade moderna é, de fato, uma categoria tributária da modernidade ocidental:

> Definir espiritualidade é uma tarefa notoriamente difícil. Eu quero sugerir que o termo, como algo vagamente oposto à materialidade, alheio ao corpo e distinto tanto do religioso como do secular, tem se convertido num conceito capaz de conectar muitas tradições discursivas. Meu argumento é que o 'espiritual' e o 'secular' foram produzidos simultaneamente como duas alternativas conectadas em reação à religião institucionalizada na modernidade euro-americana. (VEER, 2013, p. 36).

Mesmo sem a intenção de reconstituir uma genealogia da categoria espiritualidade – trabalho feito minuciosamente por pesquisadores como Catherine Albanese (2007) e Courtney Bender (2010) – interessa-nos aqui sublinhar que o vínculo entre espiritualidade e modernidade aponta para a dimensão histórica e o caráter situado desta categoria. Como afirma Talal Asad (2001, p. 220): definir 'espiritualidade' é antes de tudo um ato. Isso significa que espiritualidade, enquanto categoria, está sendo definida constantemente dentro de contextos sociais e históricos. Esta perspectiva parece alçar o debate sobre espiritualidade a um novo plano analítico, marcado pelos aportes de certa filosofia política foucaultiana em que o conceito e suas características são situados nos jogos de relações de poder que os configuram e os transformam historicamente.

Em alguma medida, assumir essa perspectiva é a condição para situar-nos no campo de uma "política da espiritualidade" (Veer 2009; 2013). Isso é, para o modo pelo qual essa categoria produz realidades, agencia atores e mobiliza instituições. A política da espiritualidade, portanto, não diz respeito apenas a um conceito, mas aos seus usos situacionais, a partir de configurações de poder e de reconhecimentos com os quais ela se articula cada vez que é enunciada.

A espiritualidade na perspectiva das ciências médicas no Brasil

Investigar os efeitos da espiritualidade sobre a saúde significa atentar para o trabalho dos cientistas em fazer com que a dimensão espiritual emerja numa forma que possa ser reconhecida pelo regime de saber biomédico. Isso porque, para poder ser investigada pelas ciências médicas, a espiritualidade precisa deixar de ser experiência e passar a ser um ente clinicamente manipulável e, nessa tarefa, não são poucos os dispositivos empregados: questionários, anamneses, exames de imagem, pet scams, ressonâncias magnéticas e mapeamentos de atividade cerebral, são apenas alguns exemplos. Trata-se, portanto, não somente de tornar a espiritualidade apreensível, mas, sobretudo, de fazê-la adquirir valor

de verdade diante do olhar dos especialistas em saúde. As tecnologias empregadas para analisar a dimensão espiritual da saúde, as teorias que orientam os cientistas, as diferenciações que eles estabelecem e o modo como a mensuram, efetivamente produzem-na como entidade clínica. Por isso, na pesquisa que estamos iniciando e cujos fundamentos estamos apresentando nesta fala, interessa-nos sobretudo o uso e o modo pelo qual atuam essas tecnologias e instrumentos que fazem a espiritualidade emergir no campo das ciências médicas.

Nossa investigação centra-se, portanto, nos usos, nas apropriações e nas repercussões que a categoria espiritualidade vem assumindo no campo das ciências médicas no Brasil. Precisamente, trata-se de investigar o modo pelo qual essa categoria tem emergido como uma variável em pesquisas dedicadas a identificar correlações entre o "fator espiritual" e a saúde da população em geral, e de pacientes com perfis clínicos específicos. Estas investigações utilizam uma ampla gama de tecnologias que visam identificar, isolar e interpretar, a condição espiritual das pessoas e seus efeitos para a saúde. Nosso foco, neste universo de práticas, é a criação e o uso dessas tecnologias, que vão de questionários ao mapeamento de atividades cerebrais, por parte dos cientistas engajados em alguns desses referidos grupos. A ênfase em tais tecnologias e instrumentos se deve ao fato de que, além de constituírem a forma de "acesso" à espiritualidade, os questionários, as ressonâncias magnéticas e os mapeamentos de atividade cerebral são mediadores fundamentais para que a espiritualidade emerja como uma entidade clinicamente visível e avaliável para médicos e pesquisadores.

No Brasil, sobretudo a partir dos anos 2000, fóruns e grupos de pesquisas dedicados a debater e investigar o impacto da espiritualidade na saúde se estabeleceram em universidades e em organizações médicas. Em março de 2013, por exemplo, mais de 500 pesquisadores e médicos subscreveram um documento enviado a Sociedade Brasileira de Cardiologia (SBC) em que solicitavam a aprovação e incorporação, na entidade, do Grupo de Estudos em Espiritualidade e Medicina Cardiovascular (GEMCA). Conforme a proposta, o Gemca funcionaria tal e qual os outros 11 grupos de estudos daquela sociedade médica, como um fórum de debates e uma instância para o fomento de pesquisas. O documento foi recebido pela diretoria da SBC e a solicitação deferida. Assim, o Gemca adquiriu apoio institucional, a possibilidade de organizar

atividades durante os congressos anuais da SBC e, ao mesmo tempo, autonomia para estabelecer sua própria rede de associados. Vinculado ao Departamento de Cardiologia Clínica, assim como os grupos de Valvopatias, o de Circulação Pulmonar e o de Coronariopatias, o Gemca logo em seus primeiros meses de funcionamento atraiu a atenção da imprensa nacional. O médico Álvaro Avezum, diretor do grupo, foi inicialmente o principal porta voz dos objetivos, dos interesses e das expectativas nutridas pelos pesquisadores associados. Numa dessas ocasiões Avezum foi taxativo ao prognosticar os desdobramentos que as pesquisas sobre espiritualidade deverão ter para os cuidados com a saúde nos próximos anos:

> Hoje posso dizer com segurança a um paciente que se ele fuma, tem maior possibilidade de sofrer um infarto que um não fumante. Provavelmente há de chegar um dia que com a mesma certeza poderemos dizer ao paciente que se ele for espiritualizado e souber lidar adequadamente com suas emoções, poderá evitar doenças cardiovasculares. (...) [mas] é importante esclarecer que não estamos falando de religião, que é o sistema de crenças e dogmas, nem de religiosidade, que é quando a pessoa se dedica à religião. (Grifos meus). [48]

O comentário final do médico-pesquisador, que insiste na diferenciação entre as categorias espiritualidade, religião e religiosidade, é emblemático para o reconhecimento de que, por mais amplo e vago que possa ser o conceito de espiritualidade nesses enunciados e nessas pesquisas, seu emprego não é aleatório. Em certo sentido, esse é o meu ponto de partida, ou seja, as pesquisas médicas dedicadas a avaliar o impacto do fator espiritual na saúde o seu universo análise.

Nosso campo empírico de investigação

Diante do amplo quadro de grupos e de instituições médico-científicas empenhadas na análise das relações entre saúde e espiritualidade,

[48] Disponível em: http://goo.gl/1tua5A; Acesso em: 04 jan. 2014. Disponível em: http://goo.gl/iYjch7. Acesso em: 04 jan. 2014..

iniciamos nossa investigação empírica por privilegiarei dois grupos distintos: Programa de Saúde, Espiritualidade e Religiosidade (ProSER) e o Núcleo de Pesquisa em Espiritualidade e Saúde (NUPES).

O primeiro foi fundado em 2000 e teve como nome original Núcleo de Estudos de Problemas Espirituais e Religiosos (NEPER). Sediado no Instituto de Psiquiatria (IPq) do Hospital das Clínicas (HC) da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo, esse grupo foi pioneiro no país em reunir médicos, pesquisadores e profissionais da saúde em atividades de assistência terapêutica dirigidas a espiritualidade, bem como no desenvolvimento de pesquisas dedicadas ao tema. Em 2009 o NEPER foi institucionalizado no HC como um programa de promoção da saúde e mudou seu nome para Programa de Saúde, Espiritualidade e Religiosidade (ProSER). Conforme sua descrição no site do HC, os objetivos do Programa são[49]: a) Investigar o impacto da espiritualidade em saúde mental de pacientes internados no IPq; b) Promover atividades terapêuticas que investiguem e promovam o contato com a espiritualidade, com foco em saúde mental; c) Promover assistência às necessidades e conflitos espirituais na interface da saúde mental; d) Incentivar e criar "banco de ideias" em pesquisa na interface entre saúde mental e espiritualidade; e) Promover ensino a alunos residentes e profissionais da área de saúde sobre a relação saúde e espiritualidade.

As atividades do grupo, como se pode depreender dos objetivos descritos, estão dirigidas à pesquisa, à clínica e ao ensino. O principal instrumento de captura da espiritualidade, utilizado por este grupo, é um questionário de "anamnese espiritual", aplicado pelos membros do ProSER com os pacientes do Instituto de Psiquiatria do Hospital das Clínicas. Tal procedimento consiste na realização de uma série de perguntas protocoladas que, uma vez tabuladas, resultam em índices de espiritualidade, que passam inclusive a constar no prontuário dos usuários. A anamnese espiritual está estruturada na forma de perguntas como, por exemplo: "até que ponto você sente que sua vida tem uma finalidade?" e "até que ponto alguma ligação com um ser espiritual conforta/tranquiliza você?"[50]

---

[49] Informações disponíveis em: <http://goo.gl/KXy5Gr>.

[50] Essas questões foram retiradas do instrumento de avaliação da espiritualidade desenvolvido pela OMS. Isso porque, embora já tenha feito contatos iniciais e até mesmo

Este procedimento articula-se com o realizado noutras partes do mundo e tem o aval de instituições globais de saúde. A Organização Mundial de Saúde, por exemplo, publicou em 2002 seu próprio instrumento de anamnese espiritual[51] e desde então pesquisadores têm desenvolvido e aprimorado esses questionários. A importância dessa tecnologia, que faz a espiritualidade emergir como uma entidade visível para seus experts, reside no fato de que, no âmbito do ProSER, ela serve tanto para a clínica quanto para a pesquisa. Isso porque é a partir dos resultados dessa anamnese que os médicos prescrevem atividades aos pacientes como, por exemplo, meditação, yoga e mindfulness. Por outro lado, as informações fornecidas por esse instrumento também servem como base de dados para as pesquisas que buscam encontrar correlações entre a dimensão espiritual da pessoa e seu estado de saúde/doença.[52]

O outro grupo de pesquisa que estamos investigando é o Núcleo de Pesquisa em Espiritualidade e Saúde (NUPES), vinculado ao Programa de Pós Gradação em Saúde da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). O NUPES está consolidado como um grupo de pesquisa do CNPq e reúne pesquisadores, sobretudo médicos e estudantes de pós-graduação, que se dividem em três linhas de pesquisas: Epidemiologia da Religiosidade e Saúde; Experiências Religiosas e Espirituais; História e Filosofia das Pesquisas sobre Espiritualidade. O grupo é coordenado pelo médico e psiquiatra Alexander Moreira de Almeida, que também dirige as seções de "espiritualidade e psiquiatria" da Associação Mundial de Psiquiatria (World Psychiatric Association) e da Associação Brasileira de Psiquiatria.

Nesse grupo, há uma série de investigações sendo desenvolvidas sobre as relações entre saúde e espiritualidade, cujos resultados têm

---

trabalho de campo exploratório durante as atividades do ProSER, não tive acesso a versão do protocolo de anamnese espiritual que tem sido utilizado pelo grupo.

[51] Refiro-me ao módulo "espiritualidade, religiosidade e crenças pessoais" do instrumento de qualidade de vida da OMS, validado no Brasil por um grupo de pesquisadores do instituto de Psicologia da UFRGS (ver, PANZINI, et al., 2011). Para a descrição de outros instrumentos clínicos de avaliação da espiritualidade, ver, Toniol (2015).

[52] Disponibilizo na seção de anexos (anexo A) a imagem de um dos cartazes distribuídos no Instituto de Psquiatria do Hospital das Clínicas que anunciam as atividades do ProSER.

obtido significativa repercussão na mídia brasileira.[53] Do amplo conjunto das pesquisas realizadas pelo NUPES, interessa-nos investigar aquelas que utilizam tecnologias de neuroimagem como dispositivo de captura da espiritualidade. Tratam-se de investigações que comparam e analisam as atividades cerebrais de pacientes durante atividades como meditação, oração e repetição de frases que provocam sensação de bem estar.[54] Nosso foco de pesquisa aqui serão os procedimentos e o uso de exames de imagem que, em certa medida, trabalham para tornar a espiritualidade um objeto possível de ser capturado e avaliado. [55]

Assim como a anamnese espiritual, as tecnologias empregadas pelo NUPES também têm como objetivo tornar a espiritualidade visível, reconhecer seus padrões e possíveis correlações com estados de saúde e de adoecimento. Contudo, há importantes diferenças implicadas nessas duas formas de capturar a espiritualidade. Quanto `as conclusões que cada uma delas permite, por exemplo, elas são de ordens distintas. Enquanto o padrão dos resultados das pesquisas feitas pelo primeiro grupo, o ProSER, são considerações como, por exemplo, "quem é mais espiritualizado enfarta menos", no segundo grupo, o NUPES, o mapeamento das atividades cerebrais pode indicar que as áreas do cérebro acionadas durante orações é a mesma ativada quando experimentamos sensações de prazer. À essa diferença se sobrepõe outra que ganha relevância na medida em que analisamos o modo pelo qual a espiritualidade adquire, em cada um desses procedimentos, estatuto de realidade clínica. Se a anamnese espiritual depende do relato do paciente, os exames de neuroimagem prescindem da atuação de quem é examinado, de modo que, nesse caso, a espiritualidade manifesta é localizada no corpo, mais precisamente no cérebro paciente e não mais na narrativa de sua experiência cotidiana.

---

[53] Ver: http://goo.gl/4c4Mx1. Acesso em: 10 jul. 2015. . Disponível em: http://goo.gl/hI-2dOR. Acesso em: 10 jul. 2015. .

[54] Para uma breve apresentação em vídeo das pesquisas dessa natureza realizada no Nupes, ver: <https://goo.gl/WcjVyI>. Acesso em: 10 jul. 2015.

[55] Apenas para fins ilustrativos apresento na seção de anexos (anexo b) a série de imagens das atividades cerebrais de pessoas em situação de meditação, utilizada em uma pesquisa semelhante àquelas realizadas pelo NUPES.

O que parece está em jogo nesses dois grupos, portanto, não é simplesmente a categoria espiritualidade, mas sim essa categoria como um fator de saúde que pode ser interpretado e avaliado por determinados experts a partir da mediação de instrumentos e de tecnologias que trabalham para torná-la visível. Nesse sentido, importa menos perguntar, o que é espiritualidade? E mais, quem pode dizer o que é espiritualidade quando ela se torna uma questão de saúde? Diante desses dois grupos de pesquisa dedicados a relação entre saúde e espiritualidade, perguntamo-nos: Como a categoria espiritualidade é mobilizada e o que ela mobiliza em cada um desses contextos? Não seriam as tecnologias que fazem a espiritualidade emergir enquanto um objeto clinicamente visível, manipulável e inscritível (tanto em prontuários quanto nas pesquisas médico-científicas) também mediadores do conceito de espiritualidade que orienta esses pesquisadores? Como os dados gerados por esses instrumentos se deslocam da pesquisa médico-científica para a clínica médica?

Conclusão

À guisa de conclusão, permitam-me apresentar algumas ideias-chave que orientam minha investigação. A primeira é a de que a categoria "espiritualidade" tem adquirido cada vez mais legitimidade no campo da saúde, por meio de resoluções da OMS, de políticas públicas e pelo maior interesse das ciências médicas pelo tema, e, com isso, tem se tornado uma matriz discursiva capaz de mobilizar um conjunto cada vez mais amplo de experts e de instituições. Acompanhar diferentes grupos de pesquisas dedicados especificamente à espiritualidade, nesse caso, também constitui uma tentativa de avaliar a capacidade mobilizadora da categoria e, ao mesmo tempo, de reconhecer aquilo (instituições, grupos e discursos) que resiste a ela.

Uma segunda ideia-chave diz respeito as transformações que as próprias investigações que associam espiritualidade a saúde sofreram desde a década de 1980. Nossa sugestão é a de que, se inicialmente essas pesquisas estavam baseadas em teorias calcados nos saberes psi e,

por isso, avaliavam a espiritualidade a partir de questionários e de instrumentos de anamneses altamente dependentes dos pacientes, mais recentemente, o interesse das neurociências pelo tema tem se desdobrado em duas consequências. Primeiro, a partir das pesquisas das neurociências as considerações sobre a dimensão espiritual da saúde adquiriu maior legitimidade no campo científico e, por conseguinte, passou a repercutir em meios (congressos, revistas, periódicos científicos) nos quais não figurava anteriormente. E, segundo, o uso de instrumentos e de tecnologias de imagem para analisar a espiritualidade, tal como exames de ressonância magnética e de mapeamento da atividade cerebral, a desassociou do relato dos pacientes e, assim, produziu uma ruptura com os paradigmas que a circunscreviam ao campo da subjetividade.

Associada a esta segunda ideia-chave, há uma terceira que é a suspeita de que, embora sejam os atendimentos em saúde mental aqueles que mais privilegiam a dimensão espiritual da saúde, progressivamente outras especialidades médicas têm incorporado-na em seus procedimentos, tal como parece indicar a criação do grupo de estudos em espiritualidade e medicina cardiovascular, no âmbito da sociedade brasileira de cardiologia, descrito anteriormente.

Uma quarta ideia-chave é a de que tanto o procedimento dos organismos de gestão global da saúde, como a OMS, quanto o crescimento das pesquisas médico-científicas estão corroborando para a afirmação de que a espiritualidade é um fator determinante para a saúde. Diante disto, perguntamo-nos: caberia ao Estado prover cuidados com o espírito? Ou ainda, negligenciar a espiritualidade não seria, no limite, um descaso de saúde pública? E mais, como o Estado pode operacionalizar a oferta de cuidados com a dimensão espiritual sem ferir princípios como o da laicidade e da liberdade religiosa?

Essas são algumas das questões desta investigação que conduzem a desdobramentos no campo das ciências médicas e das políticas de espiritualidade. Outras investigações já se detiveram em questões semelhantes às que estamos levantando aqui. Apenas para mostrar a associação de nosso tema a outras pesquisas neste campo de preocupações, citamos o trabalho de Winnifred Sullivan (2014), em sobre capelania nos Estados Unidos. Nesta pesquisa, a antropóloga norte-americana demonstra como o reconhecimento da espiritualidade como uma

dimensão da saúde humana garantiu que capelães, antes restritos a assistência religiosa nos hospitais, adquirissem um novo status e fossem incorporados às equipes de tratamento médico. Esses profissionais "deixaram de falar em nome de alguma confissão ou identidade religiosa particular e passaram a tratar da espiritualidade enquanto um aspecto natural e universal a todos os seres humanos" (Sullivan, 2014:3). Assim, afirma a autora, embora a lei nos Estados Unidos se apresente como secular, todos os cidadãos são crescentemente entendidos como universal e naturalmente religiosos – necessitando de cuidado espiritual" (2014:51). A categoria espiritualidade seria, nessa perspectiva, um novo modo de estabelecimento da religião ou ainda, um modo de dissimular a religião com a concordância e o apoio do Estado.

Minha posição, contudo, diverge daquela defendida por Sullivan na medida em que estamos pouco interessado em desvelar a espiritualidade, mostrando o que há de religioso nessa categoria. Ao contrário, procuro associar-me a uma agenda de investigações sobre espiritualidade cujo primeiro postulado é romper com o pressuposto de que a espiritualidade tenha uma relação categórica particular com a religião (BENDER, 2007; OMAR MCROBERTS, 2012; TAVES& BENDERM, 2012; AMMERMAN, 2013). O segundo é o de afastar-me da ideia de que espiritualidade é necessariamente algo que contrasta ou se opõe à religião, como na fórmula "espiritual, mas não religioso".v Meu objetivo, pelo contrário, será justamente o de apostar na pertinência analítica de tratar a espiritualidade como o produto histórico de processos discursivos e cujas formas de relação com a religião são contingenciais e não determinadas.

Referências

ALBANESE, Catherine L. **A republic of mind and spirit**: A cultural history of American metaphysical religion. Yale University Press, 2007.

AMMERMAN, Nancy T. Spiritual but not religious? Beyond binary choices in the study of religion. **Journal for the Scientific Study of Religion**. v.2, n.52, 2013, p. 258-278.

ASAD, Talal. **Genealogies of religion**: discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.

_____. Religion, Nation-State, Secularism. In: P. Van der Veer e H. Lehmann (orgs.). **Nation and Religion**. Princeton: Princeton University Press, 1999.

_____. Reading a modern classic*:* W. C. Smith's The Meaning and End of Religion. **History of Religions**, v. 40, n. 3, 2001, p. 205-222.

_____. *A construção da religião como uma categoria antropológica*. **Cadernos de Campo** (São Paulo, 1991), n.19, 2010, p. 263-284.

BENDER, Courtney; MCROBERTS, Omar. *Mapping a Field*: Why and How to Study Spirituality. **New York: Social Science Research Council**, Working Group on Spirituality, Political Engagement, and Public Life, 2012.

BENDER, Courtney. "**Religion and spirituality: History, discourse, measurement.**" SSRC Web Forum, 2007.

_____. **The new metaphysicals**: Spirituality and the American religious imagination. University of Chicago Press, 2010.

BERNTSON, G. G.; NORMAN, G.; HAWKLEY, L., & CACIOPPO, J. T. Spirituality and autonomic cardiovascular control. **Annals of Behavioral Medicine**, n.35, 2008, p.198-208.

BREWER-SMYTH, Kathleen; KOENIG, Harold G. Could spirituality and religion promote stress resilience in survivors of childhood trauma?. **Issues in mental health nursing**, n. 35, v. 4, 2014, p. 251-256.

CASANOVA, José. **Public religions in the modern world**. University of Chicago Press, 1994.

DIOTALLEVI, Luca. O sentido e o problema do "separatismo moderado": por uma contribuição sociológica à análise da religião no espaço público. **Debates do NER** n.27, 2015, p. 19-48.

FULLER, Robert C. **Spiritual, but not religious**: Understanding unchurched America. Oxford University Press on Demand, 2001.

GIUMBELLI, Emerson; TONIOL, Rodrigo. What is spirituality for? New relations between religion, health

and public spaces. In: Mapril, Jose; Giumbelli, Emerson; Blanes, Ruy. **'The good shepherd'.** Secularities, religiosities and subjectivities, no prelo.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público*:* modalidades no Brasil. **Religião & Sociedade**, n. 28, 2008, p. 80-101.

_____. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. **Horizontes antropológicos**, n. 35, 2011, p. 327-356.

HANEGRAAFF, W. **New Age Religion and Western Culture**. State University of New York Press, Albany, 1998.

IDLER, Ellen L.; KASL, Stanislav V. Religion among disabled and nondisabled persons: Attendance at religious services as a predictor of the course of disability. **The Journals of Gerontology** Series B: Psychological Sciences and Social Sciences, 1997.

KHAYAT, M. H. **Spirituality in the Definition of Health***:* the World Health Organization's point of view. Retrieved, February 22, 1998.

PANZINI, Raquel Gehrke et al*.* Validação brasileira do Instrumento de Qualidade de Vida/espiritualidade, religião e crenças pessoais. **Revista de Saúde Pública**. n. 45, 2011, p. 153-165

RICHARDS, Ivor Armstrong. **Mencius on the mind**: experiments in multiple definition. Routledge, 2013 [1932].

TAVES, Ann. Fits, **Trances, and Visions**: Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

SULLIVAN Winnifred. **A Ministry of Presence**: Chaplaincy, Spiritual Care, and the Law. Chicago: University Of Chicago Press, 2014.

STEIL, Carlos, and TONIOL, Rodrigo. A crise do conceito de religião e sua incidência sobre a antropologia. In: BÉLIVEAU, Verónica Giménez; GIUMBELLI, Emerson. **Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI.** Buenos Aires: Biblos, 2013, p. 137-158.

TAVES, Ann; BENDER, Courtney. Things of Value. In: BENDER, Courtney. **What Matters?** Ethnographies of Value in a Not So Secular Age. New York, NY: Columbia University Press/SSRC, 2012, p. 1-33.

TONIOL, Rodrigo. Integralidade, holismo e responsabilidade: etnografia da promoção de terapias alternativas/complementares no SUS. In: FERREIRA, Jaqueline; FLEISCHER, Soraya. **Etnografias em serviços de saúde**. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2014, p. 153-178.

_____. Espiritualidade que faz bem: Pesquisas, políticas públicas e

práticas clínicas pela promoção da espiritualidade como saúde. **Sociedad y religion**. n. 43, 2015, p. 110-146.

VEER, Peter Van der. **Imperial encounters**: religion and modernity in India and Britain. Princeton University Press, 2001.

_____. Spirituality in modern society. In: **Social Research: An International Quarterly**, n.76, v.4, 2009, p. 1097-1120.

_____.**The modern spirit of Asia**: the spiritual and the secular in China and India. Princeton University Press, 2013.

[Volta ao Sumário]

Materialidades contestadas: Solicitações de tombamento de bens religiosos indeferidas pelo IPHAN

Paola Lins de Oliveira

Doutora em Antropologia Cultural pelo PPGSA/IFCS/UFRJ e Pós-doutoranda PNPD/CAPES no PPCIS/UERJ. É pesquisadora associada do grupo de pesquisa "Distúrbio – Dispositivos, Tramas Urbanas, Ordens e Resistências" (UERJ), do Observatório e Inventário do Patrimônio Religioso (Grupo de Estudos Políticos – UniRio) e do grupo de pesquisa "MARES – Religião, arte, materialidade, espaço público" (UFRGS).

E-mail: paolalins@gmail.com

Como referenciar este texto:

OLIVEIRA, Paola Lins. Materialidades contestadas: Solicitações de tombamento de bens religiosos indeferidas pelo IPHAN. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião:** Violências e Direitos Humanos (Vol. 2). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 196-205.

Introdução

Esta apresentação contém algumas reflexões iniciais sobre as solicitações de tombamento de bens religiosos indeferidas pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan, no estado do Rio de Janeiro, desde sua fundação até a atualidade (1938-2015). Tais solicitações geraram processos que contêm registros da circulação dos bens religiosos em avaliação para tombamento pelas instâncias técnicas e burocráticas do Iphan: documentos de fundação, históricos, pareceres, visitas técnicas, fotografias, reportagens, entre outros materiais. O conteúdo desses processos – e sua dinâmica de justificações, avaliações e contestações – é aqui tomado como um debate público em torno dos contornos e limites religiosos, estéticos, históricos, culturais do patrimônio nacional no estado do Rio de Janeiro.

Problemática, objetivos e metodologia: As margens do patrimônio

Embora os processos de patrimonialização já sejam um tema de estudo consolidado na antropologia brasileira, pouca atenção é dada aos bens aos quais o estatuto de patrimônio é negado. A pesquisa que origina este texto parte da hipótese de que uma compreensão mais ampla dos sentidos da patrimonizalização passa não apenas pelos significados que ela assume para os bens efetivamente patrimonializados, mas também pelos critérios que definem a exclusão de determinados bens desse rol, delimitando externamente as fronteiras do patrimônio.

No caso específico dos patrimônios religiosos, a delimitação dessa fronteira suscita questões particularmente importantes, dada a hegemonia católica na paisagem patrimonial do estado do Rio de Janeiro e do Brasil. Considerando que a fundação do Iphan esteve estreitamente ligada à patrimonialização do barroco católico brasileiro, as características desse tipo de expressão religiosa definiram grande parte dos sentidos do que é atualmente visto como patrimônio religioso.

Entretanto, mudanças internas ao Iphan, tais como a valorização da diversidade cultural, principalmente através das ações voltadas para o patrimônio imaterial (GONÇALVES, 1997); e externas, como as disputas religiosas e identitárias nos espaços públicos (GIUMBELLI, 2008), têm tensionado a hegemonia patrimonial católica e barroca. Tais tensões não se refletem automaticamente em bens que passam a figurar nos livros de tombo, abrindo um espaço antes inexistente. Frequentemente invisíveis nessas listas, é nas margens que as encontramos: ao serem recusados, os pedidos de tombamento de bens religiosos revelam a dinâmica da patrimonialização tanto em sua dimensão de reificação de uma tradição estética (católica e barroca) inalcançável para o bem em pauta, quanto em sua dimensão de contestação da mesma tradição, na medida em que a recusa muitas vezes não se dá através de um consenso entre executores das políticas patrimoniais.

Examinar os processos de tombamento de bens religiosos indeferidos pelo Iphan permite compreender tanto as dinâmicas de reconhecimento, consolidação ou produção de notabilidades e privilégios entre as diferentes religiões; assim como suas relações com o Estado através das políticas culturais de memória. Desse modo, o Iphan é abordado como arena de construção de políticas públicas e de reconhecimento de direitos culturais que implicam/incluem ou excluem religiosidades e ao mesmo tempo legitimam faces religiosas específicas (em sua dimensão cultural) no processo permanente de construção da memória, do que tem valor para a nação.

Nesse sentido, o objetivo fundamental da pesquisa que origina essa apresentação é analisar a dinâmica dos argumentos e contra-argumentos, assim como o conjunto de registros anexados ao processo, que levam ao indeferimento desses bens, tentando identificar o que eles nos ensinam sobre os processos de patrimonialização e sobre o lugar público e cultural da religião no estado do Rio de Janeiro.

Resultados e discussões preliminares

Dentre os resultados preliminares da pesquisa em desenvolvimento que inspira o presente texto está um mapeamento e contextualização

dos processos contendo solicitações de tombamento de bens religiosos indeferidas no estado do Rio de Janeiro dentro do quadro mais amplo de bens tombados no estado, bem como no Brasil. O levantamento mais recente divulgado pelo Iphan[56] informa que atualmente, do total de 2.193 processos tramitados e em trâmite, 1.149 estão tombados, enquanto 446 estão indeferidos. No estado do Rio de Janeiro, até o presente momento, do total de 379 processos tramitados e em trâmite, há 225 tombados e 154 indeferidos.

Dentre as igrejas, capelas, santuários, conventos, oratórios, catedrais, mosteiros, terreiros[57], livros sagrados, objetos sagrados[58] e arte sacra, 469 processos possuem o status de tombados no Brasil e 75 no estado do Rio de Janeiro; enquanto 90 estão indeferidos no Brasil e 30 no estado do Rio de Janeiro. É, portanto, este conjunto de 30 processos envolvendo solicitações de tombamento de bens religiosos indeferidas pelo Iphan no estado do Rio de Janeiro que constitui o universo da presente pesquisa.

Nesse sentido, para compreender a discrepância entre o número de bens tombados (no geral e religiosos) e o número de bens indeferidos, sendo o total de processos tombados – em todos os casos – superior ao número de indeferidos, é preciso considerar que, como nos lembra Fonseca (2009), a recusa é um expediente relativamente recente no Iphan pois, até os anos de 1970, as solicitações tinham origem no próprio instituto. Daí em diante há um aumento significativo de pedidos externos. Isso significa que, se nesses primeiros anos de vida da instituição o indeferimento não se consolida como uma prática frequente, já que as solicitações provêm dos próprios profissionais responsáveis por sua aceitação, é a partir da década de 1970 que pedidos passam a ser recusados. Ou seja, a mudança implicou em uma abertura para a possibilidade de acolher sugestões e pedidos de tombamento de pessoas, instituições, enfim, personagens públicos externos ao rol de

---

[56] O levantamento data de 11/05/16 e está disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Lista_bens_tombados_atualizada_11_05_2016.pdf>. Acesso em: 01 jun. 2016.

[57] Há atualmente 9 terreiros tombados no Brasil.

[58] Entre os objetos sagrados estão imagens e estátuas "religiosas" ou de santos, retábulos e livros sagrados.

especialistas, majoritariamente arquitetos (como destacam principalmente Gonçalves (1997); Chuva (2009).

Um olhar panorâmico sobre alguns dos processos do estado do Rio de Janeiro revelou que há pluralidade de autores apresentando pedidos de tombamento de bens religiosos. Há solicitações partindo de instituições/organizações religiosas (como no processo 1579-T-09 envolvendo o pedido de tombamento da Tenda Espírita Vovó Maria Conga de Aruanda, localizada no bairro carioca do Estácio, de autoria do líder religioso da casa). Há solicitações partindo de organizações da sociedade civil (como no processo 1676-T-13 envolvendo segundo pedido de tombamento da Igreja N. Sra. Da Paz no bairro carioca de Ipanema, de autoria do Projeto Segurança de Ipanema; e no processo 1673-T-13, envolvendo o tombamento da Capela N. Sra. das Dores do Quartel General da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro, localizado no centro da capital fluminense, e de autoria da Associação de Oficiais Militares Estaduais do Rio de Janeiro). Há solicitações partindo de instâncias do poder legislativo (como no processo 0902-T-74 envolvendo o tombamento de seis bens religiosos no município de Magé, de autoria de um vereador local) e do poder executivo (como no processo 1637-T-11, envolvendo o tombamento da estátua do Cristo Redentor, localizado em Itaperuna no norte fluminense, de autoria da secretaria municipal de cultura, esporte e lazer), ou ainda, de uma instância combinando políticas de Estado e poder executivo (como no processo 0945-T-76 envolvendo o primeiro pedido de tombamento da Igreja N. Sra. da Paz, de autoria da vice-presidência do Conselho Federal de Cultura[59]). Há solicitações partindo de autores "particulares", ou seja, cidadãos que se colocam não em nome desta ou daquela instituição e que frequentemente são proprietários dos referidos bens (como nos processos 0989-T-78 e 1622-T-10, envolvendo pedidos de tombamento da Imagem de Santa Teresa D'Ávila e de São Sebastião, respectivamente, de autoria dos seus [respectivos] proprietários).

[59] De acordo com Calabre (2006), o Conselho Federal de Cultura era autônomo porém estava vinculado ao poder executivo na medida em que teve origem em decreto presidencial de 1966 e seus membros eram diretamente nomeados pelo presidente da República. A nomeação de Pedro Calmon foi feita na gestão do General Castelo Branco.

Em relação às justificativas para solicitar o tombamento, aparece uma diferença relevante entre seu "interesse imediato" e sua justificativa como "afirmação do valor cultural do bem enquanto patrimônio nacional" (FONSECA, 2009, p. 186). Alguns solicitantes deixam claro que o risco à integridade do bem é a principal motivação para o pedido de tombamento, o que ocorre ora pela ameaça real de sua demolição (primeiro processo da Igreja N. Sra. da Paz; Capela de N. Sra. das Dores dentro do Q. G. da PM), ora por sua suposta descaracterização (segundo processo da Igreja N. Sra. da Paz); ora pela impossibilidade de continuar existindo nas condições materiais dadas (Tenda Espírita Vovó Maria Conga de Aruanda).

Se a ideia de obter recursos para reformas e reparos estruturais pode ser por exemplo um objetivo imediato de solicitações que partem de fora do Iphan, de qualquer forma, o pedido precisa se fundamentar na identificação de um valor histórico, artístico (ou outro) do bem em questão.

O valor estético aparece com pouca frequência, como na segunda solicitação da Igreja N. Sra. da Paz, descrita como marco do "neorromânico". É possível que esta baixa adesão se relacione a um entendimento dos agentes externos ao Iphan de que os critérios artísticos e estéticos são difíceis e incompreensíveis (FONSECA, idem CHUVA, 2009), e que usá-los de forma errada poderia inviabilizar o tombamento.

O valor histórico, por outro lado, aparece com mais frequência e principalmente combinado com a noção de memória. Em boa parte dos processos consultados até o momento, as justificativas para o pedido de tombamento seguem uma estrutura comum amarrando história e memória de escala nacional ou regional a uma ideia de comunidade local e de paisagem. Isso aparece nas duas solicitações envolvendo a Igreja N. Sra. da Paz e é interessante que a segunda faça parte de uma solicitação de tombamento em conjunto com a praça de mesmo nome (o que aparece como justificado por conta da indissociabilidade entre a igreja e sua ambiência). Pedro Calmon, autor do pedido, afirma que o valor histórico da Igreja N. Sra. da Paz está ligado ao fato de sua construção ter antecedido a formação do bairro e consequentemente de ter ajudado a compor a "paisagem sentimental" do "povo de Ipanema". Trinta e sete anos mais tarde, quando a coordenadora do Projeto de Segurança de

Ipanema em seu pedido de tombamento da Praça e da Igreja defende o "estilo de vida ipanemense" em risco pelo aumento da circulação de pessoas vindas de várias partes (outras) da cidade com a construção de uma estação de metrô, seu alvo é certamente a segurança da comunidade de Ipanema. Porém, ela procura ultrapassar a escala local (presente no argumento de Calmon), conectando seu pedido à preservação de uma ambiência fundamental para a "cultura nacional", já que, segundo ela, Ipanema é o berço da bossa nova e de vários capitais simbólicos que "positivam" a imagem do Rio de Janeiro no Brasil e deste no mundo. Nessa visão, a "desfiguração paisagística" de Ipanema teria impacto negativo não somente para os moradores do bairro, mas para a imagem do Rio de Janeiro para si e para o mundo.

É possível ainda uma derivação, ou seja, a apresentação do valor da memória descolado de um interesse da comunidade local. Este é o caso do processo envolvendo a Capela N. Sra. das Dores onde não é citado eventual interesse da comunidade local pelo bem, mas é levantado seu valor de repositório da memória do Rio de Janeiro e da história urbana e militar do país. Essa ausência pode estar ligada à falta de empatia pública pela iniciativa de tombamento de um Quartel General e de sua capela militar, de acesso e interesse limitado às forças policiais.

Conclusão

Muito embora se trate de uma apresentação baseada em pesquisa em andamento, é possível indicar algumas considerações parciais, principalmente em relação ao movimento de transbordamento do sentido religioso em jogo nos processos envolvendo bens religiosos recusados pelo Iphan. Por mais claramente (e por vezes unicamente) religioso que seja o bem, as solicitações recorrem a outros valores para justificar seu tombamento. Isso quer dizer que os autores de solicitações frequentemente vêem a necessidade de identificar em um bem católico, por exemplo, outros interesses além daqueles que mobilizam sua comunidade religiosa. Isso aparece exemplarmente nas solicitações de tombamento da Igreja N. Sra. de Ipanema, onde se afirma pretender preservar

um “estilo de vida”, uma “paisagem sentimental” estética e musical etc. muito mais do que o catolicismo. Ou ainda no processo envolvendo a solicitação de tombamento da Tenda Espírita Vovó Maria Conga, onde afirmação da importância religiosa da “Casa de Cultura Afro que há quase meio século vem mantendo no mesmo local a tradição ao Culto Afro-Brasileiro” (p. 1579-T-09 – fl. 06) aparece enredada em sentidos étnico-políticos, revestindo o tombamento de uma função “proteção do Estado para existir e resistir” (idem).

Referências

CALABRE, Lia. Intelectuais e política cultural: o Conselho Federal de Cultura. In: **Intellèctus, cidade**, Ano 05 Vol. II. S/p. s/d. Disponivel em: <http://www.casaruibarbosa.gov.br/dados/DOC/artigos/a-j/FCRB_LiaCalabre_Intelectuais_e_PoliticaCultural.pdf>. Acesso em: 19 maio 2015.

CHUVA, Márcia Regina Romeiro. **Os arquitetos da memória**: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **O Patrimônio em processo**: trajetória da política federal de preservação no Brasil. Rio de Janeiro: UFRJ editora, ([1997] 2009).

GIUMBELLI, Emerson. A Presença do Religioso no Espaço Público: Modalidades no Brasil. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2: 80-101, 2008.

GONÇALVES, José Reginaldo. **A retórica da perda** – os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.

[Volta ao Sumário]

O que pode a materialidade do corpo? Uma reflexão a partir da pesquisa sobre imagens religiosas e atores rituais na Semana Santa

Edilson Pereira

Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ. Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UERJ. Membro do Grupo de Pesquisa MARES: Religião, Arte, Materialidade, Espaço Público, registrado no Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq (link: MARES-Antropologia).

E-mail: edilperei@yahoo.com.br

Como referenciar este texto:

PEREIRA, Edilson. O que pode a materialidade do corpo? Uma reflexão a partir da pesquisa sobre imagens religiosas e atores rituais na Semana Santa. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião:** Violências e Direitos Humanos (Vol. 2). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 206-217.

Para pensar o que pode um corpo, ou melhor, o que pode a materialidade de um corpo, gostaria de propor um tipo de experimento que se inspira na prática antropológica de nos fazer sair e entrar em certos contextos. Falo de experimento em um duplo sentido, tomando-o como um substantivo – a ser realizado – e como verbo, de quem experimenta aqui, com vocês, o rendimento desse exercício de reflexão. Antes de falar a respeito dos modos de constituição de imagens cristãs e figuras bíblicas que atuam em rituais religiosos no interior de Minas Gerais, que corresponde ao universo de pesquisa que venho privilegiando ao longo dos últimos anos, gostaria de fazer um deslocamento geográfico e temporal para observar esse cenário com outros olhos.

A referência à "janela da alma", lugar de entrada ou saída de uma interioridade, ambiente de passagem e entrecruzamento, não é, aliás, aleatória. Em sua raiz etimológica, a palavra teatro (do grego theasthai) remete a um "ato de ver"[60]. Em minha tese, chamada O Teatro da Religião: a Semana Santa em Ouro Preto vista através de seus personagens, eu abordei as dinâmicas sociais e transformações rituais que caracterizam a festa católica na cidade. E o que proponho hoje, nesta mesa, é refletir sobre a parte material da minha pesquisa, sobretudo da materialidade relacionada à constituição dos corpos dos atores que participam da festa em Ouro Preto. O corpo, então, será o protagonista da maior parte da minha comunicação, ainda que pensado a partir de diferentes ângulos.

Já que falei de teatro, voltemos aos idos de 1947, já no pós-guerra, quando o ator, dramaturgo e poeta francês Antonin Artaud realizava uma de suas últimas aparições públicas, numa conferência, onde dizia o seguinte:

> O Corpo é uma multidão excitada, uma espécie de caixa de fundo falso que nunca mais acaba de revelar o que tem dentro
> E tem dentro toda a realidade.
> Querendo isto dizer que cada indivíduo existente é tão grande como a imensidão inteira, e pode ver-se na imensidão inteira.[61]

[60] Turner (1982, p. 112).
[61] apud Quilici (2004, p. 197).

A trajetória de Artaud é conhecida por muitos, e sua produção intelectual foi acompanhada, em quase toda a sua vida, por diferentes momentos de crise. Ainda jovem, ele exprimia em "poemas e cartas toda a crise de seu pensamento através de certos estados de paralisia estranha"[62]. A estranheza, porém, não se fixava apenas ao seu modo particular de pensar o mundo, mas envolvia o próprio mundo, para o qual ele respondia à sua maneira. Isso pode ser notado, por exemplo, no manifesto produzido enquanto Artaud ocupava a posição de diretor do Bureau de Recherches Surréalistes (em 1925), onde proclamava junto com outros colegas:

> Nós lançamos à Sociedade esta advertência solene:
> Que ela preste atenção a seus desvios, a cada um dos falsos passos de seu espírito, nós não a deixaremos escapar.
> A cada uma das viradas de seu pensamento, a Sociedade tornará a nos encontrar.
> Nós somos especialistas da Revolta.[63]

Enquanto a fúria criativa dos surrealistas se projetava principalmente nos modos como eles subvertiam os parâmetros das artes visuais e das formas de representação do corpo humano (MORAES, 2002), a de Artaud vai se dirigir ao universo do teatro – também regido por formas e instituições que deveriam ser questionadas, no seu entendimento. Ele criticava o fato de o teatro ocidental ter se fixado no texto dramático, com suas peças tornando-se uma mera ilustração de um script pré-definido. Ele defendia, em contrapartida, que os atores deveriam "reaprender a abdicar do texto e da palavra como referências centrais"[64] das suas atuações. Com essa ruptura, eles poderiam produzir uma experiência teatral mais próxima dos rituais mágicos e extáticos dos povos não-ocidentais, como uma forma de atuação que geraria efeitos inesperados. O teatro de Artaud se pensa, assim, na contramão dos

---

[62] Uno (2014, p. 03).

[63] Disponível em: <http://furiasdeorfeu.blogspot.com.br/2011/03/antonin-artaud-declaracao-surrealista.html>. Para uma tradução alternativa do mesmo trecho do manifesto: Disponível em: <http://www.revistatropico.com.br/tropico/html/textos/518,1.shl>.

[64] Quilici (2004, p. 40).

espetáculos interessados em gerar prazer aos seus públicos, que apenas reproduziriam a ordem [europeia-moderna-racionalizada] das coisas.

O ímpeto artístico que alimentava o desejo de transgredir os modos disciplinados de viver e de atuar em seu tempo era, não obstante, acompanhado pela intensificação de certos estados mentais que fizeram com que, nos anos 1930, Artaud fosse diagnosticado por uma equipe de psiquiatras – dentre os quais se incluía Jacques Lacan – como paranoico, como portador de um transtorno mental incurável.[65] A crise do pensamento passava então a ser experimentada pela via da privação do controle do próprio corpo. Por quase dez anos, ele peregrinou por várias instituições psiquiátricas na França e passou por tratamentos de eletrochoque que refletiam na carne a crueldade antes projetada ao próprio pensamento – que queria se desconstruir.

Durante e após essa época, Artaud desenvolve uma série de críticas ao poder de "domesticação" dos corpos – abrindo um caminho para as reflexões posteriores como as de Foucault, por exemplo. Essas ideias culminaram nas falas que compõem uma emissão radiofônica gravada em 1948, e que foi proibida pela Radiodifusão francesa[66]. Em Para por fim ao Juízo de Deus (esse era o nome da gravação), Artaud afirmava:

> Se quiserem podem me meter numa camisa de força
> mas não existe coisa mais inútil que um órgão.
> Quando tiverem conseguido um corpo sem órgãos,
> então o terão libertado dos automatismos
> e devolvido a sua verdadeira liberdade (op. cit.).

De acordo com o filósofo japonês de formação francesa, chamado Kuniichi Uno (2012; 2014), responsável pela tradução de obras de Artaud para sua língua materna, a relação que o dramaturgo mantinha com o corpo era paradoxal. Por um lado, ele falava sobre um "culto da carne", sobre um teatro visceral, mas, por outro, rejeitava os aspectos orgânicos que lhe seriam constitutivos. Ele rejeitava os órgãos, mas não o corpo. Deleuze e Guattari,[67] também leitores das obras de Artaud, vão,

---

[65] Uno (2014, p. 04).
[66] Quilici (2004, p. 200).
[67] Deleuze & Guattari (1996). (Cap.6.) s/p.

por sua vez, se apropriar da expressão Corpo sem Órgãos (CsO) (que faz parte da gravação que citei há pouco) e lhe complementam o sentido. Segundo os filósofos: "o CsO não é de modo algum o contrário dos órgãos. Seus inimigos não são os órgãos. O inimigo é o organismo." Ou seja, o inimigo é uma forma específica – controlada, disciplinada, moderna – de "organizar" os órgãos e a vida associada a ele.

O que Deleuze e Guattari fazem, então, é acentuar o desmembramento iniciado por Artaud. Para eles, corpo, órgãos e organismo são três toponímias distintas, ainda que relacionadas entre si. De sua parte, "o corpo é sozinho" porque órgãos e o organismo não o definem. O corpo, nessa perspectiva filosófica, não é um fato, mas um feito. Ele é o resultado não estável de uma série de práticas, de ações que se direcionam, se confrontam ou se reforçam numa certa latitude e longitude. O corpo não se confunde com os órgãos sistematizados pela anatomia científica. Ele os excede ao mesmo tempo que se mantém adjacente a eles, podendo ser continuamente refeito.

Nesse aspecto, poderíamos fazer um paralelo com o conhecido artigo de Anthony Seeger, Roberto DaMatta e Eduardo Viveiros de Castro a respeito d'A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. Texto no qual eles afirmam que o corpo não é apenas uma matriz de significados sociais, mas, sim, o resultado de uma fabricação (inclusive física). Desmontando a clássica oposição entre natureza e cultura, entre inato e o produzido, o corpo é visto como uma "grande arena" onde os grupos indígenas tanto lidam e domesticam elementos naturais, quanto inserem no mundo dos animais as 'coisas' socialmente produzidas.[68]

A apropriação que Deleuze e Guattari fazem da ideia de CsO aponta, porém, para uma outra direção – talvez complementar ao que os antropólogos observaram, mas não idêntica. Sob o viés filosófico, mais do que um "lugar" ou um "suporte" de algo, o Corpo sem Órgãos deveria ser pensado como um "conjunto de válvulas, represas, comportas, taças ou vasos comunicantes"[69] dentro e através dos quais circulariam diferentes intensidades. Diferentes desejos, como vetores que tornam visíveis "o que passa e o que não passa, o que faz passar e o que impede

[68] Seeger; Damatta; Viveiros de Castro (1979, p. 14).
[69] Deleuze & Guattari (1996).

de passar."[70] Como se nota, eles não seguem a lógica freudiana, segundo a qual o desejo se esvazia no próprio ato de sua realização. Os desejos são vistos como intensidades contínuas que bastam em si mesmas.[71]

Além disso, tais intensidades atravessam e afetam diferentes corpos. Pois, segundo os filósofos: "O corpo sem órgãos nunca é o seu, o meu... É sempre um corpo" – é o resultado de diferentes vetores que ali configuram um tipo de arranjo específico, como uma zona de concentração de fluxos e forças diversas. Apoiados nas ideias de Artaud, eles defendem uma forma de perceber o corpo que busca torná-lo livre dos automatismos culturais e da bio-política, a favor de práticas que permitam que novos fluxos e intensidades povoem os corpos humanos, gerando experiências de vida e de pensamento até então não experimentadas.

A meu ver, essa forma de compreensão do corpo tem, como consequência lógica, a dissolução de suas representações hegemônicas. Ao seguir essa trilha, passamos a lidar com um corpo que não possui mais uma imagem definida, nem uma figura mestra que possa nos dizer quais são os seus limites e fronteiras. Se os surrealistas se empenhavam na fragmentação do corpo humano, pela via plástica e artística, pode-se dizer que os filósofos (assim como vários antropólogos, é verdade) colaboraram na desconstrução de um ideal de corpo que perpassa a nossa cultura e sociedade.

E, nesse aspecto, eu me aproximo dos materiais de pesquisa com os quais venho trabalhando desde 2009, pelo menos, quando iniciei meu doutorado no PPGAS do Museu Nacional. Materiais estes que focalizam diferentes modos de produzir imagens religiosas – sempre pautadas pela centralidade conferida ao corpo humano e suas extensões. Quando pensamos nas práticas devocionais do catolicismo de um modo geral e nas festividades religiosas como a Semana Santa, em particular, constata-se facilmente a centralidade conferida às figuras dos santos e de outros personagens do imaginário cristão, que são reconstituídos e/ou representados em sua corporeidade a partir de diferentes suportes materiais.

---

[70] Idem.

[71] Quilici (2004, p. 55).

Ao abordar tais artefatos, devemos considerar que, dentro da tradição cristã, a representação do corpo de uma figura sagrada tem como parâmetro a semelhança que deve ser respeitada, sob o risco de se cair em uma forma de blasfêmia ou profanação da imagem em questão. E isso se efetiva tanto de um ponto de vista artístico – como no caso da desfiguração da pintura de um Cristo na cidade de Borja, na Espanha, por uma devota bem intencionada, mas sem o conhecimento que se infere como necessário para realizar uma restauração técnica[72] – quanto do ponto de vista religioso. Nesse segundo caso, posso citar um exemplo oriundo de Ouro Preto. Em anos passados, uma efígie de madeira do Cristo, de um Ecce Homo (que é a mesma invocação da pintura espanhola), foi exposta sem cabeça durante a procissão da Sexta-feira da Paixão. Essa exibição de um corpo decapitado, justamente no dia de maior luto da festa, chocou para boa parte dos devotos que acompanhavam o cortejo e que não sabiam que, na verdade, aquela imagem estava li, daquela forma, porque um sacerdote local queria sensibilizar os moradores sobre as "perdas" acarretadas pelos furtos de obras barrocas que estavam ocorrendo na cidade.[73]

Esses dois exemplos nos indicam a importância que a produção de semelhança assume no contexto cristão de modo amplo. Conforme aponta Didi-Huberman, um especialista na obra de Bataille – que, tal como Artaud, se também opunha às formas que definiam a linguagem, o pensamento e as imagens de seu tempo – a semelhança [cristã] tem uma estrutura de mito e de tabu. Por um lado, porque na narrativa do Gênesis, Deus cria o homem à sua imagem e semelhança. E, por outro, porque esse mesmo homem rompe com a divindade ao tocar na "árvore do conhecimento", pecando e, consequentemente, perdendo a imortalidade que caracteriza os seres divinos.[74] Na cosmologia cristã,

---

[72] Renata Menezes apresenta uma interpretação alternativa desse caso: para ela, trata-se de uma desfiguração não blasfema, haja vista que D. Cecília, responsável pela restauração mal sucedida, estaria mais interessada no objeto pelo seu valor devocional do que artístico. De toda forma, compreendo que a polissemia que caracterizou o evento e sua repercussão pelo mundo nos permite manter leituras paralelas e igualmente pertinentes sobre ele. Conf. Menezes(2013).

[73] Para mais detalhes sobre o caso, Conf. Pereira (2016).

[74] Didi-Huberman (2015, p. 32-35).

semelhança e dessemelhança marcam as relações mantidas entre Deus e suas criaturas.

Quando nos aproximamos de uma conjuntura específica de práticas e relações sociais, não obstante, vemos que essas concepções mais gerais podem ser complementadas e contrastadas com outras, derivadas das formas específicas de produzir os corpos das figuras sagradas. A semelhança, por um lado, parece ser complementada pela dessemelhança, por outro. No caso ouro-pretano, conforme discuti em minha tese (PEREIRA, 2014), a dramatização da narrativa bíblica a respeito da paixão, morte e ressurreição de Cristo é realizada a partir de cortejos que encenam momentos chave dessa história. E, nesse contexto, são utilizadas tanto imagens devocionais, talhadas em madeira e montadas de forma a assumir a forma de um corpo humano, coberto por roupas e com perucas de cabelos humanos – sendo "realistas" –, quanto se mobilizam os moradores da cidade para representar personagens da Bíblia. Estes, por sua vez, não possuem um roteiro de falas ou uma sequencia de ações predefinidas por um texto dramático. Seu papel, na festa, é atuar tal como uma imagem religiosa, isto é, permanecer sem falar, parados sobre um palco/altar erigido diante de uma das igrejas barrocas de Ouro Preto, até o momento de sair em procissão (ainda em silêncio).

Fora do tempo da festa, as imagens religiosas permanecem em igrejas que são também museus e, por isso, são manipuladas por técnicos de arte sacra, bem como por moradoras locais que se responsabilizam (por décadas) pelo cuidado do "santo" – trocando suas vestimentas no momento da imagem sair em procissão sobre um andor, por exemplo. Nessa dinâmica, apesar das motivações diversas existentes entre as ações dos técnicos e das zeladoras, ambos se aproximam na forma como lidam com as imagens religiosas, frequentemente reconhecendo nelas um gradiente de subjetividade, de humanidade. É preciso, eles dizem, proteger (de algum modo) a "intimidade" do santo, evitando expô-lo sem roupa – isto é, para evitar que qualquer pessoa pudesse vê-lo nu, muito embora boa parte das efígies utilizadas durante a festa não tenha nenhum indicativo de órgãos genitais sugeridos nessas figuras. O corpo do santo, como se observa, vai além da materialidade das ripas de madeira e dos acessórios que são conectados para formar a imagem "completa" que deve sair em procissão. Seu corpo vai além de seus

órgãos. Ao mesmo tempo, porém, quando as diversas partes materiais que compõem o santo se desmembram – como uma roupa que foi utilizada por ele (e que cobre a estrutura interna da imagem de roca) volta para o guarda-roupa da zeladora, ficando fora da igreja portanto, ou quando uma peruca é substituída por outra –, essas peças "extras" não se separam efetivamente do corpo do santo. Elas estão contaminadas pelos seus efeitos e atuam como partes de sua "pessoa distribuída", para parafrasear Alfred Gell (1989). As várias partes do seu corpo continuam sendo afetadas por ele mesmo quando não estão mais conectadas fisicamente ao conjunto principal que estrutura esse compósito.

Apoiando-se na problematização da noção de indivíduo ocidental proposta por autores como Strathern e Wagner, Alfred Gell argumenta que as pessoas não devem ser vistas como unidades isoladas entre si, mas que elas podem ser expandidas e distribuídas. Segundo esse autor, a pessoa fractal (ou distribuída) se caracteriza pelo fato de que as suas partes constitutivas contêm as mesmas propriedades e relações que compõem também o seu todo – que, dessa forma, é apenas relativo. Para dar um exemplo desse modo de apreensão de uma pessoa, Gell recupera uma passagem da peça do dramaturgo norueguês Henrik Ibsen, na qual o protagonista, Peer Gynt, compara uma pessoa (em seus aspectos morais e biográficos) à uma cebola, em função de suas camadas concêntricas e similares entre si. Depois de desveladas cada uma das camadas que, juntas, compõem uma pessoa, percebe-se que ela não tem um centro último, distinto de todo o resto (1998, p.139-140). É pela sobreposição desses elementos que se chega a um todo, que é porém sempre instável, pois ele pode ser ampliado continuamente. Neste ponto, parece-me haver uma intensa afinidade entre esse modo de apreender uma pessoa e as falas de Artaud, que dizia que o corpo uma "caixa de fundo falso que nunca mais acaba de revelar o que tem dentro. E tem dentro toda a realidade".

As histórias envolvendo os personagens rituais da Semana Santa ouro-pretana e as formas de lidar com as imagens de santos, em diversos contextos religiosos, nos mostram como diferentes materialidades – madeiras, tecidos, pinturas, flores e enfeites, cada uma delas com suas especificidades e biografias próprias – podem ser conectadas para constituir um mesmo corpo, que as engloba, e também tempo as

excede, afetando-as de diferentes modos. Essas partes, por sua vez, são objetos de atenção e manipulações variadas, vinculando-se a diferentes redes nas quais elas se tornam um elemento motivador de ação.

Para encerrar a minha fala, e considerando o meu interesse em ouvir as reações de vocês a este experimento, eu gostaria ainda de destacar que o percurso da pesquisa a respeito da representação de personagens sagrados em rituais, como Semana Santa, e também fora deles tem me levado a lidar com um tipo de composição e atuação de corpos que, curiosamente, vai na contramão do ideário cristão mais amplo. Ao estudar a composição e atuação de imagens religiosas como as do Cristo, noto que a especificidade destes corpos não se encerra na ideia de uma unidade individual difundida pela tradição cristã. Lembro que, em seu exercício genealógico e comparativo sobre a noção de eu, Marcel Mauss (2003, p. 392) afirmava que a "nossa própria noção de pessoa humana é ainda fundamentalmente a noção cristã". A figura de Jesus Cristo, simultaneamente homem e Deus – e um Deus unitário, constituído pela trindade de pai, filho e espírito santo – forneceu, em dado momento da história ocidental, a personificação de um modelo do "eu" pautado em sua unidade indivisível. Um modelo que, ele mesmo, é objeto de uma longa história de adaptações – conforme discutido por Louis Dumont (2000) – e que possui um papel fundamental no delineamento dos valores associados ao "indivíduo" em sua configuração ideológica moderna. Um indivíduo que tem em sua constituição física, a delimitação de seu organismo – justamente aquele em relação ao qual Artaud e Deleuze contrapunham o corpo. Quando Artaud dizia "que cada indivíduo existente é tão grande como a imensidão inteira e pode ver-se na imensidão inteira", é como se ouvíssemos, por uma via alternativa aos autores com os quais estamos mais familiarizados, um modo de desconstruir a singularidade unitária dos corpos e suas partes constitutivas, e passássemos a perceber com mais clareza a vasta gama de relações que atravessam e compõem as materialidades presentes em nossas pesquisas.

Referências

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. "28 de novembro de 1947 – Como criar para si um Corpo sem Órgãos. In: **Mil Platôs**: Vol. 3. Capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996..

DIDI-HUBERMAN, Georges. **A Semelhança Informe**: ou o gaio saber visual segundo Georges Bataille. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015..

DUMMOND, Louis. **O Individualismo**: Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano : a noção de pessoa, a de 'eu'. In : **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MENEZES, Renata de Castro "Reflexões sobre a imagem sagrada a partir do Cristo de Borja". In: REINHEIMER, Patrícia; SANT ANNA, Sabrina Parracho,. (Orgs.). **Reflexões sobre arte e cultura material**. Rio de Janeiro: Folha Seca. p. 235-263, 2013.

MORAES, Eliane Robert. **O Corpo Impossível**: A Decomposição da Figura Humana de Lautréamont a Bataille. São Paulo, Iluminuras, 2012.

PEREIRA, Edilson. "O santo, a face e o outro: quando Cristo e Tiradentes se encontram em Ouro Preto". **Etnográfica** [Online], vol. 20 (2) | 2016. Disponível em: <http://etnografica.revues.org/4314>.

PEREIRA, Edilson. **Teatro da Religião**: A Semana Santa em Ouro Preto Vista através de Seus Personagens. Rio de Janeiro, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, tese de doutorado em Antropologia Social, 2014.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". **Boletim do Museu Nacional**, 32. p. 02-19, 1979.

QUILICI, Cassiano Sydow. **Antonin Artaud**: Teatro e ritual. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2004.

TURNER, Victor. **From Ritual to Theatre**: The human seriousness of play. New York: PAJ Publications, 1982.

UNO, Kuniichi. **A Gênese de um Corpo Desconhecido**. São Paulo: n-1 edições, 2012.

UNO, Kuniichi. Por que é o corpo sem órgãos. **ALEGRAR** – n. 13, 2014. Disponível em: <http://www.alegrar.com.br/revista13/pdf/por_que_cso_uno_alegrar13.pdf>.

[Volta ao Sumário]

Indícios do fenômeno da midiatização da religião no pensamento e prática do marketing católico

Luís Henrique Marques

Doutor em História, mestre em comunicação, jornalista e licenciado em História. Professor dos cursos de graduação em jornalismo e marketing da Universidade Paulista (Unip), em São Paulo (SP). É integrante do Grupo MIRE (Mídia, Cultura e Religião) e do Grupo de Pesquisa Teorias e Processos de Comunicação.

E-mail: luismarques.sp@gmail.com

Como referenciar este texto:

MARQUES, Luís Henrique . Indícios do fenômeno da midiatização da religião no pensamento e prática do marketing católico. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião:** Violências e Direitos Humanos (Vol. 2). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 218-231.

Introdução e problemática: Pluralismo e marketing religioso

Um fato incontestável é que a realidade religiosa hoje – inclusive brasileira – é cada vez mais pluralista. Não bastasse o universo cristão ser povoado por inúmeras denominações, há um sem número de outras religiões não cristãs (islamismo, budismo, hinduísmo, entre outras) e de práticas religiosas sincréticas (como os cultos afro-brasileiros, espiritismo kardecista, seicho-no-iê etc.) que dividem o espaço na sociedade. Isso sem falar nas práticas filosóficas e esotéricas que mesclam seus princípios com posições tipicamente religiosas.

De fato, é assim que o teólogo católico Mário França de Miranda (1991, p. 12) define o atual quadro religioso brasileiro:

> A multiplicidade das religiões, tão antiga como a própria humanidade, constitui um dado histórico que, somente em nossos dias, atinge realmente o nosso País. De fato, num passado não muito remoto, a hegemonia do catolicismo, frequentemente apoiada nos governantes, anulava a incidência social das outras religiões minoritárias, mantendo os católicos, de certo modo, imunes à sua influência. Hoje, contudo, a moderna sociedade pluralista é tolerante com relação às crenças religiosas e o Estado dispensa a legitimação religiosa para garantir sua aceitação e estabilidade. O catolicismo se vê então rodeado de concorrentes, numa incômoda situação já caracterizada como a de um "mercado de bens religiosos".

Conviver com tantas expressões religiosas tem, pois, desafiado a Igreja Católica. Esta, na prática, ora opta pela condenação da "concorrência", ora admite o diálogo o qual começa, obrigatoriamente, por admitir o "diferente".

Se o caminho para o diálogo e a cooperação recíproca entre os cristãos de diferentes Igrejas é longo e difícil, nas últimas décadas, ele se tornou ainda mais complexo. Não bastasse a explosão de Igrejas neopentecostais cujo perfil proselitista é inegavelmente forte, a própria Igreja Católica – ou, pelo menos, alguns de seus segmentos mais expressivos – ao investirem cada vez mais pesadamente na luta pela hegemonia cultural e religiosa.

Prova disso é o seu relativamente recente investimento no chamado marketing católico. A expressão já deixou de soar como blasfêmia a muitos católicos no mundo, especialmente ligados à Renovação Carismática Católica. No Brasil, a exemplo de outros países, já existe, inclusive, um instituto de marketing católico de abrangência nacional. À sua frente, está o consultor de marketing e membro da Associação Senhor Jesus (ligada à RCC), Antonio Miguel Kater Filho, referência obrigatória para bispos, padres e leigos interessados em conjugar as técnicas do marketing com um eficiente trabalho de evangelização.

Vale dizer: a iniciativa de Kater Filho parece ter feito escola. Em 2002, surgiu a Promocat Marketing Integrado, empresa responsável pela promoção da ExpoCatólica, a maior feira de produtos e serviços católicos do Brasil, realizada anualmente com apoio da própria CNBB, da Arquidiocese de São Paulo e da maioria entre as principais editoras católicas, entre outras organizações. Além disso, é preciso considerar que o uso de estratégias de marketing têm raízes antigas, embora, naturalmente, é preciso considerar que esse conceito – tal como o utilizamos aqui – é historicamente recente.

Segundo Kater Filho, a proposta de um marketing católico se justifica na própria razão de ser do marketing: "descobrir o que leva o ser humano a sentir-se motivado por alguma causa, por algum ideal, por algum objetivo, e a lutar por isso" (KATER FILHO, 1995, p. 13). O consultor vai além. Para ele, essa atividade deve satisfazer "necessidades e desejos através dos processos de troca" (KATER FILHO, 1995)[75].

Justificando-se nos altos investimentos pentecostais em estratégias de marketing e num "sacramentalismo frio e ritual" em que a prática do catolicismo se tornara ao longo do tempo – o que acarreta a inevitável perda de fiéis católicos para essas expressões religiosas – Antonio Miguel Kater Filho é categórico: "o marketing, adequadamente aplicado à Igreja Católica, resolverá satisfatoriamente o problema da evasão dos católicos e a falta de motivação entre seus fiéis, levando-os a um renovado interesse e amor pela Igreja" (KATER FILHO, 2005, p. 11).

[75] Esta definição, usada por Antonio Miguel Kater Filho em seu livro O marketing aplicado à Igreja Católica, é de autoria de Philip Kotler e se encontra na obra Administração de Marketing, Editora Atlas.

Como um especialista na matéria, Kater Filho simplifica a relação do marketing com a prática cristã católica, ou seja, esta deve oferecer um produto que satisfaça suas necessidades e desejos mais vitais. "Qual o 'Produto' a religião católica pode oferecer aos fiéis visando atender a suas necessidades?", pergunta Kater Filho. A resposta é igualmente simples e categórica: a Salvação Eterna, a qual, segundo o consultor "é a resposta definitiva de Deus para a grande ansiedade do homem sobre a vida após a morte" (KATER FILHO, 1995, p. 15). E mais: esse "produto" – nem sempre considerado pela maioria do clero e dos leigos engajados na Igreja Católica – é o que há de "melhor para a satisfação de suas necessidades espirituais, psíquicas e emocionais". Não bastasse essa sua certeza, o especialista afirma; " e é inteiramente grátis!" (KATER FILHO, 1995, p. 39).

O testemunho entusiasta de Dom Geraldo M. de Castro, arcebispo emérito de Montes Claros (MG) atesta o sucesso da ação de Kater Filho como empreendedor do marketing católico. Diz o arcebispo:

> Pelas palestras muito bem elaboradoras que ouvi, todas fundamentadas na Palavra de Deus, pude perceber que as técnicas que o marketing usa para cativar os clientes, poderiam ser utilizadas por nós padres para cativarmos os nossos fiéis, tornando as nossas homilias e as nossas celebrações muito mais dinâmicas, mais atraentes e principalmente mais eficazes, quando aprendemos a falar diretamente ao coração dos fiéis indo ao encontro de suas necessidades, seus temores, suas preocupações e tudo mais que os incomoda física e espiritualmente (CASTRO, 2009, p. 20).

Miguel Kater Filho, ao menos em sua obra O marketing aplicado à Igreja Católica, parece ignorar a realidade do pluralismo religioso brasileiro. "[Nós] nos propomos a demonstrar" – diz ele – "como a Igreja Católica, adotando novamente a postura de marketing que era uma de suas fortes características (refere-se ao passado da Instituição, sobretudo medieval), pode outra vez disputar o lugar de hegemonia na condução dos rumos da sociedade atual, pois inegavelmente detém o melhor Produto, pelo menor preço e bastante disponível aos seus consumidores" (KATER FILHO, 1995, p. 47).

Curiosamente, por outro lado, no Estatuto do Instituto Brasileiro de Marketing Católico (IBMC), instituição por ele fundada e da qual é atualmente diretor executivo, consta no 5° item: "Desenvolver iniciativas na área de Marketing católico destinadas a difundir a mensagem do Evangelho numa visão ecumênica" (IBMC, 2016). O texto não diz, contudo, de que forma essa "visão ecumênica" pode ser operacionalizada. Há alguns anos, quando questionado diretamente pelo autor deste artigo a respeito de como o IBMC poderia dar conta desse propósito, Antônio Miguel Kater Filho afirmou simplesmente que estava aberto a contribuições nesse sentido, mas que ainda não tinham desenvolvido nada a esse respeito. De lá para cá, a julgar pelas publicações disponibilizadas pelo Instituto (seu site e revista oficial), nenhuma iniciativa de visibilidade foi levada a cabo nesse sentido.

É preciso salientar, no entanto, que as técnicas de marketing não se limitam à venda de produtos, a despeito do senso comum entender assim essa atividade. Diretamente associadas às políticas e técnicas de administração de organizações em geral – o que compreende aquelas declaradamente sem fins lucrativos – as estratégias de marketing podem ser empregadas na gestão de empreendimentos de qualquer natureza. É o que propõe J. Elias (2001), numa pequena obra em que apresenta como noções elementares de marketing podem ser aplicadas aos grupos de oração, núcleos locais da Renovação Carismática Católica, em geral, alocados nas paróquias.

De forma bastante simples, o autor aponta para procedimentos que podem ser tomados ao longo da vida do grupo de oração para que este se mantenha em atividade, qualquer que seja a etapa em que se encontre: nascimento, crescimento, maturidade e/ou declínio. No caso específico do crescimento, chama a atenção o que Elias considera vital para a ampliação dos membros de um grupo de oração: mudança no apelo promocional de propaganda, incrementação de eventos e busca de novos segmentos de público. Já, em linhas gerais, o autor declara que, para todos esses momentos, três estratégias comuns devem ser tomadas: avaliação frequente, medição da receptividade do público e pesquisa periódica sobre o perfil desse público.

Na esteira dos exemplos de como se pode utilizar o marketing sem fins eminentemente lucrativos ou segundo uma postura de pretensão

hegemônica, é possível encontrar, no mesmo discurso de Kater Filho, orientações aparentemente mais isentas desses objetivos. É o que ele diz, por exemplo, a respeito dos agentes religiosos pautarem-se por um "foco de missão" no exercício de suas atividades pastorais:

> (...) Por maior que seja o número de questões importantes exigindo atenção, todas as equipes de pastorais (se não houver um líder focando-as a partir de uma estratégia) irão naturalmente concentrar os seus esforços naquelas tarefas de maior urgência ou prioritárias (os famosos incêndios a serem apagados) – deixando vazio o "resto do campo". Isso fará com que muitas ações ou projetos não sejam concluídos nos prazos e metas. (KATER FILHO, 2009, p. 8)

Objetivo central: Marketing e religião midiatizada

Uma série de mudanças no comportamento dos fiéis de Igrejas cristãs no Brasil (especialmente dos segmentos pentecostais católicos e evangélicos, neste último caso, sobretudo, os neopentecostais) tem sido constatadas por pesquisadores do fenômeno religioso de diferentes áreas ao longo das últimas três décadas. Substituição de uma mensagem mais intelectualizada por posturas que enfatizam a expressão corporal (gestos, danças, cantos); mais espaço para emoção e espetáculo do que para a razão e para o culto ao mistério; fieis que deixam de ser atores/protagonistas compromissados e participantes da comunidade religiosa para serem assistentes de programas religiosos (telespectadores, sobretudo), o que implica, portanto, numa substituição de uma religiosidade comunitária para individualista e, por assim dizer, consumidora, conforme elenca Pedro Gilberto Gomes (2004, p. 4).

Estas são algumas das mudanças operadas no universo religioso brasileiro no período em questão as quais têm em comum o fato de serem resultado de um fenômeno cultural mais amplo, que afetam as sociedades (especialmente ocidentais) como um todo: a midiatização. Segundo Luís Mauro Sá Martino:

> A midiatização vem se afirmando como uma característica preponderante de várias igrejas e grupos religiosos; alterando práticas religiosas que são reconfiguradas e repensadas no contexto de uma sociedade igualmente midiatizada. Talvez não seja errado afirmar, no caso brasileiro, que algumas igrejas têm nas mídias não apenas um aliado na divulgação de uma mensagem, mas quase sua própria razão de ser (MARTINO, 2012, p. 220).

A midiatização da religião implica, pois, uma mudança na lógica da relação entre religião e mídia, anunciada já no final da década de 1990 por pesquisadores como Stuart Hoover (GOMES, 2004, p. 10). No lugar da tradicional perspectiva segundo a qual a mídia estaria a serviço da religião – seja como instrumento de legitimação, seja como meio de propagação de uma doutrina –, a religião é pensada e praticada em função do que determina a mídia. A religião passa, pois, a se conformar à lógica da mídia.

De fato, a supervalorização do imediatismo, da emoção[76], da transparência, do líder "celebridade" (que, no caso da religião, toma o lugar, por exemplo, do padre ou do pastor que deve estar a serviço da comunidade), a relação virtual e do consumo de bens e serviços (produtos de um mercado religioso) são exigências da produção midiática "religiosamente" incorporadas por uma nova religiosidade mediante o uso de um aparato simbólico e técnico cada vez mais sofisticado (BORELLI, 2010), bastante antenado com os recursos que empresas utilizam para enfrentarem a feroz competição do mercado. É o que acontece, exatamente, com o uso dos recursos e estratégias de marketing aplicadas à religião.

Dito isso, não é demais afirmar que o fenômeno de midiatização da religião implica uma nova forma de fazer religião e, por conseguinte, de encarar a própria realidade, uma vez que os valores éticos que permeiam a religião midiatizada são incorporados pelo público em todo o tipo de mediação que realizam, sejam cognitivas, afetivas ou político-econômicas (MARTINO, 2012, p. 224).

---

[76] Sobre a excessiva emoção combinada a uma postura individualista valorizada pela religião midiatizada, Dantas (ago. 2008, p. 12) afirma: "(...) o fiel/telespectador vive uma virtualidade mágica, em que suas inquietações são resolvidas a partir da capacidade individual de crer na palavra. A emotividade é o centro da fé e os programas funcionam com base no emocional do seu público".

Esse processo de midiatização – cujas ideias-chave têm referência no pensamento de Martín-Barbero (1997) – das práticas religiosas foi claramente adotado pelas Igrejas neopentecostais que, praticamente, surgiram com esse "DNA". Com efeito, inspiradas na experiência norte-americana realizada a partir das décadas de 1950 e 1960 pelas chamadas "Igrejas eletrônicas" (conforme expressão cunhada por ASSMAN, 1986), décadas mais tarde surgiram, no Brasil, Igrejas ditas "neopentecostais" cujo perfil ganhou contornos tipicamente brasileiros e, mais tarde, inspirou um pentecostalismo católico com o qual, como afirmado anteriormente, se identifica a Renovação Carismática Católica.

Em comum com as "Igrejas eletrônicas" dos EUA está o fato que os neopentecostais brasileiros investem massivamente no uso da mídia. A primeira vista, esses empreendimentos midiáticos parecem estar ligados apenas ao desejo de propagação, catequese ou proselitismo. Com o tempo, mediante o processo de midiatização, neopentecostais evangélicos e católicos parecem tender a incutir no público uma visão e postura que não só é midiatizada, como é fundamental para a manutenção de suas instituições religiosas. Basta pensar, por exemplo, na concepção de "fiel consumidor": este é levado a compreender que o sentimento de pertença à comunidade religiosa é garantido pelo simples consumo de bens religiosos vendidos por essas instituições (CDs e DVDs de artistas religiosos; turismo a locais sagrados; publicações religiosas etc.) ao mesmo tempo em que contribui para a manutenção das estruturas da Igreja ou do grupo religioso com recursos para além do tradicional dízimo. Com efeito, afirma Fausto Neto (2006, p. 12):

> (...) Esse modo de "fazer religião" é também uma forma de "ação comunicativa" mobilizada por "braços das Igrejas" (católicas e pentecostais), via estratégias de produção de sentido que são voltadas para desenvolver o combate simbólico, no contexto do espaço público contemporâneo, pela posse dos fiéis e pela estruturação de um novo mercado religioso.

Soma-se a isso a preocupação, por vezes, em valer-se da tradição religiosa para garantir o vínculo com os fiéis, sobretudo das camadas mais pobres da população. Enquanto isso não acontece com neopentecostais evangélicos (que, aliás, não têm uma Tradição ou história muito

longa a ser resgatada), no caso do pentecostalismo católico isso está bem presente. "As matrizes populares da religião estão presentes de maneira inequívoca em sua midiatização; em certa medida, garantem a familiaridade do que será visto e reapropriado pelo fiel (...)", afirma Martino (2012, p. 237).

É importante deixar claro, afinal, que as ações de marketing que desde os anos 1990 passaram a ser realizadas e difundidas no interior da Igreja Católica no Brasil – e, aqui, concentra-se a hipótese central deste projeto de pesquisa – são o capítulo mais recente desse processo de midiatização da religião. Há pouco mais de duas décadas, a Igreja Católica não falava em ações de marketing, de Jesus como um Produto (conforme a clássica regra dos 4 Ps do marketing – Produto, Praça, Preço e Promoção), mas alguns dos seus segmentos – ligados ao IBMC – passaram a adotar esse discurso e prática. Assim como os interesses e regras do marketing regem a mídia, há segmentos religiosos (entre os quais, setores da Igreja Católica) cuja prática comunicacional não está sendo mais regida por fundamentos como a visão crítica e dialógica (sempre defendidos pela Igreja Católica em seus documentos sobre o tema, especialmente a partir do Concílio Vaticano II), mas por uma visão midiática cuja metodologia e fim é a "venda", seja de produtos tangíveis (CDs, livros, viagens etc.), seja de valores como a própria salvação eterna.

Diante do contexto religioso até aqui apresentado, podemos, enfim, definir o objetivo central deste estudo, qual seja: demonstrar que a evolução do marketing católico coincide e corresponde a um dos capítulos mais recentes desse processo de midiatização da religião.

Análise empírica: Metodologia, resultado e discussões

Para efeito de demonstração das considerações feitas acima, são apresentados a seguir alguns exemplos concretos de manifestação desse processo de midiatização da religião no âmbito católico mediante a análise empírica mais ampla feita a partir de dois objetos distintos, a revista Marketing Católico, órgão oficial do Instituto Brasileiro de Marketing Católico e do assim chamado case "Programa Pai Eterno", da Rede Vida

de Televisão, cuja concepção e direção de marketing é de Antônio Miguel Kater Filho. Vamos aos exemplos:

1. Prioridades comerciais da mídia sobre a religião: o uso estratégias de marketing para expandir vendas, seja de bens tangíveis, seja de bens intangíveis. Um exemplo simples é possível colher do programa Pai Eterno, apresentado pelo padre Robson Oliveira e veiculado pela Rede Vida de Televisão. Como dissemos, o projeto de marketing destinado ao desenvolvimento do culto ao Pai Eterno está sob a responsabilidade do consultor Antônio Miguel Kater Filho. O exemplo em questão é retirado de uma cena, bastante típica do programa: enquanto o padre reza a novena, imagens de seus produtos (DVDs, CDs) são mostradas na tela, em alternância a outros closes, conforme uma sequência de quadros capaz de garantir alguma dinamicidade à transmissão.

2. Regras, rotina de produção e estética midiáticas influenciam práticas religiosas: considerando o marketing católico, último capítulo desse processo de midiatização da religião, como o instrumental capaz de estabelecer as estratégias adequadas a serem aplicadas para se obter sucesso no âmbito religioso – o que implica, entre outros indicativos, neste caso, a conquista e manutenção da fidelidade dos católicos à sua Igreja -, interpretações da mensagem evangélica à luz do pensamento de marketing constituem procedimentos indicados. Na edição de número 13 da revista Marketing Católico (2011, p. 24), o gerente comercial da Distribuidora Pai Eterno, André Mariotto Kater, inicia seu artigo intitulado O sucesso de um evento começa no planejamento, antecipando uma receita do marketing para resolver problema de improvisação comum às iniciativas da Igreja Católica nas pequenas cidades ("missas campais, as festas dos padroeiros e as famosas quermesses paroquiais"): o planejamento. O detalhe está na observação que o gerente comercial, consultor e promotor de eventos: essas iniciativas eram as únicas opções de entretenimento até então. "A variedade de opções de entretenimento aumentou o grau de exigência do público e diminuiu as multidões", argumenta o André Kater. A visão do marketing sobre esses momentos parece estar focado no sucesso de audiência e dos recursos financeiros que um evento dessa natureza pode gerar. Mas, para além disso, não seriam essas iniciativas simplesmente uma oportunidade da comunidade religiosa se reunir e abrir seu espaço para aqueles que não a frequentam com regularidade?

3. Culto às celebridades: ao citar o projeto de marketing sobre o culto ao Pai Eterno, Kater Filho faz questão de salientar que uma das condições para o sucesso do empreendimento é que este conta com um "bom padre", de boa formação. O que ele não diz, mas é evidente no vídeo, que o padre não é apenas bom no seu discurso e no diálogo de atendimento que realiza com os telespectadores que ligam para o programa; ele também é "bem apessoado", sua imagem jovem e bem cuidada é, sem dúvida, representa um apelo importante. Tais condições são suficientes para tornar o padre apresentador uma celebridade, pelo menos, no âmbito católico.

4. Religiosidade individual(ista), mas com sensação de pertença à comunidade real: tem relação direta com as políticas de atendimento individual. O exemplo apresentado aqui, mais uma vez, vem do Programa Pai Eterno no qual boa parte de sua dinâmica implica o atendimento personalizado do fiel que, por telefone, apresenta suas dúvidas, angústias, problemas. A cada fiel se segue um conselho e preces.

5. Recuperação de práticas religiosas populares (neodevocionalismo), embora realizadas a distância e individualmente. No mercado de bens simbólicos religiosos, é preciso cuidar para que se preserve o diferencial, capaz de vencer a concorrência. O marketing católico – a julgar pelo discurso de um de seus gurus no Brasil, o consultor Antônio Miguel Kater Filho, do IBMC – nesse sentido, aposta na valorização dos santos católicos como esse diferencial. Dado ao fato que a religiosidade católica popular brasileira preserva grande estima e devoção pelos santos, a despeito da antiguidade de certas práticas devocionais, estas devem ser especialmente valorizadas, afirma o consultor. É o que ele defende em artigo publicado na edição 15 da revista Marketing Católico como recurso para "despertar e manter a fidelidade dos consumidores dos produtos, marcas ou serviços que a eles sejam oferecidos a partir de sua qualidade, utilidade, necessidade e de outros diferenciais" (2013, p. 12).

Conclusão

Defendemos, aqui, a tese segundo a qual o processo de midiatização da religião se expande no âmbito da Igreja Católica no Brasil e, mediante

iniciativas como as do Instituto Brasileiro de Marketing Católico (IBMC), projeta nas ações de marketing aplicado à religião como uma das principais frentes de realização desse fenômeno. Com efeito, observa-se uma tendência à mudança de lógica, típica da midiatização, segundo a qual a religião passa a ser pensada e praticada conforme parâmetros norteadores da mídia.

Obrigada a competir contra uma concorrência evangélica (sobretudo, neopentecostal), a Igreja Católica – ou, pelo menos, alguns de seus segmentos – demonstra estar disposta a adotar estratégias de marketing que coincidem significativamente com esse processo de midiatização, deixando de lado a tradicional concepção de uso meramente instrumental dos meios de comunicação como canais de catequese. Nesse sentido, tais segmentos católicos tendem a se assemelhar muito com a própria concorrência, contra a qual apelam para a defesa de elementos próprios do catolicismo e que, portanto, julgam ser seu diferencial, entre os quais, estão a fidelidade à hierarquia da Igreja e o culto devocional aos santos. De qualquer modo, a tendência para seguir a lógica da mídia permanece e aponta para a possibilidade de profundas mudanças na religiosidade católica brasileira.

Deste modo, partindo-se da preocupação de se conquistar a hegemonia, seja no mercado dos bens religiosos (tangíveis e intangíveis), seja em termos culturais mais amplos, o uso das estratégias de marketing aplicado à Igreja Católica (como a demais Igrejas cristãs outras religiões não cristãs) tem sido objeto de discussão sobre o quanto isso tende a desfavorecer o diálogo ecumênico da Igreja Católica com as demais Igrejas cristãs, sobretudo neopentecostais.

É preciso, pois, levar em conta que a concorrência religiosa é um fato irreversível, ainda que se admita oficialmente a realidade do ecumenismo e do diálogo inter-religioso. E, especificamente em relação à prática comunicacional da Igreja Católica e das demais igrejas cristãs, o conflito permanece: ganhar espaços nos meios de comunicação, sobrepondo-se às outras expressões religiosas ou encontrar formas de convivência e cooperação recíproca, capazes de admitir, inclusive, a divisão dos espaços comunicacionais? A Igreja Católica, como um todo, ainda não foi capaz de definir-se a esse respeito.

Referências

BORELLI, Viviane. Midiatização, dispositivo e os novos contratos de leitura geram uma outra religião. **BOCC-Biblioteca On-line de Ciências da Comunicação**, 2010, p. 1-15.

CASTRO, G. M. de. Testemunho: o marketing católico ajudou minha arquidiocese e a mim. In: **Marketing Católico**, n. 11, ano 2009, p. 20.

ELIAS, J. **Marketing católico aplicado ao grupo de oração**. São Paulo: Palavra & Prece, 2001.

FAUSTO NETO, Antônio. Dispositivos de telecura e contratos da salvação. São Paulo: **Comunicação, mídia e consumo**, v. 3, n. 6, mar. 2006, p. 11-36.

GOMES, Pedro Gilberto. Processos midiáticos e construção de novas religiosidades: dimensões históricas, **Cadernos IHU**, São Leopolodo-RS, ano 2, n. 8, 2004.

IBMC-INSTITUTO BRASILEIRO DE MARKETING CATÓLICO. **Site oficial.** Disponível em: <www.ibmc.com.br> Acesso em: 15 mar. 2016.

KATER FILHO, A. M. **O marketing aplicado à Igreja Católica**. São Paulo: Loyola, 2. Ed., 1995, 95 p.

_____. Uma lição sobre foco, estratégia e criatividade: "Fazei o que Ele vos disser" (Jo 2,5). In: **Marketing Católico**, Campinas, n. 11, ano 2009, p. 6-10.

MARTÍN-BARBERO. **Dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1997.

MARTINO, Luís Mauro Sá. Mediação e midiatização da religião em suas articulações teóricas e práticas: um levantamento de hipóteses e problemáticas. In: MATTOS, Maria Ângela; JUNIOR, Jeder Janotti; JACKS, Nídia (Orgs.). **Mediação e Midiatização**. Salvador-BA: EDUFBA, 2012, p. 219-244.

MIRANDA, M. F. **Um catolicismo desafiado**: a Igreja e pluralismo religioso no Brasil. São Paulo: Loyola, 1991

Edições da revista **Marketing Católico consultadas**: Número 13, Ano 2011.

[Volta ao Sumário]

Religião midiatizada: Reencantamento do mundo na cultura global e de consumo

Jorge Miklo

Doutor em Comunicação e Semiótica. Professor Titular do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura Midiática da Universidade Paulista. Membro do MIRE – Grupo de Pesquisa Mídia, Religião e Cultura.

E-mail: jorgemiklos@gmail.com

Como referenciar este texto:

MIKLO, Jorge. Religião midiatizada: Reencantamento do mundo na cultura global e de consumo. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião:** Violências e Direitos Humanos (Vol. 2). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 232-247.

Um dos desafios da investigação a respeito das sociedades contemporâneas é a compreensão da interface entre o comunicacional e o religioso articulados a outros sistemas culturais híbridos que moldam a convivência entre seres humanos, instituições, comunidades e fluxos globais de consumo e tecnologia. No atual contexto de interações entre os vários sistemas culturais, as fronteiras entre o comunicacional e o religioso encontram-se, cada vez mais, borradas e indistintas. Novos contornos socioculturais propõem fenômenos sociocomunicacionais que instigam o campo científico da comunicação a se reinventar heuristicamente, o que implica o deslocamento epistemológico em direção ao paradigma da complexidade.

Consideramos que não é possível pensar a imbricação entre o comunicacional e o religioso sem levar em consideração o ambiente sociocultural no qual esse fenômeno ocorre. Nesse sentido, convém escutar o que postula Thompson (2014) que adverte de que não podemos pensar a mídia fora da moldura histórica que a produziu: "não se pode obscurecer que o desenvolvimento dos meios de comunicação é uma reelaboração do caráter simbólico da vida", nesse sentido, o autor prossegue afirmando que: "a comunicação mediada é sempre um fenômeno social contextualizando e sempre implantado em contextos sociais que se estruturam de diversas maneiras e que, produzem impacto na comunicação que ocorre" (p. 37). O que Thompson postula é que não basta fixar o olhar no conteúdo simbólico das mensagens da mídia, ignorando a complexa mobilização das condições sociais que subjazem à circulação dessas mensagens, também é insuficiente descrever como funciona o dispositivo. Nesse sentido, a premissa que norteia esta reflexão pressupõe o fenômeno da midiatização da religião não é isolado da matriz histórica determinante. A proposta deste trabalho é apresentar de forma sucinta as características da sociedade contemporânea. O plano é apresentar os valores sociais, as angústias, os problemas e os desafios sociais e destacar como esse cenário se reflete sobre a religião contemporânea.

Globalização, Cultura e Consumo

Um bom caminho para compreender a condição contemporânea, lastreada pela cultura do consumo é a leitura da obra de Gilles Lipovetsky[77], A Felicidade Paradoxal: Ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo. O filósofo provoca-nos a reflexão acerca dos infindáveis paradoxos de felicidade que permeiam a sociedade que, segundo ele, é matizada pelo hiperconsumo.

O livro divide-se em duas partes: 1) A sociedade do hiperconsumo e 2) Prazeres privados, felicidade ferida. Na primeira parte, o livro oferece, a partir de três balizas específicas, a evolução do capitalismo de consumo e seus desdobramentos na vida moral, afetiva e social dos indivíduos. A fase I, com início por volta de 1880 e término marcado pelo fim da Segunda Guerra Mundial, é caracterizada pelo autor como a fase da distribuição. A partir do desenvolvimento dos mercados nacionais e a facilidade para escoação da produção das indústrias que evoluíam a cada dia. A fase II, com início por volta dos anos 1950 que se estendeu até meados de 1980, é marcada principalmente pela lógica da quantidade, da produção em larga escala, o consumo de massa, com o que se chamou de "a sociedade da abundância". A facilidade de acesso a bens e serviços, a praticidade dos eletrodomésticos e principalmente o "nascimento" do sentimento de competitividade entre as empresas, culminaram com a invenção do marketing que por sua vez, focou a atenção das corporações para as constantes necessidades e satisfação do cliente. A fase III se caracteriza principalmente pela relação emocional do indivíduo com a mercadoria. Passado a euforia do consumo de massa característico das décadas anteriores, o consumo da terceira fase é norteado acima de tudo pela satisfação do "eu", a busca pelo bem-estar.

---

[77] Entre as principais obras de Lipovetsky encontram-se: "Do Luxo Sagrado ao Luxo Democrático"; "A Era do Vazio", "Ensaios Sobre o Individualismo Contemporâneo"; "A Felicidade Paradoxal: Ensaio sobre a sociedade do hiperconsumo"; "O Império do Efêmero: a Moda e Seu Destino nas Sociedades Modernas"; "A Inquietude do Futuro: o tempo hiper-moderno"; "O Luxo Eterno: da Idade do Sagrado ao Tempo das Marcas"; "Metamorfoses da Cultura Liberal"; "A Sociedade da Decepção"; "A Sociedade Pós-Moralista"; "Os Tempos Hipermodernos"; "A Terceira Mulher"; "A cultura-mundo: resposta a uma sociedade desorientada".

Enquanto a fase II trouxe para o presente o momento de satisfação da compra, o status a partir de automóveis, eletrodomésticos, roupas, na fase III, a ostentação deixa de ser o principal motivo que induz ao consumo, dando início à era do bem-estar, no qual o acesso ao conforto, satisfação dos prazeres passa a ser a principal motivação para a felicidade.

O consumo emocional, diferente do marketing tradicional, passa a mostrar para o consumidor a importância da experiência e das memórias afetivas ligadas à marca. A partir de experiências sonoras, odores de lojas e ambientes diferenciados, estimulam os sentidos, envolvendo o consumidor que compra não mais pela qualidade do produto, mas pelo seu conceito e visão de vida. É o imperativo da imagem a partir do imaginário da marca. Na sociedade do hiperconsumo, não se reprimem mais os "abusos" do consumo. Pelo contrário, neste momento, os indivíduos não compram mais tão motivados pela pressão social, mas motivados pela vontade, para a satisfação do próprio prazer. Vivemos num momento de hedonismo, onde o indivíduo necessita para a visibilidade social se apresentar como pleno, satisfeito e feliz.

"Sofro, logo compro", representa a ideia central do que Lipovetsky analisa como sendo as compras o ópio da sociedade que, quanto mais isolada e frustrada com a solidão, tédio do trabalho, fragmentação da mobilidade social, segue buscando o consolo na felicidade imediata proporcionada pelas mercadorias. A carência suprida pela compra, pelas vivências extraordinárias proporcionadas pela indústria de experiências e dos shoppings centers, apresentados como espaços de abstração e divertimento para todos a qualquer hora. O consumo como forma de fazer transparecer a condição de felicidade propiciada pelas novas experiências.

Na segunda parte do livro, Prazeres privados, felicidade ferida, são apresentadas reflexões sobre como questões referentes aos desejos e frustrações provocados a partir do impacto dos valores da publicidade e do individualismo são processados pelos indivíduos. Nesta fase, a sociedade caracterizada como livre defronta-se com mais paradoxos: é livre pelo direito conquistado pelas escolhas e diversidade de opções, e ao mesmo tempo está presa pelas condições impostas pelo mercado, pelas amarras da publicidade, valores culturais e pelas frustrações que não consegue superar.

O autor aponta então o uso das "pílulas da felicidade" como sendo a medicalização a saída encontrada para resolver as síndromes, pânicos e depressões decorrentes não apenas do não saber lidar com situações de fracasso, mas também como uma forma de fuga de enfrentamento de problemas reais e aceitação social. O autor observa que a sociedade do hiperconsumo, assim como as fases anteriores, também tem um "prazo de validade" corrente. E que sua exaustão se dará, principalmente, a partir, da inversão dos valores atuais. Onde não mais será exaltado o "super-homem", perfeito e sem fraquezas; e o hedonismo já não constituirá o princípio estruturante da vida. Comprar, adquirir e renovar não mais serão atos ligados diretamente ao alcance da felicidade.

Com uma importante contribuição para a compreensão do sentido da felicidade e do bem-estar nas sociedades modernas, o autor traz em seu trabalho reflexões sobre o futuro da era do pós-hiperconsumo, a produção de sentidos na contemporaneidade, sobre a sociedade da hipervalorização do "eu". Faz-se necessário o entendimento que, embora a felicidade ainda seja o principal motivador das conquistas individuais, nem sempre poderá estar aguardando como um "fabuloso destino". Homens e mulheres precisam aprender a sustentar e trabalhar com suas frustrações sem a necessidade imediata do ópio da mercadoria efêmera.

Bauman e a Vida Líquida

O diagnóstico de Lipovetsky acerca do hiperconsumo e do paradoxo da felicidade soma-se ao de Zygmunt Bauman que define a condição moderna como líquida. Segundo ele, trata-se de uma metáfora, pois como todos os líquidos, ela jamais se imobiliza, nem conserva sua forma por muito tempo. Tudo, ou quase tudo, no mundo social está sempre em mudança: as modas que seguimos e os objetos que despertam nossa atenção (uma atenção aliás, em constante mudança de foco, que hoje se afasta das coisas e dos acontecimentos que nos traíam ontem, que amanhã se distanciará das coisas e dos acontecimentos que nos instigam hoje). As coisas que sonhamos e tememos, aquelas que desejamos e odiamos, as que nos enchem de esperanças e as que nos enchem de aflição.

É nesse sentido que pós-modernidade é, para Bauman, modernidade sem ilusões. Diferentemente do que ocorre na sociedade moderna, chamada por Bauman de 'modernidade sólida', que tinha uma perspectiva de longa duração, na modernidade líquida tudo é desmontado sem a menor perspectiva de permanência.

> Uma das razões pelas quais passei a falar em "modernidade líquida" e não em "pós-modernidade" (meus trabalhos mais recentes evitam esse termo) é que fiquei cansado de tentar esclarecer uma confusão semântica que não distingue sociologia pós-moderna de sociologia da pós-modernidade, "pós-modernismo" de "pós-modernidade". No meu vocabulário, "pós-modernidade" significa uma sociedade (ou, se se prefere, um tipo de condição humana), enquanto "pós-modernismo" refere-se a uma visão de mundo que pode surgir, mas não necessariamente, da condição pós- moderna. Procurei sempre enfatizar que, do mesmo modo que ser um ornitólogo não significa ser um pássaro, ser um sociólogo da pós-modernidade não significa ser um pós-modernista, o que definitivamente não sou.[78]

Tudo é temporário, fluido, descartável, incapaz de manter-se fixo. A obsolescência é programada. As instituições, estilos de vida, crenças e convicções mudam antes que tenham tempo de solidificar. A vida é programada para permanecer em fluxo, volátil, desregulada, flexível. Viver na pós-modernidade é como patinar num lago congelado. É preciso sempre acelerar, caso contrário, ocorre a queda. Ao mesmo tempo, está presente a todo o momento a sensação de que o chão vai rachar sob nossos pés:

> Viver na pós-modernidade é como patinar num lago congelado. É preciso sempre acelerar, caso contrário, ocorre a queda. Ao mesmo tempo, está presente a todo o momento a sensação de que o chão vai rachar sob nossos pés. Líquido-moderna" é uma sociedade em que as condições sob as quais agem seus membros mudam num tempo mais curto do que aquele necessário para a consolidação, em hábitos e rotinas, das formas de agir. A liquidez da vida e a da sociedade se

[78] PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. Entrevista com Zigmunt Bauman. Tempo soc. [online]. 2004, vol.16, n.1, pp. 301-325. ISSN 0103-2070. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-20702004000100015>.

> alimentam e se revigoram mutuamente. A vida líquida, assim como a sociedade líquido-moderna, não pode manter a forma ou permanecer em seu curso por muito tempo. Numa sociedade líquido-moderna, as realizações individuais não podem solidificar-se em posses permanentes porque, em um piscar de olhos, os ativos se transformam em passivos, e as capacidades em incapacidades. As condições de ação e as estratégias de reação envelhecem rapidamente e se tornam obsoletas antes de os atores terem uma chance de aprendê-las efetivamente. (BAUMAN, 2007, p. 7)

A lógica da 'modernidade líquida' nos faz envelhecer mais rapidamente do que o tempo de nossa construção. A 'vida líquida' nos torna obsoletos, pois carregamos na fronte a marca da descartabilidade, o sinal de um "destino precário" de que nossa destruição depende do calor da demanda e do moto perpétuo da produção e da circulação. Velocidade e mobilidade modificam as relações pessoais. A cultura também está sob o signo da transitoriedade. Copiando o fast food, surge o instant sex: adolescentes e jovens "transam" em encontros casuais, com uma multiplicidade de parceiros. A instabilidade penetra nas relações de trabalho. A obsolescência da mãodeobra debilita o vínculo laborativo. Heróis nascem, têm vida efêmera e são sepultados para sempre. Como sentenciou Marshall Berman:

> Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor, mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos. (BERMAN, 1991, p. 37)

Abrindo um diálogo com Lipovetsky outro aspecto a enquadrar num retrato da cultura contemporânea é que não basta penas consumir. Como ressalta Bauman (2008), é preciso também ser "consumível", transformando a própria aparência em commodity capaz de ser oferecida tanto para relacionamentos quanto para o mercado de bens simbólicos religiosos. Um dos sinais dessa transformação da aparência em commodity está no boom dos sites de relacionamento, em que o produto que se coloca no mercado é o próprio indivíduo.

> Na sociedade de consumidores, ninguém pode se tornar sujeito sem primeiro virar mercadoria, e ninguém pode manter segura sua subjetividade sem reanimar, ressuscitar e recarregar de maneira perpétua as capacidades esperadas e exigidas de uma mercadoria vendável. A "subjetividade" do "sujeito", e a maior parte daquilo que essa subjetividade possibilita ao sujeito atingir, concentra-se num esforço sem fim para ela própria se tornar, e permanecer, uma mercadoria vendável. (BAUMAN, 2008, p. 20)

Para ingressar de maneira competitiva no mercado, é preciso sair da invisibilidade, destacando-se da massa. Não é de estranhar que o sonho alimentado por muitos é o de conquistar fama a todo custo, como se isso fosse o verdadeiro sentido da vida e a única chance de conquistar a felicidade. Ser famoso significa simplesmente aparecer em milhares de revistas, milhões de telas, ser notado e comentado. Isso é crucial para ser finalmente desejado, cobiçado, como pretendem todas as mercadorias: "numa sociedade de consumidores, tornar-se uma mercadoria desejável e desejada é a matéria de que são feitos os sonhos e os contos de fada" (BAUMAN, 2008, p. 22). Num tempo altamente estetizado, ser invisível é equivalente à morte.

Resumindo, esse mundo, nosso mundo líquido moderno, para Bauman, sempre nos surpreende; o que hoje parece correto e apropriado amanhã pode muito bem tornar-se fútil, fantasioso ou lamentavelmente equivocado. Devemos estar sempre prontos para mudar: todos precisam ser, "flexíveis".

O capítulo 11 do livro 44 cartas do mundo líquido moderno, "Os Gastos dos adolescentes" Bauman inicia com a discussão de que o padrão de gastos dos jovens começa a se manifestar muito mais cedo se comparados a alguns anos atrás. Isso porque as os objetos de consumo estão mais acessíveis e acompanhados de propagandas mais sedutoras e atraentes.

Bauman demonstra como o efeito dessa onda de consumo entre os jovens proporciona cada vez mais o desapego e o desaparecimento de laços afetivos com os objetos adquiridos, importando apenas para os adolescentes o momento da compra, ou seja, o estilo adquirido e não a "amizade duradoura". A ideia principal do texto se resume em uma frase do autor: "Render-se ao fluxo da maré tem um custo monetário;

nadar contra ela também tem seu preço, nem sempre monetário, mas provavelmente mais doloroso e difícil de pagar" (BAUMAN, 2011, p. 58). Bauman nos convida a refletir os valores da sociedade moderna, na qual tudo que não tem utilidade se joga fora, em que os valores estão se perdendo. A experiência de que tudo é substituível e descartado rápido está migrando para os relacionamentos das pessoas, afetando o universo religioso inclusive. Embora Bauman se refira a uma realidade europeia, pode-se afirmar que a cultura do hiperconsumo globalizou-se expandindo não apenas por todos os territórios do planeta, bem como por todos os grupos sociais inclusive aqueles mais pobres que vivem na chamada periferia do capitalismo. É caso do Brasil. E economia brasileira vive a uma década um fenômeno denominado pela propaganda governamental e seus agentes midiáticos de "o espetáculo do crescimento". Em agosto de 2008 a revista Época analisou o perfil das famílias desta nova classe média. Reproduzo o início da reportagem:

> Classe média, eu?"A ideia surpreende Josineide Mendes Tavares, uma manicure de 34 anos, moradora da Rocinha, a favela mais conhecida do Rio de Janeiro. Sua freguesia, formada por mulheres da zona sul, que Josineide atende em domicílio, proporciona uma renda de R$ 1.500 a R$ 2 mil por mês. Ela e os dois filhos pequenos vivem numa casinha de 35 metros quadrados. Lá dentro, ela tem uma televisão de tela plana de 29 polegadas, nova, equipada com serviço de TV por assinatura e DVD. Fãs de Cartoon Network e Discovery Kids, as crianças assistem à televisão sentados nas cadeiras de uma pequena mesa de jantar, porque na sala apertada não cabe um sofá. O fogão de quatro bocas é antigo, mas o freezer e a geladeira Josineide acaba de comprar. Na laje, um extenso varal com roupas da moda e uma lavadora de última geração. "Compro tudo em parcelas a perder de vista", diz ela. Ainda faltam um computador e um videogame. Ah!, sim. Josineide quer mais um celular. Ela já tem dois, mas diz precisar do terceiro para estar sempre à disposição da clientela. Josineide e os filhos formam uma família típica da nova classe média brasileira, segundo uma pesquisa divulgada na semana passada pela Fundação Getúlio Vargas (FGV), do Rio. De acordo com esse estudo, nos últimos seis anos cerca de 20 milhões de brasileiros deslocaram-se da base para o miolo da pirâmide social. Até há pouco tempo classificados como pobres ou muito pobres, eles melhoraram de vida e, como Josineide, começam a usufruir vários confortos típicos de classe média.

> Sua ascensão social revela uma excelente novidade: pela primeira vez na História, a classe média passa a ser maioria no Brasil.

Em recente entrevista o sociólogo e professor da Universidade Federal de Juiz de Fora, Jessé Souza que estuda classes sociais há 20 anos, respondeu se havia uma nova classe média brasileira: "Este conceito está inserido na cegueira de pensar que as classes sociais se reproduzem apenas no capital econômico, quando a parte mais importante não tem a ver com isso, mas com o capital cultural, com tudo aquilo que a gente incorpora desde a mais tenra idade."[79]

Porém, acreditamos que o consumo como valor é uma ideologia unificadora, isto é, compartilhada tanto pelas elites dominantes como pelos dominados, afinal como disse Marx: "a ideologia dominante é a ideologia da classe dominante". Cabe perguntar que efeito o hiperconsumo líquido exerce sobre os jovens brasileiros pobres, em particular àqueles que vivem nas periferias das grandes cidades? Embora saibamos que se trata de uma questão ampla e que por sua natureza transborda o escopo deste trabalho, podemos ensaiar uma hipótese.

Os adolescentes brasileiros, de todas as classes, tornaram-se de maquininhas de consumo. Um estudo realizado com garotas e rapazes de nove países mostra que no Brasil sete em cada dez jovens afirmam gostar de fazer compras. Desse grupo de brasileiros, quatro foram ainda mais longe – disseram ter grande interesse pelo assunto. O resultado da pesquisa, que tomou como base um trabalho da Organização das Nações Unidas (ONU) chamado Is the Future Yours?[80] (O Futuro É Seu?), foi significativo: os brasileiros ficaram em primeiríssimo lugar no ranking desse quesito, deixando para trás franceses, japoneses, argentinos, australianos, italianos, indianos, americanos e mexicanos. Ou seja, vai gostar de consumir assim lá no shopping center.

---

[79] O Globo. Para a classe média, o que prevalece é o capital cultural. Entrevista Jessé Souza Professor da Universidade Federal de Juiz de Fora. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/economia/para-classe-media-que-prevalece-o-capital-cultural-7914177>. Acesso em: 10 jul. 2016.

[80] UNEP/UNESCO. Is The Future Yours? Research Project on Youth and Sustainable Consumption. Disponível em: <http://www.unep.fr/shared/publications/pdf/2884-IsFutureYours.pdf>. Acesso em:10 jul. 2016.

Outra pesquisa, feita pelo Instituto Ipsos-Marplan, constatou que 37% dos jovens fazem compras em shoppings, contra 33% dos adultos. Nem sempre os mais novos adquirem produtos mais caros, mas, proporcionalmente, têm maior afinidade com as vitrines. A lista de vantagens dos adolescentes sobre outros públicos é de tirar o fôlego: eles vão mais vezes ao cinema, viajam com maior frequência, compram mais tênis, gostam mais de roupas de grife – mais caras que as similares sem marca famosa –, consomem mais produtos diet, têm mais computadores, assistem a mais DVDs e vídeos e, só para terminar, são mais vorazes na hora de abocanhar balas, chicletes e lanches. Não é à toa que a falência antes do fim do mês é maior entre os jovens: invariavelmente atinge quase a metade deles, que estoura a mesada ou o salário.

Religião do Consumo

> O erro do Lula foi ter facilitado o acesso do povo a bens pessoais, e não a bens sociais – o contrário do que fez a Europa no começo do século 20, que primeiro deu acesso a educação, moradia, transporte e saúde, para então as pessoas chegarem aos bens pessoais. Aqui, não. Você vai a uma favela e as pessoas têm TV a cores, fogão, geladeira, microondas (graças à desoneração da linha branca), celular, computador e até um carrinho no pé do morro, mas estão morando na favela, não têm saneamento, educação de qualidade. É um governo que fez a inclusão econômica na base do consumismo e não fez inclusão política. (Frei Betto)[81]

A maioria das igrejas cristãs (católicas e evangélicas) nos últimos anos tem buscado se adaptar às mudanças da sociedade, decorrentes do deslocamento do formato religioso tradicional para o mediático. O processo de secularização não resultou no fim da experiência religiosa, mas modificou essa experiência, dando a ela um enfoque mais mediatizado. Os desafios da secularização, como a inversão dos valores considerados tradicionais, no qual antes existia uma busca pelo

[81] Revista Cult. A vocação literária de Frei Betto. Disponível em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2015/05/a-vocacao-literaria-de-frei-betto>. Acesso em:10 jul. 2016.

desconhecido, pelas coisas do alto, por algo que conecte as pessoas a Deus, do experimentar o religare [82], nos tempos modernos encontra-se o inverso, o afastamento por este modelo. Miklos (2012) questiona este processo de mudança sofrido na experiência religiosa:

> Desapareceu a religião? O *religare* foi destruído? De forma alguma. Eles permanecem e, frequentemente, exibem uma vitalidade que se julgava extinta. Porém, no mundo desencantado, os fenômenos religiosos se alteram. Nas sociedades pré-modernas, o *religare* era parte integrante de cada um, da mesma maneira como o sexo, a cor da pele, os membros, a linguagem. Na modernidade desencantada, fruto do capitalismo e impulsionada pelo pensamento iluminista, o mundo religioso foi sendo fragmentado, afastando o homem da natureza e da realidade cósmica, em que tudo passou a ser explicado, medido, cotejado, relegando ao homem o desamparo, em sua eterna busca pela realização mítica (MIKLOS, 2012, p. 26).

Para atrair "fiéis-clientes", muitos grupos religiosos passam a usar a lógica da economia de mercado. Nesse cenário, algumas tradições religiosas transformam- se em empresas prestadoras de serviços religiosos, agências de mercado, e sofrem até a pressão por resultados que provocam a racionalização das estruturas que visam minimizar gastos, tempo e dinheiro. A inserção dessas igrejas, na lógica do mercado, implicou a mudança no estilo pelo qual essas igrejas interpretam as concepções de fé e a própria missão da Igreja. A religião como produto de consumo vendido com a utilização do marketing coincide com o surgimento da Teologia da Prosperidade. Nascida nas primeiras décadas do século XX nos Estados Unidos da América, sua doutrina afirma, a partir da interpretação de alguns textos bíblicos, que os que são verdadeiramente fiéis aos Deuses, devem desfrutar de uma excelente situação na área financeira e na saúde.

---

[82] A palavra religare é formada pelo prefixo re (outra vez, de novo) e o verbo ligare (ligar, unir, vincular). O religare, nesse sentido, é a forma primeira de vínculo, concebida não só como vínculo entre homens e seus deuses, mas especialmente entre os próprios homens. Embora a religião ambicione ligar, unir os homens, ela foi e é, muitas vezes, motivo de separação e guerras entre eles. A religião une os iguais e é pretexto para separar os diferentes (MIKLOS, 2012, p. 18).

Nesse cenário, emerge a "religião a la carte" em que a questão religiosa passa a ser opcional, de acordo com a preferência do indivíduo, uma vez que assistimos ao desaparecimento das verdades de fé e ao crescimento da emergência da subjetividade para normatizar a experiência religiosa, que passa a ser privatizada oferecendo ao fiel-consumidor no mercado religioso bens como: cura de doenças, realização no amor, sucesso dos negócios, cotidiano sem angústias, superação de problemas e o sentido da vida. Trata-se da Religião do consumo conforme a reflexão de Frei Betto:

> Essa apropriação religiosa do mercado é evidente nos shopping-centers, tão bem criticados por José Saramago em *A Caverna*. Quase todos possuem linhas arquitetônicas de catedrais estilizadas. São os templos do deus mercado. Neles não se entra com qualquer traje, e sim com roupa de missa de domingo. Percorrem-se os seus claustros marmorizados ao som do gregoriano pós-moderno, aquela musiquinha de esperar dentista. Ali dentro tudo evoca o paraíso: não há mendigos nem pivetes, pobreza ou miséria. Com olhar devoto, o consumidor contempla as capelas que ostentam, em ricos nichos, os veneráveis objetos de consumo, acolitados por belas sacerdotisas. Quem pode pagar à vista, sente-se no céu; quem recorre ao cheque especial ou ao crediário, no purgatório; quem não dispõe de recurso, no inferno. Na saída, entretanto, todos se irmanam na mesa "eucarística" do McDonald's.[83]

Esses fenômenos têm defendido a perda do valor sagrado dos objetos religiosos nesse deslocamento dos espaços de produção e consumo estritamente religiosos para um espaço público mais amplo de comercialização e consumo profano. Essa leitura se baseia na ideia de que os objetos produzidos em instâncias religiosas teriam uma determinada "aura" tradicional, que teria se perdido com a adoção de regras e padrões mercadológicos. Essa manipulação mercantilista em torno da fé possui grande aceitação e aprovação dos fiéis, que acreditam na promessa de que sua compra é muito importante para resgatar vidas. É notório o poder de persuasão da mídia e das igrejas para influenciar pessoas,

[83] BETTO. Frei. Disponível em: <http://www.cienciaefe.org.br/jornal/arquivo/betto/relig.htm>. Acesso em: 10 jul. 2016.

desprezando desta forma até mesmo a ética religiosa. Observa-se, no entanto, que isso não fica tão claro aos fiéis, que acompanham as programações religiosas.

Coordenando o sentimento que um fiel possui, as instituições religiosas criam vínculo capaz de exploração devido à fraqueza do outro. O fiel que se sente parte da instituição religiosa facilmente será de alguma forma explorado ou persuadido em decorrência da sua fé e quanto mais envolvido estiver neste processo, menos perceberá a persuasão. Para Bauman (2008), "a "síndrome consumista" envolve velocidade, excesso e desperdício", um consumidor envolvido pelo modelo não visualiza esses excessos e se deixa ser conduzido pelo processo cada dia mais. A globalização criou uma nova religião: a religião do consumo. É pelo processo de evangelização mediatizada envolvido pelo espetáculo e pelos diversos formatos de apresentação dos produtos católicos produzidos para trazer conforto e fidelização de membros religiosos, que se constrói a tendência de mercado das religiões. Resta-nos perguntar: É possível a experiência da transcendência e do religare a partir de uma experiência religiosa na qual a experiência simbólica da religião é cooptada pela cultura de massas em prol da indústria cultural?

Acreditamos que não. Na ordem global midiática a experiência religiosa converte-se em consumo e não resulta em transcendência, mas apenas em consumo de fetiches. Não apenas o religare é devorado pelo poder divino da mídia, mas também aqueles que estão envolvidos nela e por ela. A sociedade de consumo sacrifica silenciosamente o religare, a transcendência e o humano que há em todos os que buscam o encontro com o sentido maior.

Referências

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para o consumo:** a transformação das pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008.

_____. **44 cartas para um mundo líquido moderno**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2012.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

BETTO. Frei. **Religião do Consumo**. Disponível em <http://www.cienciaefe.org.br/jornal/arquivo/betto/relig.htm>. Acesso em: 10 jul. 2016.

LIPOVETSKY, Gilles. **A Felicidade Paradoxal**: Ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo. São Paulo: Cia. Das Letras, 2007.

LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sébastien. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.

MIKLOS, Jorge. **Ciber-Religião**: A construção de vínculos religiosos na ciber-cultura. São Paulo: Ideias e Letras, 2012.

O GLOBO. Para a classe média, o que prevalece é o capital cultural. Entrevista Jessé Souza Professor da Universidade Federal de Juiz de Fora. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/economia/para-classe-media-que-prevalece-o-capital-cultural-7914177>. Acesso em:10 jul. 2016.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. Entrevista com Zigmunt Bauman. **Tempo soc. [online]**. 2004, vol. 16, n. 1, p. 301-325. ISSN 0103-2070. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-20702004000100015>. Acesso em: 10 jul. 2016.

REVISTA CULT. A vocação literária de Frei Betto. Disponível em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2015/05/a-vocacao-literaria-de-frei-betto>. Acesso em: 10 jul.

THOMPSON, John B. **A Mídia e a Modernidade:** Uma Teoria Social da Mídia. Petrópolis, Vozes, 2014.

UNEP/UNESCO. **Is The Future Yours? Research Project on Youth and Sustainable Consumption**. Disponível em </www.unep.fr/shared/publications/pdf/2884-IsFutureYours.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2016.

[Volta ao Sumário]

L'implosione delle grandi religioni e la post-modernità

Nicola Gasbarro

Presidente del Comitato Scientifico della Associazione Culturale Vicino / Lontano. Professori Associati del Dipartimento di Studi Umanistici e del Patrimonio Culturale (Storia delle Religioni e Antropologia Culturale), della Universitá degli Studi di Udine.

E-mail: nicola.gasbarro@uniud.it

Como referenciar este texto:

GASBARRO, Nicola. L'implosione delle grandi religioni e la post-modernità. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (Orgs.). **História, Gênero e Religião:** Violências e Direitos Humanos (Vol. 2). Florianópolis: ABHR / Fogo, 2018, p. 248-275.

Viviamo tutti in un mondo plurale, a più dimensioni diacroniche e sincroniche: almeno a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso la globalizzazione fa parte della nostra vita quotidiana e interroga la nostra coscienza individuale e collettiva. Improvvisamente la storia è diventata prima di tutto antropologia della complessità e delle relazioni: gli altri -tutti gli "altri"!- sono tra noi, a rivelarci le loro sconvolgenti differenze, fatte di verità concrete difficili da capire e di "visioni del mondo" per noi impensabili. Il nostro "senso della vita" che credevamo universale, quasi una risposta inevitabile agli universali problemi posti dalla natura "umana", è diventato di fatto incapace di governare la quotidianità e di immaginare il futuro, rivelandosi storicamente contingente e simbolicamente chiuso, persino socialmente inutile, culturalmente limitato e antropologicamente autorefenziale. Il grande sviluppo delle relazioni tra civiltà, che caratterizza tutta la modernità, ha prodotto improvvisamente la globalizzazione sistemica ed insieme il suo rifiuto: è il grande paradosso del cosiddetto mondo post-moderno, del suo senso comune, del suo sapere e soprattutto del suo immaginario. Da un lato la continua relazione tra globalizzazione economico-finanziaria e politiche locali, tra comunicazione senza limiti e modelli di comportamento ripetitivi, tra potere universale della tecnica e particolarismi socio-politici, dall'altro la difficoltà pratica di rendere compatibili i valori civili e generali dei diritti e il patriottismo nazionalistico e regionale, la necessaria universalità delle regole fondamentali del contratto sociale e le sue egoistiche applicazioni, la prospettiva inclusiva della società aperta e le appartenenze identitarie: a tutti i livelli una convivenza tra "diversi" nello stesso tempo necessaria e impossibile all'interno di una "costellazione postnazionale" (HABERMAS, 1999) che non riesce a risovere le proprie contraddizioni. Anzi le alimenta spesso senza rendersene conto: basti pensare alle nuove identità, prodotte dalle sincronie delle relazioni, al moltiplicarsi di "comunità immaginate" (ANDERSON, 1996), all'invenzione continua di tradizioni culturali di (auto)legittimazione, ai simulacri prodotti dalla comunicazione planetaria, al glocal voluto delle fedi e delle speranze, con tutte le conseguenti pressioni che inevitabilmente queste esercitano sul pensiero. Sicuramente un mondo globalizzato delle (relazioni tra) "civiltà" che non riesce a far convivere le culture: di diritto una tendenza a generalizzare la cittadinanza ed

a pensare in termini universali i fondamenti delle relazioni sociali, di fatto un conflitto permanente e sofisticato tra lo "spirito" profondo e l'immaginazione creatrice dei diversi popoli in relazione tra loro.

Le analisi più diffuse, che sono spesso anche le più condivise, partono dall'evidenza storica degli ultimi sviluppi, per alcuni aspetti paradossali ed ipertrofici, della modernità che Augé (1993) ha perciò chiamato "surmoderni": la globalizzazione dell'economia capitalistica e del mercato, la progressiva generalizzazione dei principi e dei modelli della scienza e soprattutto del potere della tecnica ed infine l'internettizzazione della comunicazione sociale e simbolica hanno reso il mondo un villaggio e nello stesso tempo un grande "nonluogo" dell'identità culturale, della memoria storica e dell'immaginario collettivo. Di fatto ad una globalizzazione empirica delle relazioni sociali non corrisponde oggi una uguale crescita relazionale a livello simbolico, del pensiero e dell' immaginazione culturale: secondo gli intepreti più pessimisti, si tratta di un surplus di civiltà materiale -il materialismo tipico dell'evoluzionismo sociologico e del positivismo scientifico che segnano il trionfo della modernità!- che ha prodotto, come sempre accade, un progressivo inaridimento della cultura "spirituale", fino ad annunciarne il tramonto ed in qualche modo l'inutilità. La postmodernità è nello stesso tempo una difesa dai grandi racconti (LYOTARD, 1981) tipici dello sviluppo moderno -si pensi al mito del progresso, al paradigma dello sviluppo continuo, l'emancipazione della ragione, la crescita esponenziale del senso, ecc..- e un attacco alla sua prospettiva intesa come destino di onnipotenza materiale e tecnolgica e di conseguente decadenza simbolica e di abbandono esistenziale. Le conseguenze sono evidenti: occorre sostituire le grandi teorie del sapere scientifico con la pragmatica del sapere narrativo, la legittimazione e la performatività del generale con una ricerca delle instabilità, il verificabile della tecnologia e del consenso (inevitabilmente manipolato dal sistema) con la legittimazione per paralogia, il macrocosmo delle relazioni tra civiltà, conseguenza inevitabile del capitalismo e del colonialismo, con i microscosmi delle culture in sé e per sé, veramente autonome e con forte carica identitaria. In definitiva un nuovo -in questo senso post-moderno- comunitarismo spirituale e simbolico da opporre all'universalismo sociale del processo di civilizzazione della modernità,

orientata dal materialismo dell'economia e dai suoi meccanismi di legittimazione e di controllo. Ovviamente la religione deve (tornare ad) avere un ruolo fondamentale in questa rinascita dello spirito: solo rimettendo in moto le comuni appartenenze delle origini e rivitalizzando un simbolismo mitico-rituale è possibile rimarginare rotture traumatiche e ridare slancio ad uhna società inaridita. In definitiva anche la stroria comparata delle civiltà e l'antropologia hanno tutto da guadagnare da una nuova "interpretazione di culture" capace di ri-valorizzare a tutti i livelli l'ermeneutica religiosa. (GEERTZ, 1987). E' un'analisi giusta, anche se ideologicamente orientata? E' veramente ciò che è accaduto negli ultimi trent'anni nel mondo, oppure anche quello postmoderno è un nuovo grande racconto che vuole solo pensare il futuro in termini di eterno presente? A livello antropologico gli interogativi sono ancora più problematici: l'orgoglio delle differenze culturali di fatto deve sempre precedere l'affermazione dell'uguaglianza sociale di diritto? Da cosa deriva il potere maggiore di generalizzazione dell'economia, della scienza-tecnologia e della comunicazione? Siamo veramente certi che lo "spirito" soffia sempre e solo nel particolarismo delle appartenenze ascrittive o è successo qualcosa a livello simbolico che ne impedisce la libera espressione?

Sono domande complesse, ma che dobbiamo farci: la globalizzazione è una vera e propria rivoluzione silenziosa a livello di sistema, che ha già sconvolto la soggettività individuale e collettiva della modernità, e ora mette in discussione le categorie della vita sociale, fino a minacciare i fondamenti della democrazia (BALDASSARRE, 2002). Il Word Wide Web non solo cambia radicalmente lo spazio-tempo del nostro vivere quotidiano, ma ridisegna le prospettive personali, le attese collettive, gli orizzonti esistenziali degli altri-tra-noi e di-noi-con-gli-altri. Non si tratta solo di una "liquidità" sociale, fonte di "incertezza" e di disagio (Bauman 1999), ma soprattutto della necessità di intervenire sulle strutture di questa grande "crisi della presenza" senza via d'uscita: siamo tutti convinti che non c'è riscatto sociale senza un nuovo èthos del trascendimento "generale", capace cioè di governare i processi globali. Ernesto de Martino (1977) lo aveva intuito fin dagli anni Sessanta: è impossibile uscire dalla crisi generata dalle relazioni di complessità senza rianalizzare criticamente e comparativamente le apocalissi

culturali della modernità, e soprattutto senza l'immaginazione di un nuovo umanesimo, non limitato allo spazio-tempo dell'Occidente e quindi al sapere riflessivo solo dell'antropologia e della storia elaborate dalla modernità europea.

Qui si vuole solo rendere più complessa l'analisi da un punto di vista storico-religioso, per fornire nuovi elementi di giudizio su questa post-modernità, non riducibile alla facile ed etnocentrica opposizione tra sviluppo materiale e crisi dei valori "spirituali": i sistemi complessi non possono sopportare a lungo uno scarto radicale tra strutture simboliche e relazioni sociali senza un forte "disagio della civiltà". D'altra parte una lettura-interpretazione fondata sul dualismo materia/spirito non aiuta a comprendere la struttura profonda dell'emergenza, ma si limita a tradurre in termini ermeneutici due immediate certezze empiriche: da un lato l'irreversibilità del processo globalizzante, anche contro le resistenze sociali dei diversi comunitarismi; dall'altro gli orizzonti limitati dei simbolismi culturali, compreso il nostro, incapaci di ripensare il mondo e il suo futuro. Sono trappole tipiche della modernità, ripetute e corrette senza verifiche storiche e senza un controllo scientifico a livello antropologico. Viviamo tutti in una realtà digitale, continuando a pensare, a sentire ed a immaginare in termini analogici: come è possibile? Perché? E' possibile una riconquista spirituale del mondo, come si augurano le grandi religioni, senza l'elaborazione di strategie, strumenti e orizzonti di fede globali? Come si muovono le grandi religioni, soprattutto cristianesimo e islam all'interno del mondo globale e della postmodernità simbolica? Se, contro tutte le teorie comparative di Max Weber, gli spiriti del capitalismo si manifestano in Corea tramite le sciamane (Kendall 1998), se esplodono nel mondo fondamentalismi di ogni tipo, o, nel nostro microcosmo, i santi patroni tornano a governare simbolicamente le piccole comunità, a volte per compiacere poteri politici locali, pur salvando a livello di ortodossia teologica l'universalità del "regno di Dio", è evidente che le pratiche di culto e le strutture antropologiche dell'immaginario da sempre vivono e si sviluppano nei rapporti sociali e ne legittimano simbolicamente le dinamiche. Ed è soprattutto vero a livello di macrosistemi: se la Cina globale non smette di essere confuciana, l'India del capitalismo avanzato vive il conflitto religioso come scontro all'interno della civiltà (NUSSBAUM,

2009), se l'islam cerca una compatibilità con la democrazia, soprattutto grazie ai giovani e alle donne (MERNISSI, 2002), e il Brasile dei miracoli, economici e pluriculturali, riesce a far convivere funzionalmente rituali completamente diversi, è forse giunto il momento di rianalizzare la funzione e il ruolo delle religioni nella vita sociale e (forse anche) di ripensare l'idea di laicità troppo legata alla storia della modernità occidentale (BAUBÉROT, 2007).

Vorrei qui riflettere brevemente sull'abbandono delle prospettive mondiali solo da parte di due grandi religioni monoteistiche, islam e cristianesimo, anche se il discorso andrebbe allargato alle altre grandi religioni: basti pensare alla rinazionalizzazione dell'induismo in India, al rapporto stretto tra confucianesimo e civiltà cinese, per non parlare dell'anima giapponese dello shintoismo. Le ragioni sono due: prima di tutto il maggior impatto di queste due religioni sul nostro presente e più ancora sul nostro futuro: l'islam continua a turbare il nostro immaginario etnocentrico e la conseguente politica di relazioni; il cristianesimo che è stato (ed è ancora?) alla base del nostro èthos del trascendimento. L'altra ragione è storico-comparativa: da un lato analizzare brevemente le loro prospettive concrete rispetto alle relazioni tra civiltà e alle analisi riflessive tipiche del pensiero post-moderno, dall'altro avere nuovi elementi di giudizio rispetto al sapere storico-religioso della modernità, troppo analogico sia a livello estensivo sia ostensivo. Occorre prima di tutto aver chiari i parametri di riferimento storico-culturale: abbiamo costruito questo sapere storico-religioso a partire dalla centralità della storia del cristianesimo e analogicamente delle religioni monoteistiche: il "senso" religioso occidentale è quindi al centro delle classificazioni storico-comparative, con le conseguenti gerarchie di valore implicite e esplicite in un simile approccio antropologico. Ho chiarito altrove (Gasbarro 2009) che persino l'universalismo religioso, su cui abbiamo costruito le "scienze religiose" o i "religious studies", non è un dato oggettivo della natura umana, ma una costruzione voluta dall'occidente cristiano che ha generalizzato la nozione di religione, -e con essa l'implicità necessità "esistenziale" della trascendenza-trascendimento-, con il processo di evangelizzazione che di fatto ha segnato la prima globalizzazione simbolica del mondo. E' banale e poco scientifico dire che tutte le culture hanno una qualche forma di religione, senza analizzare

i processi storici e antropologici che hanno prodotto questa evidenza. Di più: questo sapere analogico-comparativo non ci aiuta a capire la complessità relazionale della nostra religione e meno ancora tutto ciò che ha proiettato in termini strutturali e sociali e soprattutto esistenziali e simbolici sulle prospettive delle altre culture. Una teoria-sintesi di questo sapere implicito, anche perché volutamente non esplicitato, è una classificazione delle diverse religioni, che rinvia al comune buon senso, per l'unica e semplice ragione che derivano dalla stessa nostra "religiosità" culturale.

"Tra le varie classificazioni proposte -scrive ad esempio Ugo Bianchi- una che ha particolare valore da un punto di vista storico è quella tra religoni etniche e religioni fondate. Da questa prenderemo lo spunto per passare poi ad altre classificazioni, magari più importanti in sede intepretativa, attinenti al contenuto delle religioni (politeismi, monoteismi, sistemi monistici), allal loro diffusione (religioni di apertura universale, religioni nazionali),etc. Intendiamo per religioni etniche quelle che -in contrapposizione alle religioni fondate- non hanno al loro inizio la figura di un fondatore storico, la cui personalità abbia loro impresso per sempre un marchio incancellabile" (1986, pp. 33-34). Si tratta evidentemente -e forse tale voleva essere!- di una classificazione solo apparentemente descrittiva, se, come ammette lo stesso Bianchi, la sua discussione introduce "ad un'altra distinzione, tra religioni nazionali e religioni universali. Questa distinzione concerne non tanto -e non solamente- il fatto della diffusione universale o meno delle delle religioni in oggetto, quanto la presenza o meno, in esse, di una vocazione, di una tendenza, di un'apertura universali. Abbiamo detto: non tanto e non solamente: giacché anche il fatto obiettivo della diffusione universale (o relativamente universaale) di una religione ha il suo peso per l'attribuzione di essa all'una o all'altra categoria" (1986, p. 45). Se a livello descrittivo si passa dall'estensione fenomenologica della prima distinzione alla gerarchia categoriale della seconda, la priorità storica ed epistemologica di questa sulla prima è implicita nella logica stessa della classificazione: è la fondazione teologica a dare senso all'universalismo, che deve realizzare nella storia delle civiltà il regno del monoteismo, così come il nazionale può spiegare l'etnico come sua generalizzazione antropologica. L'universalismo delle religioni fondate si oppone di fatto

alle religioni nazionali ed etniche come la loro fondazione teologica, da accettare, da condividere e da annunciare al mondo, si oppone di diritto alle appartenenze ascrittive e implicitamente acritiche delle altre culture. In definitiva il fondamento teologico monoteistico deve avere uno sbocco pluriculturale: ogni grande "rivelazione" divina deve potenzialmente poter risolvere, addomesticare, "convertire" ogni forma culturale di primitivismo del pensiero.

Questo etnocentrismo cristiano e più generalmente monoteistico rinvia comunque a strutture storiche di lunga durata che precedono la modernità e non sono esclusive dell'occidente: il cristianesimo è sempre stato missionario e, grazie a questa tendenza-vocazione, a partire dalla cultura greca e dalla civiltà romana, ha costruito la civitas Dei pellegrina sulla terra e il suo progressivo allargamento all'oriente e al Nuovo Mondo. Le missioni cristiane sono di fatto storicamente la prima occidentalizzazione moderna del mondo, sia nel senso che Latouche (1992) ha dato a questo processo sia nel senso di una "colonizzazione dell'immaginario" (GRUZINSKI, 1994), proprio a partire da una generalizzazione interculturale sia dell'ortodossia della religione oggettiva sia dell'ortopratica della religiosità soggettiva. Anche l'islam ha valorizzato molto questa tendenza-vocazione, con risultati acculturativi spesso più complessi e più estesi di quelli cristiani dall'estremo oriente a occidente, e ancora oggi continua a farlo anche "a ovest di Allah" (KEPEL, 1996). Inevitabilmente anche l'islam, con e nella espansione religiosa, tende culturalmente a generalizzare visioni del mondo e significati sociali della propria civiltà d'origine, inseparabili dalle strutture dell'ortodossia religiosa e dalle conseguenti pratiche rituali.

A livello antropologico è comunque innegabile una differenza storico-culturale tra i due processi religiosi apparentemente analoghi e la civitas Dei codificata da Sant'Agostino ci aiuta a capire la profonda differenza tra cristianesimo e islam. Proprio perché parte dalla civitas come base storico-politica, Sant'Agostino inserisce la prospettiva salvifica della nuova religione una ina forte struttura di compatibilità sociale e simbolica tipica dell'olismo antico, che fa coincidere i confini del mondo con i fini della storia: il concetto di civitas, prima dell'avvento del cristianesimo, era già un oggettivo superamento dei legami di sangue e/o tribali, funzionale ad una prospettiva di generalizzazione

storica, anche se totalmente immanente, e legata alla logica inclusiva del paganesimo. La città-civiltà antica occidentale era infatti una costruzione culturale e sociale con un alto livello di compatibilità di differenze che non trova omologie nel mondo preislamico, con conseguenze di sistema che la storia comparativa di lunga durata non può ignorare. Due sono certamente più evidenti e più importanti di molte altre. La prima concerne le strutture culturali delle due religioni monoteistiche: la civitas Dei trasforma in termini trascendenti la civitas come la Legge di Dio la legge e la sunna degli antichi, ma con effetti diversi a livello storico e sociale. Certamente la scelta della dimensione della civitas Dei non esclude l'appartenenza alla civitas, a cui da un lato dà quel valore più forte che noi chiamiamo senso "religioso" della vita e della storia e dall'altro permette una relativa autonomia derivante dalla sua capacità di generalizzazione e di compatibilità. La Legge di Dio invece nel momento in cui costruisce il valore più forte e più generale non può lasciare autonomia di senso alle tradizioni tribali perché non hanno possibilità di generalizzazione simbolica e di coesione sociale. Così se da un lato l'islam è il definitivo abbandono della sunna degli antichi, dall'altro è il rifiuto di ogni legame tribale come principio di senso della vita sociale: la umma come comunità di credenti è conseguentemente l'unica generalizzazione sociale possibile capace di trascendere i legami naturalistici della parentela e dell'appartenenza tribale ed etnica. Di più: sia la generalizzazione sociale sia l'orizzonte simbolico che rendono pensabile e possibile la umma sono strutturalmente "religiosi" sia perché costituiti e legittimati, a livello storico-sociale, direttamente ed in modo esclusivo dalla nuova Legge di Dio, sia perché non hanno, a livello interno del sistema, possibilità di confronto dialettico con altri sistemi di senso capaci di andare oltre le appartenze tradizionali. E' possibile dire che la umma è di per sé strutturalmente religiosa sia perché retta da una sorta di costituzione di Dio sia perché non ha alternative possibili né a livello metastorico né a livello storico. La umma diventa allora il concetto più importante nella storia sociale e politica dell'islam perché è l'unica traduzione istituzionale di un principio di senso che racchiude in sé nello stesso tempo la trascendenza del monoteismo, la generalizzazione simbolica del trascendimento, la compatibilità rituale della sunna profetica e la forza trascendentale dell'imperativo categorico senza alternative.

Le alternative sono invece evidenti con la comparazione: la struttura della civitas Dei garantisce nella nostra cultura una dialettica di lunga durata tra "civile" e "religioso" che non trova analogie nella storia sociale dell'Islam. La seconda conseguenza sistematica è che la umma è l'unica aggregazione generale possibile e la sua struttura "religiosa" condiziona gerarchicamente sia l'organizzazione sociale sia il governo politico: è impensabile non solo una concezione "laica" dello stato, ma soprattutto un'organizzazione "civile" della società che ne è il presupposto. Grazie ai presupposti antichi della civitas Dei come struttura, la storia moderna dell'Occidente ha potuto mettere in moto un processo di distinzione tra "civile" e "religioso" e dei rispettivi campi di azione: l'autonomia della "società civile" e la sua traduzione politica ed istituzionale sono risultati che ancora oggi, e giustamente, consideriamo prodotti esclusivi della nostra civiltà. Possiamo interpretare questo processo in modi diversi, ma è indubbiamente una trasformazione radicale impensabile nell'islam, proprio perché la umma come generalizzazione sociale è consustanziale alla "fede" ed alla Legge di Dio. Il cristianesimo costruisce dunque storicamente e culturalmente l'universalismo religioso della civitas Dei a partire dalle generalizzazioni civili e politiche di una civiltà non cristiana: l'impero romano è qualcosa di più di un supporto politico della cristianizzazione del mondo antico. L'islam non ha questo vantaggio antropologico e solo in quanto religione generalizza rapporti politici, regole sociali e strutture simboliche del mondo preislamico: nel primo caso il processo di generalizzazione civile precede e governa simbolicamente (solo) a livello antropologico quello religioso, nel secondo avviene l'inverso, pur nella radicale gerarchia verticale tipica del monoteismo. Che fine ha fatto questa tendenza-vocazione universale delle grandi religioni di fronte alla globalizzazione? Come mai non riescono a governarne i processi? Quale futuro per la religione in generale a partire dalle pratiche post-moderne inevitabilmente legate alle relazioni tra civiltà? O il cosiddetto universalismo religioso riesce a fare i conti con il pluralismo culturale e sociale del mondo globale o finisce inevitabilmente in un fondamentalismo del pensiero culturale: le conseguenze politiche sono facili da immaginare, anche perché vengono così pregiudizialmente esclusi sia ogni nuovo èthos del trascendimento e ogni orizzonte del futuro.

Danila Visca in questo stesso numero dedicato a Culture e società al plurale analizza in modo scientificamente rigoroso la fine dei nuovi movimenti religiosi, o meglio la fine della religione-religiosità con e nei cosiddetti nuovi movimenti religiosi: più essi tendono a diventare globali, grazie a processi acculturativi, meno parlano il linguaggio del sacro; più esprimono la pluralità del sociale mettendo in moto nuove prospettive simboliche, meno fanno riferimento alla trascendenza divina; più ripartono da una diversa fenomenologia delle fedi e delle speranze degli uomini, più si consumano nell'immanenza di un simbolismo rituale senza prospettive di trascendimento e senza speranza. La loro dinamica neutralizza e vanifica la religione, come scrive giustamente la Visca, potremmo dire per esplosione nella e con la globalizzazione dei rapporti tra civiltà: i nuovi movimenti che dovrebbero dare, proprio perché socialmente e simbolicamente plurali, nuova linfa alla religione tout court, ne fanno esplodere la prospettiva e il "senso". Ciò che accade alle due grandi religioni monteistiche è in qualche modo simmetrico ed inverso, con gli stessi effetti antropologici sul cosiddetto universalismo oggettivo, storico-comparativo e "scientifico" della religione e su quello soggettivo, psicologico-esistenziale e "naturale" della religiosità.

La simmetria-inversione riguarda sia il rapporto teorico tra religione e cultura sia quello pratico tra processo di civilizzazione e universalismo religioso, mai chiariti in modo serio e defintivo dalla modernità e che perciò riesplodono nella post-modernità. I nuovi movimenti sono chiamati religiosi, perché sono, o sono ritenuti tali, per formazione e sviluppo, legati a volte alla trascendenza delle loro fedi e alla ritualità sacrale delle loro pratiche, più spesso alle loro funzioni sociali e politiche (LANTERNARI, 1960) di trascendimento e alla conseguente carica comunitaria. La classificazione parte cioè dalla generalizzazione del "religioso" ed applicata a realtà storico-culturale antropologicamente configurabile con e nel rapporto tra le religioni dell'Occidente e le culture del Terzo Mondo. Un esempio tipico dell'universalismo storico-concreto e teorico-epistemologico della modernità: altre modalità (culturali) di pensare e vivere un processo generale (religioso) che la post-modernità è costretta a ripensare con e nella nuova prospettiva della globalizzazione. Non a caso i movimenti, come la Visca dimostra, tendono a diventare plurali sia a livello sociale sia a livello di valori grazie a continui processi

acculturativi, ma il loro processo di generalizzazione antropologica o dissolve la struttura originariamente "religiosa" o ne vanifica i contenuti dottrinali. Scompaiono quasi del tutto ogni riferimento alla trascendenza, ogni speranza di "salvezza", ogni rivendicazione di appartenenza ad una comunità internazionale capace di rigenerare iil mondo. La forza esplosiva e la tensione ideale del "religioso"si esauriscono proprio nella impossibilità di una seria generalizzazione pluriculturale: se la religione-religiosità era stata in grado di mettere in moto lo "spirito" e la creatività del movimento acculturativo, il processo globale di relazioni tra civiltà ne dissolve la struttura e ne cancella le prospettive. Si può dire che la religione-religiosità ha guidato i movimenti nel particolare della genesi e dello sviluppo culturale, ma esplode nella complessità generale della globalizzazione sociale e simbolica. Il percorso post-moderno delle grandi religioni monoteistiche è inverso: "universali" per tendenza-vocazione fino alla modernità, tendono, con modalità diverse e con cartteristiche proprie, a disperdere questo patrimonio simbolico nel particolare dello "spirito" culturale e spesso persino nel neo-nazionalismo della politica che inutilmente cerca di opporsi ai processi di globalizzazione.

E' veramente singolare che il cosiddetto fondamentalismo islamico sia esploso nel contesto della coscienza internazionale delle relazioni tra civiltà, mettendo in evidenza un più profondo scontro delle civiltà. A livello antropologico si presta ad una doppia lettura, proprio perché in qualche modo sospeso tra universale e particolare, tra paradigmi da imporre, anche con la violenza salvifica e rigeneratrice, a livello mondiale e contenuti simbolicamente forti e socialmente operativi solo all'interno di specifiche esperienze culturali. A partire dagli anni Ottanta del secolo scorso, i movimenti fondamentalisti hanno preso coscienza della globalizzazione dell'economia capitalistica, della scienza-tecnologia e della comunicazione: per loro un vero e proprio neo-imperialismo sociale e simbolico dell'Occidente che minaccia la struttura stessa di altre civiltà. La reazione è immediata, proiettando sul mondo i propri strumenti di generalizzazione, a partire inevitabilmente dalla prospettiva religiosa di una nuova ummah globale e di una universale Legge di Dio. Questa tendenza-vocazione dell'islam è antica ed ha attraversato tutta la modernità: l'esplosione post-moderna è dovuta al contesto socio-culturale ed alle conseguenze strutturali che inevitabilmente proietta

sull'immaginario simbolico-religioso. La gobalizzazione è percepita dal mondo arabo, spesso con buone ragioni, non come un'estensione della democrazia – anche in Occidente questa pia illusione "moderna" è durata poco!-, ma come una nuova occidentalizzazione del mondo, o almeno come un nuovo impero simbolico, che presto o tardi avrebbe portato ad una diversa e più forte egemonia politica. Non si tratta solo di chiusure etnocentriche e/o di preclusioni politiche, ma di una coscienza culturale allarmata da processi globali troppo veloci e troppo violenti per essere socialmente compresi e condivisi all'interno di sistemi politico-istituzionali tradizionali (VATIKIOTIS, 1993). L'islam è certamente una religione "universale", ma orienta la vita di paesi che stanno ancora facendo i conti con il nazionalismo occidentale tipico del XIX secolo, con un retaggio simbolico neo-coloniale che la distensione del secondo dopoguerra ha reso ancora più sofisticato e alienante: un disagio interno che le nuove relazioni tra civiltà fanno esplodere in termini di rivendicazione generale di civiltà e quindi di fondamentalismo globale. Antropologicamente la società arabo-mussulmana è il luogo dell'esplosione del fenomeno, il soggetto empirico che codifica culturalmente forme "spirituali" e contenuti politici del fondamentalismo, ma la sua struttura profonda è globale e tipicamente post-moderna: è difficile comprenderne persino la violenza e il terrore senza tener conto della violenza politica e del terrore simbolico di uno scontro delle civiltà più generale e più preoccupante. E' di fatto una costrzione culturale completamente nuova almeno per due ragioni comparative: da un lato una risposta del mondo arabo-musulamano ad un progetto storico-antropologico tipicamente occidentale, dall'altro si serve di tutti gli strumenti e codici culturali a sua disposizione per elaborare alternative possibili a livello esterno e soprattutto credibili a livello interno. Prospetiva radicale proprio perché frutto delle instabilità post-moderne, della contingenza antropologica delle culture e delle loro relazioni, e persino dei rispettivi criteri di compatibilità con i quali regolanole aperture all'alterità: ne derivano modalità diverse di coniugare la dialettica tra universale e particolare, di ripensare i rispettivi progetti di un nuovo ordine del mondo; perciò l'Occidente è l'Alterità radicale per il Fondamentalismo islamico così come questo è l'Alterità radicale per l'Occidente.

In termini di sistema globale è possibile dire che il globale dell'economia, della scienza-tecnologia e della comunicazione, vero miracolo dell'Occidente laico, si oppone e si scontra con un particolare mondo, ancora in pieno movimento anticoloniale, con conseguenti rivendicazioni nazionalistiche, e soprattutto che non riesce ad elaborare un forte e sentito panarabismo sociale e culturale, lasciando alla religione tutto il potere simbolico dell'universale. Inevitabilmente l'unica struttura capace di porsi e di proporsi al (e/contro) il resto del mondo, identificato soprattutto con l'Occidente, in termini globali è la religione: è quasi strutturalmente inevitabile l'islamizzazione sia dei movimenti anticoloniali sia del panarabismo. Si passa così dai fronti di liberazione nazionali al fronte islamico di salvezza, dalla solidarietà nazionalistica alla fratellanza musulmana, proiettando angosce e speranze nel futuro e globale ritorno alla ummah delle origini. Il modello prototipico è nell'ortodossia del Corano (V, 49-51): "Giudica dunque fra il popolo secondo quanto Iddio ha rivelato e non seguire i loro desideri, e bada che essi non ti seducano e ti stornino da parte di ciò che Dio ti ha rivelato! E si tivolgeranno le spalle sappi che Iddio vuole colpirli per qualche loro peccato, e per vero, molti degli uomini son dei perversi. Un giudiziopagano, ecco quel ch'essi vogliono! Ma per chi è pieno di certezze quale miglior giudizio che il giudizio di Dio. O voi che credete! Non prendete i giudei e i cristiani come alleati: alleati essi sono gli uni con gli altri, e chi di voi si alleerà loro diverrà dei loro. In verità Dio non guida il popolo degli ingiusti" (BAUSANI, 1978, p. 80-81). In questo passo importantissimo per i fondamentalisti colpiscono almeno sue elementi: il primo è l'esplicita opposizione ad altre universalizzazioni religiose (ebraismo e cristianesimo), il secondo è la critica radicale di ogni generalizzazione politica e culturale autonoma dalla religione.

La storicizzazione del passo coranico rinvia certamente ai primi rapporti tra le tre religioni monoteistiche, e lo stato nascente della terza in ordine temporale deve per forza di cose opporsi alle strutture delle altre due, di cui deve in qualche modo ritenenersi il completamento storico. Ciò che meraviglia è la riutilizzazione post-moderna da parte del radicalismo di un contrasto originario in termini strutturali e teologicamente fondanti: non solo nessuna possibilità di dialogo tra le regioni monteistiche, ma radicalizzazione dello scontro storico-culturale con nuove motivazioni

del tutto politiche. Il vero dramma storico è che l'islam non è solo a rivendicare questo statuto differenziale della teologia e della ortopratica monoteistica: sia l'ebraismo sia il cristianesimo escludono, e non solo per fondamenti teologici, possibilità di convergenze parziale e meno ancora di compatibilità globale. L'universalismo religioso, rivendicato dalla modernità, propiro nel momento migliore della globalizzazione dei rapporti tra civiltà, non trova riscontro neppure in un'alleanza strategica e programmatica dei tre monoteismi, che dovrebbero essere non solo le religioni "fondate" e quindi teologicamente più vere, ma anche quelle maggiormente compatibili tra loro a livello culturale e socio-politico. Se poi il richiamo ai fondamenti della fondazione teologica le rende profondamente incompatibili, a livello antropologico occorre dire che il fondamentalismo simbolico è implicito nell'ortodossia stessa del monoteismo. Le traduzioni culturali e le incarnazioni storico-politioche possono essere diverse, ma le prospettive devono rinviare ad un radicalismo ed ad una gerarchia che sono un tutt'uno con il pensiero. C'è molto da riflettere su questo paradossale esercizio della ragione post-moderna che coniuga con troppa facilità radicalismo teoretico e particolarismo culturale, fondamentalismo religioso e pratica sociale, forza trascendentale del simbolico e legittimazione politica, generiche appartenenze universalistiche ad una comune umanità e rivendicazioni relativistiche di diritto e di fatto. Anche le grandi religioni rischiano l'implosione e con esse i loro grandi racconti di speranza e di riscatto: le varie forme di fondamentalismo interne ai monoteismi che caratterizzano "la rivincita di Dio" (KEPEL, 1991) e i loro "regimi di verità" (PACE, 1990) non sono l'effetto di una politicizzazione della fede, ma più radicalmente la conseguenza di un venir meno della speranza: e non tanto della virtù teologale che fa della fede "il modo di possedere già le cose che si sperano" (Eb 11, 1), quanto di quella che anima le piccole attese culturali degli uomini, costretti a vivere nella continua crisi del presente e a confrontarsi con l'insopprimibile contingenza della storia.

La critica radicale di ogni generalizzazione politica e culturale autonoma dalla religione concerne direttamente il paganesimo di fatto dell'Occidente. Esso è impensabile per l'islam perché non ha fondamenti di diritto nella Legge di Dio: la civiltà come sistema e tutti i suoi codici culturali hanno senso solo nell'universalismo religioso: "il Corano

-secondo Khomeini- contiene versetti concernenti problemi sociali in misura cento volte maggiore di quelli su argomenti di pratica religiosa. Tra i cinquanta libri che apartengono alla tradizione musulmana sono forse tre o quattro quelli che trattano della preghiera e dei doveri dell'uomo verso Dio, pochi quelli sulla morale, mentre tutti gli altri affrontano i temi della società, del diritto, della politica e dello stato" (LEWIS, 1991, p. 336-337). La Legge divina è importante e necessariamente globale perché fonda e governa simbolicamente tutti i tratti culturali e le modalità esistenziali del loro esercizio: l'islam non è una religione integralista, ma una Legge divina integrale. Se poi la globalizzazione pagana occidentale ne minaccia le strutture ideologiche e politiche, diventa religione politica sia nella struttura interna sia nella proiezione esterna: come conclude Khomeini, "l'islam è politico o non è". E proprio per evitare ogni lettura troppo occidentale, ad esempio di una generale dialettica sacro/profano o di una moderna opposizione religioso/laico, Lewis (1991, p. 301) precisa: "Per i musulmani la religione è tradizionalmente non solo universale, ma anche centrale nel senso che essa costituisce il fondamento essenziale e il fulcro del senso di identità e del lealismo. E' la religione che contraddistingue chi appartiene al gruppo separandolo dall'estraneo".

L'"infelicità araba", come efficacemente l'ha definita Samir Kassir (2006), nasce forse da questa contraddizione tipicamente post-moderna, che si esprime anche nel e con il modo di vivere tipico del fondamentalismo, tra strutture universali tradizionali della religione e il senso forte di identità e di appartenenza. La tendenza-vocazione universalistica non può non entrare in contraddizione antropologica con il particolarismo culturale: non è un problema la legittima rivendicazione di un'appartenenza-identità culturale nella e con la religione, ma se tutto questo diventa un modello paradigmatico di un nuovo ordine del mondo, è costretto a fare i conti con altri ordini globali o in termini di scontro delle civiltà o con strategie antropologiche di compatibilità. Se però il modello, pur storicamente determinato e culturalmente arbitrario, si pone e si propone a livello universale in termini di trascendenza teologica e quindi di sostanziale immutabilità sociale e simbolica, sono quasi inevitabili gli scontri ideologici e le conseguenti violenze politiche. Così alle inevitabili differenze teologiche tra i tre monoteismi e alle diffidenze politiche delle

rispettive civiltà si aggiunge un surplus di differenze simboliche legate al moderno nazionalismo delle identità e delle appartenenze ascrittive. La post-modernità si limita ad aggiungere la legittimazione spirituale della religione: il fondamentalismo diventa così la teologizzazione radicale di un simbolismo culturale, la trascendentalizzazione di un'appartenenza e di un'identità, la proiezione esterna, universalistica e religiosa, di un senso storico interno, particolare e spesso senza sbocco politico. Il sublime della religone dà certamente forza al simbolico della cultura e legittima la rivendicazione politica, ma non riesce a fare i conti con le grandi trasformazioni della globalizzazione economica, scientifico-tecnologica e comunicativa. Il paradosso dell'infelicità araba è nella grande forza interna della religione, che, proprio nel momento in cui tenta di diventare globale, implode antropologicamente nella propria cultura proprio perché non riesce a inventare un sistema di inclusione sociale dell'alterità e di compatibilità simbolica delle differenze. Il senso nazionalistico del fondamentalismo simbolico e la sua implosione nella lotta politica interna sono evidenti a partire dalla rivoluzione iraniana del 1979: l'ayatollah al potere e gli studenti di teologia a mediare tra movimenti e istituzioni sono la manifestazione diretta di un universalismo religioso che si incarna nel particolarismo politico. Certamente l'islam ha trovato nella sua lunga storia molte altre modalità di espressione culturale, e, nella costruttiva dialettica tra il suo passato e le attuali relazioni tra civltà, può certamente elaborare originali generalizzazioni di illuminismo simbolico (AL-AZM, 2001) e di umanesimo politico (ARKOUN, 2006), ma proprio per questo è innegabile che l'esplosione fondamentalista nasconde la grande implosione di una religione universale e trascendente nel particolarismo immanente della cultura e della politica.

Questa contraddizione tipica della post-modernità è ancora più evidente nel cristianesimo, anche se tendiamo a ignorarne le dinamiche perché tutti esistenzialmente coivolti nel processo, e molti, e non sempre per buone ragioni di fede e di speranza, ideologicamente conniventi: i laici pentiti, gli atei devoti, i credenti non praticanti costituiscono la deriva individualistica del particolarismo religoso del nostro tempo, senza crisi di coscienza individuale e senza particolari esigenze di trascendimento collettivo. Si sostiene spesso, poche volte in buona fede e senza interessi

politici, che anche in Occidente la religione ha di nuovo invaso lo spazio pubblico, ma si tende a sottovalutare che lo ha fatto moltiplicando l'individualismo della modernità e non reinventando un senso universale della vita e della storia. Si è passati dal privato della fede e delle speranza al comunitario ristretto delle appartenenze e delle aspettative di breve durata, proprio mentre il sociale-collettivo della modernità diventa globale: non una nuova prospettiva pubblica del simbolico e del senso, capace di rimettere in discussione le strutture profonde della cultura e della società, ma solo lo spazio d'azione ristretto che la globalizzazione lascia alla politica. Se nella postmodernità la comunità particolare si oppone al globale, come nella modernità l'individuale al collettivo, le chiese cristiane non possono continuare ad agire comunitariamente e a criticare l'individualismo del sentimento religioso della modernità. E' vero che la società occidentale, proprio per porre fine alle guerre di religione e garantire all'interno dello stato il diritto di libertà religiosa, ha fatto della fede una scelta individuale e dello spazio pubblico il luogo del pluralismo e dell'inclusione, ma non ha mai negato al cristianesimo lo spazio simbolico del senso, della morale e della legittimazione metastorica, né quello dovuto all'esercizio pubblico del culto ufficiale e dei rituali di ogni tipo. Se oggi la tendenza-vocazione all'universale non ha la forza di riorientare simbolicamente il globale e di ridargli un senso, la prospettiva escatologica non ha più basi socio-culturali e ogni èthos del trascendimento si inflaziona nella fenomenologia banale del quotidiano. Le grandi virtù del cristianesimo sono teologali proprio per rendere compatibile la fine della vita individuale con il fine della storia collettiva, la tensione del singolo con l'amore pubblico, la semplice credenza con la fede della Chiesa; se perdono questi orizzonti metatemporali e metaspaziali, la fede diventa lo "spirito" di una socializzazione ristretta, la speranza un augurio immanente e di breve durata, la carità un aiuto agli extracomunitari.

Questa neoprivatizzazione strisciante del cristianesimo è ad esempio evidente nel destino post-moderno delle missioni cristiane: la pubblica opinione oscilla tra il buonismo dell'otto per mille e l'esotismo assistenziale tipico di certe ONG. Anche per i fedeli delle nostre parrocchie i missionari sono molte donne e molti uomini di buona volontà, a cui donare fondi per l'adozione a distanza o per ospedali

da costruire nelle foreste tropicali, ma pochi sanno o vogliono sapere molto di più sulla loro opera, sulla presenza inquietante dell'Alterità nel mondo globale o sulla diffusione della propria religone in altri continenti. Delle grandi civiltà dell'Asia meglio non parlare: la loro invasione pacifica messa in moto dalla globalizzazione è un brutto segno dei tempi...e la loro forza economica e demografica minaccia l'Occidente e lo stesso cristianesimo. L'epoca delle missioni è finità: occorre difendersi dalla globalizzazione, e, per farlo, è necessario salvare la nostra politica del presente, spesso confusa con il destino della propria civiltà, e con essa la nostra identità cristiana. Siamo agli antipodi delle grandi missioni del XVI e del XVII secolo che hanno tentato di universalizzare la religione e il processo di civilizzazione della modernità: le Lettres édifiantes et curieuses spedite dai gesuiti da tutto il mondo, che hanno cambiato l'immaginario antropologico dell'Europa moderna (anche della Francia libertina e dei "philosophes") sarebbero oggi incomprensibili, soprattutto poco "curiose" e meno ancora "edificanti". Per la Chiesa cattolica il pluralismo globale "di fatto" mette tutto sullo stesso piano e rovescia la gerarchia dei valori ontologicamente garantiti dalla teologia: il passaggio dall'analogico al digitale comporta anche quello, drammatico per ogni religione, da un solo ordine fondato sul criterio assoluto e ontologico della verità a quello molteplice fondato sui criteri empirici della contingenza storica e antropologica. In un mondo caratterizzato dalle certezze variabili l'uguaglianza "di diritto" che occorre riconoscere alle culture produce pluralismo culturale e democrazia politica, ma anche relativismo di valori e disordine etico.

Occorre riconoscere che l'analisi ha una coerenza interna, e spiega anche molti atteggiamenti pratici della Chiesa cattolica e della teologia contro la scienza contemporanea, soprattutto in campo bioetico, anche se lascia perplessi il valore e la funzione che la teologia morale continua a dare ai determinismi della natura come fondamenti in qualche modo segnati dal soprannaturale. Almeno su questo la discussione è ancora aperta e soprattutto legata all'universalismo della natura-sopannatura: etica religiosa e scienza hanno un orizzonte comune di generalizzazione analogica su cui modulare le variazioni e le diversità dei propri percorsi. In campo storico-sociale tutto cambia e soprattutto quando occorre fare i conti con la dialettica globalizzazione/nuove differenze dell'antropologia

post-moderna. I contenuti universali del messaggio cristiano sono sottoposti alle esigenze particolari dei popoli e il grande progetto missionario della modernità diventa teologia dell'inculturazione, una sorta di incarnazione culturale globale sia dell'ortodossia dottrinale sia dell'ortopratica etica. Il Verbo si in-carna a livello universale, ma nella, e con la, in-culturazione particolare. Occorre subito precisare che l'opposizione-relazione in-carnazione/in-culturazione non è una sovrapposizione tematica e/o un gioco linguistico, ma una nuova struttura teologica delle missioni che si adegua alle istanze locali con inevitabili conseguenze antropologiche. "Non c'è dubbio che il termine inculturazione, scrive Paula Montero (2007, p. 133), che rinvia ad una relazione specifica fra l'universalità del messaggio cristiano e la particolarità delle altre culture, è il frutto della pratica pastorale delle chiese periferiche, in particolare di quelle più lontane dalla tradizione occidentale della Chiesa. Il suo impulso originale è tipico della rivendicazione di una certa autonomia istituzionale, teologica, liturgica e rituale, da parte delle gerarchie cattoliche native consolidatesi nelle chiese periferiche nel periodo postcoloniale". Quindi non solo assenza di una teologia della globalizzazione, coerente con la tradizionale tendenza-vocazione universalistica del cristianesimo, ma voluta e radicale svolta particolaristica che privilegia le diversità di valori e di modelli di comportamento. Altro che relativismo esterno alla religione: qui l' annuncio missionario diventa progetto, metodo e prospettiva di relativizzazione antropologca del mistero dell'Incarnazione. La post-modernità inverte e in qualche modo perverte le classificazioni della modernità (Bianchi 1986) grazie all'azione stessa di una Chiesa che avverte il disagio di porsi come autenticamente "cattolica": se i fondamenti si inculturano, le religione fondate diventano antropologicamente etniche, e tendenzialmente questa inculturazione neo-nazionale espone l'universalismo cristiano al pericolo della dispersione estensiva e dell'implosione strutturale. Il fenomeno non è nuovo nelle missioni protestanti, dove le chiese locali hanno avuto da tempo ruoli autonomi sia come nuove "comunità" di fede, legate a "profetismi" di vario genere, sia come luoghi strategici di movimenti politici autonomisti e libertari, ovviamente con chiari intenti e valori nazionalistici, ma colpisce la sua esplosione post-moderna all'interno del cattolicesimo. Qui abbiamo una

vera e propria inversione-perversione del progetto missionario moderno: anche la Chiesa cattolica diventa "terza chiesa" (JENKINS, 2004) nelle culture diverse e lontane dall'Occidente, centro della modernità e del la cristianità. E' veramente difficile resistere a questo processo periferico e plurale, proprio perché pensato e vissuto come necessario anche a livello centrale: la Chiesa istituzionale ci riesce raramente, come nel caso delle teorie politiche, ritenute aberranti e non "ortodosse", della teologia della liberazione, ma non può farlo su ogni "adattamento" particolare, che è solo conseguenza del suo magistero. Forse le ragioni sono anche teologicamente nobili: impedire l'islamizzazione completa dell'Africa, favorire la presenza cattolica "di testimonianza" nel mondo arabo o in Cina, aiutare l'America del Sud a darsi strutture ecclesiali di lunga durata, ecc., ma il processo è ormai quasi universale e soprattutto irreversibile.

Le conseguenze antropologiche sono evidenti anche a livello teorico: nelle elaborazioni post-moderne è veramente difficile distinguere tra religione e cultura, con una confusione storico-comparativa che non aiuta la riflessione critica. Un esempio è La religione come sistema culturale di Clifford Geertz, dove una religione è definita come "1) un sistema di simboli che agisce 2) stabilendo profondi, diffusi e durevoli stati d'animo e motivazioni negli uomini per mezzo della 3) formulazione di concetti di un ordine generale dell'esistenza e del 4) rivestimento di questi concetti di un'aura di concretezza tale che 5) gli stati d'animo e le motivazioni sembrano assolutamente realistici" (GEERTZ, 1987, p. 141). Occorre notare almeno due elementi: prima di tutto Geertz vuole definire in modo generale una religione già inculturata; in secondo luogo questa potrebbe essere genericamente anche una definizione di una cultura come sistema religioso. In ogni caso sono saltati tutti i riferimenti ai fondamenti trascendenti e alla fondazione metastorica delle grandi religioni ed ogni loro possibilità di realizzare la tendenza-vocazione all'universalità, a vantaggio di un generico ordine generale dell'esistenza, che puo essere anche civile e simbolico, e di un realismo concreto che non può non rinviare all'immanenza e alla contingenza della vita sociale. Geertz è sicuramente un fautore dell' in-culturazione della religione, proprio perché la sua antropologia è un'arte che interpreta le culture "come insiemi di testi, che l'antropologo si sforza di leggere sopra le spalle di quelli a cui appartengono di diritto" (1987,

p. 446-447). E questo vale per il combattimento di galli a Bali come per un testo sacro: la teologia dell'inculturazione finisce, spesso senza volerlo, in imprevedibili forme di legittimazione di ogni rivendicazione locale; e anche il missionario, come l'antropologo post-moderno, deve salire sulle spalle degli indigeni.

L'antropologia particolaristica ed interpretativa, proprio quella che favorisce la deriva relativistica dei valori e dei modelli di comportamento, ispira l'azione missionaria e i suoi modelli ermeneutici. L'inversione-perversione rispetto alla modernità può essere analizzata a diversi livelli di analisi. 1) Storico-culturale: l'universalismo missionario del XVI e XVII secolo ha costruito l'oggetto, l'esigenza e la prospettiva generale dell'antropologia del XIX e XX secolo; oggi l'intrepretazione esclusivamente contestuale dell'antropologia post-moderna appiattisce sull'etnico-culturale le dinamiche anche delle missioni cattoliche. 2) Ostensivo-estensivo: il processo moderno di civilizzazione, generalizzando i fondamenti teologici, ha di fatto rimesso in moto l'universalismo delle grandi religioni; le dinamiche post-moderne, valorizzando soprattutto le risorse culturali, favoriscono le strutture etniche di una generica religiosità, spesso contro quelle istituzionali della religione universale. 3)Geografico-antropologico: la modernità è partita dalla Chiesa occidentale ed è arrivata prima nel Nuovo Mondo e poi nel Terzo Mondo; la post-modernità, grazie agli strumenti della globalizzazione, riparte dalla "terza Chiesa" dell'etnico-culturale e ritorna in Occidente proiettando le sue prospettive etnico-nazionalistiche anche sulla Chiesa cattolica. La teologia dell'inculturazione trova in Occidente uno spazio privilegiato sia nel neocomunitarismo interno alle grandi civiltà, sia nelle diverse articolazioni del "nazionalismo dello spirito", come nella religione civile americana o nella legittimazione etica delle politiche nazionalistiche dell'Occidente europeo. God Bless America è certamente un'espressione della connessione puritana moderna tra fede e politica, ma significa qualcosa di più e di diverso, e rinvia direttamente a probelmi politici attuali, se ripetuta da Benedetto XVI in un viaggio apostolico negli Stati Uniti (15-21 aprile 2008). Come si è visto, per fare un altro esempio concreto, la modernità laica ed universalista non ha mai messo in discussione, anzi, nella distinzione esplicita tra Stato e Chiesa, ha sempre rispettato l'autonomia dell'etica

religiosa e il suo potere simbolico, ma l'uso che le Conferenze episcopali nazionali tendono a farne, per ragioni locali e spesso con motivazioni strumentali, fa parte di un sofisticato sistema di legittimazione di particolari politiche nazionali.

Il punto di partenza è senza dubbio l'opposizione radicale alla logica della scoperta scientifica che accomuna in un polo non progressista etica religiosa e politica nazionalistica: entrambe hanno bisogno di fondamenti forti e ben radicati nella "tradizione", e quindi capaci di trascendere in termini di valori assoluti la contingenza del presente e le diverse certezze evenemenziali della quotidianità. Ciò che più interessa la politica post-moderna è però lo sviluppo di questo rapporto nel campo delle relazioni sociali: gli Stati nazionali hanno bisogno di legittimazione extra-politica per giustificare determinati non possumus, impensabili nei termini classici del contratto sociale allargato e/o della globalizzazione dei diritti della persona. E' un campo d'azione molto esteso: dall'insegnamento pubblico della religione, che richiama processi educativi tipici di un'in-culturazione dall'alto, all'esercizio della libertà religiosa, dalla bioetica alla dialettica tra i rituali dei rapporti sociali e la sacramentalità della vita. E' veramente paradossale che gli Stati nazionali debbano legiferare su problemi di questo tipo, ma la politica attuale lo fa, vuole farlo e ne rivendica apertamente il diritto-dovere con ragioni etiche e religiose. La politica post-moderna non sa e non ha la forza di affrontare i grandi problemi globali dell'economia, della scienza-tecnologia e della comunicazione, e cerca di ritrovare un proprio ruolo pubblico nel governo simbolico delle scelte e dei valori, ma di fatto rinchiudendo i cittadini, con nuove proibizioni spacciate come necessarie, in comunità fittizie e in microcosmi del pensiero. L'alleata strategica di questa operazione tutta politica è una religione rinazionalizzata nel vissuto del presente: il grande nemico è il materialismo globale ed occorre combatterlo con un nuovo contratto sociale, fondato su valori naturali non negoziabili e che perciò devono essre trasferiti nella legislazione positiva e nella pratica della società. E' veramente straordinaria la modalità simbolica tutta moderna di questo cortocircuito post-moderno della politica: la necessità del nuovo contratto ha motivazioni di pericolo esterno, sincroniche e socio-culturali; la solidarietà trova fondamento in una legge naturale che deve diventare positiva; e la natura costrittiva è

conseguenza di uno spirito soprannaturale che soffia dove e come vuole! Ovviamente la prospettiva etica, teorica e "di diritto", di questo neo-nazionalismo dello "spirito" è che vincano le migliori nel mercato plurale delle culture e delle società, la certezza politica, pratica e "di fatto", è che vinceranno le più forti nei campi globali dell'economia, della tecnologia e della comunicazione. Anche il relativismo dei valori è un'illusione di prospettiva, un simulacro di interessi sociali reazionari, di ragioni simboliche poco chiare, di un immaginario incapace di pensare le diversità senza i paradigmi dell'assoluto e del trascendente. Sono sempre i poteri forti del senso a denunciare derive relativistiche con il chiaro intento politico e ideologico di escludere cambiamenti radicali. Purtroppo per loro anche le regole dell'auctoritas sono cambiate e, nel gioco delle relazioni tra civiltà, l'autorevolezza di un sistema di verità, più o meno istituzionale, dipende dalle sue capacità di inclusione pratica di differenze fenomeniche e di immaginazione teorica di nuove regole di generalizzazione. In questa prospettiva di complessità globale, il relativismo rinvia sempre ad una povertà del pensiero.

L'implosione delle grandi religioni universali è sempre più legata alla grande contraddizione tra globale e locale, che trova riscontro soprattutto nel nazionalismo politico conservatore per due ragioni fondamentali: da un lato uno scambio reciproco di spazio di riconoscimento e in qualche modo di legittimazione; dall'altro la comune impossibilità di regolare i processi globali. Non a caso la religione è per la politica conservatrice dell'Occidente la prima struttura di legittimazione etica grazie a valori non negoziabili, ed acquista spazio politico con la gestione simbolica di appartenenze ascrittive naturali e soprannaturali; la politica è riconosciuta dalla religione come luogo dell'azione e della pratica, ed acquista spazio simbolico con la gestione pubblica di rapporti sociali svincolati dall'insieme dei diritti e delle scelte. La costituzione e la costituzionalizzazione delle identità e delle relazioni sono date una volta per tutte nella iscrizione "non negoziabile" ad una comunità simbolica e politica; il conservatorismo strutturale è nell'impossibilità di uscire da questo scambio di legittimazione tra religione e politica. E' un sistema a gerarchia variabile, caratterizzato da una forte coesione interna che ne garantisce la durata, e da una continua conflittualità con l'alterità esterna. All'interno la priorità simbolica della religione favorisce la concordia e

legittima l'azione politica, all'esterno la struttura forte dell'ortodossia esaspera i contrasti che solo l'esercizio della forza, tipico della politica, è in grado di governare. E' ormai evidente che le grandi religioni non sono in grado di elaborare una prospettiva universale a partire dai problemi reali della globalizzazione: l'islam occupa non a caso lo spazio politico e con la politica cerca, a suo modo, di dare un valore diverso ai processi globali. Il cristianesimo non solo non riesce ad usare la logica del "non negoziabile" nell'economia, nella tecnologia e nella comunicazione, ma spesso evita il confronto sia a livello teologico sia istituzionale. Le nuove chiese nazionali sono inspiegabilmente silenziose sulle rovine provocate dalla finanza internazionale; i ricchi diventano sempre più ricchi e i poveri sempre più poveri e la religione non ha l'auctoritas capace di immaginare regole meno ingiuste. Dove è finita la "Chiesa dei poveri"?

L'altro potere veramente globale è quello della tecnica, proprio perché senza limiti: si oppone strutturalmente sia ai determinismi della natura sia alle prospettive religiose della vita e della storia. Nello stesso tempo potenza simbolica e potere concreto, è una vera forza sur-naturale che trascende tutte le culture e tutte le società: impossibile resisterle con la logica dei valori "non negoziabili"! La comunicazione planetaria e digitale è qualcosa di più del vecchio relativismo culturale pensato in termini analogici a partire dalla centralità dell'Occidente. Essa richiede una capacità di inclusione sociale e di confronto simbolico sulle differenze che è incompatibile con il dogmatismo dei fondamenti e dei fini; non a caso è impossibile non solo ogni dialogo tra le grandi religioni, ma ogni confronto tra i loro ordini del mondo e quello comunicativo del villaggio globale. Come spiegare diversamente la coincidenza storico-culturale tra l'esplosione della comunicazione globale e la fine del progetto universale di evangelizzazione? Perché le grandi religioni continuano a pensare le civiltà come incompatibili con i propri fondamenti e con i propri fini? Colpa della politica ? Quali interessi reali nasconde la logica della legittimazione etica?

Dopo tutto la cosiddetta teoria geopolitica della "guerra preventiva" che caratterizza "il nuovo ordine mondiale" nasce dallo "scontro delle civiltà" (HUNTINGTON, 1997) pensato antropologicamente come scontro tra grandi religioni che mettono insieme culture particolari. L'ordine politico post-moderno, conservatore (a volte decisamente reazionario)

e fondato sulle differenze di ogni tipo, trova legittimazione simbolica e corrispondenza sociale nell'implosione delle grandi religioni universali, e nello stesso tempo ne favorisce le dinamiche per consolidare il proprio potere. Certamente non stiamo andando verso un universale "regno di Dio", capace di risolvere i problemi delle differenze culturali e gli squilibri materiali delle società, e soprattutto di riscattare le povertà spirituali degli uomini. E la "rivincita di Dio", se veramente c'è da qualche parte, si accontenta dei particolari della cultura e dei limiti della politica.

Referências

A. BALDASSARRE. **Globalizzazione contro democrazia**. Laterza, Roma-Bari 2002.

A. BAUSANI. **(Introduzione, traduzione e commento di).** Il Corano, Sansoni, Firenze 1978.

B. ANDERSON. **Comunità immaginate**. Origini e diffusione dei nazionalismi, Manifestolibri, Roma 1996.

B. LEWIS. **La rinascita islâmica**. Il Mulino, Bologna 1991.

C. GEERTZ. La religione come sistema culturale In: C. GEERTZ, **Interpretazione di culture**. Il Mulino, Bologna 1987, p. 137-183.

E. DE MARTINO. **La fine del mondo.** Contributo all'analisi delle apocalissi culturali, Einaudi, Torino, 1977.

F. MERNISSI. **Islam e democrazia**. Giunti, Firenze, 2002.

G. KEPEL. **A ovest di Allah**. Sellerio, Palermo, 1996.

J. BAUBÉROT. **Les laïcités dans le monde**. Presses Universitaires de France,

[Volta ao Sumário]