

Estudos de Sociologia

nº 34



Revista Semestral do Departamento de Sociologia e
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
FCL – UNESP – Araraquara – v.18 – n.34 – 1º semestre de 2013

EXPEDIENTE

UNESP – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”

Reitor no exercício da reitoria: Prof. Dr.

FCLAr – Faculdade de Ciências de Letras de Araraquara

Diretor: Prof. Dr. Arnaldo Cortina

Vice-diretor: Prof. Dr. Cláudio César de Paiva

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

Chefe: Profa. Dr. João Carlos Zuin

Secretária: Eliane Aparecida Camara

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Coordenadora: Profa. Dra. Lucila Scavone

Estudos de Sociologia / Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara. – Vol.1 (1996)-, - Araraquara: UNESP/FCLAR, Laboratório Editorial, 1996-

Semestral

Resumos em português e inglês

A partir de 2008 versão online pelo Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER)

ISSN 1414-0144

1. Sociologia 2. Política 3. Antropologia 4. Ciências Sociais 4. Ciências

Assistente Editorial: Rafael Afonso Silva

Normalização: Biblioteca da Faculdade de Ciências e Letras

Diagramação: Eron Pedroso Januskevictz

Revisão: Caroline de Aquino Falvo

Versão para o Inglês: Evandro Gimenez

Capa: Andrea Yanaguita

Fotografia de capa: Alain Brugier e Pierre Yves Refalo

Apoio Técnico: Mirian Paula da Silva Camargo Sampaio

Indexada por / Indexed by:

GeoDados – <http://www.geodados.uem.br>; ClaseCich-Unam; DOAJ – Directory of Open Access Journals <http://www.doaj.org>; IBZ – International Bibliography of Periodical Literature on the Humanities and Social Sciences; IBR – International Bibliography of Book Reviews on Scholarly Literature on the Humanities and Social Sciences; IPSA - International Political Science Abstracts; Sociological Abstracts

Redação e Contatos

Depto. de Sociologia FCLAr/UNESP

Rod. Araraquara-Jaú, km 1 – CP 174 – CEP 14800-901 – Araraquara – SP – Brasil Fone: (16) 3301-6219

E-mail: estudosdesociologia@fclar.unesp.br; <http://seer.fclar.unesp.br/estudos>

MISSÃO

A revista Estudos de Sociologia é uma publicação vinculada ao Departamento de Sociologia e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNESP/Ar e tem como missão publicar artigos e ensaios nacionais e internacionais na área da Sociologia e afins, buscando contribuir para o debate disciplinar e interdisciplinar das questões sociais clássicas e contemporâneas.

EDITORA

Lucila Scavone, UNESP – Universidade Estadual Paulista, Araraquara/SP, Brasil

CONSELHO DE REDAÇÃO

Maria Aparecida Chaves Jardim, UNESP – Universidade Estadual Paulista, Araraquara/SP, Brasil; **Maria Ribeiro do Valle**, UNESP – Universidade Estadual Paulista, Araraquara/SP, Brasil; **Maria Teresa Miceli Kerbauy**, UNESP – Universidade Estadual Paulista, Araraquara/SP, Brasil

CONSELHO EDITORIAL

Adriana Bebiano, Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal; **Anete Brito Leal Ivo**, UFBA – Universidade Federal da Bahia, Salvador/BA, Brasil; **Anita Simis**, UNESP – Universidade Estadual Paulista, Araraquara/SP, Brasil; **Annie Thébaud-Mony**, INSERM – Institut National de la Santé et de la Recherche Médicale, Paris, França; **Carlos Nelson Coutinho**, UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro/RJ, Brasil; **Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira**, PUC-SP – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo/SP, Brasil; **Domenico Losurdo**, UNIURB-IT – Università degli studi di Urbino “Carlo Bo”, Urbino, Itália; **Eduardo Garuti Noronha**, UFSCar – Universidade de São Carlos, São Carlos/SP, Brasil; **Francisco Rüdiger**, PUC-RS – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, Brasil; **Gabriel Cohn**, USP – Universidade de São Paulo, São Paulo/SP, Brasil; **Irllys Alencar Firmo Barreira**, UFC – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza/CE, Brasil; **István Mészáros**, Universidade de Sussex, Inglaterra; **José Antônio Segatto**, UNESP – Universidade Estadual Paulista, Araraquara/SP, Brasil; **José Vicente Tavares dos Santos**, UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, Brasil; **Joseph Yvon Thériault**, UQUAM – Université de Montréal, Canadá; **Klaus Von Lampe**, CUNY – City University of New York, Estados Unidos; **Lourdes Maria Bandeira**, UnB – Universidade de Brasília, Brasília/DF, Brasil; **Magda Maria Bello de Almeida Neves**, PUC-MG – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte/MG, Brasil; **Marcelo Siqueira Ridenti**, UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas, Campinas/SP, Brasil; **Maria Arminda do Nascimento Arruda**, USP – Universidade de São Paulo, São Paulo/SP, Brasil; **Maria Orlanda Pinassi**, UNESP – Universidade Estadual Paulista, Araraquara/SP, Brasil; **Mariano Fernández Enguita**, USAL – Universidade de Salamanca, Espanha; **Marie-Blanche Tahon**, UOTTAWA – Université de Ottawa, Canadá; **Marta Araújo**, UC – Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal; **Mauro Guilherme Pinheiro Koury**, UFPB – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa/PB, Brasil; **Miriam Adelman**, UFPR – Universidade Federal do Paraná, Curitiba/PR, Brasil; **Michael Löwy**, CNRS – Centre National de la Recherche Scientifique, França; **Pablo Gonzáles Casanova**, UNAM – Universidad Nacional Autónoma de México, México; **Raimundo Nonato Santos**, UFRRJ – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro/RJ, Brasil; **Russell Parry Scott**, UFPE – Universidade Federal de Pernambuco, Recife/PE, Brasil; **Sérgio França Adorno de Abreu**, USP – Universidade de São Paulo, São Paulo/SP, Brasil; **Tânia Pellegrini**, UFSCar – Universidade de São Carlos, São Carlos/SP, Brasil

A revista Estudos de Sociologia agradece à Pró-Reitoria de Pesquisa da UNESP pelo apoio concedido durante o ano de 2012.

SUMÁRIO

DOSSIÊ: O ESTUDO DA RELIGIÃO NAS CIÊNCIAS SOCIAIS: PERCURSOS METODOLÓGICOS

Apresentação..... 15
Wania Amélia Belchior Mesquita

*Sobre artífices e instrumentos: o estudo da religião no Brasil e algumas
tendências metodológicas* 19
Sílvia Regina Alves Fernandes

Pesquisa com líderes religiosos: questões éticas e metodológicas... 39
Maria das Dores Campos Machado

*Reflexões metodológicas em torno da conversão na IURD: colocando
em perspectiva alguns consensos*..... 57
Roberta Bivar Carneiro Campos e Eduardo Henrique Araújo de
Gusmão

ARTIGOS

As diferenças de gênero na prática e no significado da religião..... 77
Linda Woodhead

Aquele que diz sim, aquele que diz não: religiosidade e heresia.... 101
Marília Pacheco Fiorillo

Religião e religiosidade: indivíduo e sociedade..... 117
Deis Siqueira

A Sociologia da religião de Max Weber: santificação da vida dentro de ordens políticas, econômicas e sociais 135
Lucas Cid Gigante

Puritanos modernos: caráter nacional e ideologia religiosa na sociedade estadunidense..... 153
Evandro Camara

Traços e embaraços do trabalho assistencial cristão..... 173
André Ricardo de Souza

O conservadorismo católico na política brasileira: considerações sobre as atividades da TFP ontem e hoje..... 193
Marcos Paulo dos Reis Quadros

A dimensão comunicativa e a performatividade nos cultos da Igreja Mundial do Poder de Deus 209
Elisa Rodrigues

VARIA

A letra escarlata: em busca da dignidade humana na questão de gênero 229
Leilane Serratine Grubba

RESENHAS

Um olhar sociológico sobre o espiritismo: trajetórias, ideias e práticas..... 249
Maria Lúcia Vannuchi

Sociologia das religiões: um campo de estudos, uma pluralidade de olhares..... 255
Claudete Camargo Pereira Basaglia

SUMMARY

DOSSIER: THE STUDY OF RELIGION ON THE SOCIAL SCIENCE: METHODOLOGICAL ROUTES

Foreword..... 15

Wania Amélia Belchior Mesquita

*On craftsmen and tools: the study of religion in Brazil and some
methodological trends*..... 19

Sílvia Regina Alves Fernandes

Research with religious leaders: ethical and methodological issues...39

Maria das Dores Campos Machado

*Methodological reflections concerning the universal church kingdom
of god* 57

Roberta Bivar Carneiro Campos e Eduardo Henrique Araújo de
Gusmão

ARTICLES

Gender differences in religious practice and significance..... 77

Linda Woodhead

Who says so, who says no: religiosity and heresy..... 101
Marília Pacheco Fiorillo

Religion and religiousness. institution and subjectivity..... 117
Deis Siqueira

Max Weber's Sociology of religion: sanctification of life within political, economic and social orders 135
Lucas Cid Gigante

Modern puritans: national character and religious ideology in the u.s. society 153
Evandro Camara

Features and troubles of the christian social assistance 173
André Ricardo de Souza

The catholic conservatism in the brazilian politics: considerations on the activities of TFP from the past to the present 193
Marcos Paulo dos Reis Quadros

The communicative dimension and the performativity in the cults of "Igreja Mundial do Poder de Deus" 209
Elisa Rodrigues

VARIA

The scarlet letter: searching for human dignity in the matter of gender 229
Leilane Serratine Grubba

REVIEWS

A sociological view on the Spiritism: ways, ideas and practices.... 249

Maria Lúcia Vannuchi

The sociology of religions: a field of studies, a plurality of views... 255

Claudete Camargo Pereira Basaglia

**Dossiê: o estudo da
religião nas Ciências
Sociais, percursos
metodológicos**

APRESENTAÇÃO

*Wania Amélia Belchior MESQUITA**

Este número da *Revista Estudos de Sociologia* dá lugar ao dossiê “O estudo da religião nas Ciências Sociais: percursos metodológicos”. Ele proporciona aos leitores análises inovadoras do fenômeno religioso brasileiro contemporâneo e traz outras possibilidades interpretativas e metodológicas frente às mudanças que vêm ocorrendo nas práticas religiosas no país, as quais não têm sido suficientemente exploradas. De fato, se considerarmos toda a complexidade e dinamismo da mutação religiosa brasileira encontraremos inúmeras lacunas no que tange à elaboração sistemática das metodologias, análises e perspectivas comparadas.

Se não há mais uma confortável hegemonia católica ou, como diz Pierre Sanchis, se o catolicismo não é mais a “religião dos brasileiros” (SANCHIS, 1997, p.28), a ampliação do campo religioso tornou-se uma realidade desafiadora que exige chaves analíticas de maior fôlego, campos empíricos mais ousados e esforços contínuos para compreendermos as religiões enquanto elementos ativos da vida social.

Especialmente a Sociologia parece ter perdido terreno para esse empreendimento e o dossiê pretende ser também um estímulo para essa retomada. Deste modo, os autores nos brindam com suas reflexões acerca da análise dos métodos e técnicas de pesquisas; dos cuidados específicos no escopo de investigações e nas problematizações do lugar que determinados **consensos acadêmicos** têm logrado junto à área. Deste modo, o dossiê coloca em um diálogo interdisciplinar as abordagens sociológicas e antropológicas e nos mostra como estas duas disciplinas podem contribuir para pensar, teórica e empiricamente, a versatilidade e os arranjos inquietantes da realidade sociorreligiosa brasileira.

* Uenf – Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. Centro de Ciências do Homem. Rio de Janeiro – RJ – Brasil. 28013-602 – wamesquita@yahoo.com.br

Os olhares críticos dos autores constituem o fio analítico teórico-metodológico por meio do qual se interpretam características peculiares dos fenômenos em foco, acentuando a formulação e a atualização de perspectivas teóricas potencialmente extensivas a outras realidades. A compreensão da problemática da sociologia da religião como expressão múltipla de processos de pesquisa serve de esteio às reflexões analíticas, descortinando as expressões difusas e descontínuas, revelando embates teóricos e tornando mais complexas as interpretações sobre o fenômeno religioso no Brasil.

O artigo de Sílvia Regina Alves Fernandes, ponto de partida do dossiê, explicita as principais tendências metodológicas no estudo da religião no país. A autora apresenta alguns parâmetros para compreender a insuficiência de pesquisas quantitativas referentes ao campo religioso, mas não propõe que esta modalidade de pesquisa esgote as possibilidades metodológicas nas análises do tema em questão. De forma crítica chama atenção para o necessário desenvolvimento de metodologias combinadas que permitam maiores alcances analíticos. Com base nas contribuições de autores como C. Wright Mills, Richard Sennett e Tim Ingold a autora reflete sobre a relação do pesquisador com o mundo material destacando um conjunto de questões em que tal debate pode ser pensado. Os campos empíricos utilizados por Sílvia Fernandes são a revista *Religião e Sociedade* e o desenho de pesquisa de um estudo em curso sobre catolicismo no estado do Rio de Janeiro.

Maria das Dores Campos Machado, pesquisadora que há vários anos analisa a temática do pentecostalismo em perspectiva comparada, apresenta-nos um artigo inovador que trata dos desafios metodológicos das pesquisas realizadas junto a lideranças religiosas. As suas incursões teóricas metodológicas permitem uma análise sobre a passagem de uma ênfase exclusivamente qualitativa para a conjunção com a abordagem quantitativa. Situa, além disto, os aspectos que ultrapassam esta polaridade e possibilitam explicar e objetivar as condições do desenvolvimento de pesquisas sociológicas neste campo. A autora evidencia a complexidade e as dificuldades empíricas em suas investigações destacando as expressões alcançadas por determinados líderes para além de suas atividades religiosas, especialmente no que se refere aos cargos políticos, realidade expressiva no cenário político atual brasileiro.

A especificidade dos estudos trazidos por Maria das Dores consiste na elucidação das consequências da construção do conhecimento e do posicionamento do pesquisador em face às situações inesperadas de pesquisa, como a impossibilidade de realização de entrevistas previstas. Assim, ratifica-se a necessidade de identificar e pormenorizar o sentido estratégico dessas pesquisas nos termos de suas concepções teórico-metodológicas, bem como a necessidade de ampliar os estudos

e investigações comparativos que possibilitem situar distintas religiões, tanto as opiniões e as atitudes dos líderes religiosos como de seus seguidores.

O dossiê é fechado de maneira provocativa e instigante pelo artigo dos antropólogos Roberta Bivar Campos e Eduardo Henrique Araújo de Gusmão, que estabelece diálogos com alguns estudiosos do campo religioso contemporâneo que questionam o sentido que informa o olhar do pesquisador sobre as práticas religiosas. Focaliza, especialmente, aspectos referentes à interpretação da conversão neopentecostal vivenciada por membros e frequentadores da Igreja Universal do Reino de Deus. Os autores adotam uma perspectiva crítica diante do que identificam como **interpretações antropológicas já consolidadas no imaginário acadêmico nacional**. A análise convida a pensar sobre as complexas questões relacionadas à conversão religiosa, sua qualificação e autenticidade, na produção antropológica contemporânea. A partir da trajetória de pesquisa de um dos autores, a abordagem recai sobre a caracterização e a singularidade da Igreja Universal do Reino de Deus e propõe caminhos analíticos alternativos para a percepção e para o reconhecimento do exercício de relativização antropológica nos estudos sobre o pentecostalismo.

Cabe, por fim, destacar uma vez mais o mérito dos trabalhos que compõem este dossiê e a densidade acadêmica da revista *Estudos de Sociologia* ao sinalizar positivamente para uma proposta que encampa uma temática dessa natureza. Se as grandes teorias são limitadas à explicação do fenômeno religioso em sua complexidade, o desafio da Sociologia é o de recuperar a sua inspiração originária combinando o rigor científico com a abertura compreensiva da realidade social e produzir novos aportes teórico-metodológicos. Aqui reside a importante contribuição dos articulistas deste dossiê, que em um momento mais que oportuno, oferecem aos pesquisadores da área o estímulo a um debate profícuo.

Referências

SANCHIS, P. As religiões dos brasileiros. **Horizonte**, Belo Horizonte, v.1, n.2, p.28-43, 1997.

SOBRE ARTÍFICES E INSTRUMENTOS: O ESTUDO DA RELIGIÃO NO BRASIL E ALGUMAS TENDÊNCIAS METODOLÓGICAS

*Sílvia Regina Alves FERNANDES**

RESUMO: O estudo da religião no Brasil tem se expandido com ênfase em abordagens etnográfica e/ou antropológica. Este fato questiona a maior ausência da Sociologia na análise do fenômeno religioso e indaga sobre a explicitação dos percursos metodológicos no decurso de nossas investigações. Nesse texto busco pensar a prática sociológica aplicada ao estudo da religião a partir de contribuições dos autores C. Wright Mills, Richard Sennett e Tim Ingold sobre a relação do pesquisador com o mundo material. A partir de um levantamento preliminar na Revista *Religião e Sociedade*, trabalharei na segunda seção algumas tendências metodológicas e as áreas de conhecimento predominantes na Revista nos seis últimos anos. Na última seção apresento o desenho de uma pesquisa sociológica sobre catolicismo no estado do Rio de Janeiro enfocando os percursos metodológicos e desafios enfrentados no desenvolvimento do estudo.

PALAVRAS-CHAVE: Metodologia científica. Sociologia da religião. “Artesanato intelectual”. Catolicismo.

Introdução: de artesanatos e sociologias

Sejamos um bom artesão: evitemos qualquer norma de procedimento rígida. Acima de tudo, busquemos desenvolver e usar a imaginação sociológica. Evitemos o fetichismo do método e da técnica. É imperiosa a reabilitação do artesão intelectual despretenso [...] que a teoria e o método se tornem novamente parte da prática de um artesanato. (MILLS, 1969, p.240).

* Pesquisadora Sênior CAPES – Universidade da Flórida. UFRRJ – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. PPGCS/Instituto Multidisciplinar. Nova Iguaçu – RJ – Brasil. 28285-060 – fernandes.silv@gmail.com

Recentemente reli Wright Mills (1969) – polêmico pensador norte-americano, organizador de obras de Max Weber – em seu instigante e clássico texto *A imaginação Sociológica*. Tenho uma preocupação latente com o labor da investigação científica aplicada especialmente ao estudo da religião e compartilho muitas das inquietações de Wright Mills sobre *o como*; sobre o dia a dia do cientista social em seu ofício de artesão ou em seu artesanato intelectual.

Nos últimos anos e por caminhos diversos, três autores convergiram para o debate aqui introduzido. Além de Wright Mills; Richard Sennett (2009, 2012) e mais recentemente, Tim Ingold (2012). Suas obras convergem ao focar o pesquisador e seu engajamento na dinâmica cotidiana permeada por um universo polissêmico que o deve provocar e performar. Trata-se de uma inquietação que implica uma redescoberta de si na medida em que o pesquisador é interpelado pelas infundáveis questões presentes em realidades sociais mais amplas que o seu próprio contexto ou biografia.

Wright Mills constrói um passo a passo árduo no fazer sociológico que deverá estar conectado à vida do pesquisador. A construção dos “arquivos” como um exercício sociológico fértil situa a análise numa direção não reducionista traduzida pela dialética da ampliação e redução do escopo dos temas implicados em um dado objeto. Há que assegurar a contínua reflexão entre o que se é; entre as experiências e fatos cotidianos e a escolha da peça (objeto) e das ferramentas (técnicas) a serem usadas no laborioso ofício sociológico. Assim, cada registro de uma nota lida em um livro; cada pensamento que se nos ocorre; cada fato da vida pode e deve compor o arquivo interativo que construímos como fonte de inspiração. Este vai sendo organizado e lapidado a partir de determinados sentidos em um movimento de registro e busca de interconexões a integrar a cultura e vários campos de conhecimento.

O conjunto articulado nesse bloco de notas necessita ser criativo; aberto a proposições impensadas; livre a reformulações e testes que necessitarão de ferramentas metodológicas eficazes. O autor fornece várias pistas para o desenvolvimento da pesquisa e suas sugestões abarcam o campo das investigações qualitativas e quantitativas. A “busca de ordem” (MILLS, 1969, p.240) conduz o cientista à observação de tendências e regularidades, e à compreensão dos sentidos – seguindo de perto a boa tradição weberiana –, daquilo que pode ser interpretado como um sinal visível do invisível. O cientista social deve ampliar seu ponto de vista de modo que sua mente seja análoga a um “[...] prisma móvel, colhendo luz de tantos ângulos quanto possível.” (MILLS, 1969, p.231).

O polêmico sociólogo sustenta haver um determinado condicionamento dos indivíduos pela vida social, mas isso não os tornaria imóveis ou passivos. Cada

um deles transforma as instituições sociais por meio de sua própria história e ação (VELHO, 2006).

Evidencia-se em Wright Mills um pragmatismo na reflexividade sobre o pesquisador em sua relação com a cultura e a história. Estes aspectos não encapsulam a técnica e a metodologia em si mesmas, mas as posicionam dinamicamente nas experiências vividas pelos indivíduos em seu tempo. Estamos diante de uma espécie de técnica a serviço do ofício e da imaginação sociológica.

O texto de Wright Mills encontra ressonância anos mais tarde em Richard Sennett (2009, 2012), outro pensador norte-americano que lhe faz breve referência identificando menos pontos de convergência do que pude perceber entre ambos. Conforme um resenhista: “Mesmo sem pretender, Sennett parece partilhar o encantamento de Wright Mills com as formas históricas do trabalho desenvolvidas nas oficinas medievais.” (BOSI, 2010, p.03).

Expandindo as afinidades entre esses autores, nota-se o pensamento pragmático curiosamente transformado em filosofia do conhecimento ou em como o ato de produzir, seja o conhecimento científico, seja uma simples tarefa como “a criação dos filhos” (SENETT, 2009, p.323) nos envolve em mãos e mentes.

A visão de Sennett (2009, 2012) se aproxima da enunciada por Wright Mills, sobretudo pelo uso da metáfora do artífice, similar ao artesão. Contudo, Sennett propõe um giro materializado que integra uma amplitude de ofícios e saberes próprios aos seres humanos e não exclusivamente aos sociólogos. Para Sennett (2009, p.56). “[...] pensar como um artífice é mais que um estado de espírito: representa uma aguda posição crítica na sociedade.” E esta posição denomina-se **engajamento**. O desenvolvimento de uma habilidade artesanal trajada pela qualidade do que fazemos é uma das condições importantes no campo laboral ainda que possa implicar um traço obsessivo em busca da qualidade. A conceituação de habilidade artesanal passa pelo reconhecimento de um *continuum* entre o orgânico e o social.

Uma das inquietações de Sennett diz respeito à relação entre “a mão e a cabeça” (2009, p.20) ou no quanto o trabalho prático nos faz pensar. O nosso mundo material tem influência no modo como pensamos e, por isso, o autor atribui extrema importância à cultura material vista como um elemento pedagógico no aprendizado dos indivíduos sobre si mesmos.

De forma inovadora o autor em questão realiza a reabilitação da técnica uma vez que não a toma como um procedimento mecânico e irreflexivo, mas como uma questão cultural e, de certo modo, concebida como um instrumento aplicável a estilos de vida que se caracterizam por envolver determinados tipos de ofício, sejam estes formados por atividades mentais ou manuais. Há vínculos entre o fazer e o pensar; afinidades entre a mão e a mente no ato de produzir.

Mas a escolha das ferramentas corretas é crucial nesse movimento. A atitude de bem escolher é uma forma de conhecimento, uma vez que ferramentas podem nos exigir recriação e reformulação do modo como a utilizamos, transgredindo, por vezes, a sua finalidade primeira. Elas nos levam a realizar concertos que revelam o real funcionamento das coisas, e a dinamicidade do concerto pode estimular o artífice a buscar novas ferramentas para o manuseio de determinados objetos. A escolha de ferramentas adequadas permite os reparos e supõe desafios e novos aprendizados.

A liberação do artífice em cada um dependerá do exercício de apropriação criativa das ferramentas cujos usos conseguimos desvendar e nos apropriar. Há um elemento que estimula a ação do artífice, segundo Sennett (2009, 2012), e que se assemelha a visão de Mills quanto à imaginação sociológica: a curiosidade. O esforço do artífice na realização de um trabalho de qualidade dependerá da curiosidade que mantiver frente ao material que dispõe.

Outro ponto forte em Sennett (2012, p.241) é a ideia de “corporificação”, compreendida como a ligação entre o físico e o social que se dá no ofício do artesão que aqui proponho ser pensado como o cientista social. O foco de Sennett são as relações de cooperação e sua inquietação refere-se a como as habilidades corporificadas podem fortalecê-las. Há três tipos de corporificações: 1. O ritual construído por diferentes ritmos do trabalho físico; 2. A maneira como os gestos físicos são capazes de informar as relações sociais e 3. A maneira como o ofício do artesão com a resistência física ilumina, de certo modo, o desafio do trato com as resistências e diferenças sociais.

Destaco o primeiro caso que considera o ritmo a orientar o desempenho das capacidades humanas e que pode retardar a obtenção dos resultados. Como não pensar nas inúmeras horas que dedicamos ao nosso ofício e ao amadurecimento de uma hipótese de trabalho? Para Sennett (2012) o ritmo do desenvolvimento dessas capacidades converte-se em ritual na medida em que é praticado sistematicamente. Ele denomina este ritual como trabalho “corporificado”. Aqui há outro ponto de contato com Wright Mills quando este afirma a necessidade de haver certo cultivo da “imaginação sociológica”. Sem uma rotina e um grande volume de trabalho essa imaginação não se pode efetivar (MILLS, 1969).

As reflexões de Sennett convergem para o meu propósito demarcado pelo esforço em qualificar os caminhos que percorremos na construção do conhecimento, de modo mais retido no que tange ao estudo do fenômeno religioso. O treino, a persistência dos quais nos fala Wright Mills, são retomados ainda que não intencionalmente por Sennett (2009, p.48-49) quando este nos brinda com o exemplo de Wolfgang Amadeus Mozart. Embora causasse a impressão de produzir uma

música espontânea ou por inspiração, Mozart perpassava inúmeras vezes a partitura mentalmente antes de registrá-la em sua pauta. Repetição reflexiva e lenta compõe assim a produção do conhecimento e favorece o cultivo do prazer no ofício.

Esses autores em seus enfoques sobre o conhecimento e o *status* do pensador em seu meio não isolaram os eventos pelos quais somos perpassados em nossas oficinas de trabalho, mas refletiram sobre muitos dos elementos que estão implicados no fazer sociológico e nos modos como construímos nossa relação com o conhecimento. Eles nos dão lições de metodologia que implicam engajamento; em consideração à existência de uma cultura material demarcada pelo modo como as pessoas modelam o próprio empenho, as relações sociais que estabelecem e o ambiente físico. A partir de então encontramos pontos de contato com a Antropologia de Tim Ingold (2004) que pretende oferecer novos modos de pensar os seres humanos e seu lugar no mundo, considerando as dinâmicas de campos relacionais. (SILVA apud INGOLD, 2004).

Tim Ingold é um antropólogo britânico contemporâneo que defende as interações sociais em ambiente multiconstituído. A vida social é engajamento material e *craft skill* (INGOLD, 1991) que supõe interação e constituição do sujeito por ambientes orgânicos, sociais e biológicos. Reagi a Tim Ingold (1991, 2012) por sua pretensão de superação de elementos fundantes das ciências sociais, em sua crítica à antropologia cognitivista. Considero ser esta uma tese polêmica que mereceria relativizações importantes. Os princípios de Ingold para a existência de interação social não estão restritos ao campo sociológico e esse fato, na visão de Regina Silva (2011)¹, não abala a base epistemológica da Antropologia clássica como talvez pretendesse o próprio Ingold. Não obstante, o pensamento do autor nos remete à reflexão metodológica e assegura um lugar relevante no debate sobre o ofício das ciências sociais, mais especificamente da Antropologia.

De modo particular, o conceito de *engagement* de Ingold converge para os meus objetivos. Para ele a experiência pauta a forma como os indivíduos habitam o mundo e é exatamente o mundo que nos dá os materiais necessários em nosso empreendimento de produtores de conhecimento (INGOLD, 2012). Como somos pesquisadores? Como relatamos e transmitimos a experiência de ser e de pesquisar? E com quais objetivos? Essas questões são tangenciais no pensamento de Ingold, que intenta provocar um balanço estrutural nas noções de pessoa e organismo como domínios não estanques. Ele acredita que tememos romper com as bases epistemológicas da racionalidade científica apesar de conscientes da necessária ruptura, pois as Ciências Sociais radicalizaram a separação entre o

¹ A autora escrutina a obra de Tim Ingold e critica determinados aspectos, como a busca da subjetividade de Ingold numa espécie de "ontologia realista" ignorando a perspectiva weberiana, dentre outras, cujo um dos principais méritos foi assegurar a objetividade do rigor científico ainda que criticando o positivismo.

mundo e o modo como o imaginamos, mas nós nunca pudemos, na verdade, desvincularmo-nos de nossa própria imaginação (INGOLD, 2012). Divirjo especialmente desse ponto e tendo a adotar as perspectivas de Wright Mills e Sennett. Para estes a tomada de consciência da imaginação e do lugar do indivíduo na vida social são premissas nos processos de produção do conhecimento, capazes de reabilitar a técnica e a habilidade artesanal. Estas não podem abandonar os pilares constitutivos das Ciências Sociais em sua diferenciação frente a outras áreas das Ciências Humanas.

Nas próximas seções tratarei de duas situações empíricas com base nessas reflexões sobre a construção do objeto de pesquisa e a relação do pesquisador com as ferramentas metodológicas.

A Revista *Religião e Sociedade* e um breve balanço metodológico – 2007-2012.1

Sem desejar generalizar a minha percepção sobre o estado de arte dos estudos da religião no Brasil – uma vez que meu levantamento está circunscrito a um único periódico científico² e a um período limitado deste – tecerei breves comentários situando a produção do periódico em análise no debate sobredito.

Os sociólogos da religião no Brasil têm dialogado tradicionalmente com a antropologia e mais recentemente com os cientistas sociais da religião³. Considerando a necessária (re) descoberta de abordagens metodológicas a partir do nosso ofício, minha inquietação emerge, por exemplo, quando a imprensa nos demanda análises sociológicas acerca da religião no Brasil. Especialmente sobre o catolicismo, são pedidos números e explicações plausíveis sobre seu declínio quantitativo.

Sem pretender adentrar no mérito da abordagem jornalística, que em geral, implica imediatismos e apelos a frases causais, deparo-me com os impasses do artífice do conhecimento e com a insuficiência de dados que cotejem perspectivas comparadas ou universos mais amplos que os nossos frequentes casos. Sobretudo os dados de natureza quantitativa são escassos, fato que impõe limitações às

² Pretendo desenvolver um estudo comparado entre a Revista *Religião e Sociedade* e o periódico *Ciências Sociais y Religion* no decurso dos dez últimos anos.

³ Atualmente há no país dez Programas de Pós-Graduação em Ciências da Religião ou Ciências das Religiões que são classificados pela CAPES na grande área Teologia. Frequentemente os pesquisadores a eles vinculados têm comparecido nos Congressos de Antropologia e Sociologia ampliando a interlocução entre esses analistas, embora não se deva descuidar das bases epistemológicas de cada área.

interpretações sobre o fenômeno enquanto processo de longa duração, como é o caso do declínio do catolicismo.

No Brasil os estudos quantitativos na área de Ciências Sociais têm sido timidamente desenvolvidos. Este déficit pode ser atribuído a dois fatores: 1. Os programas de Pós-graduação em Ciências Sociais têm privilegiado a metodologia qualitativa na formação dos novos pesquisadores; 2. As pesquisas quantitativas são onerosas e há relativa dificuldade de captação de recursos. O déficit de pesquisas quantitativas pode ser ainda uma idiossincrasia brasileira em razão de deficiências na formação matemática e estatística, seja dos docentes, seja dos alunos (DURHAM, 2005; SOARES, 2005).

Se considerada a Sociologia da Religião, o quadro acima se confirma uma vez que o fenômeno religioso tem sido sistematicamente investigado numa perspectiva qualitativa que embora permita explorações substantivas restringem, a meu ver, abordagens de longa duração com bases sólidas de comparabilidade. As ricas descobertas de nossas pesquisas qualitativas renderiam progressos teórico-metodológicos se complementadas com técnicas quantitativas; opção mais rarefeita nos estudos da religião no Brasil.

A ênfase na ótica qualitativa no campo em questão, se por um lado permitiu a inclusão de novas problemáticas diante do processo de pluralização religiosa na sociedade brasileira, por outro, favoreceu uma acomodação metodológica que tanto pode limitar o escopo das investigações quanto reificar uma ferramenta, contrariando as recomendações clássicas aqui discutidas. Assim, o estado de arte da Sociologia e da Antropologia brasileiras no campo da religião exige estudos que façam uso de instrumentos analíticos disponíveis na metodologia quantitativa de modo que a complexidade da adesão religiosa possa receber novos *approaches* e dialogar com mais propriedade com a literatura internacional.

A título de exemplo, o *Journal for the Scientific Study of Religion* reuniu em uma edição nove textos com resultados de pesquisas quantitativas. Dentre estes, destaca-se uma enquete realizada a partir de uma sólida base de dados em Ciências Sociais da Holanda⁴ (GRAAF; GROTENHUIS, 2008) sobre crenças cristãs tradicionais e suas diferentes tendências no período de 1979 a 2005. Esta base permitiu análises a partir de modelos elucidativos de regressão linear sobre católicos, protestantes liberais, protestantes ortodoxos, lideranças das Igrejas e não membros. Uma das conclusões da pesquisa foi o substancial declínio de crenças tradicionais cristãs. Mas a inclusão das variáveis educação e idade resultou em ponderações importantes impossíveis de serem aferidas sem o uso das ferramentas analíticas quantitativas.

⁴ Trata-se da *Socio-Cultural Developments in the Netherlands* – SOCON, produzida a cada cinco anos.

A constatação sobre o predomínio de pesquisas qualitativas no campo da Sociologia e da Antropologia da religião foi corroborada pelo Centro de Estudos da Religião Pierre Sanchis – CERPS (CARDOSO et. al., 2002). Para os autores, o acúmulo de achados da pesquisa qualitativa permitiria equacionar questões substantivas que formatam a pesquisa quantitativa. Sendo assim, urge não excluir possibilidades teórico-metodológicas, mas integrá-las e aperfeiçoá-las.

Alguns centros de pesquisa brasileiros se destacam quanto ao esforço da produção mais abrangente e quantitativa do fenômeno religioso. São eles: O Centro Brasileiro de Análise e Planejamento – CEBRAP por meio do CEM – Centro de Estudos da Metrópole (ALMEIDA; MONTERO, 2001); O CERPS, supracitado, e o Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais – CERIS, que produziu no período de 2000 a 2006 dois *surveys* (SOUZA; FERNANDES, 2002; FERNANDES, 2006).

No balanço feito na Revista **Religião e Sociedade** evidencia-se a força da abordagem antropológica nos artigos publicados. Com efeito, não é possível saber se a Revista tem recebido mais artigos oriundos de antropólogos ou se os artigos aceitos para publicação, em razão de mérito científico, provêm da Antropologia. Independentemente das razões para a realidade atual da produção divulgada na Revista fica o desafio à Sociologia da Religião que poderia explorar um campo de possibilidades analíticas em profícuo debate com a antropologia.

O conjunto de dados a seguir foi construído a partir das edições da Revista disponíveis na plataforma científica *Scielo*. Considerei a classificação dos artigos de acordo com a área de formação do autor e o tipo de abordagem teórico-metodológica utilizada. Alguns autores informavam duas áreas de formação e a minha escolha foi classificá-los de acordo com a área referente à maior titulação. Esse caminho foi árduo, pois havia textos com seções mais teóricas e outras mais etnográficas. Nesses casos identifiquei os objetivos do texto, quando explicitados e analisei o tipo de abordagem predominante. A partir de então montei a base de dados no programa de análises quantitativas SPSS e realizei o cruzamento das três variáveis implicadas no levantamento: 1. O tipo de abordagem; 2. A apresentação dos percursos teórico-metodológicos; 3. A área de conhecimento.

Com efeito, a análise do periódico visou não apenas classificar seus conteúdos de acordo com a abordagem e área acadêmica, mas verificar a proporção de artigos em que os autores explicitam ao leitor a metodologia adotada. Eu pretendia compreender, a partir deste universo, possíveis tendências sobre a explicitação do **como** em nosso ofício buscando o aprimoramento da ciência e a transparência nos processos que nos conduziram à feitura de nossas peças artesanais.

Tabela 1: Balanço metodológico Religião e Sociedade segundo a área e abordagem, Anos 2007 a 2012.1

Área de formação dos autores	Abordagem								
	Etnográfica	Teórica	Estudo de caso	Estudo de Trajetória	Análise de conteúdo	Análise de discurso	Survey	Histórica	Total
Antropologia	21	20	17	2	1	1			62
Sociologia	1	2	5	1		1	1		11
Sociologia e Antropologia			1						1
Ciências Sociais	1	3	2	1					7
Ciência Política	1			1					2
Psicologia Política	1								1
História			1					1	2
Direito		1						-	1
Artes Cênicas	1							-	1
Arquitetura								1	1
Ciências da Religião					1				1
Total	26	26	26	5	2	2	1	2	90

Fonte: Religião e Sociedade – Elaboração própria (2012).

É notória a produção antropológica na Revista *Religião e Sociedade* no período de 2007 até o primeiro semestre de 2012. Dentre os noventa artigos publicados, excetuando-se as resenhas, sessenta e dois são antropológicos e asseguram 68,8% da produção no período. A Sociologia é a segunda área de conhecimento, contando, entretanto, com um número reduzido de artigos (12,2%) no conjunto analisado.

Na Antropologia prevalecem a etnografia, os estudos puramente teóricos e os estudos de caso. Na Sociologia destacam-se, em primeiro lugar, os estudos de caso e há uma dispersão entre estudos teóricos, etnografia, estudo de trajetória, análise de discurso e um estudo do tipo *survey*. Se considerarmos a incidência sobre os tipos de abordagem no conjunto de artigos publicados sem relação direta com a área de conhecimento há um empate (26) entre os textos de abordagem etnográfica, teórica

e os estudos de caso, sendo estas as opções metodológicas principais dos autores no período pesquisado.

Mas, no conjunto de artigos, como emergem as narrativas sobre os percursos metodológicos? Estaríamos explicitando o como de nossas pesquisas? As mudanças ou confirmação de hipóteses estariam suficientemente demonstradas na produção, orientando pesquisas futuras e permitindo um caminho seguro de comparabilidade? Vejamos essas tendências na tabela a seguir.

Tabela 2 – Relação entre demonstração da metodologia e área de conhecimento na Revista *Religião e Sociedade* – 2007 a 2012.1

ÁREA	Demonstração da metodologia utilizada no trabalho			
	SIM	NÃO	PARCIAL	TOTAL
Antropologia	22	20	20	62
Sociologia	10	1		11
Sociologia e Antropologia	1			1
Ciências Sociais	3	3	1	7
Ciência Política	1	1		2
Psicologia Política		1		1
História	1	1		2
Direito	1			1
Artes Cênicas	1			1
Arquitetura		1		1
Ciências da Religião	1			1
Total	41	28	21	90

Fonte: *Religião e Sociedade* – Elaboração própria (2012).

Como se observa, em quarenta e um dos noventa trabalhos analisados (45,5%), os autores de diferentes áreas do conhecimento expressaram seus caminhos metodológicos. Entretanto, em vinte e oito trabalhos (31,1%) isso não ocorreu. Há ainda uma tendência fortemente presente na Antropologia de mencionar parcialmente esses percursos. Assim, quando encontrado algum indício nessa direção, seja em nota de rodapé, seja quando mencionado apenas o tipo de entrada no campo optei por classificar como uma informação parcial. A esse conjunto foram agregados vinte e um trabalhos, representando 23,3% do total publicado em quase seis anos. Cabe sublinhar ainda que, em se tratando das duas grandes áreas presentes na Revista, em termos proporcionais, a Sociologia se destaca quanto à visibilidade

dos percursos metodológicos usados. Assim, se na Antropologia, 35,4% dos textos possuem descrição metodológica, na Sociologia, praticamente a totalidade dos artigos publicados a apresentam lançando aí um novo conjunto de indagações sobre os nossos ofícios.

Na próxima seção apresento notas analíticas e metodológicas sobre a pesquisa que venho desenvolvendo e evidencio a construção de nossa **peça artesanal** constituída pela análise do catolicismo no estado do Rio de Janeiro.

Catolicismo no Rio de Janeiro: percursos de uma pesquisa

Não obstante as informações do penúltimo censo (2000) que situam o estado do Rio de Janeiro com a menor proporção de católicos do país (55,7%), nenhum estudo sociológico foi realizado tendo este dado como objeto. Esta lacuna me motivou a iniciar uma pesquisa sobre o fenômeno em questão⁵: que elementos fariam do Rio de Janeiro o estado menos católico do Brasil e que tipo de catolicismo nele ainda persistiria?

Embora os dados do censo 2000 sobre religião no Brasil tenham sido exaustivamente trabalhados (ainda que com baixa atenção para o Rio de Janeiro), houve poucos investimentos que permitissem uma atualização e/ou sofisticação dos números censitários. Dentre as raras investigações que ampliaram os dados do censo destacam-se: 1. Duas pesquisas de abrangência nacional (JACOB et al., 2003, 2006) e 2. Uma pesquisa sobre a mudança de religião no Brasil (FERNANDES, 2006). Enquanto as duas primeiras apresentaram novos cruzamentos, a pesquisa de Fernandes (2006) coletou dados primários por meio de pesquisa domiciliar. Este esforço favoreceu novas produções (CAMPOS, 2008; COELHO, 2009; NERI, 2007).

O cenário religioso brasileiro abrange uma infinidade de temas, tais como o trânsito religioso (ALMEIDA, 2006; FERNANDES, 2006); a religiosidade dos sem-religião (NOVAES, 2006; FERNANDES, 2006); as mudanças internas do catolicismo (MARIZ, 2005; SANCHIS, 2001), dentre outros. A maioria desses trabalhos, de natureza qualitativa, sinalizou para um consenso sobre o *status* do catolicismo na sociedade brasileira: a fragilização de sua hegemonia mesmo se considerados os sincretismos inerentes à formação religiosa do país. Constata-se, portanto, que nos últimos quarenta anos a Igreja Católica se confrontou com uma

⁵ O título da pesquisa em andamento é: Carismas e Instituições: a crise do catolicismo no estado do Rio de Janeiro e o paradoxal avanço das novas comunidades religiosas. Agradeço ao CNPq e FAPERJ pelo apoio recebido.

concorrência religiosa que a tem desestabilizado ante o estatuto de religião herdada e professada como um dos elementos da identidade nacional e individual.

No último censo (2010) houve nova queda de católicos que passaram a somar 64,6%; os evangélicos 22,1% e os sem-religião, 8%. Esses seriam os três grupos que concentram as tendências de identificação religiosa no Brasil. A expansão do pentecostalismo e dos novos movimentos religiosos corrobora o panorama heterogêneo em que se situa a Igreja Católica e exige novas interpretações sobre as escolhas dos brasileiros em contexto de pluralismo religioso. Soma-se a esta perspectiva a diversidade interna da Igreja, que se constitui por catolicismos. Se por um lado, este fato corrobora seu caráter universal capaz de abrigar diferentes expressões de uma mesma fé; por outro; produz tensões e dilemas internos.

Um exemplo dessas tensões é expresso pela Renovação Carismática Católica / RCC e a emergência das novas comunidades religiosas, algumas das quais advogam o estatuto de instituto religioso, como é o caso da Toca de Assis⁶ (FERNANDES; FROEHLE, 2011). A RCC, ao herdar aspectos do *ethos* pentecostal (FERNANDES, 2009) exige atenção da hierarquia, historicamente preocupada com cismas e rupturas.

A situação de crise da Igreja Católica – se tomados o dado quantitativo e a realidade específica do estado do Rio de Janeiro em relação à baixa proporção de católicos – exige a compreensão sociológica acerca dos tipos de catolicismo que ainda persistem e que dinâmica engendram na diversidade de alguns municípios do estado. Por outro lado, a expansão da RCC no Rio de Janeiro é visível em automóveis que carregam adesivos com a inscrição: “sou feliz por ser católico”; ou por meio da expansão do mercado religioso com seus diversos símbolos católicos oferecidos nos sites católicos de orientação carismática e nas lojas de produtos religiosos. Tem-se, portanto, o *ethos* carismático difundido nos últimos anos de modo particular por meio dos programas televisivos, dos shows-missa e da internet, como um elemento fortalecedor da adesão ao catolicismo.

Desse modo, no caso específico do Rio de Janeiro, se por um lado há um arrefecimento da adesão ao catolicismo, por outro, no catolicismo que resiste, é patente a existência do carismatismo que dá o tom das celebrações religiosas, das atividades pastorais e produz o aumento das Comunidades de Aliança e Comunidades de Vida no Espírito Santo (OLIVEIRA, 2004). Muitos dos padres recém-ordenados são de orientação carismática, fato que pode catalisar ainda mais a expansão da RCC no estado. Em pesquisa recente verificou-se (FERNANDES, 2010) que a adesão dos jovens ao sacerdócio na região

⁶ Associação de fiéis católicos que tem reunido jovens de todo o país para viver os votos de castidade, pobreza e obediência em estilo de vida franciscano ou simplesmente atuar como leigos na chamada “família da Toca”.

metropolitana do Rio de Janeiro é em grande parte favorecida pela proposta espiritualista da RCC.

O universo pesquisado

A pesquisa contemplou paróquias católicas de quatro municípios do estado do Rio (incluindo a capital) sorteadas por meio de desenho amostral⁷: Campos, Laje do Muriaé e Silva Jardim. Essa escolha obedeceu a critérios quantitativos e qualitativos. No primeiro caso, levantei a posição dos municípios no *ranking* do estado. Silva Jardim, situado a noroeste, possuía, de acordo com o censo disponível à época (censo de 2000), uma população católica de 33,3%, sendo, portanto, a cidade que agregava o menor índice de adeptos do catolicismo. Atualmente, este município perdeu essa posição⁸ e reúne 26,8% de católicos, seguindo a persistente tendência de declínio. Por outro lado, em Laje do Muriaé, a oeste do estado, havia 82,9% de católicos no censo de 2000, fato que a colocava em 1º lugar no *ranking* de adeptos do catolicismo no estado do Rio de Janeiro. Laje do Muriaé ainda se mantém nessa posição, mas com um índice inferior de católicos, 77%. Quanto aos critérios qualitativos, elegi o município de Campos dos Goytacazes por sua história de rejeição às mudanças propostas pelo Concílio Vaticano II quanto à modernização dos ritos católicos e abertura da Igreja ao mundo moderno. Atualmente, o município agrega 50,1% de católicos quando em 2000 possuía 59,2%. O Rio de Janeiro foi escolhido tendo em vista seu *status* de capital cultural capaz de expandir comportamentos e hábitos em nível nacional. Em 2000 havia 60,7% de católicos na capital, mas o censo de 2010 constatou novo declínio desse contingente que hoje totaliza 51% da população carioca.

A metodologia previu estudo prévio dos municípios a partir de dados secundários obtidos no IBGE; a realização de entrevistas em profundidade com roteiro semiestruturado a serem realizadas com católicos em suas paróquias, especialmente aqueles que teriam histórico na RCC. Os pesquisadores acompanhavam algumas das atividades religiosas desses fiéis e construíam registros

⁷ Em razão dos recursos disponíveis, uma amostra de 5% das paróquias do Rio de Janeiro (248 paróquias em 2010 cujos 5% totalizaram doze paróquias) e 10% das 20 paróquias de Campos, (duas paróquias na pesquisa). Em Silva Jardim e Laje do Muriaé há respectivamente uma paróquia. A pesquisa em Campos foi coordenada pela professora Wania Mesquita e executado pelas alunas Vanessa Palagar e Michelle Piraciaba. Agradeço a parceria. O período de coleta compreendeu o ano de 2010 até 1º sem. 2012.

⁸ O município de Queimados passou a assumir essa posição com pequena diferença percentual em relação à Silva Jardim, totalizando, portanto, 26,3% de católicos.

compostos por fotos e diários de campo, além das próprias entrevistas. A duração inicialmente prevista foi de 2 anos.

Dificuldades e progressos no campo

A pesquisa de campo foi retardada em razão dos procedimentos protocolares, da adequação dos pesquisadores à agenda paroquial e dos horários dos párocos para atender aos pesquisadores. Outra dificuldade foi a não permissão da realização da pesquisa por parte de alguns padres⁹, sob diversas alegações: descrédito; temor de perseguição por parte do arcebispado e ainda atitudes de intolerância religiosa com um dos pesquisadores que declarou ser evangélico ao ser questionado. O padre entendeu que o trabalho de campo teria o objetivo de atrair fiéis para as Igrejas evangélicas. Não obstante minhas tentativas em esclarecer o caráter não proselitista da pesquisa e o seu fim científico, não conseguimos o efeito esperado.

Situações de interrupção também ocorreram ocasionadas pelas dificuldades dos alunos pesquisadores que estudavam em horário dos encontros nas paróquias. Por fim, várias paróquias inicialmente sorteadas tinham que ser substituídas na medida em que não se conseguia contato com os líderes religiosos ou com o padre, gerando novos atrasos no cronograma. A maioria desses percalços ocorreu no Rio de Janeiro. Ao final, realizamos entrevistas em onze paróquias no Rio de Janeiro, duas paróquias em Campos e nas paróquias de Silva Jardim e Laje do Muriaé. Ao todo foram feitas cem entrevistas em profundidade tratadas inicialmente em planilhas e posteriormente no programa de análise qualitativa *NVivo*; foram produzidos cinquenta e quatro diários de campo e um acervo de fotos ainda em fase de catalogação.

Breves notas da pesquisa na cidade do Rio de Janeiro

No Rio de Janeiro há um catolicismo carismático que vem se reconfigurando, sobretudo a partir das novas comunidades religiosas. Constatamos um declínio do número de participantes nos tradicionais grupos de oração ampliando o espaço para outras modalidades de carismatismo. A média de participação nos grupos é de vinte membros, mas há os eventos tais como, **missas de cura** ou **tardes de louvor** que reúnem cerca de duzentos participantes. O perfil dos membros compreende mulheres

⁹ No total de doze padres contatados tivemos cinco negativas.

de meia idade (40 anos) ou mais. Há poucos homens e jovens. Quanto ao perfil dos grupos há práticas de reforço de símbolos do catolicismo juntamente com a ênfase no uso da Bíblia. Há ainda predomínio dos discursos de cura e libertação; críticas a programas da Rede Globo, como o *Big Brother* Brasil, além de críticas ao Espiritismo demonstrando um *continuum* entre carismáticos e pentecostais. Em uma das paróquias, por exemplo, o padre usou sal grosso e água para exorcizar o que haveria de velho na Igreja: “Na Igreja católica tudo é velho e cacarecado. Tá amarrado em nome de Jesus.”

Foi identificado forte conservadorismo moral no discurso dos católicos carismáticos corroborando tendências observadas em pesquisas anteriores. Assim, é pedido às moças o uso de saias longas em lugar de calças compridas na Igreja. Esse perfil mais conservador, entretanto, é muito circunscrito à liderança do grupo e pode se diversificar a depender do padre. Identificamos ainda um excesso de tarefas dos padres sempre muito ocupados e muitas vezes com baixa disposição para o atendimento de paroquianos e visitantes. Alguns padres identificam o que chamam **pastoral dos mesmos** numa alusão à falta de renovação dos fiéis nas atividades religiosas.

Os católicos no Rio de Janeiro têm desenhado algumas estratégias para expandir a mensagem religiosa e eventualmente conter a evasão dos fiéis. Dentre as ações registramos a organização dos fiéis de uma paróquia para o **O dia D**, numa analogia curiosa à operação militar na Normandia na II Guerra Mundial. Vejamos o registro:

Precisamos ter mais intimidade com a bíblia. Pessoas que estão na missa também precisam ser evangelizadas porque, às vezes, teve uma catequese fechada na lei. [...] É importante testemunharmos. Por isso, amanhã nós teremos o dia D, vamos sair de dois em dois pelas ruas. Primeiro eu vou falar com o frei XX e pedir autorização [...], o Brasil inteiro vai estar realizando evangelização [...] Quando a gente chegar às casas, nós vamos nos apresentar como católicos apostólicos romanos. Nós não vamos nos apresentar como RCC, nós somos católicos apostólicos romanos que fazemos parte de um movimento eclesialístico. Nós vamos levar a arma que é a Bíblia e vamos todos uniformizados. Dicas para o trabalho: 1 Se a pessoa não estiver consciente – drogada ou bêbada – ela não deve ser evangelizada; 2. Levar a Bíblia; 3. Ir de uniforme; 4. Respeitar o limite do outro, não insista, pois Deus é amor; 5. Não pode demorar muito com a mesma pessoa; 6. Seja em todo tempo educado; 7. Vamos bater de porta em porta; 8. É preciso estar cheio do Espírito Santo; 9. Deixar a pessoa abordada falar também porque ela pode está querendo desabafar. (Mulher católica, RCC, Rio de Janeiro).

Reforço de identidade católica, estratégia de guerra e esforço na tentativa de reconversão de antigos católicos são alguns dos elementos presentes na narrativa acima, que ilustram a similaridade entre práticas de católicos carismáticos e seus concorrentes neopentecostais em franca expansão no Brasil e a tentativa de contenção de evasão de fiéis no Rio. Outros dados estão sendo analisados e serão divulgados em trabalhos posteriores.

Neste texto procurei demonstrar duas situações empíricas que podem ser pensadas em consonância com teorias que abordam o lugar do pesquisador das Ciências Sociais na contemporaneidade e a complexidade das escolhas metodológicas no estudo da religião no Brasil. Meu argumento principal consiste na proposição de que, em diálogo, sociólogos e antropólogos podem sofisticar suas ferramentas analíticas de modo a tecer suas peças artesanais de forma sempre mais criativa e instigante.

**ON CRAFTSMEN AND TOOLS: THE STUDY OF RELIGION
IN BRAZIL AND SOME METHODOLOGICAL TRENDS.**

ABSTRACT: *The study of religion in Brazil has expanded with emphasis on ethnographic approaches and / or anthropological. This fact inquires the major absence of Sociology in the analysis of the religious phenomena, and questions on the details of the methodological routes along of our investigations. In this text I look to the sociological thinking practice applied to the study of religion from contributions of the authors C. Wright Mills, Richard Sennett and Tim Ingold about the researcher's relationship with the material world. From a preliminary survey in the Religion and Society Journal, I work on the second section on some methodological trends and areas of knowledge prevailing in the journal during the past six years. In the last section, I present the design of a sociological research on Catholicism in the state of Rio de Janeiro and methodological ways, focusing on the main challenges faced by developing of the study.*

KEYWORDS: *Scientific methodology. Sociology of religion. "Intellectual craft". Catholicism.*

Referências

ALMEIDA, R. A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade. In: TEIXEIRA, F; MENEZES, R. (Org.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006. p.111-122.

ALMEIDA, R.; MONTERO, P. Trânsito religioso no Brasil. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v.15, n.3, jul/set., 2001. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392001000300012&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 12 mar. 2012.

BOSI, A. P. O artífice. **Estudos de Sociologia**, Araraquara, v.15, n.28, p.291-294, 2010.

CAMPOS, L. S. Os mapas, atores e números da diversidade religiosa cristã brasileira: católicos e evangélicos entre 1940 e 2007. **Revista de Estudos da Religião – REVER**, São Paulo, n.8, 2008.

CARDOSO, A. et. al. Pesquisa quantitativa no campo religioso: reflexões ulteriores sobre a experiência de participação de um grupo acadêmico de estudos da religião em duas pesquisas quantitativas. **Revista de Estudos da Religião – REVER**, São Paulo, n.3, p.86-99, 2002.

CARVALHO, I. C.; STEIL, C. Apresentação. In: CARVALHO, I. C.; STEIL, C. **Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

COELHO, L. D. Trânsito religioso: uma revisão exploratória do fenômeno brasileiro. **Vox Faífae: Revista de Ciências Humanas e Letras das Faculdades Integradas da Fama, Goiânia**, v.1, n.1, 2009. Disponível em: <http://www.faiifa.edu.br/revista/index.php/voxfaifae/article/viewArticle/6>. Acesso em: 20 set. 2011.

DURHAM, E. R. A Pós-Graduação em Ciências Sociais. In: MARTINS, C. B. (Org.). **Para onde vai a Pós-graduação em Ciências Sociais no Brasil?** Bauru: Ed. da USC, 2005. p.169-182.

FERNANDES, S. R. A. **Jovens religiosos e o catolicismo: escolhas, desafios e subjetividades**. Rio de Janeiro: Quartet/FAPERJ, 2010.

_____. **Novas formas de crer: católicos, evangélicos e sem-religião nas cidades**. São Paulo: CERIS, 2009.

FERNANDES, S. R. A. (Org.) **Mudança de religião no Brasil: desvendando sentidos e motivações**. São Paulo: Palavra e Prece, 2006. (Coleção Ceris).

FERNANDES, S. R. A.; FROEHLE, B. T. Revitalization movements, social change, and justice: Brazil's Toca de Assis in global perspective. In: O'MALLEY, S. (Ed.). **Interpretive**

trends in christian revitalization for the early twenty first century. Kentucky: Emeth Press, 2011.

GRAAF, N. D.; GROTEHUIS, M. T. Traditional christian belief and belief in the supernatural: diverging trends in the Netherlands Between 1979 and 2005. **Journal for the Scientific Study of Religion**, [s.l], v.47, n.4, p.585-598, 2008.

INGOLD, T. Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem. In: STEIL, C.; CARVALHO, I. C. M. (Org.) **Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold.** São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

_____. Beyond biology and culture. The meaning of evolution in a relational world. **Social Anthropology**, Cambridge, v.12, n.2, p.209-221, 2004.

_____. **Become persons:** consciousness and sociality in human evolution. *Cultural Dynamics*, Durham, v.4, n.3, p.355-378, 1991.

JACOB, C. R. et. al. **Religião e sociedade em capitais brasileiras.** Rio de Janeiro: Ed. da PUC; São Paulo: Loyola, 2006.

_____. **Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil.** Rio de Janeiro: Ed. da PUC; São Paulo: Loyola, 2003.

MACHADO, M. das D. **Carismáticos e pentecostais:** adesão religiosa na esfera familiar. Campinas: Editores Associados, 1996.

MARIZ, C. L. A sociologia da religião de Max Weber. In: TEIXEIRA, F. (Org.). **Sociologia da religião-ênfoques teóricos.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p.67-93.

_____. Comunidades de vida no Espírito Santo – juventude e religião. **Tempo Social**, São Paulo, v.17, n.2, p.253-273, 2005.

MILLS, C. W. **A imaginação sociológica.** Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

NERI, M. C. (Org.). **Economia das religiões.** Rio de Janeiro: FGV: IBRE, 2007.

NOVAES, R. Os jovens, os ventos secularizantes e o espírito do tempo. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Org.). **As religiões no Brasil:** continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006. p.135-160.

OLIVEIRA, E. M. “O mergulho no Espírito Santo”: interfaces entre o catolicismo carismático e a Nova Era (o caso da Comunidade de Vida no Espírito Santo Canção Nova). **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.24, n.1, p.85-112, 2004.

SANCHIS, P. Religiões, religião... alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, P. (Org.) **Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001. p.9-57.

SENNETT, R. **Juntos**. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2012.

_____. **O artífice**. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2009.

SILVA, R. C. M. A teoria da pessoa de Tim Ingold: mudança ou continuidade nas representações ocidentais e nos conceitos antropológicos? **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 17, n.35, p.357-389, jan./jun. 2011.

SOARES, G. A. D. O calcanhar metodológico da ciência política no Brasil. In: MARTINS, C. B. (Org.) **Para onde vai a Pós-graduação em Ciências Sociais no Brasil?** Bauru: Ed. da USC, 2005. p.73-104.

SOUZA, L. A. G; FERNANDES, S. R. A. (Org.) **Desafios do catolicismo na cidade: pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras**. Rio de Janeiro; São Paulo: Paulus, 2002.

VELHO, G. Ciências Sociais e biografia individual. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v.2, n.38, 2006.

Recebido em 03/09/2012.

Aprovado em 12/12/2012.

PESQUISA COM LÍDERES RELIGIOSOS: QUESTÕES ÉTICAS E METODOLÓGICAS

*Maria das Dores Campos MACHADO**

RESUMO: Este artigo analisa o percurso metodológico de duas pesquisas qualitativas que tinham o propósito de conhecer percepções e atitudes de lideranças religiosas sobre uma série de problemáticas contemporâneas. Envolvendo sujeitos sociais de diferentes tradições e grupos no interior de uma mesma religião, essas investigações apresentaram várias dificuldades e exigiram grande criatividade dos pesquisadores para encontrar soluções que não comprometessem a compreensão do fenômeno estudado. Dividido em quatro seções, início com uma breve introdução sobre o estágio atual das pesquisas comparativas na área da religião e na segunda seção examino a experiência de uma pesquisa sobre as opiniões e iniciativas de líderes religiosos sobre as múltiplas sexualidades. Na terceira seção, discuto a metodologia e os desafios enfrentados em uma pesquisa com líderes pentecostais sobre questões socioeconômicas, culturais e políticas. Finalizo o texto com algumas considerações sobre a complexidade das pesquisas com personalidades públicas na subárea da sociologia da religião.

PALAVRAS CHAVE: Pesquisa. Metodologia. Liderança.

Introdução

A Sociologia da religião tem se desenvolvido num constante diálogo com a Antropologia e a grande maioria das pesquisas apresenta um caráter qualitativo e circunscrito a uma confissão religiosa ou a grupos que integram um movimento

* UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Escola de Serviço Social – Campus da Praia Vermelha. Rio de Janeiro – RJ – Brasil. 22290-240 – mddcm@uol.com.br

confessional: caso dos estudos sobre o pentecostalismo e a Renovação Carismática Católica¹, para ficar nos dois movimentos de maior relevância nas últimas duas décadas. Poucos são os trabalhos que adotam a perspectiva comparativa investigando distintas religiões² e isso se explica, em parte, pela grande assimetria existente entre as tradições confessionais na sociedade brasileira onde, segundo os dados do Censo de 2010, 64,6% dos indivíduos são católicos, 22,2% são evangélicos, 1,3% são espíritas, 1,8% estão vinculados a outras religiões e 7,4% não têm religião. Ou seja, a importância do cristianismo tem feito com que as comparações privilegiem as comunidades religiosas com maiores representações na sociedade brasileira.

Por outro lado, as áreas de conhecimento que mais têm realizado estudos sobre as trajetórias e os discursos das personalidades públicas e ou dos políticos profissionais são a ciência política e a história. A Sociologia avançou mais nas análises das lideranças organizacionais, mas não temos uma produção bibliográfica significativa sobre a construção das lideranças das organizações religiosas e muito menos ainda investigações comparativas sobre as opiniões e atitudes de lideranças³ das várias tradições confessionais. Nos últimos anos, o crescimento da participação dos evangélicos e dos carismáticos católicos na política partidária fez com que alguns sociólogos e antropólogos da religião começassem a estudar a trajetória e a atuação parlamentar desses atores políticos. Entretanto, os trabalhos que adotam a perspectiva comparada para os atores das diversas identidades religiosas são recentes e referem-se às participações nas disputas eleitorais ou nos poderes legislativo e executivo de uma determinada cidade ou estado⁴.

Informo que estou tomando como líderes não só os/as especialistas do sagrado – rabinos/as, pais/ mães de santo, padres, freiras, médiuns, pastor/a, etc. – mas também políticos/as com identidade confessional e leigos/as que dirigem grupos religiosos ou fazem a opinião pública em seu interior. Esse esclarecimento é importante, pois a posição social dos sujeitos no sistema de distribuição de autoridade expressa não só um maior ou menor conhecimento das ideias e práticas religiosas como também em compromissos diferenciados com a reprodução da comunidade e ou instituição religiosa. Nesse sentido, é necessário reconhecer que as confissões religiosas apresentam estruturas de poder distintas, que fixam e controlam de maneira diferenciada os sistemas de práticas e de crenças religiosas assim como de formação de quadros.

¹ A literatura sobre o pentecostalismo é vasta, mas os trabalhos de maior abrangência são os de Freston (1993), Freston e Antoniazzi (1994), Mariano (1999). Sobre os diferentes setores que compõem a Renovação carismática Católica ver Carranza (2000) e Carranza, Mariz e Camurça (2009).

² Camargo et al. (1975), Machado (1996), Mariz (1994, 2001), Mariz e Machado (1998) Benedetti (2000), Prandi (1998).

³ No catolicismo temos o trabalho de Ribeiro (2001) e de Pierucci (1978).

⁴ No campo da Antropologia, ver Oro (2004).

A religião hegemônica em nosso país apresenta uma estrutura horizontal, mas sua pluralidade interna e sua capacidade de absorver divergências são também históricas. De modo geral, quanto mais alto for o cargo do ator social dentro de uma instituição centralizada, como a da Igreja Católica, maiores são as suas responsabilidades com a mesma e isso implica um discurso mais alinhado com a doutrina oficial⁵. Contudo, existem tradições que apresentam um caráter bastante fragmentário e formas de preservação e reprodução de suas crenças e práticas especialmente via oralidade como as religiões afro-brasileiras. Essas diferenças na forma de organização, somadas as especificidades das cosmovisões, tornam a tarefa da comparação mais complexa exigindo um conhecimento ampliado das religiões que, muitas vezes só é possível quando se conta com uma equipe de especialistas das diferentes confissões. Essa é uma segunda razão para o fato de termos pouca investigação em perspectiva comparada na Sociologia da Religião brasileira.

Nos últimos cinco anos, eu participei da coordenação de duas investigações sobre as opiniões e iniciativas de líderes religiosos na sociedade brasileira e em ambas a equipe de pesquisadores enfrentou dificuldades que expressam tendências atuais no campo das agências financiadoras e merecem reflexão. A primeira, intitulada “Homofobia e violência: um estudo sobre os discursos e as ações das tradições religiosas brasileiras em relação aos GLTB”, foi desenvolvida entre 2008 e 2009 e envolvia cinco tradições religiosas. A segunda pesquisa, “Líderes Pentecostais na América Latina: atitudes socioeconômicas e políticas”, como o próprio nome indica, é circunscrita aos/as líderes e políticos/as pentecostais. Essa investigação teve início em 2011 e a etapas de realização e transcrição das entrevistas já foram cumpridas, permitindo as considerações da terceira seção desse artigo.

Driblando preconceitos

Em 2007, o Ministério da Saúde lançou um edital para estimular pesquisas sobre a discriminação com base na orientação sexual e uma das linhas de investigação relacionava a dimensão religiosa com a homofobia. Uma equipe da Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro elaborou o projeto de pesquisa “Homofobia e violência: um estudo sobre os discursos e as ações das tradições religiosas brasileiras em relação aos GLTB”⁶ que acabou sendo

⁵ No outro braço do cristianismo, o evangélico, os grupos apresentam formas diferenciadas de governo como o Congregacional episcopal e presbiteriano (FERNANDES, 1988).

⁶ Atuaram as antropólogas Fernanda Delvallas Piccolo (vice-coordenadora), Myriam Lins de Barros, Andrea Moraes Alves, a assistente social Luciana Zucco e os sociólogos José Pedro Simões e eu, um aluno de pós-graduação, Murilo Motta.

selecionado e financiado pelo Ministério, por meio do Projeto de Cooperação Técnica Internacional AD/BRA/03/H34 firmado entre o governo brasileiro e o Escritório das Nações Unidas contra Drogas e Crime / UNODC. Uma das exigências do processo seletivo foi a submissão e aprovação da proposta a um comitê de ética com a devida inclusão do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. De modo que nossa equipe apresentou o protocolo dessa pesquisa ao Comitê de Ética da Faculdade de Enfermagem Anna Nery da UFRJ e todos os participantes assinaram o Termo (MACHADO; PICCOLO, 2010).

Era a primeira vez que nos defrontávamos com essa exigência e, embora estranhando a extensão para as áreas das Ciências Sociais de procedimentos das ciências biomédicas, não conseguimos avaliar bem as implicações que esse procedimento tem para a investigação sociológica e em especial aquelas que lidam com problemáticas controversas como o tema da diversidade sexual. É preciso esclarecer que o objetivo central de nossa proposta era levantar as percepções e mapear as ações de lideranças religiosas de cinco tradições religiosas – católica, evangélica, espírita, afro-brasileira e judaica – acerca das relações de gênero e da sexualidade humana. Para verificar, ainda que de forma exploratória, o impacto destas percepções junto aos integrantes dos coletivos LGBT, investigamos também o processo de construção da subjetividade e as carreiras sexuais de cinco gays e cinco lésbicas que participavam dos grupos confessionais selecionados. No âmbito desse artigo, explorarei, entretanto apenas a parte relacionada às opiniões e iniciativas das lideranças.

O primeiro desafio enfrentado pelos pesquisadores tinha a ver com o estágio de desenvolvimento do campo de pesquisa. Seguindo a tendência assinalada anteriormente, a maioria da literatura que explora a relação entre a religião e a orientação sexual concentra sua investigação em uma religião, com a predominância dos estudos sobre os cultos afro-brasileiros (LANDES, 2002; BIRMAN, 1995; FRY, 1982; SEGATO, 1986, etc.), seguido dos católicos (VALLE, 2006) e dos evangélicos (ROESE, 1999; NATIVIDADE, 2004, 2005; MACHADO, 1998). De modo que são poucos e recentes os estudos que contemplam dois ou mesmo três dos segmentos assinalados anteriormente (JURKEWICZ, 2005; NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2007). A nossa proposta inovava, ampliando o leque de das tradições religiosas investigadas, confrontando as percepções das lideranças cristãs e afro-brasileiras sobre as homossexualidades com as opiniões e ações sociais de importantes líderes dos segmentos espíritas e judeus a Região Metropolitana do Rio de Janeiro⁷ (MACHADO; PICCOLO, 2010).

⁷ Em especial os municípios do Rio, Nova Iguaçu, Belford Roxo, Duque de Caxias, São João de Meriti, Nilópolis, Niterói e São Gonçalo.

A escolha da região de atuação das lideranças se deu em função de três fatores: a diversidade religiosa⁸; os constates embates entre dirigentes de estruturas eclesiais e os coletivos de lésbicas, gays, bissexuais, transexuais e transgêneros (LGBT); e o engajamento crescente de lideranças evangélicas tradicionalistas na política institucional. Entretanto, ao longo da pesquisa, inserimos Teresópolis e Petrópolis, pois as redes nas quais os investigadores ingressaram levaram-nos a estes municípios. Deve-se esclarecer ainda, que a heterogeneidade na distribuição geográfica desses grupos confessionais na região estudada – católicos, espíritas e judeus concentrando-se nas áreas de maior poder aquisitivo dos municípios, enquanto os evangélicos e os afro-brasileiros mais representados em São Gonçalo e na Baixada Fluminense – fez com que priorizássemos as lideranças das áreas de maior representação estatística de cada uma dessas tradições nas cidades listadas acima.

A investigação utilizou diferentes abordagens metodológicas e lançou mão de distintas técnicas para a construção dos dados. De início foi realizada uma cuidadosa pesquisa documental nas publicações e sites dos grupos religiosos para identificar as posições assumidas publicamente pelas instituições sobre a temática da homossexualidade. A abordagem qualitativa também foi adotada para ouvir a liderança religiosa, mas empregamos a abordagem quantitativa para a construção de bancos de dados com informações sobre ações e projetos institucionais, materiais bibliográficos e recursos audiovisuais das religiões estudadas. Além disso, foram realizados *clipping* das notícias de jornais abordando a temática em questão e observação participante em grupos religiosos com sociabilidade dos segmentos LGBT. A combinação de fontes distintas para a construção dos dados visava à apreensão de diferentes visões e versões sobre os fatos, visto que estes são contextualmente apresentados, bem como para atentar de que maneira idiosincrasias individuais e constrangimentos sociais se arranjam (MACHADO; PICCOLO, 2010). A técnica de pesquisa adotada para abordar as lideranças religiosas das cinco tradições selecionadas foi a entrevista semiestruturada e o roteiro de entrevistas abordou os seguintes temas: atuação na instituição religiosa, percepções sobre as relações de gênero, sexualidade e família; percepções sobre a diversidade sexual; direitos sociais; violência e homofobia; DST/HIV/AIDS.

Como o objetivo da pesquisa não era explicar as causas do fenômeno da discriminação social com base na orientação sexual, mas sim identificar as atitudes e opiniões em determinados subgrupos da população – líderes de tradições religiosas distintas – em relação às relações de gênero e as múltiplas sexualidades, a amostra

⁸ Segundo Jacob (2006), a representação dos grupos não católicos na população era de 25,6% no município e 31,6% no restante da RM.

foi definida por quotas⁹. Inicialmente havíamos estipulado que ouviríamos duas dezenas de líderes, mas ao longo da pesquisa tivemos a necessidade de ampliar um pouco mais o número de entrevistas para aprofundar algumas questões¹⁰. A amostra foi delineada depois de um acurado levantamento na bibliografia, na mídia local e junto aos estudiosos que têm se dedicado ao acompanhamento sistemático dos grupos religiosos no estado fluminense. Para cada segmento indicado no projeto, procuramos listar pelo menos cinco nomes de prováveis entrevistados, adotando como critério fundamental, a importância dos mesmos no campo religioso do Rio de Janeiro. De modo que foi elaborada uma lista preliminar que contava com cem nomes de líderes com posições diferenciadas na comunidade religiosa.

Os contatos foram feitos tanto por telefone quanto pelo e-mail, e entre novembro de 2007 e maio de 2008 entrevistamos vinte e duas pessoas, distribuídas da seguinte maneira entre as tradições religiosas: católica (cinco), espírita (quatro), afro-brasileira (três), judaica (duas) e evangélica (oito) – sendo, desta última, das seguintes denominações: Luterana (uma), Batista (uma), Evangelho Quadrangular (uma), Presbiteriana¹¹ (duas), Congregação Cristã no Brasil (duas), Assembléia de Deus (uma). Embora o catolicismo seja a religião predominante no país, o número maior de entrevistados evangélicos se justificava em função da pluralidade de denominações no interior dessa tradição, da surpreendente expansão das igrejas pentecostais e das disputas travadas na esfera pública entre os dirigentes dessas igrejas e os movimentos LGBT.

O desequilíbrio de gênero no sistema de autoridade das diferentes confissões religiosas fez com que o grupo estudado fosse majoritariamente composto por homens (18), e que, a despeito do grande esforço da equipe de pesquisadores para recrutar líderes do sexo feminino para integrar a amostra, só conseguíssemos ouvir quatro mulheres em postos de liderança. Esse é um dado importante, pois a identidade de gênero é uma dimensão que pode interferir nas opiniões dos atores entrevistados reiterando ou problematizando o sistema de gênero existente na sociedade.

Embora constituída majoritariamente por autoridades religiosas, a amostra dessa pesquisa era, então, heterogênea com os posicionamentos dos entrevistados assumindo características diferenciadas em função da própria estrutura de autoridade das tradições religiosas nas quais estavam inseridas. Esses/as entrevistados/as demonstravam também capacidades distintas de oratória e autoridade. Foram identificados discursos mais ou menos cristalizados, conforme a posição nestas

⁹ Ver: Freitas et al. (2000).

¹⁰ Todas as entrevistas foram realizadas por um pesquisador doutor e uma assistente do projeto no local indicado pelas lideranças.

¹¹ Esses líderes foram ordenados na Igreja Presbiteriana, mas hoje atuam em outras igrejas.

hierarquias de poder e posturas dissonantes no interior de cada grupo religioso. De forma sintética, a posição hierárquica ou o lugar do qual os/as entrevistados/as falaram variou bastante e recolhemos depoimentos de diretores de seminários, presidentes de federações, sacerdotes, rabinos, pai/mãe de santo, médiuns, bispo, freira e leigos com cargo de coordenação no movimento religioso.

No decorrer da investigação a equipe da pesquisa teve de lidar com a dificuldade de acesso aos/às líderes de algumas das denominações religiosas previamente selecionadas, especificamente aqueles vinculados à Assembléia de Deus e à comunidade judaica, assim como entre os parlamentares com identidade religiosa pentecostal. Essa dificuldade resultava em parte do contexto em que a pesquisa estava sendo realizada. Em 2001, a deputada petista Iara Bernardes havia apresentado à Câmara Federal um Projeto de Lei (PL122) com o intuito de ampliar a cidadania dos segmentos LGBT. Propondo a criminalização da discriminação de gênero e orientação sexual, esse projeto desencadeou uma série de embates entre os movimentos sociais e as lideranças religiosas na imprensa, na televisão nas rádios e nas redes sociais.

Em 2004, o governo Lula lançou “Brasil sem homofobia: programa de combate à violência e à discriminação contra GLBT e promoção da cidadania homossexual” e essa nova iniciativa acirrou ainda mais os ânimos entre os religiosos que já se sentiam ameaçados pela possibilidade de serem judicialmente responsabilizados pelas suas manifestações sobre o tema das homossexualidades nos templos e na mídia. O PL 122 conseguiu ser aprovado na Câmara Federal em 2006, mas políticos/as com identidade religiosa evangélica conseguiram colocar entraves na sua tramitação no Senado Federal, onde as tentativas de acordo entre os representantes dos segmentos feministas e evangélicos se revelaram até agora infrutíferas.

Como se não bastasse, durante o período em realizávamos a investigação, a Rede Globo de Televisão transmitiu, no horário de maior audiência, a novela *Duas Caras* que, entre as diferentes tramas, explorava a relação de extrema intolerância e violência de uma personagem evangélica em relação aos homossexuais. A pesquisa se desenvolveria em meio a esse clima que colocava os líderes religiosos muito resistentes frente ao convite de participar da investigação. Só para exemplificar a nossa dificuldade, um líder da Igreja Evangelho Quadrangular chegou a convocar um dos advogados de sua comunidade religiosa para acompanhar a entrevista e esse profissional acabou opinando nas questões apresentadas.

Deve-se mencionar ainda o fato de que comunidades religiosas, como é o caso da judaica, são mais fechadas aos que não integram o grupo identitário. Como na equipe de pesquisadores não havia ninguém desse grupo étnico, solicitamos

ajuda de amigos, de conhecidos, de alunos e de dirigentes das múltiplas entidades e associações que se colocam como agentes coletivos da tradição judaica. Levamos quatro meses para conseguir agendar e entrevistar dois rabinos, mesmo assim porque aceitamos a condição de que uma das entrevistas ocorresse na presença do membro da comunidade e amigo de um dos integrantes da equipe de pesquisadores que havia intercedido por nós junto às autoridades judaicas.

Em meio a tantas desconfianças ainda tínhamos que iniciar as entrevistas com a leitura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, que trazia não só nome da pesquisa sugerindo uma atitude discriminatória dos religiosos com os homossexuais, como também alertava ao entrevistado que esse poderia interromper a participação na pesquisa quando bem entendesse. Esse instrumento, que tem o objetivo de preservar os sujeitos da pesquisa tornou ainda mais difícil a apreensão das atitudes de preconceito com vários entrevistados/as procurando fazer considerações que se aproximassem do discurso **politicamente correto**. Apenas uma das vinte e duas lideranças interrompeu a entrevista: um rabino que alegou outros compromissos e pediu o retorno posterior da pesquisadora. A despeito da persistência da equipe, esse rabino não retomou a participação na pesquisa.

A análise dos discursos das lideranças deixou-nos com a sensação de que em estudos que querem verificar violência simbólica e discriminação religiosa, o procedimento da leitura do Termo de Compromisso mais atrapalhou do que nos ajudou. E que se persistir essa tendência de exigir a sua observância teremos que tratar de ter muito mais atenção na elaboração do projeto para evitar que as informações a serem transmitidas na leitura do Termo não retire a espontaneidade dos entrevistados. Voltaremos a esse tema na seção final desse artigo, depois de descrever os percalços enfrentados no trabalho de campo da segunda pesquisa. Antes, porém, gostaria de registrar que as opiniões dos entrevistados das cinco tradições religiosas sobre a temática da homossexualidade podem ser distribuídas num gradiente de posições que vai do polo mais tradicionalista para o liberal, em função não só das diferenças cosmológicas e dos sistemas morais, mas também da capacidade de reconfiguração de seus respectivos ideários frente às mudanças culturais.

As religiões judaicas e cristãs, a despeito da heterogeneidade interna, tendem a apresentar resistência à ampliação da cidadania dos homossexuais em função de seus respectivos sistemas de moralidade que associam as relações homoafetivas com a desobediência à norma e com o mal. De qualquer forma, é possível perceber a influência dos outros campos de conhecimento, em particular das Ciências Sociais e das áreas da Psicologia e da Psicanálise nas novas interpretações da Bíblia que começam a se difundir no interior das tradições católicas e evangélicas. Esses discursos contra hegemônicos aparecem entre os especialistas do sagrado que se

encontram em posições subalternas nas hierarquias religiosas – caso de sacerdotes e freiras que desenvolvem trabalho pastoral com grupo de gays e lésbicas na Igreja Católica –, ou que abandonaram suas antigas denominações e fundaram pequenas comunidades evangélicas que se auto denominam **Igrejas inclusivas**.

Os líderes das religiões mediúnicas tendem a apresentar posições morais mais flexíveis em relação às demandas de reconhecimento dos homossexuais e lésbicas. Os dirigentes dos grupos afro-brasileiros são os que dão menos peso para a orientação sexual dos indivíduos. Contudo, mesmo entre os representantes do Espiritismo, expressão religiosa que adota alguns princípios do cristianismo, foram encontradas leituras originais da doutrina espírita que beneficiam os sujeitos sociais com orientações sexuais distintas da norma heterossexual. (MACHADO ; PICCOLO, 2010).

Entrevistando líderes pentecostais sobre a contemporaneidade

O projeto da pesquisa “Líderes Pentecostais na América Latina: atitudes socioeconômicas e políticas” foi desenvolvido por um grupo de pesquisadores¹² e, como a investigação anterior, tem um caráter qualitativo com o uso da técnica de entrevistas semi estruturadas. Aqui, entretanto, a perspectiva comparativa foi adotada para o estudo das opiniões e iniciativas de líderes e fazedores de opinião pública no interior do segmento pentecostal evangélico. Originalmente realizaríamos um estudo comparativo de caráter internacional englobando dirigentes religiosos e líderes leigos/as do Brasil e do Peru. Dificuldades para viabilizar a pesquisa naquele país, fez com que revíssemos o projeto original ampliando a amostra na sociedade brasileira tanto no número de lideranças quanto dos grupos a que as mesmas representavam. Assim, para além de dirigentes das igrejas pentecostais clássicas e neopentecostais, procurou-se ouvir autoridades das chamadas igrejas “renovadas” dentro do segmento evangélico.

O objetivo dessa pesquisa era conhecer as posições de autoridades religiosas, dirigentes de instituições assistenciais e de ensino, assessores e legisladores políticos em relação às questões sociais, políticas e econômicas no plano mundial e nacional. O leque de temas era bastante amplo e pretendíamos recolher as opiniões e iniciativas dos líderes nas áreas cultural (com temas como o aborto, homossexualismo, questões de gênero, etc) e política(partidos, corrupção, eleições, etc.).

A proposta inicial era entrevistarmos quarenta líderes no Brasil e não estipulamos quotas por denominações religiosas, mas elaboramos uma lista com

¹² Participavam da equipe: Paul Freston (co-coordenador), Joanildo Burity e a autora desse artigo.

mais de uma centena de nomes de personalidades públicas: bispos, pastores/as, legisladores/legisladoras de diferentes grupos pentecostais e estados brasileiros. Ou seja, o critério para a seleção dos participantes foi o fato de representarem casos essenciais para o foco da pesquisa (FREITAS et al., 2000). Como os integrantes da equipe de investigação já estudavam o pentecostalismo há vários anos, a identificação dos nomes dos dirigentes mais importantes e dos formadores de opinião não foi uma tarefa difícil, mas enfrentamos alguns obstáculos durante a investigação¹³.

O agendamento foi feito por telefone e/ou e-mail e as entrevistas foram realizadas no local indicado pelo entrevistado, como na pesquisa anterior. A existência de vários parlamentares em nossa amostra fez com que muitas entrevistas fossem realizadas dentro dos gabinetes das casas legislativas e alguns dos entrevistados interromperam o depoimento com a desculpa de que tinham que ir para o plenário e/ou para comissões de trabalho e pediram ao entrevistador que retornasse em outra ocasião para complementá-la. Os que procederam dessa forma não voltaram a nos receber, seus assessores alegavam problemas na agenda. Essas entrevistas, ainda que incompletas, estão sendo analisadas.

Existe uma vasta literatura refletindo sobre as implicações que os vínculos de pertença com o grupo estudado podem ter em uma investigação científica (THOMPSON, 1992; DA MATTA, 1978), aqui devo alertar que, embora dois pesquisadores e um doutorando fossem evangélicos, não eram pentecostais e tinham uma larga experiência de pesquisa. Estabeleceu-se, assim, uma grande empatia entre os sujeitos da pesquisa e os entrevistadores do campo evangélico. Como outsider, eu devo confessar que enfrentei muito mais dificuldade para construir uma relação de confiança com os/as líderes e conduzi um número bem menor de entrevistas do que os meus colegas. Um dos parlamentares, embora estivesse me recebendo fora de seu gabinete, concedeu a entrevista na presença de seu assessor e de um tio político, que fizeram questão de se sentar junto a nós e acompanhar toda a conversa. Mesmo entre as mulheres, a resistência em me receber foi muito grande.

Foram realizadas entrevistas com cinquenta e oito lideranças que na ocasião da pesquisa desenvolviam atividades nas cidades de Salvador, São Paulo, Belo Horizonte, Brasília, Campinas e Rio de Janeiro. Quase todos tinham cargo eclesástico – pastores/as, missionários/as, bispos, presbíteros – e dezoito entrevistados do sexo masculino acumulavam ou haviam se licenciado de seu cargo na igreja para assumir uma cadeira na Câmara Federal, Assembleias Legislativas ou nas Câmaras Municipais das cidades listadas acima. Foram entrevistados também

¹³ As entrevistas foram realizadas entre 2011 e abril 2012 por Paul Freston, Maria das Dores Campos Machado e os doutorandos Robson Souza, Laura Machado.

alguns pastores que dirigiam instituições assistenciais e assessores políticos com atuação no Congresso Nacional. A maioria é pentecostal, mas foram entrevistados alguns líderes de segmentos das igrejas históricas que se pentecostalizaram nas últimas décadas, como é o caso da Igreja Batista Renovada¹⁴.

Embora o processo de revisão do sistema de distribuição da autoridade entre homens e mulheres esteja em curso em várias denominações pentecostais, com algumas igrejas abandonando a interdição feminina do sacerdócio, nessa pesquisa conseguimos ouvir proporcionalmente menos mulheres do que na anterior. De modo que o grupo estudado foi composto por cinquenta homens e oito mulheres. Sete dessas mulheres se declararam pastoras e uma era missionária. Duas pastoras haviam fundado as igrejas que dirigem atualmente, outras duas estavam assessorando pentecostais que atuam na política e uma havia exercido mandato como deputada estadual. Assim, embora o número de mulheres seja bem menor do que o dos homens, as entrevistadas são pessoas com grande projeção no segmento pentecostal.

Como na pesquisa sobre relações de gênero e as múltiplas sexualidades, observamos a interferência da conjuntura política no contexto das entrevistas. Durante o período do trabalho empírico ocorreram vários embates entre os congressistas filiados à Frente Parlamentar Evangélica e o Governo Federal e isso fez com que muitos dos entrevistados acabassem por priorizar o exame das divergências do segmento religioso em relação à política proposta. A primeira situação de tensão ocorreu logo nos primeiros meses de 2011 e se refere ao lançamento do material didático do MEC para a inclusão do tema da diversidade sexual nas escolas. Em janeiro de 2012, ocorreu o segundo conflito quando o Ministro Chefe da Secretaria Geral da Presidência, Gilberto Carvalho, comentou no Fórum Social Mundial que as propostas de revisão na legislação do aborto não avançavam por causa dos evangélicos conservadores e que seria necessário travar uma disputa ideológica com esses setores para influenciar os grupos em ascensão na sociedade brasileira. Pouco dias depois, a presidente Dilma indicou a feminista Eleonora Menicucci para a Secretaria Especial de Políticas para Mulheres e essa indicação, juntamente com os comentários de Gilberto, reacendeu a discussão em torno do aborto.

Os três eventos influenciaram as entrevistas favorecendo a abordagem dos blocos de questões relacionadas às questões de gênero, direitos humanos, laicidade e sexualidade, mas com isso não conseguimos que todos os entrevistados opinassem

¹⁴ Assembléia de Deus (17); Batista Renovada (11); Betesda (2); Bola de Neve (1); Brasil Para Cristo (2); Comunidades Evangélicas (5); Comunidades Terapêuticas (2); Cruzada Mundial de Missões (1); Igreja Cristã Nova Vida (2); Igreja Apostólica Internacional (1); Igreja do Evangelho Quadrangular (4); Igreja do Nazareno (1); Igreja Missionária Evangélica Maranata (1); Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo (1); IURD (2); Ministério Koinonia (1); Nova Vida (2); Presbiteriana (3); Sara Nossa Terra (1).

sobre a totalidade de temas que integravam o roteiro original, que era realmente longo. De qualquer forma, as entrevistas duraram em média duas horas, resultando num riquíssimo material empírico.

Como o montante de entrevistas era muito grande e tínhamos uma quantidade significativa de dimensões a serem analisadas, acabamos recorrendo à ajuda de consultores e adotamos o programa de informática N-Vivo para a análise dos dados coletados. O ideal era que tivéssemos feito isso antes do início das entrevistas, atentando para que todos os entrevistados se posicionassem sobre os temas de nosso interesse. Mas mesmo assim, os consultores elaboraram uma **Árvore de Nós** a partir das principais questões da pesquisa e as cinquenta e oito entrevistas foram codificadas. O trabalho de análise do conteúdo das entrevistas está sendo feito a partir dos relatórios gerados em função das temáticas a serem trabalhadas.

Da mesma forma que no estudo das percepções dos atores religiosos sobre a homossexualidade e as demandas dos movimentos pela diversidade sexual, na pesquisa com os/as líderes pentecostal fizemos clippings de dois jornais pentecostais da Assembléia de Deus, que é a maior igreja pentecostal do Brasil¹⁵. Foram também levantados os projetos de lei apresentados pelos entrevistados no Congresso Nacional, Assembléias Legislativas Estaduais e Câmaras Municipais. Todo esse material tem um caráter complementar e nos ajudará a contextualizar as opiniões emitidas pelos/as líderes quando de nossos encontros.

Os resultados preliminares indicam que a maioria dos entrevistados entende a participação nas disputas eleitorais e nas casas legislativas como uma estratégia fundamental para garantir a reprodução da moral cristã na ordem social brasileira atual. O discurso hegemônico é construído a partir dos riscos de desestruturação social com a difusão das ideologias concorrentes, o avanço dos movimentos feministas e homossexuais, e a crescente judicialização da sociedade. Assim, a atuação dos pentecostais na esfera pública é interpretada por esses dirigentes como uma política de **contenção moral**, mas também de **sobrevivência** das próprias Igrejas cristãs.

A análise das dimensões culturais revela dificuldades no processo de revisão da ordem de gêneros no interior dos grupos pentecostais, com a maioria dos líderes se posicionando contra a possibilidade de mulheres assumirem o cargo de pastoras titulares em suas comunidades religiosas, rejeitando as demandas feministas de descriminalização do aborto e as reivindicações de ampliação da cidadania de homens e mulheres com orientações sexuais distintas do padrão heterossexual.

¹⁵ O *Mensageiro da Paz*, da Convenção Geral das Assembléias de Deus do Brasil e O *Semeador* da Convenção Nacional das Assembléias de Deus Ministério Madureira.

Deve-se acrescentar que, a despeito da hegemonia desta visão tradicionalista das relações de gênero e da sexualidade humana, crescem as vozes dissonantes no pentecostalismo com uma parcela dos entrevistados reconhecendo a necessidade de combater a discriminação com base na orientação sexual e defendendo que o problema do aborto é um problema de saúde pública. Para esses entrevistados, a agenda política dos evangélicos deveria ser mais social do que atrelada aos temas da moral sexual e do aborto. Em síntese, percebe-se uma ampliação da tendência de adaptação às mudanças em curso na sociedade brasileira no interior de diferentes denominações pentecostais.

Considerações finais

O relato dessas duas experiências de pesquisa permite que levantemos algumas questões importantes para quem está desenvolvendo estudos na área da Sociologia da Religião e com personalidades públicas na sociedade brasileira. O primeiro ponto a assinalar é que, de uma forma geral, os/as líderes têm uma agenda apertada e estão cercados de assessores/as e secretários/as que lançam mão desse fato para justificar a negativa em participar de uma investigação científica, principalmente quando se trata de um tema polêmico. No caso dos políticos, esse problema é mais acentuado, pois eles se dividem entre as casas legislativas e as suas bases eleitorais e não é fácil coordenar o trabalho de realização de entrevistas. Em nossa pesquisa, muitas entrevistas foram realizadas em Brasília, aproveitando os dias de votação na Câmara Federal. Como recebem muitos e-mails, mensagens através do correio eletrônico não funcionam com os políticos e a principal forma de abrir portas é mesmo através da intermediação de alguém da comunidade religiosa ou grupos afins.

Uma vez agendada a entrevista, o pesquisador tem que estar preparado para lidar com pessoas com grande capacidade de oratória e um discurso que nem sempre é fácil de desconstruir. Deve-se considerar ainda que grande parte dos parlamentares pentecostais brasileiros são pastores/as, presbíteros/as, diáconos/diaconisas ou missionários/as. Alguns estão licenciados dos cargos, mas outros acumulam as funções políticas com as espirituais. Ou seja, esses/as líderes são **portadores/as de uma tradição** e estão imbuídos/as de uma autoridade, exigindo uma grande destreza do entrevistador. O ideal é que o entrevistador procure obter o máximo de informações possíveis sobre o/a entrevistado/a e seu grupo confessional. Mas mesmo assim, não estará livre de percalços e surpresas das mais diferentes ordens, como o gravador falhar justamente no momento em que a entrevista começava a melhorar, ou ver o encontro ser interrompido por um assessor que menciona os outros compromissos do/a entrevistado/a.

Estabelecer uma relação de confiança com o/a entrevistado/a é uma tarefa fácil quando investigamos lideranças de grupos sociais que estão em embates na esfera pública com outros atores sociais coletivos. Caso dos/as líderes religiosos/as da primeira pesquisa, em especial dos/as pastores/as pentecostais cuja ideologia colidia com a agenda política dos movimentos pela diversidade sexual. A apresentação do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido e a garantia do anonimato se por lado pode atenuar o receio de uma exposição negativa junto aos movimentos sociais e à sociedade mais ampla, pode também reforçar o autocontrole e a vigilância dos entrevistados sobre as considerações emitidas, dificultando a apreensão da lógica sob a qual os/as líderes religiosos/as percebem a realidade. De qualquer maneira, a técnica empregada permitiu aprofundar alguns tópicos importantes, captando, por exemplo, por meio da narrativa do/a entrevistado/a, suas representações sociais sobre sexualidade e outros tópicos (MACHADO; PICCOLO, 2010).

Outro desafio tem a ver com as características do movimento religioso que mais expande atualmente, o pentecostalismo, que é bastante fragmentário e dinâmico. Essas características fizeram com que nas duas pesquisas tentássemos ouvir lideranças de diferentes igrejas – quatro na primeira e quase duas dezenas na segunda – e mesmo assim, fomos surpreendidos pela mobilidade institucional da liderança. Nesse setor evangélico, em que o crescimento resulta, entre outras coisas, das disputas no interior dos grupos e produzem freqüentes seccionamentos, realizamos entrevistas com lideranças que revelaram aos pesquisadores terem mudado de instituição religiosa ou que a sua comunidade confessional estava revendo algumas de suas doutrinas. Esse fenômeno acabou por colocar os pesquisadores/as frente a uma série de segmentos confessionais como os da Assembléia de Deus Ministério Madureira, Assembléia de Deus Ministério de Belenzinho, Assembléia de Deus Ministério São Cristóvão, etc. para ficar no exemplo da mais conhecida denominação pentecostal. Algumas entrevistas revelaram também grupos em processo de “despentecostalização” e nos levaram a rever os sistemas classificatórios que orientaram a elaboração do projeto de pesquisa.

Para finalizar, gostaria de acrescentar que essas duas experiências me ensinaram que além do: conhecimento da literatura especializada; dos meios tecnológicos mais adequados; do respeito e da empatia com o grupo estudado e da disposição e flexibilidade para ouvir o outro, o/a pesquisador/a tem que ter muita criatividade para superar os obstáculos e estar atento para as ambivalências e mudanças do e no fenômeno sociológico estudado.

RESEARCH WITH RELIGIOUS LEADERS: ETHICAL AND METHODOLOGICAL ISSUES

ABSTRACT: *This article analyses the methodological approach of two qualitative research projects intended to get to know religious leaders perceptions and attitudes on a number of contemporary problems. Involving social agents from different traditions and groups within the same religion, those surveys faced several difficulties and required a lot of creativity from researchers to find solutions in order not to affect the understanding of the problem under the analysis. Divided into four sections, I begin with a brief introduction on the current situation of comparative research in religious studies. Along the second section, I review a research on opinions and initiatives of religious leaders about multiple sexualities. Along the third section, I discuss the methodology and challenges faced in a research with Pentecostal leaders on social, economic, cultural and political issues. By the last section, I present some considerations on the complexity of researches with well-known personalities in the subfield of sociology of religion.*

KEYWORDS: *Research. Methodology. Leadership.*

Agradecimentos

Agradeço a Bolsa de Produtividade em Pesquisa concedida pelo CNPq para o desenvolvimento do Projeto “Religião e formação de lideranças políticas na contemporaneidade”. Sou grata também ao Ministério da Saúde pela ajuda financeira ao Projeto “Homofobia e Violência” e ao Pentecostal and Charismatic Research Initiative (PCRI) da University of Southern California que financiou o projeto *Pentecostal Leaders in Latin America: Political and Socio-Economic Attitudes*.

Referências

BENEDETTI, L. R. **Templo, praça, coração:** a articulação do campo religioso católico. São Paulo: Humanitas, 2000.

BIRMAN, P. **Fazer estilo, criando gêneros:** possessão e diferença de gênero em terreiro de Umbanda e de Candomblé. Rio de Janeiro: Relume-Dumarã, 1995.

CARRANZA, B. **Renovação carismática católica: origens, mudanças e tendências**. 2. Ed. Aparecida: Santuário, 2000. v.1200.

CARRANZA, B. (Org.); MARIZ, C. L. (Org.); CAMURÇA, M. (Org.). **Novas comunidades católicas: em busca do espaço pós-moderno**. Aparecida: Idéias & Letras, 2009. v.1.

CAMARGO, C. P. F. et al. **Católicos, protestantes, espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1975.

DA MATTA, R. O ofício do etnólogo, ou como ter “Anthropological Blues”. In: NUNES, E. O. (Org.). **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

FERNANDES, R. C. **Novo Nascimento**. Rio de Janeiro: ISER/Mauad, 1988.

FREITAS, H. et al. O método da pesquisa *survey*. **Revista de Administração**, São Paulo, v.35, n.3, p.105-112, jul/set. 2000.

FRESTON, P.; ANTONIAZZI, A. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994.

FRESTON, P. **Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment**. 1993. 330f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

FRY, P. **Pra inglês ver: identidade e política na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

JACOB, C. R. **Religião e sociedade em capitais brasileiras**. Rio de Janeiro: Ed. da PUC, 2006.

JURKEWICZ, R. S. Cristianismo e homossexualidade. In: GROSSI, M. P. et al. (Org.) **Movimentos Sociais, educação e sexualidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

LANDES, R. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2002.

MACHADO, M. D. C. Conversão religiosa e a opção pela heterossexualidade em tempos de AIDS. **Cadernos Pagu**, Campinas, v.11, p.275-302, 1998.

_____. **Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa e seus efeitos na esfera familiar**. Campinas: Autores Associados: ANPOCS, 1996.

MACHADO, M. D. C.; MARIZ, C. L. Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais. **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, n.45, p.24-34, 1994.

MACHADO M. D. C.; PICCOLO, F. D. **Religiões e homossexualidades**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2010.

MARIANO, R. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.

MARIZ, C. Pentecostalismo e renovação católica e comunidade de base: uma análise comparada. **Cadernos CERIS**, Rio de Janeiro, v.1, n.2, p.11, 2001.

_____. **Coping with poverty**: pentecostals and base communities in Brazil. Philadelphia: Temple University Press, 1994.

MARIZ, C.; MACHADO, M. D. C. Mudanças recentes no campo religioso brasileiro. **Antropolítica**, Niterói, v.5, p.21-44, 1998.

NATIVIDADE, M. Homossexualidade masculina e experiência religiosa pentecostal. In: HEILBORN, M.L. et al. (Org.) **Família, sexualidade e ethos religioso**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

_____. Carreiras homossexuais no contexto do pentecostalismo: dilemas e soluções. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.23, n.1, 2004.

NATIVIDADE, M.; OLIVEIRA, L. Religião e intolerância à homossexualidade. In: SILVA, V. G. (Org.) **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: EDUSP, 2007. p.261-302.

ORO, A. P. Religiões e eleições em Porto Alegre: um comparativo entre 2000 e 2004. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 5, n.6, 2004.

PRANDI, R. **Um sopro do espírito**: a renovação conservadora do catolicismo carismático. São Paulo: EDUSP, 1998.

PIERUCCI, A. F. **Igreja**: contradições e acomodação. São Paulo: Brasiliense: CEBRAP, 1978.

RIBEIRO, L. **Sexualidade e reprodução**: o que os padres dizem e o que deixam de dizer. Petrópolis: Vozes, 2001.

ROESE, A. Deus escolheu as cousas loucas... para envergonhar os fortes. **Revista Mandrágora**: religião e homossexualidade, São Paulo, n.5, p.49-60, 1999.

SEGATO, R. Inventando a natureza: família, sexo e gênero no Xangô de Recife. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, n.85, 1986.

THOMPSON, P. **A voz do passado-história oral**. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

Maria das Dores Campos Machado

VALLE, E. A Igreja Católica ante a homossexualidade: ênfases e deslocamentos de posições.
Revista Estudos da Religião, São Paulo, n.1, p.153-185, 2006.

Recebido em 03/09/2012.

Aprovado em 12/12/2012.

REFLEXÕES METODOLÓGICAS EM TORNO DA CONVERSÃO NA IURD: COLOCANDO EM PERSPECTIVA ALGUNS CONSENSOS

*Roberta Bivar Carneiro CAMPOS**

*Eduardo Henrique Araújo de GUSMÃO***

RESUMO: Este artigo propõe uma reflexão acerca de aspectos metodológicos que dizem respeito à interpretação antropológica dirigida à experiência da conversão religiosa, vivenciada por membros e frequentadores da Igreja Universal do Reino de Deus. A partir de um diálogo com a trajetória de pesquisa de um dos autores, a discussão que é desenvolvida procura identificar consensos acadêmicos instaurados em torno desta experiência, com o objetivo de questioná-los e propor caminhos analíticos alternativos. Neste sentido, a IURD e as conversões que ocorrem em seus rituais são problematizadas a partir das visões que os **outros**, antropólogos e cientistas sociais, lançam a seu respeito. A proposta de uma reflexão metodológica se dirige, portanto, a um questionamento de interpretações antropológicas, já consolidadas no imaginário acadêmico nacional, acerca da conversão religiosa neopentecostal.

PALAVRAS-CHAVE: Religião. Conversão. IURD. Etnografia.

Situando a discussão

[...] se Deus existe, isso torna ainda mais necessário inventá-LO, pois a invenção é a forma da nossa experiência e de nosso entendimento. (WAGNER, 2010, p.238).

* UFPE – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Filosofia e Ciências Humanas – Departamento de Antropologia e Museologia. Recife – PE – Brasil. 52060-430 – robertabivar@gmail.com

** UFCG – Universidade Federal de Campina Grande. Centro de Ciências Biológicas – Departamento de Psicologia. Campina Grande – PB – Brasil. 58430-800 – dudahenrique@yahoo.com.br

No livro *A invenção da cultura*, Roy Wagner desenvolve considerações metodológicas a respeito da Antropologia que situam a construção do seu objeto – a cultura – num processo mútuo de invenção, que articula experiências vividas pelo antropólogo e pelo **nativo**.

Ao longo de todo o livro, os argumentos expostos problematizam a esfera cultural e a celebram no que esta tem de criativo e relativo, mostrando, por exemplo, o quanto há de risco na teoria social contemporânea, precisamente em sua tendência a reduzir as realidades sociais estudadas a consensos, sejam estes construídos na forma de “mitos”, “interpretações da realidade” ou “metáforas” (WAGNER, 2010, p.219). No tocante à Antropologia este risco se apresenta ao longo do trabalho de campo e no momento em que o antropólogo se recolhe em seu gabinete, para escrever sua etnografia. Ao tentar apreender o processo de invenção da cultura e das crenças, o pesquisador lida com significados, mas precisa ter cuidado em não se deixar ser usado por estes.

Os pontos salientados por Roy Wagner detêm relevância e são geradores de implicações para os antropólogos que estão envolvidos em pesquisas de Antropologia da Religião, especialmente com grupos pentecostais. Tais implicações tocam em inúmeros aspectos; no entanto, podemos afirmar que os seus efeitos repercutem, principalmente no olhar que lançamos aos cenários de nossas pesquisas.

Este olhar é construído a partir do confronto de visões divergentes, e é também susceptível a alinhamentos ideológicos diversos. A percepção e o reconhecimento deste processo constitui um exercício de relativização antropológica importante. Compreender sua existência e a sua margem de influência no debate nacional em torno do pentecostalismo brasileiro constitui o principal objetivo deste artigo. É neste sentido que o presente artigo propõe uma reflexão acerca dos aspectos metodológicos que dizem respeito à interpretação antropológica dirigida à experiência da conversão religiosa, vivenciada por membros e frequentadores da Igreja Universal do Reino de Deus. Entendemos que no campo de estudos socioantropológicos sobre conversão ao neopentecostalismo, em especial a IURD, as interpretações estão eivadas de consensos culturais a respeito da igreja e de seus fiéis, tais como: **na IURD não existe comunidade de fiéis; não existem convertidos de fato, mas clientes** ou ainda de que a **IURD é uma igreja de bandidos**. A principal questão metodológica é pôr em perspectiva alguns desses consensos e promover o questionamento de interpretações antropológicas, já consolidadas no imaginário acadêmico nacional, acerca da conversão religiosa neopentecostal. Isto será feito a partir do relato da trajetória de pesquisa de um dos autores junto a comunidades e fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus, tendo a experiência individual da conversão como principal fenômeno problematizado.

Um consenso arriscado: a conversão na Igreja Universal como farsa ou como um fenômeno antropológico pode se transformar num objeto cultural

Uma das implicações atualmente analisadas por estudiosos do pentecostalismo no Brasil envolve o vínculo existente entre certas avaliações do cenário religioso brasileiro e projetos políticos e ideológicos de construção de uma identidade nacional unificada. Ainda que o fundo ideológico operante não seja necessariamente consciente, podendo agir de modo silencioso ao próprio pesquisador, este vínculo tem estado presente, de uma maneira mais plena, no âmbito das discussões e pesquisas sobre a sociedade brasileira e sua diversidade religiosa.

Por ser um país detentor de um cenário religioso marcado por uma forte diversidade, que se constrói numa dinâmica eclética de fusões e misturas de símbolos religiosos, para uma ampla parcela de pesquisadores este arranjo torna o sincretismo o elemento definidor da cultura brasileira (CAMPOS, L., 2008).

Esta condição de sociedade religiosamente idiosincrática e **idiosincrática** (SANCHIS, 1997) estimula a elaboração de análises que enfatizam traços de continuidade, em detrimento das rupturas, que também se fazem presentes nas práticas e crenças religiosas. Embora a teoria social produzida internacionalmente privilegie conceitos e categorias que identificam fluxos e impermanências nas culturas ao redor do globo, a antropologia nacional reconhece e incorpora estes elementos, mas ao mesmo tempo afirma a permanência dos traços sincréticos da cultura brasileira, uma vez que a fluidez e a reinvenção de identidades são consideradas características culturais definidoras do Brasil (CAMPOS; MARIZ, 2011).

O pentecostalismo evangélico constitui um exemplo interessante de aplicação deste tipo de raciocínio. Por serem analisadas no âmbito da problemática religião e sociedade, as práticas dos grupos pentecostais e neopentecostais são compreendidas como condutas que alimentam continuidades com a matriz cultural brasileira. Pesquisadores como Ricardo Mariano (2008) e Leonildo Silveira Campos (2008) destacam a impressionante capacidade que estas igrejas possuem de adaptar-se em cenários socioeconômicos caracterizados por vulnerabilidades sociais, violência, pobreza e criminalidade. Como atuam num movimento que alterna sintonia e hostilidade com a dinâmica religiosa da cultura popular brasileira, não sendo capazes de gerar mudanças culturais no país, estes autores salientam as resoluções mágicas que igrejas como a Universal e a Deus é Amor oferecem aos seus fiéis consumidores, maior sinal de adaptabilidade e reprodução da cultura nacional (MARIANO, 2008).

Em relação à Igreja Universal do Reino de Deus, muito embora, durante os seus primeiros anos de existência, esta denominação não tenha despertado o interesse dos estudos sobre religião, nem atraído a atenção da mídia, é ao longo da década de 1980, porém, que seus megaeventos de cura, organizados em pleno espaço público, bem como os seus projetos políticos, passam a receber destaque nos jornais, e acabam por tornar-se objetos de análise de diversos interlocutores. O ponto de vista de Mariano salientado acima reforça um modelo interpretativo elaborado ao longo dos últimos vinte anos, e que passou a ser adotado, com formas e ênfases distintas, por autores como Almeida (2009, 2010), Birman (1996, 2009), Montero (2006), Oro (1992, 2006) e Prandi (1992). Este modelo apresenta a Igreja Universal como um típico caso de reinvenção cultural local de elementos externos à cultura religiosa brasileira. Em outras palavras, as filiações aos templos da IURD, não expressariam, nessa interpretação, uma mudança na dinâmica do campo religioso brasileiro, mas um indicativo da dependência do pentecostalismo do sincretismo mágico da cultura brasileira.

Além disso, haveria também na IURD, conforme os argumentos de Sanchis (1998) e Leonildo Silva Campos (1997), uma intensificação do processo de transformação da fé num bem de consumo, acompanhada por aproximações entre as experiências religiosas vividas na igreja e os movimentos religiosos da Nova Era. Ao analisarem este conjunto de aspectos, os autores citados veem a formação da identidade pentecostal dos membros da IURD como uma experiência transitória, superficial, que não redefine a subjetividade individual.

O enfoque desses autores vincula-se em grande parte a perspectivas de análises estruturalistas que privilegiam a identificação de dimensões de continuidade e totalidade no cenário religioso nacional. A comparação, por exemplo, entre o arcabouço simbólico do neopentecostalismo da Igreja Universal, com as religiões de vertente afro-brasileira, é construída no sentido de identificar, nas palavras de Leonildo Silva Campos (1997, p.19), as “[...] continuidades retrabalhadas [...], as sínteses recompiladas sucessivamente, com base em materiais antigos”. O intuito é o de comprovar a inexistência, nos sistemas simbólicos, “rupturas totais” com os imaginários sociais. Neste sentido, se há um imaginário religioso brasileiro sedimentado, formado a partir de representações coletivas, transmitidas de uma geração para outra, e gerador de um substrato comum, uma espécie de matriz religiosa subjacente ao catolicismo, a certas formas de kardecismo e às religiões afro-brasileiras, é neste terreno onde estaria o húmus no qual o neopentecostalismo se alimenta, seja ritual ou teologicamente, numa apropriação de símbolos, linguagens e visões de mundo que lhe antecedem historicamente.

O raciocínio desenvolvido considera o campo religioso nacional como espaço cujas dinâmicas são regidas por um compasso de ritmos contínuos. Numa linguagem

mais recente como a que é usada nos termos de Bruno Reinhardt (2007), dirigidos à relação entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros de Salvador, ao longo deste campo os sistemas simbólicos se comunicam através de **pontes metonímicas**, geradoras de **vínculos de contiguidade**. Esta perspectiva constitui-se num cenário de produção acadêmica no qual os pesquisadores, em geral analisam a simbólica produzida pelos iurdianos como componente de um quadro mais abrangente, isto é, a religiosidade popular brasileira.

Práticas sincréticas e híbridas passam a ser fundamentais para consubstanciar as contiguidades. E na IURD não faltam híbridos. O pesquisador facilmente encontra metonímias na medida em que há clara relação de identidade entre os orixás e o demônio. Todavia o que é excluído na análise desses tropos é que a metonímia produzida, no caso em tela, envolve transmutação ontológica das entidades (orixás como deuses) que passam a habitar no horizonte hermenêutico iurdiano um novo universo: aquele do mal (seres inferiores, que vem de baixo e não mais do céu). Nesta passagem há uma ontologia nativa que é sistematicamente desconsiderada pelos pesquisadores em prol de um “consenso” já estabelecido na academia.

Outro ponto que merece ser mencionado e que constitui argumento utilizado nestas análises diz respeito à resistência da parte destes autores em reconhecer os diferentes graus de adesão à Igreja Universal. Por esta oferecer apenas resoluções mágicas em seus cultos, não haveria, da parte da clientela flutuante que frequenta os seus templos, um compromisso ético transformador de condutas. Em conjunto, os aspectos salientados negam a existência de uma comunidade de membros fiéis frequentadora dos templos da IURD. Nas palavras de Mariano (2008, p.92), dirigindo considerações durkheimianas à IURD: “[...] a magia tende a gerar compromissos efêmeros baseados numa relação de troca imediatista.”

A aplicação desta dicotomia (magia X religião), em certos contextos religiosos é fortemente criticada na academia, no entanto, torna-se válida na interpretação da IURD. A falta de uma comunidade de fiéis, e a simultânea predominância de uma clientela flutuante implica a inexistência de uma verdadeira conversão e, da parte dos pesquisadores, o respectivo desconhecimento dos diferentes graus de adesão à IURD.

A leitura destes autores e de seus relatos de campo revela certo consenso no tocante ao olhar que é lançado às variações nas práticas e discursos daqueles que frequentam esta denominação. Entendemos que o que é desconsiderado na análise é a óbvia diferença entre o nível de adesão daqueles que estão iniciando um processo de conversão e aqueles que apenas visitam o templo em busca de uma benção. A percepção desta diferença é suprimida nas análises em favor do uso do termo **cliente**.

O resultado é a ausência de problematização do gradual compromisso, ou processo de conversão, envolvido na adesão (**fidelização**) em diferentes modalidades, e construído ao longo de etapas, em ritmo lento. A dificuldade em fazer pesquisas em templos da Universal pode ter levado autores como os já mencionados a negar a existência de um sentido de comunidade compartilhado pelos fiéis. O pouco acesso aos obreiros e aos membros mais entusiasmados, a recusa, da parte dos pastores e bispos, em dar entrevistas ou conversar com pesquisadores, os dilemas éticos na condução de pesquisas sem a revelação da identidade, são circunstâncias que têm gerado conflito e prejudicado estudos. Neste cenário, e com poucas exceções (CAMPOS, R., 1995; COSTA, 2002; GOMES, 2011), a dinâmica das pesquisas fica restrita aos **clientes** que visitam a igreja para resolver problemas específicos, e consolida-se a visão de que, de fato não há comunidade de fiéis nos templos da IURD. Não havendo comunidade, a consequência é não haver teologia nem muito menos conhecimento teológico da parte dos membros ou dos pastores. (CAMPOS; MARIZ, 2011).

À superficialidade teológica que marca o universo religioso neopentecostal somam-se outros aspectos, os quais, conforme levantamento de Mariz (1995, p.37-52), contribuem para a elaboração de uma perspectiva depreciativa que é dirigida ao neopentecostalismo. No caso da Igreja Universal, características como imediatismo, pragmatismo, magia, charlatanismo, entre outras, lhes são atribuídas, e acabam por formar um sentimento coletivo de repúdio, compartilhado tanto pelo público em geral, como também por jornalistas e acadêmicos. Em sua abrangente revisão dos estudos voltados para a categorização e o exame do universo protestante/pentecostal, Giumbelli (2001, p.87-120) examina as razões deste repúdio e as classificações lançadas a este “pentecostalismo de cura divina”, “devorador de religiões” e detentor de “uma face macumbeira” (ORO, 2006).

É importante, na companhia de Mariz e Giumbelli, problematizar a atribuição destes rótulos. Ora, se seguirmos a visão acadêmica hegemônica e o coro jornalístico que a acompanha, o desdobramento lógico é a transformação da Igreja Universal naquilo que Susan Harding (1991) define como “repugnant cultural other.”

Quando esta autora tece comentários acerca das visões acadêmicas construídas a respeito dos fundamentalistas religiosos americanos, seu argumento aponta a influência que generalizações unilaterais exercem no processo de elaboração da ideia de fundamentalismo. A sua discussão aponta aspectos e tendências que se aproximam do cenário brasileiro e do modo como acadêmicos e estudiosos do pentecostalismo compreendem a Igreja Universal. Por ser uma igreja proprietária de vasta rede de meios de comunicação, por sua teologia agregar reflexões em torno da prosperidade, e os seus cultos ritualizarem uma linguagem de confronto a símbolos religiosos da cultura brasileira, a IURD ocupa no imaginário nacional o lugar de um

abjeto cultural, isto é, uma igreja poderosa e inescrupulosa, que se esgota na tríade **dinheiro / magia / demônios**.

As pessoas que frequentam os templos da IURD, o grau de adesão de cada uma, suas trajetórias individuais, os distintos processos de conversão vivenciados, as mudanças experimentadas, o modo como a postura antissincrética dos pastores, bispos e fiéis articula o compromisso ético-religioso, enfim, inúmeros temas relacionados àqueles que estão desenvolvendo um grau de adesão com o neopentecostalismo não são problematizados. Trata-se de um processo que lembra o argumento desenvolvido por Harding, e a ressalva feita por esta autora no tocante às interpretações acadêmicas dirigidas aos cristãos fundamentalistas. Segundo Harding (1991, p.374):

Academic inquiry into fundamentalism is framed by modern presuppositions which presume “fundamentalism” to be a socially meaningful category of persons who are significantly homogeneous in regard to religious belief, interpretive practices, moral compass, and socioeconomic conditions, a category of persons whose behavior defies reasonable expectations and therefore needs to be – and can be – explained. The explanations, the answers to “modern” academic questions, invariably blot out fundamentalist realities and turn all born-again believers into aberrant [...].

Além disso, e no mesmo sentido, este artigo é atento à divergência aberta por Mariz (1995) e aprofundada por Lima (2007), quando buscam problematizar a visão de que o mundo neopentecostal é carente de seriedade doutrinária, administrado por pastores **charlatões** e frequentado apenas por membros **analfabetos** e **sugestionáveis**. A análise apresentada, ao recuperar o percurso etnográfico de um dos autores, demonstrará que a experiência religiosa neopentecostal pode ser compreendida numa perspectiva distinta daquela que nega o seu sentido comunitário e não identifica os distintos graus de adesão. Com ênfase no aspecto metodológico, a análise defenderá que no tocante às experiências de conversão religiosa aos grupos pentecostais, em especial à IURD, a Antropologia da Religião precisa reconhecer que muito embora haja uma dimensão processual nesta experiência, aquele que se converte a vivência como transformação radical. É, portanto, esta dimensão ontológica, que coloca a ruptura como ordenador lógico do processo de mudança, que é problematizado etnograficamente no tópico a seguir.

A etnografia em torno da experiência da conversão religiosa

Em sua dissertação de mestrado, Roberta B. C. Campos (1995) busca compreender a afiliação religiosa à Igreja Universal e as repercussões geradas por este processo na vida daqueles que escolhem vincular-se a esta denominação. A sua análise demonstra como se dá o convívio de elementos emocionais, mágicos e ético-racionais no âmbito das práticas e crenças dos fiéis. A autora salienta que a mistura desses elementos fornece contornos inusitados a esta denominação, e os aspectos mágico-emocionais não impedem o compromisso ético-religioso, mas o viabilizam.

A linguagem ritual dos cultos da Igreja Universal é conhecida: intenso emocionalismo, barulho, muito barulho. Batidas de pés e mãos, revolta. Fusão de desesperos e alegrias particulares numa manifestação coletiva de esperança. A essas emoções, aliam-se as práticas de abençoar objetos pessoais, jejuns, unções, exorcismos, imposição de mãos etc.

O primeiro contato com a IURD e seus rituais pode gerar no observador a impressão de que, em seus cultos, a relação entre Deus e o fiel é estabelecida em termos estritamente mágico-emocionais. Não são poucos os pesquisadores que quando se deparam com essas práticas experimentam verdadeiro horror, e pensam estar diante do que imaginam ser um embuste religioso. Estamos falando aqui de uma reação muito próxima daquela analisada por Mary Douglas (1995). Reações de repugnância em face ao disforme, ao que está fora de lugar, ao híbrido, ao ambíguo. O (a) pesquisador(a), pensando mais como teólogo(a) do que como operador(a) da relativização antropológica, estranha a presença de práticas sincréticas, que no seu entender já deveriam ter sido purificadas pela tradição protestante, no caso a tradição pentecostal. São fetiches que não deveriam persistir no universo pentecostal.

Seres, objetos e espaços liminares desencadeiam uma série de reações e atitudes que são relativas às noções de sujeira e poluição. Leach (1983, p.116) salienta que são exatamente nessas **zonas intermediárias** (*border zones*) onde se realizam os controles sociais mais vigilantes. Espaços envoltos em rituais, tabus, crenças de perigos e contágios. Não é à toa então que a IURD, mesmo não sendo a Igreja Pentecostal mais importante do Brasil em termos estatísticos¹, estando longe disso, já que no último Censo apresentou perda de fiéis, apesar de ser no campo religioso, a que detém maior atenção da mídia jornalística e da academia. Perigosa, impura, a IURD está constantemente sujeita ao ritual da ironia, do ridículo e da piada (DOUGLAS, 2002), seja pela mídia ou pela academia. São notórias e conhecidas

¹ No censo de 2010, a Igreja Universal perde fiéis para igrejas como Mundial do Poder de Deus e Assembléia de Deus. Ver: IBGE. Disponível em: <www.ibge.gov.br>.

as gargalhadas que as audiências formadas por sociólogos e antropólogos ensaiam diante de etnografias sobre esta igreja, em congressos e encontros científicos.

Para que haja uma melhor compreensão acerca do real alcance das práticas rituais sobre a relação entre Deus e o fiel da Igreja Universal, é preciso instaurar um contraste entre essas práticas e a interpretação nativa, do crente, buscando compreender se há ou não influência destas práticas sobre a vida cotidiana. É fundamental neste esforço analítico atentar para o impacto da experiência religiosa na reorganização da vida social, mental e afetiva do convertido (CAMPOS, R., 1995). E neste sentido, levantar as questões: como a experiência da conversão é vivida e interpretada pelo fiel? O que é a conversão para um/a iurdiano (a)? O que o nativo entende como transformação? Como ruptura? Ruptura com o quê?

Ao estabelecer este contraste, Campos observa que o alcance destas práticas – a sua eficácia – na vida do frequentador dos templos da IURD está diretamente relacionado com os valores e princípios defendidos pela igreja, que é acompanhado de um necessário abandono dos vícios, jogos, prostituição etc. A ênfase nos aspectos mágicos, sem a contrapartida ética, segundo Roberta B. C. Campos (1995, p.55), é constantemente criticada pelos pastores nos cultos e encontra nos fiéis mais comprometidos com os princípios da Universal uma forte objeção e ironia. Depoimento revelador é reproduzido pela autora, na fala da obreira Maria:

Maria, eu queria que você falasse um pouco sobre o Salmo 91. Por que toda casa em que eu vou tem este salmo pregado na parede?

Têm pessoas que tem como uma defesa. Ela abre a Bíblia, mas é uma vida toda errada, mente, rouba, pinta e borda. Mas tá lá o “salmo”. Por que ele (ela se refere ao salmo) diz *O que habita no esconderijo do altíssimo, e descansa à sombra do Onipotente, diz ao Senhor: Meu refúgio e meu baluarte, Deus meu, em quem confio. Pois ele te livrará do laço do passarinho, e da peste perniciosa.* Então ela pensa que tando aberta a Bíblia, vai defendê-lo. Vai guardar ela de todo o mal. Mas o que habita é o que faz a vontade de Deus. É o que procura praticar e temer a Deus, andar nos caminhos de Deus. É esse daí o que habita, é esse aí. (Maria, casada, sem filhos, obreira). (CAMPOS, R., 1995, p.55-56).

Esta relação também se apresenta no âmbito das experiências extáticas vivenciadas nos cultos pelos fiéis. Os dados levantados por Campos salientam que o propósito do batismo no Espírito Santo, isto é, colocar o fiel o mais próximo possível de Deus, não pode se esgotar ritualmente. Precisa ser buscado, racional e sistematicamente no cotidiano (CAMPOS, R., 1995).

É a própria libertação do mal o principal objetivo neste movimento de preenchimento da experiência religiosa pela emoção e pela busca racional e sistemática de uma mudança de conduta. Mudança que é atualizada, principalmente após o batismo nas águas, momento que transforma o frequentador da igreja em membro.

Há um aspecto importante que a pesquisa de Campos ressalta e que diz respeito ao batismo nas águas experimentado na IURD: além da transformação que a condição de batizado nas águas gera sobre a vida do fiel, a decisão de batizar-se é fruto de sua escolha e envolve, única e exclusivamente, a sua consciência (CAMPOS, R., 1995).

Na Universal, os pastores enfatizam que só aquelas pessoas que estão libertas, com o coração limpo, podem ser batizadas. E deixa, por conta e risco da consciência de cada um a decisão se deve se batizar, ou se precisa esperar até estar realmente limpo das impurezas do mundo, como os vícios, a mágoa, a violência etc. Um primeiro olhar sobre este arranjo pode suscitar a pergunta: mas, a igreja não tem nenhum controle sobre quem deve ou não ser batizado? E se alguém batizar-se, e poucas semanas depois, for descoberto em pecado?

A etnografia realizada por Roberta B. C. Campos responde a estas questões ressaltando que na IURD, o controle do comportamento não se dá pela punição e expulsão da comunidade ou da proibição de participar em certos ritos. Mas, situa-se na consciência de cada um pela introjeção dos princípios ético-cristãos. O seu argumento ainda ressalta o exemplo de uma frequentadora do templo pesquisado, que participava dos cultos há dez anos, e nunca se batizara:

Todos querem ser batizados. Mesmo Vera, que nunca se batizou. Vera nunca se batizou, mas sonha em um dia realizar este desejo. Mas o batismo exige um compromisso que ela não tem condições de realizar: o pagamento regular do dízimo e ofertar à casa do Senhor. [...] percebe-se que mesmo não havendo mecanismo de punição e controle do comportamento dos fiéis membros há, de alguma forma, a nível da escolha interior destes um sentido deste compromisso [...]. (CAMPOS, R., 1995, p.67-69).

Em síntese, os dados comentados até aqui demonstram que na IURD, a trajetória de redefinição da identidade compreende um contínuo que, muito embora tenha na proposta de solução mágico-emocional dos problemas os motivos da primeira visita dos fiéis, é a experiência de mudança de vida o fator gerador de sua permanência na igreja. Aqui se revela a importância de se compreender a conversão na IURD como processual e, dentro desta ideia, que existem diferentes maneiras de **fidelização** à instituição que vão além de um simples batismo nas águas.

Aqui perguntamos se os pesquisadores não estariam adotando atitude, para dizer o mínimo, formalista. Se não estariam privilegiando o **ponto de chegada** e mais institucionalizado do fenômeno. Ora, adotando-se tal perspectiva não há o que ser observado. Não há conversão.

A dissertação de Roberta B. C. Campos indica que na redefinição de sua identidade, o afiliado à IURD expressa elementos de força, autoridade e poder, os quais, por sua vez são garantidos pela libertação do mal. Esta só se realiza a partir de uma fé viva e emocional associada a uma transformação em direção a um estilo de vida mais ascético. Uma ascese reinterpretada, pois o compromisso com Deus não está mais ligado a um rigor legalista de valorização de costumes exteriores, mas a uma transformação interior e subjetiva.

Neste sentido, é importante lembrar as etnografias desenvolvidas por Lívia Costa (2008) e Lima (2007). À luz de uma Antropologia das Emoções, Costa busca compreender o papel desempenhado pelas sensações corporais e espirituais na dinâmica da composição de uma nova identidade religiosa. Neste processo, conforme a autora, o corpo do fiel percorre um caminho que vai da **possessão ao preenchimento espiritual**. A aproximação com a análise de Campos decorre da relevância atribuída pela autora aos aspectos éticos, atuantes na experiência de ser **tocado por Jesus**.

Em sua etnografia, Costa sustenta que esta experiência não se esgota no momento em que cessa a sensação de ser escolhido e tocado física e emocionalmente pela divindade, ou seja, após o término do ritual. Pelo contrário, o evento inaugura, ou dá continuidade a um processo de reflexão e tomada de decisões racionais perante a vida cotidiana.

A pesquisa de Lima (2007) analisa a Igreja Universal a partir da tríade **trabalho / mudança de vida / prosperidade**, buscando compreender os reflexos de cada uma destas esferas sobre as trajetórias e experiências dos membros. O seu trabalho constitui uma etnografia da teologia da prosperidade aplicada nesta igreja e lança duas questões ao cenário contemporâneo de debates sobre a IURD: por que uma grande parte dos pobres deste país tem procurado soluções para os males que os atingem especificamente na teologia da prosperidade? Como esses sujeitos sociais representam sua experiência de fé?

A etnografia de Lima é importante porque os caminhos descobertos por sua pesquisa revelam a lógica de uma pertença à IURD que, ao contrário da dita fluidez e transitoriedade da vinculação supostamente utilitarista e imediatista à esta igreja, é longa e permanente. Além disso, a autora diverge da perspectiva que insere a IURD num processo de **mercantilização do sagrado**, presente na obra de Leonildo Silva Campos (1997).

A autora, ao voltar-se para a teologia da prosperidade, desenvolve uma **etnografia do pertencimento**, dos significados que permeiam as práticas sociais. Partindo da premissa weberiana de que há relação entre ética religiosa e *ethos* econômico, busca identificar o lugar que os valores do mercado ocupam na cosmovisão dessa igreja, mas também o modo como essas disposições são passadas para os fiéis durante os cultos e como são vivenciadas pelos mesmos, fora do contexto concreto da observância religiosa.

Os debates abertos pelas trajetórias de pesquisa de Leonildo Silva Campos (1997), Lima (2007) e Costa (2002) são marcados pelo distanciamento da chave analítica **catedral-clientes** e se aproximam do par **templo de bairro-comunidade de fiéis**. Além desse aspecto, há a defesa da percepção da possibilidade de um forte comprometimento do fiel à sua comunidade religiosa, que se dá em níveis e velocidades distintas, e também, a problematização da complexidade do processo de adesão/conversão e fidelização.

Concluindo...

Seria importante que neste momento retomássemos alguns pontos, no tocante às experiências de conversão pesquisadas na Igreja Universal, por Roberta B. C. Campos. A autora desenvolve uma discussão sobre o que é pertencer à Universal (CAMPOS, R., 1995, p.109). E como os seus informantes colocam que pertencer a esta igreja “é ser cristão”, “é seguir Jesus”. Esta condição consiste numa opção individual e implica veicular uma identidade religiosa que se define por contrastes e aproximações com outras denominações evangélicas e por oposição ao catolicismo e as religiões afro-brasileiras.

Apesar dos crentes também enfatizarem a sua opção religiosa como individual (NOVAES, 1985), os cristão da IURD entendem que os crentes, na companhia dos católicos, o fazem porque seguem uma tradição e, portanto são religiosos, o que não implica uma relação de fidelidade com Jesus. Para os sujeitos da pesquisa de Campos, seguir uma religião é seguir a tradição religiosa dos pais. A IURD é escolha, não é religião, e esta escolha implica passar por uma experiência íntima com Deus, através de uma fé viva e emocional.

A pesquisa de Campos revela que o pentecostalismo clássico, em especial a Assembléia de Deus, é o principal referencial de contraste na elaboração da definição desta condição de **cristão**. Ao questionar os sujeitos de sua pesquisa sobre a diferença entre ser cristão e ser crente, a autora salienta que num primeiro momento, todos afirmam que **é tudo a mesma coisa**, pois todos pregam o **mesmo Jesus**.

Inicialmente, a construção da identidade parece apontar na direção de uma identidade evangélica geral, em detrimento de uma identificação denominacional. No entanto, Roberta B. C. Campos (1995) ressalta, certos afastamentos são marcados em relação às igrejas do pentecostalismo tradicional. E estes se apresentam principalmente, na forma de se vestir e na força da fé. A Assembléia de Deus é caracterizada como uma igreja que se preocupa muito com o exterior e não tanto com o coração de seus fiéis. Além disso, os membros desta igreja teriam medo do demônio, o que compromete seriamente a capacidade desta igreja de libertar os seus seguidores da opressão.

Os crentes, portanto seriam aqueles que pregam a palavra, mas não a vivenciam. Resignam-se e aceitam a derrota e o sofrimento. Já para os cristãos, membros da IURD, o que importa é ter o coração limpo dos sentimentos reprovados pelo Cristianismo, que seriam a violência, a inveja, a arrogância, a soberba, o rancor, a mágoa, etc. Estes dados são importantes porque salientam o engano que muitos antropólogos cometem ao tentar compreender a experiência da conversão ao pentecostalismo evangélico do tipo iurdiano. No caso da IURD, a conversão encerra uma experiência de libertação de emoções consideradas negativas e pecaminosas. Ou seja, o processo se desenvolve interiormente, na direção da posse de um **coração limpo**. Ocorre no domínio definido por Charles Taylor (2005) como interioridade, esfera definidora da identidade moderna.

Ora, se uma ampla parcela dos antropólogos brasileiros não atribui muito crédito à possibilidade de mudança gerada nos rituais da IURD, lancemos a questão: será que isto não se deve ao fato de muitos pesquisadores compreenderem a conversão pentecostal como uma experiência que deve ser marcada, apenas por sinais exteriores: o modo de vestir, o bom comportamento, comedimento nos modos de agir, etc? Mas, e quando a conversão se passa no âmbito interior, consistindo numa libertação de sentimentos, emoções, como mostram Campos e Costa em relação à IURD? As respostas a estas perguntas levantam outro questionamento: não estaríamos nós, cientistas sociais, em nossos cenários de pesquisas nos comportando como teólogos, ao invés de antropólogos, em busca de sinais visíveis de mudança, que nos convençam acerca da **verdade** das experiências que nos são relatadas? São questões que se fazem necessárias.

O olhar diferenciado, com suspeita, que a Antropologia lança às conversões vividas pelos membros da IURD, não se apresenta diante das conversões relatadas por fiéis do pentecostalismo clássico. O membro da Assembléia de Deus, por exemplo, parece convencer o antropólogo com mais facilidade do que o fiel da Universal. A força discursiva de sua experiência atua sobre o cientista social com mais autoridade. Os sinais da **verdadeira** conversão estão lá, visíveis: na roupa, no andar, na maneira de agir, no falar. Como dizem os membros da IURD: no apego à tradição.

No encontro do antropólogo com o membro da Assembléia de Deus, os mecanismos de fachada (GOFFMAN, 1975, p.29) que são postos em movimento o convencem da verdade da conversão. “Aparência”, “maneira” e “cenário”, no sentido que é dado a estes termos por Goffman, atuam em sintonia.

Como decorrência desse desencontro entre pesquisador/a e nativo/a, em termos de valores, conceitos e concepções teológicas temos, numa linguagem goffmaniana, uma situação em que os elementos de fachada acionados na apresentação do self pelos iurdiano/os/as não convencem o antropólogo. A performance da conversão iurdiana é por antecipação uma tentativa pífia do ponto de vista de muitos antropólogos e sociólogos. Motivo, sem dúvidas, para piadas e muitas gargalhadas. Na verdade, atuam nesta dinâmica elementos que são explorados por Wagner (2010), em sua discussão sobre a esfera cultural.

O elemento importante para a nossa discussão é que, ao chegar diante do fiel da Assembléia ou da IURD, o antropólogo já detém um acervo de informações acerca da conversão religiosa, capaz de lhe permitir estabelecer critérios de verdade e mentira acerca desta experiência, mais ou menos da forma como coloca Roy Wagner (2010, p.36): “[...] é o conjunto de predisposições culturais que um forasteiro traz consigo que faz toda a diferença em sua compreensão daquilo que está lá.”

A referência acima à Assembléia de Deus nos permite problematizar a falta de equilíbrio na atribuição, feita por nós antropólogos, de certas qualidades aos nossos objetos de pesquisa. Estranho desequilíbrio que se amplia e alcança o âmbito dos estudos sobre as experiências de conversão em unidades penais. Nestes estudos, percebe-se a influência de uma percepção sobre os neopentecostais, bastante presente na mídia, que identifica neste grupo um traço de continuidade com a **cultura da malandragem**, descrita por Da Matta (1979) em seus estudos sobre o Brasil. Neste sentido, muitos jornais e revistas, tomando como exemplo a IURD, a descrevem como uma denominação composta por pastores cujo expediente consiste na prática desta cultura, tendo o engano e a manipulação como as principais intenções.

Este argumento, no tocante às conversões de detentos, desenvolve-se na direção de vincular estas experiências a motivações estritamente instrumentais, como é o caso da análise de Dias (2008). Ao conceber a **igreja** como refúgio e a **Bíblia** como esconderijo, Dias deslegitima as experiências dos sujeitos de sua pesquisa, detentos evangélicos, e os apresenta como pessoas que não teriam se convertido realmente, mas apenas fingiam, preocupados que estavam com a própria segurança ou com o ganho de vantagens.

A perspectiva de Dias negligencia a dimensão relacional do processo de conversão e o fato de que as transformações, que são esperadas pela comunidade

com a qual o convertido convive, precisam ser mostradas e evidenciadas ao longo de sua trajetória (GUSMÃO, 2011). Além desta negligência, também desconsidera um importante aspecto: seja de quem for, os sinais de transformação de uma experiência de conversão sempre são vistos de várias perspectivas, e a sua legitimidade é reconhecida, desafiada ou negada em diálogo com as crenças e posições daqueles que estão envolvidos no processo, sejam eles pastores, irmãos na fé, membros de outras religiões, colegas de cadeia ou o próprio antropólogo.

É preciso, portanto que as Ciências Sociais sejam mais **simétricas** na elaboração das análises e no olhar que lançam sobre as experiências de conversão ao pentecostalismo evangélico. Quando falamos em **simetria**, nos referimos à proposta lançada por Eduardo Viveiros de Castro no artigo **O nativo relativo** (2002), de aplicação de uma antropologia simétrica, que leve a sério “o pensamento nativo” (CASTRO, 2002, p.129), seja quem for o nativo. Gostemos ou não dele.

Este diálogo metodológico com o perspectivismo estimula o lançamento de outras questões, importantes para esta discussão: qual o ponto de vista dos nossos nativos sobre as suas experiências de conversão? Os relatos de conversão religiosa compartilhados pelos membros de igrejas neopentecostais como a IURD merecem uma abordagem simétrica, no sentido que é dado a este termo por Viveiros de Castro? O olhar simétrico impede-nos de crítica? Estas questões são importantes porque colocam em xeque a própria Antropologia da Religião que fazemos. Ora, não são apenas as sociedades amazônicas que merecem este olhar antropológico simétrico.

Portanto, o que esta discussão pretendeu problematizar foi o tratamento metodológico que as Ciências Sociais contemporâneas, especialmente através dos estudos sobre a religião, têm dirigido ao fenômeno da conversão, especialmente aquela que se desenvolve entre grupos pentecostais. Trata-se de um caminho que se propõe a compreender, e reconhecer a dimensão de transformação presente na experiência da conversão (CAMPOS; REESINK, 2011).

METHODOLOGICAL REFLECTIONS CONCERNING THE UNIVERSAL CHURCH KINGDOM OF GOD

ABSTRACT: *This article proposes a reflection on the methodological aspects relating to the anthropological interpretation directed to the religious conversion experience by the members and attendees of the Universal Church of the Kingdom of God (UCKG). From A dialogue with the research trajectories of one of the authors, the developed discussion looks to identify scholarly consensus established around this experience, in order to question them and propose alternative analytical paths. In this sense, the UCKG and the occurring conversions in their rituals, are raised from the visions highlighted by the “others”, anthropologists and social scientists. The proposal of a methodological reflection is therefore directed to a question of anthropological interpretations, already consolidated in the imaginary national academic, upon the neo-Pentecostal religious conversion.*

KEYWORDS: *Religion. Conversion. IURD. Ethnography.*

Referências

ALMEIDA, R. Religião em transição. In: MARTINS, C. B.; DUARTE, L. F. D. (Ed). **Horizontes das ciências sociais no Brasil: antropologia.** São Paulo: ANPOCS: Bacarolla, 2010.

_____. **A igreja universal e seus demônios.** São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

BIRMAN, P. Feitiçarias, territórios e resistências marginais. **Mana**, Rio de Janeiro, v.15, n.2, p.321-348, 2009.

_____. Mediação feminina e identidade pentecostal. **Cadernos Pagu**, Campinas, n.6-7, p.201-226, 1996.

CAMPOS, R. B. C. **Emoção, magia, ética e racionalização:** as múltiplas faces da Igreja Universal do Reino de Deus. 1995. 165f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1995.

CAMPOS, R. B. C.; MARIZ, C. L. Pentecostalism and ‘national culture’: a dialogue between brazilian social sciences and the Anthropology of Christianity. In: _____. **Religion and society: advances in research.** New York: Berghan Books, 2011. p.106-121.

CAMPOS, R. B. C.; REESINK, M. L. Mudando de eixo e invertendo o mapa: para uma antropologia da religião plural. **Religião e sociedade**, Rio de Janeiro, v.31, n.1, p.209-227, 2011.

CAMPOS, L. S. Os mapas, atores e números da diversidade religiosa cristã brasileira: católicos e evangélicos entre 1940 e 2007. **REVER**, São Paulo, ano 8, p.9-47, dez. 2008.

_____. **Teatro, templo e mercado**. Petrópolis: Vozes, 1997.

CASTRO, E. V. de. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v.8, n.1, p.113-148, 2002.

COSTA, L. A. F. da. De possuído a preenchido: o corpo na trajetória da conversão. **Anthropológicas**, Recife, Ano 12, v.19, n.1, p.123-140, 2008.

_____. **Qu'est-ce qui fait crier les croyants? Emotion, corps et délivrance à l'Église Universelle du Royaume de Dieu**. 2002. 343f. Thèse (Doctorat en Anthropologie) – L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2002.

DAMATTA, R. **Carnaval, malandros e heróis**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

DIAS, C. C. N. **A igreja como refúgio e a bíblia como esconderijo: religião e violência na prisão**. São Paulo: Humanitas, 2008.

DOUGLAS, M. **Implicit meanings**. London: Taylor & Francis, 2002.

GIUMBELLI, E. A vontade de saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.21, n.1, p.87-120, 2001.

GOFFMAN, E. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1975.

GUSMÃO, E. **Dinâmicas prisionais e religião: uma análise sobre as trajetórias e experiências de detentos em processos de conversão**. 2011. 177f. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011.

GOMES, E. C. **A era das catedrais: a autenticidade em exibição**. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

HARDING, S. Representing fundamentalism: the problem of the repugnant other. **Social Research**, New York, v.58, n.2, p.373, 1991.

LEACH, E. Nascimento virgem. In: DA MATTA, R. (Org). **Grandes cientistas sociais Edmund Leach**. São Paulo: Ática, 1983. p.116-138.

LIMA, D. N. de O. Trabalho, mudança de vida e prosperidade entre fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.27, n.1, p.132-155, 2007.

MARIANO, R. **Neopentecostais**: o pentecostalismo está mudando. 1995. 250f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

_____. Crescimento pentecostal no Brasil: fatores internos. **REVER**, São Paulo, ano 8, p.68-95, dez. 2008.

MARIZ, C. Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e o neopentecostalismo. **Revista de cultura teológica**, São Paulo, n.3, p.37-52, 1995.

MONTERO, P. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, v.74, p.47-65, 2006.

NOVAES, R. R. **Os escolhidos de Deus**: pentecostais, trabalhadores e cidadania. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, 1985.

ORO, A. P. Podem passar a sacolinha: um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo brasileiro. **Cadernos de Antropologia**, Porto Alegre, n.9, p.7-44, 1992.

_____. O neopentecostalismo macumbeiro. **Revista USP**, São Paulo, n.68, p.319-332, 2006.

PRANDI, R. Perto da magia e longe da política: derivações do encantamento no mundo desencantado. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, v.34, p.81-91, 1992.

REINHARDT, B. **Espelho ante espelho**: a troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador. São Paulo: Attar, 2007.

SANCHIS, P. Comentário de Pierre Sanchis (5 de junho de 1997). In: FERNANDES, R. C.; SANCHIS, P.; VELHO, O. G., PIQUET, L.; MARIZ, C.; MAFRA, C. (Ed.). **Novo nascimento**: os evangélicos em casa, na política e na igreja. Rio de Janeiro: Mauad, 1998. p.150-168.

_____. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, A.; STEIL, C. (Org). **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997.

TAYLOR, C. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2005.

WAGNER, R. **A invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

Recebido em 13/09/2012.

Aprovado em 12/12/2012.

Artigos/Articles

AS DIFERENÇAS DE GÊNERO NA PRÁTICA E NO SIGNIFICADO DA RELIGIÃO

*Linda WOODHEAD**

RESUMO: Este artigo trabalha com a crescente influência dos estudos de gênero na Sociologia da Religião e faz uma síntese das principais publicações sobre o tema na literatura de língua inglesa. Mostra que a introdução de uma perspectiva de gênero tem efeitos essenciais, entre os quais podemos citar o questionamento do conceito de religião e as formas de religiosidade valorizadas, sobretudo aquelas nas quais os homens tem maior visibilidade e dispõem de um poder maior. Mas isto também implica uma adaptação dos métodos e o questionamento das teorias dominantes, como a da secularização. Graças a essa abordagem, a História religiosa das sociedades ocidentais podem ser reanalisadas em função das transformações nas relações de gênero, estabelecendo, deste modo, uma ligação entre gênero e religião. O artigo propõe, ainda, um novo contexto de análise, de modo a articular gênero e religião, esclarecendo, assim, a maneira segunda a qual as relações de poder opõem-se ou complementam-se em ambos os campos.

PALAVRAS-CHAVE: Teorias da Religião. Práticas religiosas e gênero. Religião e abordagens de gênero.

Comparada às várias outras disciplinas, a Sociologia da Religião demorou a considerar seriamente a questão de gênero. Os estudos etnográficos realizados em pequena escala souberam reconhecer melhor sua devida importância, mas o

* A Revista Estudos de Sociologia agradece à Revista Genre, Travail et Société/Éditions Hammartan, bem com à Linda Woodhead pela cessão dos direitos autorais para a publicação em português deste artigo. Tradução do francês: Carolina Cunha Carnier. Revisão Técnica da Tradução: Lucila Scavone. Este artigo é uma versão abreviada e adaptada de: WOODHEAD, Linda. Gender differences in religious practice and significance. In: BECKFORD, J. A.; DEMERATH, J. **The sage handbook of the sociology of religion**. Los Angeles; London; New Delhi; Singapore: Sage, 2007. p.550-570.

contexto teórico dominante da Sociologia da Religião mantém-se frequentemente, com os olhos fechados para o assunto. Certamente, foram analisadas no Ocidente as razões pelas quais a prática religiosa é mais difundida entre as mulheres¹ do que entre os homens; mas com frequência não é analisada a ligação entre este tema e as problemáticas que costumam dominar a análise sociológica da religião nas sociedades modernas, especialmente, o desenvolvimento e o declínio da religião nas sociedades modernas.

Este desinteresse é contrário à vitalidade dos estudos de gênero nas últimas décadas. Como este artigo mostrará, vários estudos sociológicos importantes sobre a religião e o gênero foram publicados durante este período sem, no entanto, produzir grandes efeitos sobre o campo mais amplo dos estudos de gênero². Mesmo no restrito contexto da sociologia da religião, aqueles que se interessam às questões de gênero fracassaram na tarefa de persuadir grande parte de seus colegas de que não se tratava de um acréscimo opcional, ou mesmo de uma interessante especialização, mas sim de um procedimento essencial para corrigir o ponto cego que vem restringindo o alcance da disciplina até os dias que correm. Resta ainda a tarefa de convencer que a supressão dessa visão limitada transbordará sobre a disciplina como um todo- métodos, teorias, ferramentas e conceitos críticos, focos de interesse, objetos prediletos, especializações, hierarquias, formas institucionais e práticas materiais.

Um dos efeitos da interação fragmentária e incompleta entre a Sociologia das Religiões e os Estudos de Gênero é o fato de não existir, até hoje, literatura canônica que trate das ligações da religião e gênero de um ponto de vista sociológico. Não há, ainda, um método testado e confiável que aborde o assunto, tampouco teoria(s). Este artigo, longe de se limitar a delinear o estado da arte dos estudos da disciplina com vistas à sua provável ou possível evolução, pretende preencher as lacunas que são o resultado da consideração tardia da importância do gênero na Sociologia das Religiões. Com este objetivo, ele traçará primeiramente o contexto teórico, antes de complementá-lo com estudos-chave sobre temas precisos. O interesse de integrar o gênero na análise sociológica da religião será, então, ilustrado sob o olhar das teorias clássicas da secularização. Por fim, este estudo apresentará outros campos nos quais a dimensão do gênero poderia perturbar e transformar o trabalho dos sociólogos da religião.

¹ Ver Michael Argyle e Benjamin Beit-Hallahmi (1975), Leslie Frances (1997), Tony Walter e Grace Davie (1998). Grande parte desses trabalhos são dedicados à participação das mulheres no cristianismo. Cada vez mais, estudos têm mostrado o papel desproporcionado das mulheres nas novas formas de espiritualidade no Ocidente (HEELAS; WOODHEAD, 2005; HOUTMAN; AUPERS, 2006).

² A única especialista do vasto campo dos estudos da religião que foi e continua sendo regularmente citada nos estudos de gênero- mesmo que seja, sobretudo, para criticar seu reducionismo essencialista – é Mary Daly (1979). Apesar da importância em todo o mundo de sua crítica às religiões, em obras como **Gyn/ Ecology**; Daly não se considera uma especialista da sociologia da religião.

Teoria de gênero e da religião: premissas

Para abordar as ligações teóricas entre a religião e gênero é preciso primeiro reconhecer que os dois são usados para representar, encarnar e distribuir o poder na sociedade, mas também expor as conexões entre esses dois sistemas de divisão de poder.

Se o gênero é um conjunto complexo e intrincado de relações de dominação construídas historicamente (BOURDIEU, 1998), podemos então falar de **ordem sexuada** de uma sociedade, mesmo que continue impossível elucidar toda a sua complexidade. A religião não somente se inscreve nessa ordem como é sua parte integrante, ao mesmo tempo em que nela encena diversos papéis e ocupa lugares variáveis.

O lugar fundamental da religião nas relações de dominação é mais bem compreendido se a concebermos como um sistema de poder. Como demonstrei em relação ao cristianismo (WOODHEAD, 2004), a religião é a expressão social da confrontação a uma fonte de poder própria ao quadro religioso (o **poder sagrado**), mas ela implica também uma interação com fontes de poder **seculares**, que são ao mesmo tempo sociais (culturais, políticas, econômicas, militares) e sociopessoais (afetivas, físicas, intelectuais, estéticas). Além de sua força própria, a eficácia do poder sagrado é reforçada pela sua sinergia com um poder secular (há, por exemplo, uma estreita ligação histórica entre a potência do deus cristão e a riqueza e influência política da Igreja, ou ainda entre a popularidade das terapias holísticas e sua capacidade de melhorar o bem-estar afetivo). Que eles se reforcem, ou se excluam, o poder sagrado e o poder secular podem combinar-se de vários modos. Ver na religião um simples **dossel sagrado** suspenso sobre a sociedade (BERGER, 1967) seria novamente ignorar o seu papel na consolidação e legitimação de interesses dos poderes dominantes que mascara a produção de uma resistência, que invisibiliza o apoio de grupos que dispõem de um frágil poder social e isso impede compreender a reconfiguração das relações de poder. Um grupo dotado de um grande poder social pode usufruir o poder sagrado de modo a reforçar, estender, legitimar e normalizar o seu próprio poder como, por exemplo, a dinastia franca na Europa medieval, ou o partido republicano de George W. Bush nos Estados Unidos. Ao contrário, um grupo dotado de um frágil poder social pode utilizar-se do poder sagrado para se aproximar do poder secular, como as comunidades cristãs dos séculos I e II, ou mesmo as formas holísticas contemporâneas de autoespiritualidade, majoritariamente femininas (HEELAS; WOODHEAD, 2005).

Teorizar a religião e o gênero

Uma vez discutida a questão do poder, a interação entre a religião e gênero torna-se mais compreensível. Por intermédio de suas práticas ao mesmo tempo simbólicas e materiais, a religião é capaz de reforçar as relações de dominação de gênero ou ajudar a transformá-las. Uma religião, em uma época determinada, está estruturalmente ligada à ordem sexuada da sociedade à qual ela pertence. Esta ligação, entretanto, somente é instantânea em uma dinâmica contínua determinada por diversos fatores, especialmente, a própria estratégia dessa religião em relação ao gênero. Duas variáveis devem ser consideradas na repartição sexuada do poder, que é parte integrante do conjunto de desigualdades do poder social que definem todas as sociedades conhecidas. De um lado, a maneira como a religião situa-se em relação às configurações do poder secular, tendo em vista a questão do gênero; de outro lado, o modo com o qual a religião constituiu-se face às relações de dominação existentes, sua estratégia face ao gênero.

Esquematizado em um diagrama (figura 1), temos um eixo vertical que opera uma graduação das religiões das mais estabelecidas às mais marginais e um eixo horizontal que opõe as estratégias consolidantes àquelas contestatórias. Uma religião já instituída participa plenamente da repartição do poder na sociedade e é socialmente respeitável. Uma religião marginal está defasada em relação à ordem social e sexuada, então é tratada como um desvio por aqueles que aceitam as relações de poder dominantes. Uma religião consolidante procura legitimar, reforçar e sacralizar a ordem social existente, principalmente a ordem sexuada, enquanto que uma religião contestatória tenta aprimorá-la, criticá-la ou transformá-la. O cruzamento dos dois eixos distingue, portanto, quatro zonas que representam os quatro tipos de relações entre a religião (como distribuição de poder) e o gênero (compreendido como uma partilha de poder); logo, quatro grandes tipos de religião tomam em consideração o gênero.

Uma religião pode, primeiramente, contribuir de modo pleno à ordem sexuada existente e servir para reproduzir e legitimar a desigualdade entre os sexos entre seus membros, ou aqueles que se colocam em sua órbita de ação (religião **consolidante**). Ela pode, também, ser parte atuante dentro da ordem sexuada, sendo utilizada para conquistar poder de seu interior, numa empreitada subversiva em relação à ordem dominante (religião **tática**). Em terceiro lugar, uma religião pode ocupar uma posição marginal na divisão do poder entre homens e mulheres, mas ser utilizada como um meio de conquistar este poder a partir de fora, sem necessariamente buscar questionar a ordem em vigor (religião como **busca**). Por fim, uma religião que ocupe uma posição marginal pode ser utilizada para contestar, perturbar e redistribuir a divisão sexuada do poder (religião **contracultural**).

Figura 1 – A religião face ao gênero



Fonte: Elaboração própria.

Esta tipologia não implica que haja uma ordem sexuada única e estática dentro da sociedade, uma vez que a unidade de análise pode variar de um Estado-nação a uma região ou a um grupo étnico. Ela supõe, em contrapartida, que nesta entidade exista, a um dado momento, uma divisão preponderante do poder entre homens e mulheres que podemos qualificar como instituída, dentre outras possibilidades que são, ao mesmo tempo, marginais. Na maior parte das sociedades conhecidas, a distribuição comum de poder favoreceu os homens em detrimento das mulheres. Mas a natureza desta desigualdade varia muito segundo as épocas e lugares. Em determinadas sociedades, como as sociedades ocidentais atuais, as relações entre os sexos não são fixas, ainda que a(a)s posição(ões) dominante(s) seja(sejam) relativamente precária(s). Tal quadro não implica que haja uma ordem religiosa dominante em uma determinada sociedade, nem mesmo que todos os membros de uma religião tenham posições teológicas idênticas sobre a questão de gênero. Dentro de uma mesma congregação ou denominação cristã, por exemplo, alguns podem **consolidar** a ordem sexuada existente pelo intermédio das atividades religiosas (sem que isso implique o questionamento da versão **santificada** da denominação masculina apresentada pela doutrina oficial, nem da organização institucional, ou mesmo das práticas litúrgicas, por exemplo). Enquanto outros fazem um uso mais estratégico da religião (por exemplo, as

mulheres que ignoram grande parte da doutrina oficial criam grupos de ajuda feminina em suas igrejas utilizando-os para conquistar um poder ao mesmo tempo religioso e secular (WINTER; LUMMIS; STOKES, 1994). Ainda outros podem se encontrarem em uma situação de **busca**, por exemplo, aqueles que frequentam as igrejas esporadicamente adentrando-as apenas para tirar do espaço sagrado o proveito necessário a sua própria empreitada, pessoal e espiritual, sem implicar a confrontação com a ordem existente.

Esta classificação atrai a atenção não somente para as relações de dominação fundadas sobre a questão de gênero na sociedade, mas também para a ou as ordens sexuadas inerentes a uma religião ou a um dado grupo religioso. O papel da religião na divisão sexuada não é passível de ser decifrado somente com base em seus símbolos culturais, por mais importantes que sejam. As representações do divino não estão necessariamente ligadas de maneira unívoca à ordem sexuada. Elas devem ser vistas mais como um leque de possibilidades que se estendem desde a identificação do poder sagrado a um ou vários seres sobrenaturais e a seus representantes autorizados (os **padres**); às representações que identificam o divino à própria vida e, portanto, ao princípio espiritual de todo ser vivente (WOODHEAD; HEELAS, 2000). Nas primeiras religiões, que definimos como **religiões da diferença**, o poder sagrado é estreitamente concentrado e controlado, enquanto nas **espiritualidades da vida** o poder é mais difuso e acessível. No primeiro caso, um pequeno grupo que controla a maioria assemelha-se às formas de organização social e religiosa que distribuem o poder hierarquicamente; enquanto no segundo invoca estruturas mais horizontais e igualitárias.

Considerando a onipresença da dominação masculina como norma social, não é surpreendente que as religiões da diferença, sobretudo os monoteísmos, identifiquem o poder sagrado, concentrado entre as mãos de poucos, ao poder masculino. Em uma sociedade hierárquica e dominada pelos homens, esperamos encontrar uma religião também hierárquica e monoteísta que sacralize o poder masculino e garanta a ordem sexuada dominante. Esperamos, também, que uma religião contracultural, que conteste a dominação masculina, rejeite divindades masculinas em favor de divindades femininas, conteste o monoteísmo em favor do politeísmo ou panteísmo, ou de um misticismo menos estruturado, que aproxime o poder sagrado às mulheres. Entretanto, como demonstram os estudos citados anteriormente, as relações entre as representações e suas respectivas encarnações sociais devem ser estudadas de modo mais preciso e com menos pressupostos, uma vez que na prática essas ligações mostram-se surpreendentes e variadas.

Revisão dos estudos sobre religião e gênero

Consolidação

O papel principal da religião na consolidação da diferença e da desigualdade de gênero foi sinalizado, estudado e criticado por feministas do século XIX, tais quais Elizabeth Cady Stanton e sua equipe de revisão da Bíblia para *The Woman's Bible* (1985). Esta tradição da crítica feminista foi reavivada pela segunda geração feminista e perdura em nossos dias nos trabalhos de grandes feministas, como Mary Daly. Ainda que essa tradição intelectual tenha se interessado mais pelos textos históricos do que pelas realidades presentes, ela influenciou várias tentativas posteriores de abordar religião e gênero sob um ponto de vista sociológico. Outros estudos históricos trataram do reforço mútuo das desigualdades religiosas e sexuadas no judaísmo e no cristianismo primitivo (KRAEMER; D'ANGELO, 1990; ELM, 1994), no início da era moderna (DAVIDOFF; HALL, 2002), durante a era industrial (GINZBERG, 1990; BROWN, 2001; SUMMERS, 2000), passando pela Idade Média (BYNUM, 1987, 1991).

Ronald Inglehart e Pippa Norris (2003) demonstraram, sob um ângulo mais especificamente sociológico, a estreita relação entre a religião e a desigualdade de gênero, por meio das análises quantitativas dos resultados de suas pesquisas, desenvolvidas em escala mundial e europeia, entre 1995 e 2001. Explica-se, nesse estudo, que os níveis de desigualdade entre homens e mulheres nos diversos países dependem não somente do nível econômico e das reformas jurídicas e institucionais colocadas em prática, mas também de fatores culturais, em particular o lugar ocupado pela religião. Constata-se, então, que a igualdade entre homens e mulheres é defendida de maneira muito diversa segundo o papel da religião e o tipo de valores promovidos por ela em sociedades que, no entanto, atingiram níveis similares de desenvolvimento. Ronald Inglehart e Pippa Norris deduzem, então, que

[...] a religião influencia não somente os comportamentos culturais, mas determina as possibilidades oferecidas às mulheres e as limitações as quais são submetidas, mensuráveis segundo: a proporção de meninas entre as crianças escolarizadas; a taxa de alfabetização entre as mulheres adultas; o recurso à contracepção; o índice de desenvolvimento ligado ao gênero do PNUD³; as possibilidades de trabalho para mulheres e a presença feminina na representação parlamentar, por exemplo. (INGLEHART; NORRIS, 2003, p.69).

³ Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

Mas não se trata aqui simplesmente de um negócio de homens, fiéis a uma religião, que imporiam seus próprios valores religiosos às mulheres, uma vez que os valores sexuais tradicionais tendem a ser compartilhados pelos dois sexos no seio de uma determinada sociedade e que as mulheres são, com frequência, mais religiosas que os homens (com maior incidência nas sociedades industriais, razoavelmente nas pós-industriais, com menor incidência nas sociedades agrícolas) (INGLEHART; NORRIS, 2003).

O desenvolvimento da secularização é positivamente correlacionado ao da igualdade entre sexos, embora o papel desenvolvido pela religião no reforço das desigualdades de gênero permaneça evidente nas sociedades ocidentais pós-industrializadas. Esse desenvolvimento parece ainda ter se acentuado à medida que a igualdade entre homens e mulheres se difundia na sociedade como um todo (WOODHEAD, 2006a). Na segunda metade do século XX, o cristianismo, o judaísmo e o islamismo conheceram profundas evoluções que visavam firmar ainda mais suas identidades na defesa de uma divisão **tradicional** dos papéis entre homens e mulheres, fundados na supremacia do chefe de família e na vocação doméstica da mulher. Ainda que essa tendência seja vista sobre todo o espectro dos diferentes engajamentos religiosos, do mais moderado ao mais tradicionalista, no primeiro caso ela tem por função resistir ao liberalismo cultural e sexual, enquanto partirdo, com base em uma perspectiva tradicionalista trata-se de consolidar a divisão extremamente diferenciada e desigual dos papéis de gênero. Betty Deberg (1990) et Margaret Bendroth (1993) demonstraram de maneira bastante persuasiva que a recusa de ver a evolução desses papéis, somada à difusão do feminismo foram fatores decisivos para o crescimento do fundamentalismo cristão nos Estados Unidos e que a defesa dos papéis **tradicionalistas** seriam consideradas da mesma forma que a crença em deus e nos princípios teológicos na definição do fundamentalismo (BRASHER, 1998).

Os sociólogos que estudaram as religiões conservadoras perguntaram-se por que as mulheres se associam voluntariamente a grupos que sacralizam as diferenças e as desigualdades femininas em relação aos homens. Os trabalhos de Lynn Davidman (1991) sobre as mulheres no judaísmo ortodoxo nos Estados Unidos indicam o que as atrai, mais do que as dissuade, nessa divisão tradicional de papéis: para elas esse tipo de religião propõe uma escolha clara, enquanto a sociedade da modernidade tardia oferece às mulheres apenas papéis confusos e contraditórios. Elas apreciam, particularmente, o lugar de esposa e de mãe, que lhes é atribuído, em uma família nuclear. As mulheres que são ligadas às religiões conservadoras fazem desse papel sua identidade principal e evitam colocarem-se em situações nas quais se encontrem divididas entre exigências domésticas e profissionais divergentes, mesmo quando exercem um cargo remunerado. Para as mulheres estudadas por Lynn Davidman, a

reunião calorosa e íntima da família em torno da mesa do *shabbat*, com suas velas, a comida, o amor e o apoio mútuos tornam-se a experiência mais emblemática (e idealizada) desta ordem (DAVIDMAN, 1991).

Este papel sagrado feminino não é o único fator que atrai as mulheres às formas de religião conservadoras, fato este que reforça a ordem dominante, o mesmo ocorre com o papel sagrado do homem. Os dados recolhidos por Lynn Davidman mostram que elas se sentem atraídas pelo ideal doméstico da célula nuclear como um todo, tal qual o promovido pelas formas contemporâneas do judaísmo ortodoxo, que incluem o modelo de um marido guardião da família, confiável, que proteja as mulheres do perigo das rupturas familiares. Ainda aqui podemos ver uma reação contra as normas de gênero em vigor, particularmente contra as modalidades recentes do masculino que desresponsabilizam os pais, que Barbara Ehrenreich (1983) chama de **a fuga diante do compromisso**, ou modalidades que legitimam a violência masculina. Andréa Dworkin (1983) explica que ao se refugiar no fundamentalismo religioso as mulheres estão em busca de uma (vã) proteção masculina contra a própria violência masculina. Nos países em desenvolvimento do hemisfério sul, segundo Bernice Martin (1998), as mulheres que são atraídas pelo cristianismo pentecostal buscam nele os benefícios de uma célula familiar estável para elas mesmas e seus filhos, com um pai responsável, cuja conversão passa também pela negação do machismo. Ao deslocar o olhar do real para ideal, Ellen Clark-King (2004) explica que, no noroeste da Inglaterra, as mulheres da classe operária que praticam o cristianismo veem em Deus o Pai, a figura idealizada de um apoio protetor e em Jesus Cristo a figura de um marido ou de um amor ideal.

O reforço mútuo entre a religião e as formas hegemônicas de masculinidade continua ainda relativamente pouco estudado, sendo que a maioria dos trabalhos sociológicos sobre a religião interessa-se mais pela feminilidade, **distinta**, do que pela masculinidade, **indistinta**. Esse quadro começa a evoluir à medida que a masculinidade torna-se um objeto de estudo mais frequente nos estudos de gênero (CONNEL, 1995; KIMMEL; MESNER, 1998), e que o papel central da religião na construção e na afirmação da masculinidade se torna mais evidente. Movimentos como *The Promise Keepers* e manifestações tais quais “A marcha de um milhão de homens” nos Estados Unidos ajudaram os pesquisadores a tomar consciência do papel do cristianismo conservador no reforço de determinados modos patriarcais de masculinidade, especialmente os paternalistas. Esse contexto não deve ser tratado como um simples retorno ao patriarcado cristão tradicional, já que esses grupos focalizam os novos imperativos comunicacionais e relacionais que devem ser impostos a homens e mulheres (WILLIAMS, R., 2000). Um dos gritos de guerra desses grupos é a reconquista do direito divino dos homens de reinar sobre suas famílias e de exigir obediência de sua mulher e filhos, especialmente no trabalho

não remunerado do lar (ELDEN, 2002). Estas evoluções se produzem em um contexto no qual passamos do que Sylvia Walby (1990) chama de **patriarcado privado** predominante do direito nas sociedades industriais avançadas até os anos 50 a um **patriarcado público**. O primeiro, que obedece a uma estratégia patriarcal exclusiva e que se funda na “produção do lar como lugar principal de opressão das mulheres” (WALBY, 1990, p.24), é historicamente reforçado por religiões como o cristianismo e o judaísmo. No mundo contemporâneo em geral, o fundamentalismo religioso permanece fiel ao patriarcado privado, ao mesmo tempo em que consente mudanças que levem ao patriarcado público, o qual estende a exploração do trabalho das mulheres a outras esferas, incluindo o trabalho remunerado. As evoluções e ajustamentos das formas de religião mais estabelecidas e progressistas devem ainda ser estudados.

Tática

Enquanto as formas de religião consolidantes aceitam, reforçam e sacralizam a ordem sexuada predominante e vice-versa, as formas táticas, ainda que se inscrevam nessa ordem, não se limitam a ela. Retomando a fórmula de Deniz Kandiyot (1988), essas formas de religião **negociam com o patriarcado**, aceitando os esquemas tradicionais de significação e de divisão do poder permitindo, entretanto, que aqueles que se sintam lesados possam maximizar os seus interesses. Essas estruturas não são capazes de abalar a ordem dominante, pois para isso deveriam poder questionar a fonte de poder da qual tentam se aproximar. Sendo mais suscetível emergir do interior de um grupo religioso do que gerar uma religião propriamente dita, seria mais adequado tratar essa posição como uma trajetória tática no seio de uma religião do que como uma religião tática. São as pessoas mais fragilizadas pela ordem dominante – em geral as mulheres- que têm maior tendência a seguir este tipo de trajetória.

Dois recentes estudos relacionados às mulheres nas congregações e redes conservadoras cristãs nos Estados Unidos mostram a importância da função tática da religião. Investigando duas mega igrejas conservadoras, Brenda Brasher (1998) revela que as mulheres- aproximadamente metade da congregação- não são, num primeiro momento, atraídas pelo grande culto de domingo, conduzido por pastores homens, culto que os pesquisadores pensaram, com frequência, ser o ritual e o evento principal na vida da congregação. As mulheres criaram o que se assemelha, em muitos aspectos, a uma associação religiosa paralela, fundada na reunião semanal ou plurissemanal de pequenos grupos, exclusivamente de mulheres. Estes “enclaves femininos” (BRASHER, 1998, p.5) estão sob a autoridade de mulheres

encarregadas do ministério das mulheres e beneficiam de uma grande autonomia. O objeto declarado dessas reuniões é, em geral, o estudo da Bíblia, mas suas atividades raramente assemelham-se às sessões tradicionais no decorrer das quais um intérprete legítimo, um homem, propõe um comentário intelectual das escrituras. Aqui, as leituras e interpretações são guiadas pelas preocupações dos participantes e abordam com frequência questões pessoais e familiares, oferecendo às mulheres presentes a oportunidade de refletir, de se exprimir, de superar e controlar suas emoções. Logo, esses grupos funcionam como sistemas de ajuda mútua nos quais as mulheres se escutam, preocupam-se umas com as outras e apoiam-se concretamente; por pouco eles não são inteiramente independentes das estruturas de poder oficiais da igreja, dominadas pelos homens. As mulheres utilizam ainda o espaço da congregação para colocar em prática outras estruturas de mútua ajuda, frequentemente muito concretas, que oferecem serviços, tais como, a guarda de crianças ou o conselho matrimonial.

O estudo realizado por Marie Griffith (1997) sobre o movimento das mulheres evangélicas carismáticas *Aglow* (Radiante) mostra que as mulheres aceitam a sacralização de seus papéis domésticos e da dominação masculina, mas se aproveitam de sua organização religiosa paralela para compensar o preço desta subordinação. Como Brenda Brasher, Marie Griffith explica que as mulheres participam do discurso e das atividades homologadas pelos homens, mas os desviam para favorecer os seus próprios fins. Elas veneram em Jesus Cristo o papel de esposo e amante perfeito, ao mesmo tempo em que se esforçam em afrontar e suportar as decepções e o preço de seus reais deveres maritais e familiares. Elas apoiam-se face aos problemas que encontram com seus filhos, com a infidelidade ou o maltrato de seus companheiros, a baixa autoestima e as suas desilusões quotidianas. Como as atividades paralelas dos grupos femininos estudados por Brenda Brasher, *Aglow* age em um espaço que está, teoricamente, sob o controle masculino, mas que na prática oferece às mulheres grande autonomia e, para aquelas que dirigem o movimento, uma capacidade de ação pública e uma autoridade relativamente grandes. Não é de se espantar que estes dois exemplos se encontrem no movimento evangélico carismático, uma vez que o cristianismo carismático afrouxa as ligações entre poder sagrado e funções eclesiásticas, tornando-o, sob a forma do **Espírito**, mais acessível tanto para os homens como para as mulheres. Esse poder permanece, entretanto, associado à autoridade do Pai, do Filho, do marido e do pastor. As mulheres podem utilizá-lo para aumentar sua margem de negociação, mas não para inverter a dominação masculina que esse poder simboliza e mantém.

As trajetórias táticas nas igrejas cristãs mais tradicionais, protestantes ou católicas, foram mais estudadas, pelo menos nos séculos XX e XXI. Uma série de estudos inovadores sobre as mulheres na Grã-Bretanha e na América no fim do século XIX mostrou, contudo, a importância do papel tático da religião nas origens do feminismo moderno. Barbara Welter (1976), Jane Rendall (1985), Olive Banks (1986), Sue Morgan (1999) e Susan Mumm (1999) explicaram que, se as igrejas contribuíram sobremaneira com o reforço de uma divisão sexual rígida e da doutrina das **esferas separadas** na sociedade industrial, a religião ofereceu também às mulheres da classe média as ferramentas ideológicas e práticas para combater determinadas formas coercitivas de poder masculino. Por exemplo, referindo-se aos mandamentos bíblicos e graças às sociedades de temperança⁴, elas puderam ocupar o espaço cívico e público por intermédio das obras de caridade, missionárias e de temperança, prolongando assim suas funções domésticas, tais como os cuidados maternos, através dos engajamentos públicos. A imensa expansão das ordens católicas femininas, frequentemente especializadas em uma profissão, como o ensino, os cuidados médicos, a ação missionária, foi igualmente estudada sob esse ângulo (WALSH, 2002). O desenvolvimento do feminismo **laico** e a melhora do estatuto legal, político e econômico das mulheres restringiram pouco a pouco as causas e a necessidade de um grande número dessas práticas táticas da religião no Ocidente, embora estudos específicos continuem a demonstrar como as mulheres utilizam o cristianismo da Igreja para fins, com frequência, distantes das intenções e dos ensinamentos da hierarquia oficial dominada pelos homens. Segundo Elizabeth Ozorak (1996), a dominação masculina das estruturas de poder eclesiástico não distancia, necessariamente, as mulheres porque elas não buscam os mesmos benefícios que os homens, por seu pertencimento a uma Igreja. Enquanto eles buscam voluntariamente um papel institucional, benefícios econômicos e um capital social, as mulheres estão mais interessadas pelo efeito pessoal e afetivo retirados das relações de mútua ajuda estreitadas no contexto religioso.

Logo, as práticas religiosas táticas desenvolvem-se e prosperam em espaços reservados às mulheres, que se beneficiam da proteção de uma religião dominada pelos homens, ao mesmo tempo em que escapam de um controle direto. Esses grupos estão destinados a nunca liberarem-se inteiramente da autoridade religiosa, pois sua própria existência depende dessa autoridade. Uma situação interessante surge quando as autoridades eclesiásticas opõem-se ativamente a essas práticas táticas, como o fez a igreja católica romana com os movimentos que reivindicavam a ordenação de mulheres. Mesmo sem romper as alianças com

⁴ NDLR: Moderação em todos os prazeres provocados pelos sentidos.

as fontes de poder sagrado, esses movimentos podem adquirir uma dinâmica autônoma e certos segmentos podem ainda seccionar para criar movimentos religiosos contraculturais.

Busca

As práticas religiosas baseadas na busca nascem de posições marginais em relação à ordem sexuada dominante, mas utilizam-se do poder sagrado para pôr em prática uma transformação pessoal (por vezes coletiva) e a ascensão a uma posição mais vantajosa no seio da ordem existente. Trata-se, então, menos de trocar a ordem em prática do que melhorar sua própria posição- e seu bem-estar- no contexto dessa ordem.

Certos tipos de busca procuram os benefícios concretos para um indivíduo ou um grupo, por exemplo, os impressionantes casos nos quais os recursos à magia e sortilégios visam não somente a melhorar o bem-estar afetivo e físico, mas também provocar mudanças nas circunstâncias exteriores. Como era de se prever, considerando o seu mínimo poder, as mulheres utilizam com maior frequência esse tipo de poder sagrado. Isso continua sendo verdadeiro nas sociedades ocidentais contemporâneas nas quais as práticas de magia viram sua empatia crescer, especialmente, a partir dos anos 1980 (PARTRIDGE, 2004). Este ressurgimento tomou, em geral, a forma de uma volta do interesse pela bruxaria, que em sua faceta **mágica** é cada vez mais propagada entre os adolescentes, em particular as meninas (BERGER; EZZY, 2007). Elas praticam sortilégios, inventados ou explicadas em obras para o grande público, para conquistar o poder sobre um objeto amoroso, ainda que os adolescentes que se interessam seriamente pela bruxaria rejeitem esse tipo de feitiço por causa da interferência na vontade do outro. Os adeptos utilizam com mais frequência magias que devem oferecer benefícios práticos, para eles próprios e para os outros, particularmente na melhoria do bem-estar e, na Grã-Bretanha mais do que nos Estados Unidos, a invisibilidade! Esses objetivos decorrem da aceitação tácita implícita da ordem sexuada dominante ao mesmo tempo em que procuram modificar as relações de força ou, ao menos, oferecer benefícios no interior dessa ordem. Outras formas de *Wicca*⁵ e, de modo mais geral, de neopaganismo praticadas particularmente por adultos, em pequenos grupos ou em redes organizadas, localizam-se melhor na categoria de práticas religiosas contraculturais evocadas anteriormente.

⁵ NDLR: forma de religiosidade inscrita numa espiritualidade *new age*. Do ponto de vista do gênero, o feminino é fortemente valorizado por intermédio do culto à Grande Sacerdotisa e de devoções femininas.

A principal forma de busca nas sociedades pós-industriais é o que chamávamos “*New Age*” nos anos 1980, que se proliferou desde então e que qualificamos como espiritualidade da vida subjetiva ou autoespiritualidade (HEELAS; WOODHEAD, 2005; HOUTMAN; AUPERS, 2006). Esses termos traduzem a vontade de sacralizar e enriquecer a vida interior. No leque desse tipo de espiritualidade, encontramos de um lado os grupos rituais, como aqueles que formam o movimento neopagão, mas encontramos, sobretudo, as autoespiritualidades **holísticas** que ligam o mental, o físico e o espiritual. Estas tomam formas sociais bastante diversas, indo da leitura e prática individuais às reuniões de grupo (yoga, budismo, *Greenspirit*), aos ateliês e manifestações com vários participantes, passando pelas sessões com outra pessoa, como o Reiki⁶; às formas espirituais de homeopatia e aromaterapia. Essas práticas estão cada vez mais integradas nas formações dos meios profissionais, nos protocolos de cuidados terapêuticos e nos projetos educativos. Estudando as sessões em binômio ou em grupo no Reino Unido, Paul Heelas e Linda Woodhead (2005) observaram que 80% dos participantes, praticantes ou clientes, são mulheres. Linda Woodhead (2006b), Dick Houtman e Stef Aupers (2006) explicam esse desequilíbrio pelo conflito não-resolvido entre os papéis femininos **tradicionais**, baseados no trabalho doméstico, e os novos papéis, mais masculinos, que se oferecem às mulheres à medida em que entram em maior número no mercado de trabalho. As autoespiritualidades permitem o afrontamento desses conflitos e encorajam a construção de novos modos de identidade, tornando-a uma descoberta interior mais do que o simples produto da posição e das expectativas sociais. Esta visão de identidade é potencial e socialmente subversiva, embora ela ajude as mulheres, de modo geral, não a transformar suas condições, mas a suportar as contradições e o preço da desigual distribuição do poder e do trabalho não remunerado prestado aos outros nas sociedades ocidentais contemporâneas.

Outro exemplo interessante relacionado à busca: o movimento mitopoético masculino que se inspira em personagens como Robert Bly (CONNEL, 1995). Sem ser, propriamente falando, um grupo religioso, esse movimento evoca uma religião em determinados aspectos. Utiliza os mitos e as práticas rituais para ajudar os homens a renovar sua força interior e sua identidade, encontrando dentro de si próprios o **masculino desaparecido**. Esse movimento enquadra-se na categoria da busca pois é marginal, ao mesmo tempo em relação à ordem judaico-cristã dominante e, pelo menos na visão que tem de si mesmo, à ordem sexuada dominante, uma vez que considera que o poder crescente das mulheres na sociedade ameaça a posição dos homens.

⁶ NDLR: método de cura de origem japonesa que surge nos anos 1920.

Contracultura

Uma religião contracultural, no que se refere ao gênero, não é apenas marginal em relação à ordem sexuada dominante, opondo-se a ela ativamente, mas esforça-se em modificá-la inventando outras vias. Neste caso, o poder sagrado torna-se uma fonte de maior importância na tentativa de redistribuir mais igualmente o poder entre os sexos.

Um dos melhores exemplos, e o mais estudado, desse tipo de religião contracultural é o que englobamos sob o nome de movimento feminista da Deusa. Os/as participantes buscam, por diferentes meios, honrar o feminino sagrado em suas próprias vidas e na sociedade. Ainda que o feminismo da Deusa pertença à categoria geral das espiritualidades da vida subjetiva, evocada anteriormente, e à espiritualidade mais específica do neopaganismo, ele se distinguiu em vários aspectos das muitas autoespiritualidades holísticas pela proeminência dada às práticas rituais e à coesão das comunidades que a partir daí se formam. Este feminismo declina do neopaganismo pelo seu culto do sagrado feminino e seu combate em favor do poder das mulheres. Muitas feministas da Deusa apropriam-se do termo bruxa e qualificam sua religião de Wicca.

A personalidade indiscutivelmente mais marcante do feminismo da Deusa é a autora, militante e bruxa Starhawk que publicou em 1979 uma obra de referência, *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of The Great Goddess*. Jone Salomonsen (2002) explica que podemos melhor entender este livro, um guia eminentemente prático para uma vida inspirada pelo divino, e sua autora situando-os no contexto da comunidade *Reclaiming* de São Francisco, da qual Starhawk é uma das fundadoras. O estudo de Jone Salomonsen sobre as bruxas desse movimento mostra claramente a posição contracultural por elas adotada em relação ao gênero e ao poder. O movimento conta com homens entre seus membros, mas as mulheres são majoritárias. Um de seus objetivos declarados é, para além da igualdade entre os sexos, o desenvolvimento do poder das mulheres. As formas das religiões e das organizações religiosas **tradicionais** nesse quadro são criticadas sob um ponto de vista feminista e o movimento se esforça explicitamente em construir novos modos de organização, novas práticas e novas formas de vida em comunidade que possam servir de modelos na esfera religiosa e na vida pessoal, mas também para a sociedade como um todo. Os ritos tem uma função primordial nesse projeto. A comunidade *Reclaiming* encontra-se em sua integralidade, em certas épocas do ano, para grandes encontros rituais. As práticas desses ritos são também o centro da vida dos pequenos grupos autônomos, as **células**, **círculos** ou *covens* que reúnem até quinze pessoas e são a unidade-base da comunidade *Reclaiming*. Os rituais e a atividade religiosa não são dedicados às formas transcendentais de masculinidade, mas sim às vidas

e às trajetórias pessoais, ou à natureza e seus ciclos. Ao invés de subordinar o eu-feminino a uma ordem superior fundada sobre um dogma, uma organização e uma divindade criada pelos homens, é preciso fortificá-lo através das relações com os outros e com a natureza (sagrada).

A espiritualidade holística da vida subjetiva, quando praticada como uma busca, preocupa-se antes de tudo com a cura e/ou com a transformação interior e pessoal, embora o feminismo da Deusa possa ainda ter preocupações políticas mais explícitas. Jone Salomonsen distingue as bruxas **utopistas** das bruxas **genéricas**. Para estas últimas, o alcance da Wicca é pessoal, enquanto as primeiras, nas quais se enquadra Starhawk, veem nela um “evangelho religioso e social para transformar o mundo” (SALOMONSEN, 2002, p.97). As feministas da Deusa utopistas experimentam modos de vida alternativos, especialmente fundando novas ecocomunidades e estão com frequência engajadas em combates políticos como, por exemplo, as ações de protesto contra a instalação de uma central nuclear em Diablo Canyon, na Califórnia, em 1981, que deu origem à comunidade *Reclaiming*, ou as ações contra o armamento nuclear na base aérea de Grennham Common na Inglaterra em 1981-1991.

A secularização no crivo do gênero

Como as precedentes análises sugerem, o estudo do papel da religião na regularização e no desregramento das relações de gênero pode também atualizar a análise do processo de secularização – e de sacralização – nas sociedades contemporâneas.

Longe de ser pura e simplesmente evacuada do mundo contemporâneo, a religião nele se deslocou. Sempre submetida à autoridade última de figuras masculinas, fosse ela de Deus, o Pai, ou de profissionais da religião, ela tornou-se, a partir de então, objeto de jurisdição das mulheres e mais ligada à esfera doméstica. Críticos literários e historiadores (WELTER, 1976; DOUGLAS, 1977; GINZBERG, 1990) estudaram a feminização do cristianismo no século XIX em diversas sociedades da América do Norte e Europa não somente no ensino, na imagética e na ideologia das relações entre homens e mulheres, mas também na demografia de seus membros mais ativos. A famosa crise da fé masculina da época vitoriana foi acompanhada de um desenvolvimento do senso pio feminino, a tal ponto que o século XIX tornou-se, talvez, o século mais cristão de todos

os tempos, tanto pela influência cultural como pela frequência das igrejas. Retomando o quadro teórico evocado precedentemente, o cristianismo teve êxito em tornar-se uma religião ao mesmo tempo consolidadora e tática. Consolida a ordem existente santificando o trabalho doméstico das mulheres, afirmando uma identidade feminina que eleva seu prestígio espiritual e moral, erigindo distinções de classe fundadas na virtude cristã e reforçando a ideologia da separação das esferas sagrada e secular. Além disto, o cristianismo oferece também a algumas mulheres os meios de negociar mais poder e proteção e de ter acesso à vida cívica e pública⁷.

Talvez seja justamente por causa de seu papel principal na produção da ordem sexuada na modernidade industrial que a religião foi muito vulnerável face às contestações e transformações desta ordem. Callum Brown (2001) mostrou que a assimilação da feminilidade a uma forma de religiosidade, no século XIX, ligou irremediavelmente o declínio da primeira ao da segunda. A feminilidade cristã foi atacada por diversos lados, especialmente pelos combates e ideias feministas a partir do fim do século XIX. Os ideais cristãos de devoção, de sacrifício, de piedade, do trabalho doméstico e da responsabilidade espiritual e moral das mulheres em relação ao marido e à família revelaram-se vivazes, dentro e fora das igrejas, até o ponto de, nos anos 1950, vermos o ressurgimento da defesa dos **valores familiares tradicionais**, que acompanhou um breve aumento na frequência das igrejas. Este aumento foi rapidamente seguido pelo início de uma fase de declínio, ainda mais acentuada daquela que a precedeu. A fase de secularização na modernidade tardia nasceu nos anos 1970 e se prolongou na maioria das sociedades europeias, no Canadá e, em menor medida, nos Estados Unidos (HEELAS; WOODHEAD, 2005).

As teorias clássicas da secularização fracassam ao explicar sua aceleração após os anos sessenta, ao passo que uma análise atenta ao gênero veria uma ligação estreita entre as reviravoltas ocorridas nessa época nas relações entre homens e mulheres e uma religião comprometida com a ordem sexuada da sociedade industrial. Essas transformações compreendem não apenas a emergência de um novo combate feminista em favor da igualdade dos sexos, mas também – e sobretudo – um conjunto de transformações políticas, econômicas e sociais que conduziram um número crescente de mulheres ao mercado de trabalho (WHARTON, 2005). Dizendo de modo simples, as mulheres entraram na **jaula de ferro** aproximadamente um século depois que os homens, mas essa entrada teve efeitos devastadores, também, em seus engajamentos religiosos. Este quadro seria, entretanto, simplista porque

⁷ Podemos também mencionar as diversas formas de religiões marginais que floresceram no século XIX e que visavam propiciar uma posição mais elevada no seio da ordem sexuada (busca) ou a destituição (contracultura)- por exemplo os *mórmons*, os *quakers* e os teosofistas.

mesmo se deixássemos de lado o fato de que as mulheres entraram no mercado de trabalho em uma fase posterior do capitalismo, elas possuem uma experiência ao mesmo tempo idêntica e diferente a dos homens. As mulheres são super-representadas em certas profissões, especialmente às ligadas à assistência aos outros e trabalham em tempo parcial com uma frequência muito maior. Elas continuam a assegurar a maior parcela das tarefas domésticas não remuneradas. As repercussões na religião são complexas, como demonstram os estudos anteriormente citados.

Para os homens, a transição para a modernidade tardia foi menos violenta não somente porque continuaram a se beneficiar da atenção que as mulheres tradicionalmente dedicam às pessoas que as circundam, mas também porque as identidades masculinas, baseadas na autonomia e rivalidade, adaptadas às exigências do capitalismo tardio, gozam há muito tempo de consagração social. No entanto, à medida que as masculinidades distanciaram-se do modelo predominante na era do Estado paternalista e da empresa industrial – que se combinam perfeitamente com os modos de vida familiar defendidos pela Igreja – a participação dos homens no cristianismo também diminuiu. Com seu paternalismo sagrado e sua defesa de virtudes pacíficas, o cristianismo sempre manteve uma relação incômoda com as **masculinidades hegemônicas**, construídas sobre as proezas sexuais e físicas, o sucesso material e a estabilidade. O reaparecimento deste tipo de masculinidade, não somente sob a forma de um novo machismo, mas também em uma escala socioeconômica maior, pôde contribuir com a secularização persistente de diversas sociedades ocidentais com a sanção do capitalismo empreendedor.

Alargar o campo

Este artigo esforçou-se em demonstrar que a tomada de consciência sobre o gênero transformaria profundamente as maneiras de se pensar a religião, a ordem social e até as teorias fundadoras da sociologia da religião, a saber, as teorias da secularização. A atenção com o gênero deveria implicar a revisão de vários outros conceitos-chave da disciplina, incluindo a própria noção de religião. Ainda que o gênero figure na designação da disciplina, ele foi menos questionado no seio da sociologia da religião do que no campo dos estudos religiosos, na psicologia da religião e na antropologia.

A tendência em transformar as práticas masculinas em normas epistemológicas de modo a compreender a religião é percebida em pressupostos sociológicos, profundamente enraizados, que definem o sagrado, o ritual, o escritural, a crença, a prática religiosa, as profissões e os organismos religiosos etc. Os estudos sobre a religião desenvolvidos pelos historiadores do social, que têm em conta as

atividades das mulheres, englobam em suas análises uma gama de fenômenos muito maior do que os estudos que interessam tradicionalmente aos teóricos e aos pesquisadores da sociologia⁸. Os trabalhos qualitativos precisos enriquecem o conhecimento das **religiões das mulheres**, que eles tratam do cristianismo ou de outras práticas religiosas e espirituais (MCGUIRE, 1988, 1994, 1997; JENKINS, 1999; CHAMBERS, 2005). Em seu estudo comparativo das religiões nas quais as mulheres são dominantes, Susan Sered (1994) conclui que não existe um esquema universal, mas afirma que essas religiões frequentemente priorizam as coisas **deste mundo**, especialmente o bem-estar físico e afetivo (saúde e cura), a qualidade das relações íntimas e familiares, focalizando-se enfaticamente no lar, na preparação das refeições e, às vezes, no mundo natural. Esta constatação não é surpreendente, sabendo-se da habitual divisão do trabalho que, na maioria das sociedades, reserva às mulheres os encargos dos cuidados do corpo e dos afetos, da manutenção das relações afetivas e familiares e, de maneira mais geral, de tudo o que decorre da esfera doméstica. O que é mais surpreendente, em compensação, é que das atividades cujo significado religioso passava antes despercebidos, aparecem agora sob um novo prisma quando se aplica uma perspectiva crítica de gênero (NASON-CLARK; NEITZ, 2001). Os trabalhos de Abby Day (2005) a respeito de um grupo de oração de mulheres evangélicas oferecem-nos um exemplo recente. Após supor, inicialmente, que os dez minutos consagrados a uma oração ao final da reunião, em tudo parecida com a norma, constituía a atividade religiosa propriamente dita, Day compreendeu que eram as atividades que antecediam as orações- tomar café junto, o bate-papo sobre os amigos e a família- que constituíam o trabalho ritual e religioso do grupo. Retomando as análises de Susan Sered (1994, p.286), o que as religiões dominadas pelas mulheres institucionalizam e valorizam encontra-se, em outros contextos, “compreendidas sob as categorias de “folclore”, “superstição”, “sincretismo”, “heresia” ou mesmo “sociedade de bondade feminina”.

Além de seus efeitos sobre os esquemas de pensamentos, teorias e conceitos utilizados na sociologia da religião, uma abordagem atenta ao gênero pode orientar a disciplina em direção a outros temas negligenciados até hoje. Em termos mais gerais, podemos falar de um deslocamento dos aspectos **mais elevados** da religião em direção aos mais **baixos** ou **ordinários**, compreendendo o corpo, as emoções, o espaço e os lugares.

Este artigo faz um apanhado dos trabalhos recentes que atualizaram o gênero segundo as recentes tendências da sociologia da religião. Todos eles focalizam o papel do gênero nas práticas e significados religiosos e nos auxiliam a analisar as

⁸ Ver, por exemplo, o estudo de religião desenvolvido em Southwark por Sarah Williams (1999).

relações estreitas e frequentemente essenciais entre a religião e o gênero. Partindo desta constatação o artigo propõe um quadro teórico para o estudo sociológico da religião e do gênero que distingue os meios mais importantes pelos quais uma religião pode situar-se em relação à ordem sexuada dominante. Esse procedimento insiste na importância do poder no quadro do estudo da religião na sociedade, lembrando que a religião e o gênero estão ambos, no centro das distribuições desiguais do poder e que sua interação tem como efeito e como objetivo fortalecer as relações de força existentes ou transformá-las, de diferentes maneiras e por diferentes modos.

A sociologia da religião levou muito tempo ignorando a questão do gênero, mas os estudos aqui evocados indicam que a situação começa a evoluir. Não se deve, portanto, subestimar a amplitude da mudança; em nossos dias, um departamento universitário tem poucas chances de contar com mais de uma pessoa que trabalhe sobre o gênero, ou uma obra coletiva com mais de um artigo sobre o assunto, ou ainda, uma conferência com mais de uma intervenção que lhe seja consagrada e assim sucessivamente. A evolução da pesquisa pode contribuir na transformação da disciplina à medida que o gênero se torna cada vez mais integrado às matérias vizinhas, mas, também que o equilíbrio entre homens e mulheres começa a mudar o campo dos estudos sobre a religião. Paralelamente, a evolução da religião e da sociedade pode chamar a atenção para as ligações entre a religião e o gênero. Que consideremos as campanhas contra a homossexualidade ou o aborto, as controvérsias sobre o véu, a defesa de um retorno dos **valores familiares tradicionais**, o terrorismo e a violência de inspiração religiosa, ou os movimentos alternativos e utopistas do eco-feminismo, não podemos mais ignorar que a evolução das relações de gênero – e as angústias que delas decorrem – trouxe para a ordem do dia o quanto a divisão dos papéis sexuais e as relações entre homens e mulheres constituem-se como uma questão primordial e constante para a religião e revela que esta possui um dos lugares chave onde se defende e se afronta a desigual distribuição do poder.

GENDER DIFFERENCES IN RELIGIOUS PRACTICE AND SIGNIFICANCE

ABSTRACT: *This paper discusses the slowly-progressing influence of gender studies on the sociology of religion, and discusses key publications in the Anglophone tradition. It shows that the introduction of a gendered perspective has far-reaching consequences. These include rethinking the concept of 'religion' and what counts as 'real religion' (not just those forms in which men are most visible and powerful), adjusting methods, and reconsidering dominant theories like those of secularization. Moreover, the religious history of modern western societies can be re-read in terms of changing gender relations, and their linkages with religion. The paper proposes*

a new framework for thinking about religion and gender, which highlights the way in which power relations established in each confirm or contest one another.

KEYWORDS: Religion theories. Religious practices and gender. Religion and gender approach.

Referências

ARGYLE, M.; BEIT-HALLAHMI, B. **The social psychology of religion**. Londres: Routledge, 1975.

BANKS, O. **Becoming a feminist: the social origins of 'first wave' feminism**. Sussex: Wheatsheaf Books, 1986.

BENDROTH, M. L. **Fundamentalism and gender: 1875 to the present**. New Haven: Yale University Press, 1993.

BERGER, P. L. **The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion**. New York: Doubleday, 1967.

BERGER, H. A.; EZZY, D. **Finding witchcraft, magic and the self: teenage witches in the United States, England, and Australia**. New Brunswick: Rutgers University Press, 2007.

BOURDIEU, P. **La domination masculine**. Paris: Seuil, 1998.

BRASHER, B. **Godly women: fundamentalism and female power**. New Brunswick: Rutgers University Press, 1998.

BROWN, C. **The death of christian Britain: understanding secularisation, 1800-2000**. Londres; New York: Routledge, 2001.

BYNUM, C. W. **Fragmentation and redemption: essays on gender and the human body in medieval religion**. New York: Zone Books, 1991.

_____. **Holy feast and holy fas: the religious significance of food to medieval women**. Berkeley: University of California Press, 1987.

CHAMBERS, P. **Religion, secularization and social change in wales: congregational studies in a post-Christian Society**. Cardiff: University of Wales Press, 2005.

CLARK-KING, E. **Theology by heart: women, the church and god**. Peterborough: Epworth, 2004.

CONNELL, R. W. **Masculinities**. 2.ed. Cambridge: Polity, 1995.

- DALY, M. **Gyn/Ecology**: the metaethics of radical feminism. Londres: Women's Press, 1979.
- DAVIDMAN, L. **Tradition in a rootless world**: women turn to orthodox judaism. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1991.
- DAVIDOFF, L.; HALL, C. **Family fortunes**: men and women of the English middle class: 1780-1850. Londres: Routledge, 2002.
- DAY, A. Doing theodicy: an empirical study of a women's prayer group. **Journal of Contemporary Religion**, Oxon, v.20, n.3, p.343-356, 2005.
- DEBERG, B. A. **Ungodly women**: gender and the first wave of American fundamentalism. Minneapolis: Fortress, 1990.
- DOUGLAS, A. **The feminization of American culture**. New York: Knopf, 1977.
- DWORKIN, A. **Right wing women**: the politics of domesticated females. Londres: Women's Press, 1983.
- EHRENREICH, B. **The hearts of men**: American dreams and the flight from commitment. Londres: Pluto, 1983.
- ELDÉN, S. Gender politics in conservative men's movements: beyond complexity, ambiguity and pragmatism. **NORA**: Nordic Journal of Women's Studies, Stockholm, v.10, n.1, p.38-48, 2002.
- ELM, S. **Virgins of god**: the making of asceticism in late antiquity. Oxford; New York: Oxford University Press, 1994.
- FRANCES, L. The psychology of gender differences in religion: a review of empirical research. **Religion**, Oxfordshire, v.27, n.1, p.68-96, 1997.
- GINZBERG, L. **Women and the work of benevolence**: morality, politics and class in the Nineteenth-Century United States. New Haven: Yale University Press, 1990.
- GRIFFITH, R. M. **God's daughters**: evangelical women and the power of submission. Berkeley: University of California Press, 1997.
- HEELAS, P.; WOODHEAD, L. **The spiritual revolution**: why religion is giving way to spirituality. Oxford: Blackwell, 2005.
- HOUTMAN, D.; AUPERS, S. The spiritual revolution and the New Age gender puzzle: the sacralisation of the self in late modernity, 1980-2000. In: VINCETT, G.; SHARMA, S.; AUNE, K. (Org.). **Women and religion in the west**: challenging secularization. Aldershot: Ashgate, 2006. Disponível em: < <http://repub.eur.nl/res/pub/7576/SOC-2006-006.pdf>>. Acesso em: 18 jul. 2012.

INGLEHART, R.; NORRIS, P. **Rising tide: gender equality and cultural change around the world.** Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

JENKINS, T. **Religion in English everyday life: an ethnographic approach.** New York: Berghahn, 1999.

KANDIYOTI, D. Bargaining with patriarchy. **Gender and Society**, Newbury Park, n.2, p.274-290, 1988.

KIMMEL, M. S.; MESSNER, M. A. **Men's lives.** 4.ed. Boston: Allyn and Bacon, 1998.

KRAEMER, R. S.; D'ANGELO, M. R. (Org.). **Women and christian origins: a reader.** New York: Oxford University Press, 1990.

MARTIN, B. From pre- to postmodernity in Latin America: the case of Pentecostalism. In: HEELAS, P. (Org.). **Religion, modernity and postmodernity.** Oxford; Malden: Blackwell, 1998. p. 102-146.

MCGUIRE, M. B. Mapping contemporary American spirituality: a sociological perspective. **Christian Spirituality Bulletin**, Baltimore, v.5, n.1, p.1-8, 1997.

_____. Gendered spirituality and quasi-religious ritual. In: GREIL, A.; ROBBINS, T. (Org.). **Religion and the social order: research on theory and quasi-religion- between sacred and secular.** Greenwich: JAI Press, 1994. v.4. p.273-287.

_____. **Ritual healing in suburban America.** New Brunswick: Rutgers University Press, 1988.

MORGAN, S. **A passion for purity: ellice hopkins and the politics of gender in the late Victorian church.** Bristol: Universidade de Bristol, 1999.

MUMM, S. **Stolen daughters, virgin mothers: anglican sisterhoods in Victorian Britain.** London: Leicester University Press, 1999.

NASON-CLARK, N.; NEITZ, M. J. (Org.). **Feminist narratives and the sociology of religion.** Lanham; Oxford: AltaMira Press, 2001.

OZORAK, E. W. The power but not the Glory: how women empower themselves through religion. **Journal for the Social Scientific Study of Religion**, Hoboken, v.35, n.1, p.17-29, 1996.

PARTRIDGE, C. **The re-enchantment of the West.** Londres; New York: T& T Clark, Continuum, 2004. v.1.

RENDALL, J. **The origins of modern feminism: women in Britain, France and the United States, 1780-1860.** Basingstoke: Macmillan, 1985.

SALOMONSEN, J. **Enchanted feminism: the reclaiming witches of San Francisco.** Londres; New York: Routledge, 2002.

SERED, S. S. **Priestess, mother, sacred sister: religions dominated by women.** Londres; New York: Oxford University Press, 1994.

STANTON, E. C. **The woman's bible.** Ed. Abreviada. Edimburgo: Polygon, 1985.

STARHAWK. **The spiral dance: a rebirth of the ancient religion of the great goddess.** San Francisco: Harper and Row, 1979.

SUMMERS, A. **Female lives, moral states: women, religion and public life in Britain, 1800-1930.** Newbury: Threshold Press, 2000.

WALBY, S. **Theorizing patriarchy.** Oxford: Blackwell, 1990.

WALSH, B. **Roman catholic nuns in England and Wales: 1800-1937.** Dublin: Irish Academic Press, 2002.

WALTER, T.; GRACE, D. The religiosity of women in the modern West. **British Journal of Sociology**, London, v.49, n.4, p.640-669, 1998.

WELTER, B. **Dimity convictions: the American woman in the Nineteenth Century.** Athens: Ohio University Press, 1976.

WHARTON, A. S. **The Sociology of gender: an introduction to theory and research.** Malden: Mass, Blackwell, 2005.

WILLIAMS, R. H. Promise keepers: a comment on religion and social movements. **Sociology of Religion**, Washington, v.61, p.1-10, 2000.

WILLIAMS, S. C. **Religious belief and popular culture in Southwark: 1880-1939.** Oxford; New York: Oxford University Press, 1999.

WINTER, M.; LUMMIS, A.; STOKES, A. **Defecting in place: women claiming responsibility for their own spiritual lives.** New York: Crossroad, 1994.

WOODHEAD, L. Sex and secularisation. In: LOUGHLIN, G. (Org.). **Queer theology: rethinking the Western body.** Oxford; Malden: Blackwell, 2006a. p.230-244.

_____. Why so many women in holistic spirituality? In: FLANAGAN, K.; JUPP, P. (Org.). **The Sociology of spirituality.** Aldershot: Ashgate, 2006b. p.115-144.

_____. **An introduction to christianity.** Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

WOODHEAD, L.; HEELAS, P. **Religions in modern times: an interpretive anthology.** Oxford: Blackwell, 2000.

AQUELE QUE DIZ SIM, AQUELE QUE DIZ NÃO: RELIGIOSIDADE E HERESIA

*Marília Pacheco FIORILLO**

RESUMO: Imaginação e religião entronizada são antitéticas. O dogma, cerne das grandes religiões monoteístas, nada mais é que uma diligente e metódica rejeição à curiosidade, autonomia e inventividade. É nesta relação assimétrica entre aquele que ignora, teme e suplica, e o Outro que tudo sabe e tudo dispensa que reside o poder das Igrejas.

PALAVRAS-CHAVE: Imaginação. Dogma. Assimetria. Medo. Igreja.

Se tomarmos imaginação em sua acepção primeira, ela é quase o mesmo que poesia: aquele modo de pensar e exprimir dúbio, sinuoso e plástico, linguagem elíptica e larga, na qual hesitações, contrastes e incoerências, o *chiaroscuro* dos obrigatórios oxímoros, enfim, são virtudes cardeais¹. A imaginação não teme o exagero nem o ambíguo, vagueia no fluxo contínuo e contraditório de ideias e humores, e é seu empenho fazer emergir o inesperado: numa palavra, cabe à imaginação dar vida ao sujeito. O sujeito ímpar, imprevisível e assertivo em sua incorrigível unicidade. Se a imaginação corteja o universal, é porque se nutre do absolutamente individual. Ela é inseparável do singular, do irrepetível, do novo, **da criatura se afirmando e se recriando**, condensando seu potencial e cintilando, inconfundível. Desta perspectiva, qualquer exercício de imaginação, por tímido que seja, será sempre um insulto às religiões.

* USP – Universidade de São Paulo. Escola de Comunicação e Artes. São Paulo – SP – Brasil. 05508-020 – mfiorillo@usp.br

¹ Veja-se o argumento de Suzanne Langer (1957), discípula de E. Cassirer, ao discorrer sobre os contrastes entre o minimalismo do conceito e a amplitude da palavra poética.

Assim entrevistas, imaginação e religião são praticamente antitéticas. Religiões podem ser fortemente emocionais, em seu apelo e ritos, mas a ênfase na emoção (pessoal ou coletiva, catártica ou silenciosamente íntima), é serva do cânone, para que até mesmo o êxtase mais arrebatado corresponda aos padrões ditados pela convenção e devoção. A visão do paraíso será sempre estritamente na moldura do dogma, e a emoção catalisada nos rituais religiosos não pode fugir ao léxico das Igrejas: longe dela a intervenção anárquica da imaginação. Neste pequeno ensaio, ilustrado por um ou outro exemplo histórico, defenderemos que a imaginação coabita muito mal, conflagrada mesmo, com as religiões institucionalizadas, pois é outra a natureza do sentimento que a religiosidade institucionalizada demanda. De fato, quase o oposto: a emoção mais frequentemente convocada nas religiões, perene e diligentemente insuflada nos corações e preces, aquela vertiginosa emoção que as religiões despertam, depuram e alimentam é o medo. Na mais branda prudência, cautela extrema ou no terror, puro e simples, a mesma sensação de abismo. O medo é o guia, seja para justificar, naturalizando, vicissitudes e males do mundo, seja para acomodá-los a uma qualquer teodicéia², seja para confortar, negociando a punição. **É no medo que repousa o inabalável poder das religiões.**

E na petulante, desregrada e prolixa imaginação está sua antítese, uma letal abominação para a *forma mentis* religiosa; pecado sem remissão, sintoma inequívoco de **heresia**.

Não que as religiões deixem de recorrer ao fantasioso, claro. A fantasia mais comumente evocada nas religiões é a que recorre ao *tremendum*, corolário aterrador da noção, cunhada por Rudolf Otto (1992), de *numinoso*, a de que o inefável do fenômeno divino é o que provoca assombro, temor, tremor, o “sentimento de estado de criatura” mencionado por Rudolf Otto, sensação de se abismar no próprio nada diante da terrível transcendência, da inacessibilidade absoluta da divindade; não resta à criatura senão anular-se, pulverizando-se perante o que está acima (do pó ao pó). Daí a verdadeira vocação da emoção religiosa: a de ser, não a promessa do maravilhamento, (aquela promessa de felicidade contida na expressão e fruição artística), mas **a ameaça do aniquilamento**, precedida do aviso recriminador, do alerta contínuo e da sub-reptícia vigilância, o trombetear cotidiano sobre o final dos tempos. A escatologia é matéria por excelência da emoção religiosa, e cumpre à perfeição seu papel: aterrorizar e, aterrorizando, assegurar-se da disciplina dos fiéis.

² Há varias explicações sobre a indisputável bondade divina, de Anselmo a Descartes a Leibniz, à aposta de Pascal de que é melhor crer que não crer, à idéia de Kant de que a Razão Prática exige um Ser Supremo como fundamento da moralidade e do élan por virtude, felicidade e justiça.

Seita ou religião?

O poder da religião não está em suas manifestações extremas, nos fundamentalismos (que tanto tem engajado, ultimamente), sequer em seu considerável braço temporal. Está além da mera aparência, da mera influência. Muito além dos decantados nepotismo e corrupção dos papas da Renascença, aquele ecumenicamente conferido privilégio para cometer excessos e vilanias, que fez do pontífice Alexandre VI, pai de Cesare e Lucrezia Borgia, o político mais astuto e letal de seu tempo. Também está além, muito além, dos arranjos políticos e guinadas na história que ela promove, dos feitos de um Salâh Al Din Yusef ibn Ayyub, ou Saladino o Grande, líder muçulmano curdo (curiosamente, o maior herói do Islã não era árabe) cuja diplomacia, mesclada à arte da guerra, minou a empreitada das Cruzadas (as Cruzadas, aliás, são outro cristalino exemplo da aliança pleonástica poder & religião). O poder da religião não repousa nas jihads ou outras sangrentas guerras santas que ela costumeiramente patrocina, nem é visível nos monumentos que ergue para se eternizar, pirâmides, catedrais, Michelangelos, Berninis, nem mesmo na riqueza patrimonial que as Igrejas ameamham ou dissipam. Também não está, exatamente, na capacidade que elas têm demonstrado para transtornar o destino de povos inteiros, confortar e ludibriar muitos (com promessas de dádivas em outro mundo, traficando indulgências neste) ou mesmo arruinar uns poucos (hereges ao fogo).

O poder da religião vem de algo bem mais singelo e prosaico, intrínseco a ela, latente até em tempos de paz e prosperidade, quando os lírios do campo apenas florescem e as Igrejas tornam-se um tanto ociosas. Provém de sua entranha: de suas verdades inabaláveis, da imunidade atávica de seus dogmas.

Todo o resto é mera consequência: ouro, incenso e mirra, glória, magnificência, fortaleza, longevidade e também a incomparável habilidade de converter gente simples em fanáticos (ou, como disse o prêmio Nobel de física Steven Weinberg, de fazer com que gente boa pratique más ações). Estes são sintomas do poder das religiões, não seu fundamento. A *arkhé*, a causa primeira do poderio religioso é a altiva segurança de si que tem as Igrejas, suas doutrinas e embaixadores terrenos. Uma segurança que não admite réplica e que é o fulcro mesmo de toda religião. Pois em religiões que se prezam não cabem dúvidas e hesitações (e divagações, digressões, oxímoros), não cabe o vício da imaginação. Blindada do efeito mortífero que mentes curiosas provocariam, amparadas pela infalibilidade do dogma, o resto é fácil. O resto, isto é, a extraordinária potência política, financeira ou bélica das Igrejas, sua autoridade moral e, finalmente, a infinita resiliência que têm demonstrado. Pois as religiões parecem ter sobrevivido intactas ao breve interregno dos renascentistas, primeiro, (que queriam reconduzir o

homem ao centro do mundo), dos iluministas no século XVII, depois, (que queriam fazer da Razão um antídoto à superstição), assim como passaram impávidas e indiferentes, na virada para o XX, à cólera aristocrática de Nietzsche e sua repulsa à mentalidade de rebanho e tiraram de letra a passageira concorrência das religiões laicas de esquerda e direita, e seus profetas milenaristas Stalin e Hitler. Enfim, a perenidade e a incolumidade das religiões devem-se ao singelo motivo de que **elas nunca precisam prestar contas**. Nem à navalha de Ockham da lógica, nem à história, muito menos às suas fileiras.

Pois um dos axiomas das religiões é nunca ter que se explicar. “Creio porque absurdo”, já dizia, no século II, um dos primeiros teólogos cristãos, o genial e vociferante Tertuliano de Cartago³. Ao contrário da ciência, cujo motor é a dúvida – perguntas, discórdia, desconfiças e rupturas de paradigmas foram o oxigênio de Galileu, Newton, Einstein, Heisenberg – a religião nasce, cresce, amadurece e se reproduz no dogma.⁴ E dogmas são incontestáveis não por serem tabus, leis que nos precedem e nos galvanizam como grupo, mas exatamente na medida em que significam, literalmente, mistérios.

Mistérios não estão por aí para ser deslindados, como o genoma humano, ou o bóson de Higgs. Qualquer tentativa de explicar, situar ou dar coerência ao dogma seria uma ingerência indevida, do ponto de vista religioso, além de tarefa vã, tola e inútil. Pretender destrinchar o sentido de um dogma, ou mistério religioso, denuncia o total despreparo espiritual do intrometido. Um mistério só é mistério porque absolutamente impenetrável, adverso a qualquer lógica, e, sobretudo, terreno minado para questionamentos ou contestações. De que maneira se poderia discordar do inefável, já que a inefabilidade é intraduzível? Para que argumentos a sustentar a fé, se a fé, quando legítima, prescinde de frivolidades como arrazoados? Estamos precisamente na terra do assim é, porque é assim, palácio dos truísmos em que os intelectualmente inquietos não devem pisar. Aliás, quanto mais implausível, bizarro ou abstruso for o dogma, melhor. Mistérios seduzem porque operam como os milagres: tanto mais poderosos quanto mais impossíveis e, acima de tudo, insondáveis. Uma curiosa recorrência no capítulo dos milagres é sua achapante inutilidade: porque, em geral, eles nunca acontecem onde mais se precisa deles, como em Auschwitz ou na Aleppo de 2012, mas em Fátima, e seus beneficiários parecerem escolhidos randomicamente, (e não pelo critério da necessidade ou

³ As citações de Tertuliano apresentadas no decorrer deste artigo são baseadas em passagens do manuscrito *De Praescriptione Haereticorum*, extraídas da tradução inglesa (do latim) da autora Elaine Pagels (1989). A autora se baseou nos textos da coleção *Ante-Nicene Fathers* e da coleção de cópias manuscritas de Tertuliano presentes no monastério de São Pacômio, no Egito, a *St. Pachomius Library*. As traduções para a língua portuguesa são de minha autoria.

⁴ Veja-se a análise das religiões como subproduto de uma inclinação, ou impulso cognitivo humano para apegar-se ao sobrenatural, em Boyer (2001).

bondade), além de seus benefícios soarem um tanto avoados; afinal, não haveria nada mais premente que fazer uma estátua verter sangue? Bertrand Russell (1965) faz uma reclamação desta natureza numa passagem em que pergunta por que, nos evangelhos, há tão pouca caridade e amor por bichos e plantas: os pobres porcos, possuídos por um capricho de exibicionismo, são atirados ao abismo, e uma cândida árvore, num arroubo de pirotecnica milagreira, é condenada a secar.

Uma recente e respeitável tentativa de dotar de racionalidade e legitimidade certas religiões e Igrejas, aquelas entronizadas pelo crivo da longevidade, é a teoria de Rodney Stark.⁵, sedimentada uma noção difusa de suposta diferença entre seita e religião, que desqualifica a primeira e autoriza a última. O corolário desta diferenciação e hierarquização é uma visão também diferenciada entre compensadores religiosos e recompensas religiosas, que tende a desvalorizar novas denominações no mercado religioso. Em *A Theory of Religion*, Stark (1996) calca sua tipologia da espiritualidade partindo do pressuposto de que a religião, como qualquer outra esfera da existência humana, mais do que ser movida por impulsos irracionais e mistérios indecifráveis, obedece a um mesmo princípio de racionalidade, segundo o qual ninguém faz nada por acaso ou de graça, isto é, sem buscar algum tipo de **recompensa**. Os seres humanos buscariam o que percebem ser recompensas e evitariam o que percebem ser custos. Recompensas são custosas para se obter, e custos são tudo o que os seres humanos tentam evitar, embora, muitas vezes sejam um pedágio obrigatório para as primeiras.

No mercado religioso, como em outros, recompensas só valeriam se percebidas como tendo um valor que supera os custos. Em todo caso, o que está em jogo é um coeficiente positivo entre custos e recompensa. As recompensas podem ser classificadas conforme o tipo, o valor e a generalidade. Em meio aos objetos de desejo, tende-se a hierarquizá-los, mas as percepções subjetivas podem oscilar consideravelmente. Como estipular um critério de validade minimamente universal? Melhor: como a mente humana responde a esse sistema de trocas, de oferta e procura entre as mais variadas recompensas? Salvação eterna e eternidade paradisíaca ou salvação eterna mais sucesso aqui e agora? O nó a deslindar é saber traçar a fronteira entre Recompensas e Compensadores. Grosso modo, compensadores seriam postulações de recompensas muito gerais e muito valiosas, mas que não podem ser mensuradas precisamente e tampouco ter sua disponibilidade determinada. A salvação da alma, a vida eterna e o paraíso, valores intangíveis, enfim, estão sob este guarda-chuva. Como suas respectivas explicações são, assim como as próprias

⁵ Rodney Stark é sociólogo norte-americano, co-autor, junto com William S. Bainbridge, de *A Theory of Religion* ("Uma Teoria da Religião"). Escreveu também *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation* (1985), *The Churching of America: 1776-1992* (1992) *Religion, Deviance and Social Control* (1996) e *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* (2000).

recompensas em si mesmas, de impraticável ponderação e enigmática garantia de obtenção, elas transmutam-se em compensadores que postulam (postergam) as recompensas num futuro distante ou em algum outro contexto impenetrável, inverificável. Assim, compensadores são prêmios não suscetíveis a uma mensuração objetiva. Stark distingue os compensadores da magia dos da religião, argumentando que a primeira lida com compensadores menos gerais do que a segunda; enquanto a magia não está interessada no sentido último da vida e da morte, mas em resolver problemas e em manipular a natureza para obter fins muito específicos (curar uma doença, fazer chover, pedir proteção dos espíritos para a tribo ou aldeia, etc.), a religião incluiria no escopo dos seus compensadores toda uma explicação totalizante sobre questões de significado. Outro truísmo, a nosso ver: quanto mais genéricas e longínquas (e, portanto, genuínas) as recompensas – vida eterna, ressurreição-, mais difíceis de caírem em descrédito, na medida em que não são suscetíveis à verificação empírica. A mesma lógica um tanto surrealista do dogma, do mistério e do milagre: quanto mais improvável, mais dignificado.

Inabalável poder

Outra possível objeção contra a hipótese de que religiões são a antítese da imaginação é o refrão de que o supremo valor da religião é o de elevar-nos às alturas, direto aos céus de pura beleza e transcendência: as epifanias emanadas da Paixão segundo São Mateus de Bach, do Réquiem de Mozart, da Divina Comédia, dos azuis vaporosos e macios de Giotto ou do azul cobalto, desbotado, da capelinha caipira esquecida numa estrada de terra. Mas este encantamento é tão somente o poder da arte, que está no mundo há tanto tempo quanto a religião, mas teve desde sempre outro endereço, o de agraciar nossa imaginação aqui e agora. A arte, fruto da graça, nos é dada de graça, também. É celebração desinteressada. Nada mais distante da imaginação artística, do ímpeto gracioso, da originalidade generosa, que o rígido e calculado sistema de punição e recompensa, pecado e perdão, condenação e salvação, desta contabilidade impiedosa que está na base de todas as religiões.

A verdadeira vocação do poder religioso não é despertar o sublime, mas suscitar o inominável. Esta é a definição do “numinoso” (OTTO, 1992), conceito-chave nos estudos da religião: mais um “oh!” aterrorizado que um “ah”! deliciado. Prova disso é que as verdades religiosas (cada credo com as respectivas), geralmente solenes e sisudas, não admitem ser contrariadas. No território dos mistérios inefáveis, ouve-se pouco a música dos anjos (como em Bach) e muito, muito mais, o clamor militar de ordem e disciplina. Religiões não se deixam abalar por seus descontentes – livram-se deles, e pronto. Vacilações na fé só são admitidas como

testes de resistência da fidelidade do fiel, acochado pela tentação (maligna) da dúvida.

Veleidades de mudança e novidade – como a Reforma **protestante**, o nome diz – que seriam o sal da terra da imaginação, viram sedições no território da religião. Empenhos de modernização, ou adequação aos novos tempos, acabam naquela história de um passo à frente, dois atrás [compare-se o neofundamentalismo de Bento XVI com o ecumenismo de João XXIII, *Il Papa buono, O Papa bom*, como era chamado (ARENDETT, 1970)⁶. E diálogos inter-religiosos, na prática, têm demonstrado ser quimeras, desconjuntados como o monstro mítico. O projeto de coexistência pacífica das religiões é, parafraseando Clausewitz, apenas a continuação fugaz da guerra entre as crenças, por outros meios.

Por quê? Simples, franciscanamente singelo: pela óbvia razão de que aderir a uma religião exige, liminarmente, excluir todas as outras⁷. Isso pode acontecer na marra, na violência, ou, se os deuses e seus respectivos representantes estiverem de bom humor, através de certo desprezo mascarado de condescendência. Os graus de intolerância variam, mas o dom da inclusão nunca foi o forte das Igrejas. O exclusivismo sempre foi a virtude nuclear das religiões, ao menos das monoteístas que, paradoxalmente (ou bíblicamente) sendo primas consanguíneas, são as que mais se detestam reciprocamente.

Outro assunto é descobrir qual a motivação (psicológica, ética, cultural ou inercial) que torna as pessoas tão apegadas às suas crenças e tão irritadas quando algum desavisado ousa contrabandear um “mas será mesmo?” no interior exíguo e asséptico de suas certezas. Há quem diga que o pendor humano por religiões, tão antigo, é uma decorrência mais da biologia que de um hipotético domínio de entes e fenômenos sobrenaturais (BOYER, 2001). A propensão a crer seria um efeito indesejado, quase um dano colateral, de um outro hábito, este sim fruto de uma necessidade vital à sobrevivência da espécie: o hábito de obedecer, inculcado na infância. Para que a criança saia ileso da multidão de perigos que a cercam, tem de aprender desde cedo a aceitar sem protestar (ou protestando, mas cedendo) certas verdades elementares que lhe são transmitidas pelos pais. Por exemplo, que ela não pode se dependurar do terraço do 7º andar senão cai e se machuca feio, ou não deve colocar o dedo na tomada, ou precisa acreditar que a Terra é redonda porque está nos livros. Não fosse assim, a cada geração reinventaríamos a roda. Imaginem se cada um de nós, aos 3, 13 ou 30 anos, tivesse de testar pessoalmente, em vez

⁶ Vale rever seu esplendido ensaio sobre “Il papa buono” em “Men in dark times”.

⁷ Quem com mais brilho, concisão e imaginação chega a esta definição é o dramaturgo norte americano Arthur Miller (1996), autor, entre outras peças, de “The Crucible”, na qual retoma o episódio histórico do julgamento e assassinato das supostas feiticeiras de Salem, magnífico estudo da neurose religiosa e suas nefandas implicações políticas.

de simplesmente acatar, o cabedal mais ou menos consensual do conhecimento disponível. Cada um teria que circunavegar o planeta com seu próprio bote para só então aceitar que a Terra não é plana; ou jogar sua própria maçã, matutar um tempão e, chegar à lei da gravidade. Seria inviável, além de constituir certo desperdício. É por isso que obedecer cegamente e acreditar piamente, na infância, pode ser vantajoso e sensato. Mas se este hábito se prolonga pela idade adulta, vira vício insidioso: o da credulidade sistemática. Assim, o que havia sido proveitoso aos 3 ou 13 anos, depois dos 30 torna-se pernicioso: um resíduo parasitário. Deste ponto de vista, a crença – porta de entrada das religiões- nada mais é senão a preguiçosa e confortável repetição de algo que já perdeu sua razão de ser, um talento primordial (processar precocemente as informações transmitidas) que virou automatismo cego, uma mania obsessiva, girando no vácuo (BOYER, 2001)⁸.

Feitiço contra feiticeiro

Ninguém ilustrou com tanto esmero e acuidade esta peculiar natureza do poder religioso _amor à obediência, horror á dúvida; adoração do dogma, desprezo pela imaginação- como Tertuliano de Cartago, o efervescente, feroz, e (malgrado ele mesmo) delirantemente imaginativo teólogo do Norte da África. Vale lembrar que, no século II, Alexandria, Antioquia e Cartago eram tão ou mais importantes que Roma, para o cristianismo nascente.

Nascido *Quintus Septimius Florens Tertullianus*, em 150, na Tunísia, numa família de prestígio na sociedade romana, Tertuliano converteu-se tarde, por volta dos 40 anos, mas compensou os anos perdidos com sua combatividade. Foi o mais temido crítico dos dissidentes cristãos de então. Seu alvo não eram os pagãos, mas os colegas divergentes. Compôs por volta do ano 200 o mais famoso manual de detecção e combate aos heréticos, o clássico *De Praescriptione haereticorum* – Prescrições contra os heréticos – que inaugurou uma nova arte de argumentar, sem rodeios. Sua verve e seu método fizeram escola, atravessando o tempo, as rixas dos inúmeros Concílios, o cisma entre Roma e Bizâncio e resistindo inclusive à sua própria excomunhão, pois Tertuliano foi punido no fim da vida por ser mais realista que o rei. Sua obra tem um aroma inconfundível, mescla de ironias, truísmos, dogmatismos, e veemência invejável. Deixou inúmeros imitadores. Seu estilo pode ser entrevisto no posterior debate entre católicos romanos e bizantinos no século XIII, tentativa imperfeita de copiar o mestre: os cristãos do ocidente tachavam

⁸ Boyer (2001) não é o único a conectar religião e obsessão; a psicanálise, desde S Freud, tradicionalmente associa a neurose obsessiva ao comportamento ritualístico religioso.

os orientais de “fezes das fezes, indignos da luz do sol”, enquanto os orientais chamavam seus irmãos do ocidente de “filhos das trevas”, alusão ao fato de o sol nunca se por a oeste.

Campeão das tautologias, uma de suas tiradas mais famosas é a de que tudo aquilo que estiver em conformidade com a Igreja é verdadeiro porque não poderia ser de outro modo; conseqüentemente, tudo que não vem da Igreja só pode ser falsificação. Tertuliano cimentava seu amor às certezas absolutas através de contrassensos. O melhor deles é sua frase mais famosa, a “Creio, porque absurdo”, argumento tão misteriosamente dogmático que se torna irrespondível. Diante dele, nem dá para começar o debate.

Os filósofos são um dos alvos prediletos da cólera de Tertuliano. Seu anti-intelectualismo é daqueles nascidos de um passado de vida intelectualizada; portanto, como costuma acontecer com acertos de contas autoinfligidos, é especialmente virulento. Seu elogio do obscurantismo vem das vísceras: “O que Atenas tem a ver com Jerusalém, a Academia [platônica] com a Igreja, os heréticos com os cristãos? Nosso ensinamento provém do Pórtico de Salomão, que ensinou pessoalmente que os homens devem buscar Deus na simplicidade de seus corações.” Filósofos e cristãos de outros grupos o repugnam porque caem na tentação da curiosidade e imaginação. A presunção de conhecer, para Tertuliano, era mais que leviandade, era um insulto de lesa-majestade à verdadeira fé, que, para ser saudável, deveria se alimentar literalmente da pobreza de espírito.

“Fora com todas as tentativas de se produzir um cristianismo misto de composição estoica, platônica ou dialética. Não queremos nenhuma disputa curiosa depois de possuímos Jesus Cristo, nenhum tipo de indagação após desfrutarmos do evangelho. Com a nossa fé, não desejamos outra crença.”, escreveu. O combate travado por Tertuliano, porém, não é só contra os heréticos; é contra toda e qualquer iniciativa de colocar o cérebro (adversário da alma) para funcionar. Tertuliano queria extrair da mente o que ascetas como Santo Antão extraíam do corpo, isto é, mortificá-la e deixá-la à míngua. Um bom cristão deveria se abster de qualquer de exercício mental. Pensar é poluir a alma.

No afã de afastar o perigo do pensamento, nem os evangelhos são poupados. Até trechos canônicos ficam sob suspeição, pois, se matutados com muita frequência, podem desencaminhar o devoto. Ao tradicional “Busca, e acharás”, ele contrapõe um “Fora com aquele que busca onde jamais encontrará”! A vigilância não deve ceder nem diante de passagens da Bíblia, pois se estas forem passíveis de ambiguidades, isto é, de interpretação, com certeza envenenarão o espírito. Como quase tudo que se lê pode ser interpretado, até mesmo as mais inofensivas passagens são banidas. ‘Bate à porta e encontrarás’? Nada disso, diz Tertuliano: “Fora com aquele que está

sempre batendo, pois jamais lhe será aberto, já que ele bate onde não há ninguém para abrir.” “Peça, e será atendido”? Nem pensar: “Fora com aquele que está sempre pedindo, pois jamais será ouvido, já que pede a quem não ouve.”

Pedir, perguntar ou esperar são uma quebra de decoro. Perguntar é o mais nefasto, pois sugere que há alguma dúvida no ar, algo a esclarecer, e dúvidas são a rota inequívoca para a perdição. Para que perguntar, se basta aceitar? “Indícios de uma disciplina mais rigorosa entre nós são uma comprovação adicional da verdade.” A dúvida pavimenta o caminho do inferno; a disciplina, a estrada do Paraíso.

Se perguntar é indecoroso, inventar é uma abominação. A grande diversidade interna dos grupos cristãos de sua época é ridicularizada por Tertuliano, que descreve seus opositores como arquitetos de cosmologias malucas (dada a liberdade com que cada grupo interpretava a mensagem cristã), nas quais os céus se sucederiam “[...] como aposento empilhado sobre aposento, cada um designando a um deus por tantas escadarias quantas são as heresias: eis o universo transformado em quartos de aluguel!” A imagem do universo como uma pilha de quartos de aluguel, além de sensacional (Tertuliano detestava a imaginação de seus adversários, mas não podia evitar a própria), é bastante pertinente. Os aposentos estão empilhados; isto indica que devem ser do mesmo tamanho ou de tamanho aproximado, e que oferecem igual comodidade; não há suíte imperial ou cobertura VIP, nenhum privilégio. Mais: nenhum dos moradores é proprietário, pois os quartos são alugados, e, se o hóspede estiver insatisfeito, basta se mudar. Este é um edifício anárquico, não aquilo que ele, Tertuliano, quer para a Casa do Senhor.

“Cada um deles, – diz de seus adversários cristãos- como lhe aprouver o temperamento, muda as tradições que recebeu, assim como aquele que as transmitiu também as mudara ao moldá-las de acordo com o próprio arbítrio.” A mania de polemizar o atordoa. E o assusta esta contínua reinvenção da tradição, que deveria ser intocável. Tertuliano enumera os principais defeitos dos cristãos que não são de seu grupo: a plasticidade de ideias, o desprezo pela hierarquia; a clara preferência por cargos rotativos; a ausência de distinção entre clero e leigo; o tratamento igualitário dispensado a mulheres e homens, ou a veteranos e neófitos. Estas características, diz, só podem levar à ruína:

Suas ordenações são negligentemente dispensadas, cheias de caprichos e mutáveis; num momento são os noviços que exercem as funções, noutro, são pessoas com empregos seculares [...] em lugar algum a promoção é mais fácil que entre os rebeldes [...] de modo que, hoje, um homem é bispo, e amanhã serão outros; aquele que hoje é diácono amanhã lerá as escrituras; quem for

padre hoje será leigo amanhã, pois até sobre os leigos eles impõem as funções do sacerdócio.

E continua, em defesa da verdade única: “Não fica claro quem é catecúmeno e quem já se inclui entre os fiéis; todos são igualmente admitidos, todos ouvem igualmente, todos oram igualmente....compartilham o beijo da paz com todos que vierem, pois não se importam como cada um concebe os tópicos da fé, já que estão reunidos para investirem contra a cidadela daquela que é a única verdade [...]”

Na horda de seus oponentes cristãos, noviços oficiam como padres, padres agem como se fossem noviços; qualquer um pode ser bispo, nem que seja por um dia; todos participam do serviço e podem se encarregar do sermão do dia; padres e leigos se equivalem, e em nenhum lugar é tão fácil ser promovido, isto é, ser aceito em condições de igualdade. T tamanha insubordinação, tamanha ‘humanidade’, parece a Tertuliano uma degeneração no mais alto grau. “Como é frívolo, mundano, como é meramente humano, sem seriedade, sem autoridade, sem disciplina, como bem convém à fé deles!” De todas as subversões, a que mais o horroriza é a emancipação das mulheres. Misógino até mesmo para os padrões patriarcais da época, Tertuliano chamava o sexo feminino de “portal do diabo”. Marcion e Marcos, dois de seus concorrentes cristãos, haviam ordenado várias mulheres como padres e bispos, e o representante da seita dos cristãos gnósticos em Roma era uma mulher, Marcelina. Esta permissividade enfureceu Tertuliano. Mulheres, não contentes com a desordem que sua ancestral havia provocado no paraíso, continuavam a tumultuar a ordem terrena: “Essas mulheres hereges, como são atrevidas! Carecem de modéstia e têm a ousadia de ensinar, discutir, exorcizar, curar, e talvez, até, de batizar!” Elas fariam melhor se abandonassem joias e ornamentos e, “conforme a lei de São Paulo, se cobrissem com véus.” Mas, justiça seja feita, Tertuliano também não foi muito liberal com o sexo forte: o ato de barbear-se, para ele, era ímpio, pois é um desacato ao Criador tentar melhorar o rosto concedido por Sua vontade. O Talibã teve um douto predecessor.

Tertuliano foi um autor prolífico, além de veemente – trinta e uma de suas obras sobreviveram. Escreveu sobre tudo que valia a pena, a monogamia, a virgindade, a pudicícia, a paciência e o paraíso. Sobre a diversão pública, o fervoroso africano avisava, em seu libelo *De praescriptione hereticorum*, “Prescrições contra os heréticos”, do século II: “Tu que gostas de espetáculos, aguarda o maior de todos, o Juízo Final.” Sua missão é desqualificar seus concorrentes, mas isso não lhe tira o senso de humor. Quando os cristãos foram acusados do crime de não cultuar o imperador, ele respondeu que a acusação era esdrúxula: os cristãos não precisavam cultuar o imperador, pois já **rezavam** por ele. Após anos de vigorosa militância na frente ortodoxa, por volta de 207 ele rompeu com os católicos e tornou-se um dos

líderes do montanismo, um movimento apocalíptico da Ásia Menor. A adesão a uma heresia era o que menos se esperava do incansável caçador de heréticos. Mas a fronteira entre heresia e ortodoxia, como ele infelizmente pôde comprovar, é questão de quem fica para contar a história. No final da vida, o patrono do dogma voltou-se contra seu regimento. Tertuliano morreu combatendo os católicos, que havia defendido com garra a vida toda, acusando-os de ser a “Igreja de alguns poucos bispos”, estreita demais para ‘pessoas espirituais’, aqueles imaginativos como ele sempre o fora (FIORILLO, 2008, p.113).

Simetria torta

Religiões são a melhor prova de que assimetrias estão na base, na vértebra, e na visível superfície do que se chama civilização. Desde que o mundo é mundo, não houve civilização sem religião – como não existiu sociedade sem poder, ou ao menos um ensaio deste. E se excetuarmos os cultos greco-romanos, aquela luminosa religião de deuses beberrões, farristas, ciumentos, encrenqueiros, mas também superlativamente generosos, num Olimpo simétrico ao nosso andar de baixo, espelhando o melhor de nosso vícios e virtudes-, este culto batizado depois de **paganismo**, a história das religiões é a da vitória irrefutável, embora nem sempre benemerente, das assimetrias. Vitória política, lógica, antropológica.

Antropológica: em qualquer das religiões ou seitas, indiferentemente (pois esta é uma distinção inventada pelas religiões do Livro), dos cultos de Vanuatu (na Melanésia), aos encorpados monoteísmos, ou da dança para chamar chuva aos *Diktats* do Vaticano, a religião só funciona porque há uma radical assimetria entre aquele que pede e O que concede. Bobagem dizer que umas são superstições primitivas e as outras uma sublime busca de transcendência. São, todas, um convincente sistema de troca entre desiguais. Na batida do tambor ou na prece, no chocalho ou na vela, no talismã ou na elaborada liturgia de uma missa, é o pensamento mágico que está em ação, e para operar um conveniente comércio de dessemelhantes. Entre uma potência suprema e inescrutável, numa ponta, e nós, suplicantes, na outra. Religião é a reposição contínua e continuada da heteronomia. Por isso que as religiões são o oposto do ideal clássico da filosofia, o da busca de *autárkeia*, a tal autonomia com que nos acenava Sócrates quando sugeria que ouvíssemos o *daimon* interior, sem dar bola para as divindades da vez. Sócrates foi condenado a beber cicuta pelo crime de impiedade, por exortar a juventude a seguir os conselhos ditados pela voz interior (a virtude), nem sempre condizentes com os ditames dos deuses, e administradores, da polis ateniense. O toc-toc na madeira para afugentar o azar é um gesto insofismavelmente religioso, tanto quanto a reza

em latim ou o mantra tântrico. Já que não batemos na madeira para tomar uma providência prática (do modo como batemos num prego para pregar um quadro), o ato é simbólico, a convocação de alguém, ou algo, para que resolva nossos problemas, vicariamente, ocupando nosso lugar. Contrição, adoração ou súplica são ritos contratuais, e um contrato mais hobbesiano que rousseauista (contrato celebrado não entre nós e para nós, mas contrato pelo qual cedemos tudo ao Leviatã). Nesta curiosa operação de troca de agrados, à primeira vista pareceria que levamos vantagem, pois em geral pedimos o impossível, ou no mínimo o improvável, em troca de coisinhas pequenas como uma novena ou uma promessa. A sobrecarga e a labuta ficam a cargo do Onipotente; os dividendos, com o pedinte. Ilusão: nesta troca assimétrica, entre seres abissalmente assimétricos, o resultado final é que nos tornamos refêns crônicos. O descompasso se aprofundou.

Lógica: Não bastasse esta assimetria de princípio entre o Todo Poderoso e o que só pode pedir, a contabilidade espiritual das religiões tem também um venerável fundamento lógico. As mais famosas provas da existência de Deus, a ontológica e a cosmológica, ou do design inteligente, põem por terra qualquer veleidade de reduzirmos esta distância, esta polar assimetria. A prova do design, ou criacionismo, hoje em voga entre os neoconservadores inimigos de Darwin, postula que só mesmo um Ser perfeito para construir um universo tão bem equacionado, milimetricamente funcional, e ainda por cima explodindo de beleza no colorido das penas dos pássaros e na arquitetura das flores. Basta olhar pela janela! diria o criacionista Leibniz. Desde que o teto não tenha goteiras, e a longa contemplação não resulte num resfriado, poderíamos supor que retrucaria o céptico Hume (2006). Já a tradicional prova ontológica da existência de Deus, inventada por Santo Anselmo, era mais simples e direta. Se Deus é perfeito, onisciente, onipresente e onipotente, se ele condensa tudo que houve, há e está por vir, então, já que possui todos os atributos, é claro que não lhe pode faltar o elementar atributo da existência. Pascal foi menos rocambolesco e mais pragmático (ou piedosamente cínico), e sua explicação desvela outra forma de assimetria, entre Aquele que não tem nada a perder e nós, que arriscamos tudo se não fizermos a aposta certa. Chama-se, aliás, a **Aposta de Pascal**, e enuncia quatro possibilidades e suas combinatórias. Ou Deus existe ou não; ou cremos nele, ou não. Se ele não existe e não cremos, sem problemas. Se não existe e cremos, perda de tempo, mas sem maiores consequências. Se existe e acreditamos, sorte nossa, mas se existe e não cremos, o fogo do inferno. Na dúvida, pois, melhor acreditar.

Houve quem, como Epicuro, fez a pergunta óbvia: se Ele é bom e potente, de onde vem o mal? Pois o mal – guerra, sofrimento, doenças, injustiça, uma infinidade de vicissitudes – é inegável. A hipótese de Epicuro (ele é filósofo, não teólogo), é

que ou Deus é mesmo bondoso mas impotente, ou pode tudo, mas não é assim tão bem-intencionado.

Sigmund Freud (1981), o pai da psicanálise que ganhou o premio Goethe de Literatura, tratou da assimetria inerente às religiões em ao menos três ensaios: *Totem e Tabu*, em que escrutina o judaísmo (suas raízes), o *Futuro de uma Ilusão*, no qual passa em revista o cristianismo, e o *Mal-Estar da Civilização*, texto que poderia ter sido concebido no século XXI, tal sua atualidade.⁹ A conclusão é a mesma: a religião **foi** indispensável para a construção do edifício civilizatório, seja com seus ritos (para aplacar nossas compulsões e angústias) ou proibições (para manter nossas sociedades coesas, para evitar que nos canibalizássemos), mas **deveria**, se o mundo seguisse um curso melhor, ser substituída pela educação. Para ele, a religião nasce de uma assimetria psíquica arcaica, entre pai e filho, entre o detentor da lei e aquele que deve ser domesticado e domado, entre o superego judicioso e um inconsciente caótico e selvagem. Freud não tinha ilusões sobre a maioria dos homens: a comunidade humana é assimétrica, sim, e uma maioria precisou ser refreada por mandamentos altamente coercitivos, (leia-se, religiões) senão a civilização naufragaria num minuto. Mas Freud tinha também suas esperanças, a de que chegasse um tempo em que os homens, todos devidamente educados (isto é, saudavelmente autorreprimidos), pudessem dispensar a superstição (a dependência da tal assimetria externa, que, pelo medo, coíbe a selvageria), e passassem a pautar sua ação pela regra moral, pela simples satisfação em fazer o bem, e não pelo medo da punição.

A Psicanálise não incensa Deus, mas admite que religiões fizeram mais que narcotizar, foram mais que o **ópio do povo**. Os monoteísmos, com sua definitiva polarização entre o Protagonista do cosmos e nós, meros coadjuvantes, teria sido um avanço sobre os mais inquietos e anárquicos politeísmo e panteísmo, nos quais a assimetria se dilui e praticamente desaparece na identificação entre natureza e Criador, Criador e criatura, gerando uma perigosa simetria entre pedra e flor, homem e bicho, uma arriscada insinuação de que de tudo emana um mesmo élan divino, uma divindade distribuída com equidade, portanto bastante perdulária. A grande aquisição levada a cabo pelos monoteísmos contra as mais doces religiões que os precederam, pois, foi a destruição da religiosidade menos assimétrica, mais imanente, de cunho individualista, seja a espiritualidade do animista, a do crente livre-atirador, ou a do místico ensimesmado.

Mas a assimetria final, a política, é a que se consumou com o expurgo dos poetas de Deus pelos burocratas da fé. É a histórica perseguição, em todos

⁹ Referente as obras *Totem e Tabu* (Título original: *Totem y Tabu*), *Futuro de uma Ilusão* (Título original: *El Porvenir de una ilusion*), *O mal-estar na Civilização* (Título original: *El Malestar em La Cultura*), consulte na lista de referências: Freud (1981).

os credos, contra os místicos dissidentes. Foi com a vitória política das Igrejas institucionalizadas que se consolidou a mais mundana das assimetrias religiosas, a dos cargos, das funções, dos papéis e privilégios, e, sobretudo, das benesses (materiais). Foi só com a consolidação da religião como instituição que se abriu espaço para a Inquisição, o *Index Librorum Prohibitorum*, a Jihad, o extremismo tele-evangelista, enfim, para que os fundamentalismos de todos os matizes pudessem prosperar. Então, a assimetria inata desabrochou e atingiu sua culminância, tornando-se, paradoxalmente, seu contrário. Virou uma simetria torta: a luta de todos contra todos, a guerra santa em nome do Um que, olhando de perto, é o mesmo.

WHO SAYS SO, WHO SAYS NO: RELIGIOSITY AND HERESY

ABSTRACT: *Imagination and enthroned religion are antithetical. Dogma, as the core of monotheist religions, is not more than a methodical and diligent denial to the curiosity, autonomy and inventiveness. It is a asymmetrical relation between the one who ignores, fears and begs, and the Other who knows all and disregards everything which lies in the power of the churches.*

KEYWORDS: *Imagination. Dogma. Asymmetry. Fear. Church.*

Referências

ARENDT, H. **Men in dark times**. New York: Mariner Books, 1970.

BOYER, P. **Religion explained: the evolutionary origins of religious thought**. New York: Perseus Group Books, 2001.

FIORILLO, M. **O Deus exilado-breve história de uma heresia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

FREUD, S. **Obras completas**. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

HUME, D. **Dialogues concerning natural religion**. London: Dover Philosophical Classics, 2006.

LANGER, S. **Philosophy in a new key: a study in the symbolism of reason, rite, and art**. Harvard: Harvard University Press, 1957

MILLER, A. **The crucible**. Rev. Ed. New York: Penguin Books, 1996.

OTTO, R. **O sagrado**. Lisboa: 70, 1992.

PAGELS, E. **The gnostic gospels**. New York: Vintage Books, 1989.

RUSSELL, B. **Porque não sou Cristão**: ensaios. Rio de Janeiro: Livraria Exposição do Livro, 1965.

STARK, R. **A theory of religion**. New York: Rutgers University Press, 1996.

Recebido em 20/08/2012

Aprovado em 12/12/2012

RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE: INDIVÍDUO E SOCIEDADE

*Deis SIQUEIRA**

RESUMO: O artigo retoma a tensão constituinte existente entre o indivíduo e sociedade, a partir do desafio que caracteriza a dinâmica institucionalizada da igreja (normatizadora, congregacional) e a individualidade (subjatividade, escolha religiosa). Entre os desdobramentos do movimento *New Age*, iniciado na década de 1960, destaca o crescimento das religiosidades não convencionais, as quais são, fundamentalmente, anti-institucionais. Busca por religiosidade, ou seja, religião sem Religião. A partir deste movimento visibiliza-se a tensão e o trânsito existentes entre os conceitos de religião e de religiosidade na contemporaneidade.

PALAVRAS-CHAVE: Religião. Religiosidade. *New Age*. Religiosidades não convencionais.

Introdução

Apesar da leitura dos clássicos da Sociologia sobre religião não ser coincidente, todos eles reconheceram sua importância, mas, simultaneamente, vaticinaram seu fim, com o avanço do conhecimento científico e da racionalidade na modernidade.

O rápido crescimento do número e da diversidade de doutrinas, de filosofias, de grupos religiosos, de novas religiões, de novas religiosidades, de grupos místico-esotéricos, de sistemas religiosos, de expressões religiosas, já vinha sendo um fenômeno notável, sobretudo a partir da década de 1960, início da *New Age*, movimento com o qual vários dos acima citados movimentos se articularam.

* UNB – Universidade de Brasília. Brasília – DF – Brasil. 70910-900 – deisqueira@yahoo.com.br

O fato é que a religião, a religiosidade, o misticismo, o esoterismo não desapareceram, assim como estariam sendo revividos. Mesmo estudiosos seguros do fortalecimento da secularização e como consequência, o desencantamento do mundo e o declínio da religião, tais como Dobbelaere (1994), tiveram que admitir este incremento, juntamente com a crise vivenciada pelas formas religiosas tradicionais e a diluição de suas fronteiras.

Movimentos, busca e crescimento de novas formas ou expressões religiosas foram tão inusitados que encontramos na literatura dentre outras expressões tais como campo religioso ampliado (MALLIMACI, 1997); religião difusa (PARKER, 1997); religiosidade ou identidade religiosa flexível-flutuante (HERVIEU-LÉGER, 1993); espaço religioso novo ou novas formas do sagrado na sociedade atual e nova sensibilidade místico-esotérica, sacralidade não religiosa e sacralização das relações individuais de transcendência, nova religiosidade sincrética, esotérica-holista da *New Age*, Novos Movimentos Religiosos ou novas formas da religião (MARDONES, 1994); nebulosa místico-esotérica e crédulos difusos (CHAMPION, 1990); nebulosa heterodoxa (MAITRE, 1988); religiões seculares (PIETTE, 1993); religiosidade inorgânica (HUGARTE, 1997); nebulosa polivalente da Nova Era; diversidade de identidades, diversidade nas formas de adesão (SANCHIS, 1997); querela dos espíritos (CARVALHO, 1999); orientalização do ocidente (CAMPBELL, 1997; MARTINS, 1999a); neoesoterismo (MAGNANI, 1999, 2000, 2006, 2011), grupos místico-esotéricos, novas religiosidades, religiosidades não convencionais (SIQUEIRA, 1999, 2002, 2003; SIQUEIRA; BANDEIRA, 1977; SIQUEIRA; LIMA, 2003); sincretismo deslizante, *New Age Popular* (OLIVEIRA, 2010); Nova Era Evangélica (FONSECA, 1998; OLIVEIRA, 2010). Ferigglá (2000) criou a expressão *Nueva bobEra*, ao se referir a algumas percepções e práticas, a seu juízo, equivocadas do neoxamanismo ocidental.

Martins (1999a) sugere que estaríamos assistimos à passagem de uma visão de mundo antropocêntrica para uma de tipo cosmocêntrica. Fala-se em crise do capital simbólico das religiões (BOURDIEU, 1989). Alguns estudiosos apontam para a possibilidade de uma implosão do conceito de religião (ORO; STEIL, 1997). E outros se perguntam se estaríamos vivenciando o fim da religião (GIUMBELLI, 2002). Sanchis (1995) indaga: o campo religioso será ainda o campo das religiões? Mallimaci (1977) afirma que a realidade está a exigir uma revisão do conceito de campo religioso.

Apesar da complexidade da temática, o artigo tenta clarear as possíveis especificidades do conceito de religião e de religiosidade, provocando uma reflexão no sentido da articulação do crescimento, sobretudo a partir da segunda metade do século XX (*New Age*), de novas formas de se vivenciar a religião, ancoradas em uma religiosidade não institucional. Na medida em que a religião foi objeto de estudo

privilegiado tanto dos clássicos, quanto da maioria dos sociólogos que se dedicaram ao fenômeno religioso, até algumas décadas, o texto inicia com a contribuição dos primeiros. E se pergunta: como tem se dado o trânsito entre ambas? Estamos diante de uma inevitável mudança de recorte e de conceito-chave? As leituras dos clássicos perderam sentido?¹

Sinais dos tempos

Religião foi uma temática importante para todos os clássicos. Para Durkheim (1858-1917), o funcionamento das instituições religiosas se entende a partir da estrutura da sociedade. As crenças e práticas religiosas serviriam como meios culturalmente determinados de manterem e regularem relações e ajustes humanos, propiciando estabilidade às sociedades (DURKHEIM, 1989).

Nas análises de Max Weber (1864-1920) sobre a sociedade moderna, sobressai o processo de racionalização, a fragmentação das visões de mundo, onde o secular toma o lugar dos deuses e dos profetas. Tensão entre o pensamento religioso e a racionalidade instrumental da ciência. Crescente intelectualização e racionalização da modernidade e “desencantamento do mundo” (WEBER, 1992, p.439). Marx (1820-1895) entendeu a religião enquanto “falsa consciência” (falsas crenças). Esta seria o “ópio” do povo, ou seja, uma falsa e ilusória representação do mundo (MARX; ENGELS, 1976, p.40). Freud (1856-1939) foi outro autor crítico da religião, alcunhando-a como uma ilusão e destacando as correspondências entre ela e a neurose (FREUD, 1974).

Resumindo, nos clássicos aqui indicados foi enfatizada a religião enquanto produção social, seu caráter institucional, congregacional, normativo, ilusório e socializador. Mas a partir da segunda década do século XX a religião tem passado por grandes alterações. Como se deu esse movimento?

A década de 1960 é um marco enquanto reação a valores, práticas, crenças hegemônicos da cultura e da sociedade ocidental e recuperação daqueles não

¹ As reflexões que seguem são parte dos frutos de anos de investigações desenvolvidas, a partir de 1994, no Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília, com o apoio do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) em torno da *Sociologia das Adesões*. As pesquisas de campo foram feitas na capital federal e seu entorno. Entretanto, os seus resultados podem ser, em boa medida generalizáveis, também pelo fato de que uma das etapas da pesquisa ter sido uma investigação comparada internacional realizada com quase 4.000 estudantes universitários de 16 universidades em 10 países europeus e americanos (Argentina, Brasil, Colômbia, Uruguai; Alemanha, Áustria, Grã-Bretanha; Itália, Portugal; EUA) sobre religião e esoterismo/misticismo (SIQUEIRA; VALLE-HOLLINGER; HOLLINGER, 2002). Confirmou-se a tendência da busca por religiosidades não convencionais e se ratificou que a maioria dos estudantes teve algumas experiências com as práticas não convencionais ou *New Age* (psicologização da religião).

ocidentais, pré-capitalistas, pré-hispânicos que foram negados ou desvalorizados pela modernidade a qual incluía a possibilidade de emergência uma Nova Era. Baliza essa incontestável para a identificação dos novos tempos.

A ideia de uma Nova Era ancora-se, em sentido genérico, na cosmologia. A Era de Peixes, a qual teria surgido junto com o cristianismo, estaria se esgotando e simultaneamente também estaria chegando a seu limite a cultura ocidental. O movimento nasceu centrado na necessária transformação das formas de se lidar com o corpo, com a natureza, com o cosmos e com o sobre-humano (ou sobrenatural). Critica o conhecimento científico, seus métodos, as polarizações (natureza/cultura; corpo/espírito) e objetiva o holístico (integração, totalidade). Uma de suas crenças principais é Gaia, ou seja, a terra pensada como um organismo vivo e autossuficiente, com a qual os seres vivos estão conectados de múltiplas maneiras (CLARK, 2006).

Os praticantes da *New Age* transitam por muitas práticas, valores, crenças e em muitos casos não se identificam como *new agers* porque é bastante usual a escolha de alguma delas de maneira ocasional (POSSAMAI, 2001). Abarca uma série de elementos, de práticas, de discursos, de vivências e de experiências difusas (HERVIEU-LÉGER, 2005). De acordo com Carozzi (1999), a *New Age* apresenta características que permitem que seja lida como uma ala religiosa do macromovimento autonômico, não centralizado, organizado em redes, no qual se agregam diversas práticas espirituais provenientes das mais variadas tradições culturais.

Leila Amaral se refere a um campo de discursos variados que se cruzam e que funciona como um caleidoscópio que recompõe pedaços de elementos em formas diferentes, gerando constantemente um tipo de “sincretismo em movimento” (AMARAL, 1999, p.68). Mas outros autores sugerem que a *New Age* não pode ser analisada como um simples sincretismo, pois não tem a estabilidade do símbolo como base, trata-se de uma fusão deles. Sua composição seria mais do tipo eclética. Não haveria uma síntese, e sim, uma justaposição de elementos oriundos de diferentes fontes, incluindo as religiões oficiais, mesmo que criticadas.

Magnani (1999, 2000, 2011) se utiliza do termo movimento neoesotérico, ou seja, religiosidades heterodoxas oriundas não apenas de tradições orientais, mas também da articulação de avanços da ciência contemporânea, de antigas cosmologias, de tradições indígenas, de novas propostas ecológicas. Crenças, práticas e instituições que são denominadas ora de místicas, ora esotéricas, ou da Nova Era, e incluiriam oráculos, livros de autoajuda, sistemas divinatórios, rituais

ocultistas, terapias e práticas corporais alternativas e o consumo de produtos “naturais”.

Segundo Siqueira (2003), *New Age* poderia ser caracterizado como um conglomerado de tendências que não teria textos sagrados, dogmas, líderes estritos, nem se caracterizaria como uma organização fechada. Tratar-se-ia mais de uma sensibilidade espiritual do que de um movimento espiritual estruturado. Expressaria desejo de harmonia, busca de melhor integração do pessoal e do privado com o ecológico e com o cósmico, partindo-se da presença do divino em tudo e em todos os processos evolutivos.

Os meta-relatos *New Age* são reinterpretações e apropriações que apelam a um público amplo, sobretudo, mas não apenas, nos países mais industrializados e modernos. Versões que recuperam, de alguma forma, o romantismo da tradição, do bom selvagem rosseauiano e junto com uma crítica ao capitalismo e a cultura do consumismo, tem uma ética ambientalista. *New Age* também se identifica com um retorno ao indígena, a terra-mãe e a um renascimento eco-espiritual (MULCOCK, 2001). Na atualidade, a procura por um “*self* nativo” (CLARK, 2006, p.38) parece ser bastante constante, pelo menos no Ocidente (POSSAMAI, 2001; MULCOCK, 2001).

Buscadores espirituais, turistas místicos que são polinizadores de um hibridismo cultural entre uma cultura *New Age* com aspirações de globalidade e culturas étnicas locais que estão sendo ressignificadas, translocalizadas e refuncionalizadas pelas matrizes de um projeto cosmopolita. Reivindica-se o encanto e a magia na relação com a natureza e as sociedades indígenas, valorizadas como originárias e não ocidentais. No Brasil, Magnani (2011) identifica um xamanismo urbano em um contexto de neoesoterismo.

Considerando-se que a alteridade étnica e racial era interpretada negativamente até recentemente em nossos países, a construção de uma alteridade espiritual e positiva não pode ser considerada como algo óbvia.

Ademais, uma das características da *New Age* era o fato de ser praticada, sobretudo, por pessoas dos estratos médios e médios altos (CARVALHO, 1992). Porém, já se fala em *New Age Evangélica* (FONSECA, 1998) e em *New Age Popular* (SIQUEIRA, 2011; OLIVEIRA, 2010).

Em vários países da América latina, identificou-se uma crescente religião difusa, a qual inclui o movimento *New Age*, mas não se reduz a ele, à medida que essa influência englobaria um leque muito mais amplo, o qual abarcaria, dentre outros, formas tradicionais de catolicismo popular que se dão à margem do institucional, ou seja, sistemas de poder de laicos, alternativos aos das igrejas e

seus sistemas clericais, baseados em especialistas religiosos “iniciados” em termos institucionais.

Sanchis (2007, p.11) refletindo sobre a religião popular brasileira contemporânea, refere-se a uma forma “[...] explicitamente sofisticada, na experiência religiosa dos *pobres*.” E atento às características da Nova Era alerta que se pode redescobrir nas formas tradicionais desta experiência, dimensões homólogas “[...] de curandeirismo, de ativação ritual de mediações modesta ou grandiosamente cósmicas, de estados segundos e comunicação com um ‘além’ empiricamente atingido, de ‘sincretismos’, lidas e vivenciadas sob novo ângulo.”

Segundo Camurça (1998), algumas produções teológicas de Leonardo Boff e Frei Betto estariam indicando e mesmo inspirando o alargamento dos paradigmas do catolicismo brasileiro, na medida em que têm incorporado uma dimensão holística, isto é, meditação oriental, terapêutica e ecologia. Ou mesmo rearticulação da fé cristã a algumas cosmovisões atuais, provenientes de teorias físicas sobre o universo.

Identifica-se diluição de fronteiras entre as denominações evangélicas, por haver, por exemplo, sentimento de pertencimento, mas os limites institucionais ou denominacionais tornam-se, crescentemente, borrosos ou mal definidos (MASFERRER KAN, 2004; NEGRÃO, 2008a, 2008b).

São muitos outros tentáculos que compõem as influências ou a amplitude da *New Age*.

Embora tradicionalmente sejam reconhecidos por seus aspectos sagrados, em contraste com os valores profanos, mundanos, secularizados, das empresas assentadas no mercado e na obtenção do lucro financeiro, os sistemas religiosos tradicionais vêm se transformando a fim de competir com outros sistemas de significação existencial (BERGER, 1985). Alguns autores sugerem que este processo leva a que a religião seja vista como uma mercadoria a ser negociada a partir da demanda dos fiéis (GUERRA, 2002).

Simultaneamente, são vários os estudos voltados à religião no contexto do trabalho (SILVA; SIQUEIRA, 2009). Analisa-se o impasse gerado pelo vácuo de referência baseada na fé cristã e se tenta indicar pontes possíveis entre fé e os negócios. A incapacidade da igreja para lidar com o mundo do trabalho estaria resultando em uma crescente busca por orientações religiosas alternativas, que giram em torno da espiritualidade e as empresas estariam preenchendo a lacuna e oferecendo opções bem variadas de acesso a ela (gurus, técnicas, programas gerenciais de conforto). Isso tudo não estaria mudando apenas os negócios, mas, segundo Nash e McClennan (2003), a própria concepção de religião norte-americana. E onde se localiza a instituição?

Centralidade da instituição: a Igreja

Entre a contribuição dos clássicos e o final do século XX, muitas definições de religião foram elaboradas, assim como vários conceitos e categorias foram criados com o objetivo de se dar conta da complexidade e das mudanças que vieram ocorrendo no campo. Entre eles, por exemplo, o de denominação. Este foi desenvolvido nos EUA e se articula diretamente com o conceito de sociedade civil. Ou seja, os grupos religiosos não se assumem como a Igreja, mas como partes da construção desta. As denominações religiosas são compostas por distintos sistemas religiosos.

Outro conceito que surgiu foi o de religião popular, o qual revela, dentre outras questões, a permanente controvérsia entre, por um lado, o clero e a dimensão institucional e, por outro, a religião popular e o sincretismo. A religião que as pessoas praticam pode ser lida, simultaneamente, como um meio e um obstáculo, aliada e inimiga da doutrina e da instituição. Alguns autores assinalam que a religião popular seria um instrumento de luta dos estratos populares, contrapondo-a a religião oficial. Mas o conceito está quase sempre envolvido em muitas controvérsias. Uma das críticas diz respeito a que pressupõe que os estratos altos se subordinam à ortodoxia ou não são capazes de gerar propostas religiosas próprias ou alternativas (DELGADO, 1993). Tal como se pode observar, o conceito de religião e seu caráter institucional mantém, em boa medida, sua centralidade, porque estes conceitos a ela se remetem como referência, o que pode ser identificado em várias conceituações contemporâneas.

Masferrer Kan (2004) destaca, em sua definição de religião, sua dimensão clerical: um sistema ritual, simbólico, mítico, relativamente consistente e desenvolvido por um conjunto de especialistas religiosos. Lembra que os teólogos que funcionam como intelectuais orgânicos das religiões ancoram-se na perspectiva institucional e da autoridade.

Mallimaci (1997, p.76-87) afirma que “[...] existem estruturas religiosas e pessoas que acreditam.” Mardones (1994) realça a institucionalidade, ao sugerir que merece ser refletida uma nova concepção de religião, à medida que a nova espiritualidade em construção não seria apenas a religião institucionalizada e especializada, mas a experiência que recorreria aos âmbitos da secularidade do nosso tempo e às vias religiosas tradicionais.

Parker (1997) escreve que os limites que separam religião de magia estariam desaparecendo, e a religião não mais poderia ser identificada com igreja. Esta associação acrítica seria uma herança da tradição judaico-cristã, oriunda da burocratização greco-romana da igreja pós Constantino. Prandi (1997, p.67),

destacando a ideia de mercado religioso, sugere a existência de um “[...] pluralismo religioso, em que a religião não é mais a religião. Não há mais uma única fonte de transcendência capaz de dar sentido à vida e à sociedade como um todo.”

Ou seja, por um lado, parece ter sido construído um certo consenso, neste labirinto conceitual pós *New Age*, de que religião diz respeito, sobretudo, a instituição, a igreja, a normatização, membresia, doutrina, dogmas, clero. Labirinto que é marcado pela simbólica da busca, como assinala Carvalho (1992, 1999). Por outro lado, para a explicação desta busca por religião que não seja religião e menos ainda uma religião, veio se impondo o conceito de religiosidade, referido à dimensão subjetiva, pessoal. E tal como se verá a continuação, as mudanças que ocorrem no campo religioso se articulam com outros processos societários.

Centralidade do indivíduo: Eu no centro do mundo

Parece ter sido construída algum grau de consonância entre a maior parte dos sociólogos em torno de que, como esgotamento do modelo urbano-industrial ancorado na destruição de formas de convivência tradicionais, produziu-se uma expansão da individualidade (WILLAIME, 1996) em sociedades marcadas por mudanças constantes (BAJOIT, 2003). Sanchis (2007) sugere um exacerbamento da autonomia decisória do indivíduo.

E a *New Age* seria um bom exemplo desse processo. Referências e significados múltiplos, que tendem a escapar do controle institucional. Neste contexto, a crença também tende a se expressar de forma individualizada, subjetiva, dispersa, mais independente do controle das instituições religiosas (HERVIEU-LÉGER, 1993). A atração pela *New Age* se assenta justamente no acesso ao sagrado de maneira pessoal (HEELAS, 1996). As crenças podem ser mudadas de acordo com as identificações do praticante, sem que haja um aprofundamento em alguma tradição religiosa (CLARK, 2006). As principais doutrinas e instituições eclesiásticas seguem sendo fonte de símbolos, de crenças, mas o aspecto que se destaca é a dimensão da subjetividade na construção do religioso e a crescente individualização da religiosidade. As pessoas crescentemente escolhem ou decidem sobre sua adesão (BERGER, 1992). E então explode o crescimento das religiosidades não convencionais. “E o indivíduo com seu Ego, com seu Eu Superior e com sua subjetividade instala-se no centro do mundo” (SIQUEIRA et al., 2000, p.355).

Religiosidades não convencionais seriam todos os agrupamentos religiosos que, como não se identificam enquanto religião, autodenominam-se Filosofia, Centro, Colégio, Ordem, Cidade, Espaço, Fé, Filhos, Fraternidade, Forças, Fundação, Grupo, Instituição, Legião, Movimento, Ponte, Santuário, Sociedade, Templo (SIQUEIRA,

1999, 2002, 2003). O grupo inclui mesmo religiões claramente reconhecidas como instituições em seus locais de origem, como os budismos, mas cujos adeptos no Ocidente tendem a não identificá-las como religião.

No caso brasileiro, não se no grupo de religiosidades não convencionais como tal o catolicismo, o protestantismo e suas derivações, assim como o espiritismo kardecista e os cultos afro-brasileiros, socialmente reconhecidos como instituição. Aquele inclui religiosidades de origem asiática e também aqueles nascidos no Brasil, como é o caso do Santo Daime, do Vale do Amanhecer, da Cidade Eclética (esses dois últimos nascidos em Brasília). O fenômeno é tão escorregadio que os pesquisadores que o estudam desde 1994 no Departamento de Sociologia da UNB inicialmente lhes categorizou como grupos místico-esotéricos. Depois novos movimentos religiosos e religiosidades alternativas. Finalmente, criou-se um acordo em torno do conceito, ainda em construção, de religiosidades não convencionais.

Embora as divindades e os mestres sejam reverenciados, e a referência a Deus seja constante, fortalece-se a ideia de que o divino se encontra no indivíduo, parte intrínseca dele. Haveria que desenvolvê-lo e cultivá-lo. Necessidade de transformação interior do indivíduo (autoconhecimento, autoaperfeiçoamento, desenvolvimento espiritual). A partir de técnicas, de exercícios, de meditações, o indivíduo poderia tornar-se mais poderoso, descolando-se das dimensões sociais e emocionais do cotidiano e do Ego e se aproximando do Eu Interior, Eu Superior, Eu Maior, Eu Crístico, isto é, da dimensão verdadeira, interior de cada um.

Em sua grande maioria não se trata de membresia, mas de adesão. E adesão temporária. O resultado é que em muitos casos o indivíduo, depois de bastante circular, acaba vivenciando uma religiosidade por conta própria, fazendo uma *bricolagem* (combinação criativa de elementos, produção de um objeto a partir de fragmentos de outros objetos) de práticas, crenças originadas em diferentes fontes, não se sentindo adepto ou membro de nenhuma religião ou grupo religioso. Constrói sua religiosidade por conta própria. Isto é, construção de religiões individualizadas cujo oficiante é o próprio leigo, ou seja, eu faço minha religião.

Mas como a *New Age* é um movimento contracultural com vários tentáculos, a crítica não foi feita apenas às religiões. Deu-se uma condenação de várias outras dimensões hegemônicas na sociedade (Medicina, Psicologia) e o religioso se articulou a conteúdos aparentemente profanos de saúde, dietéticos, bem-estar corporal, vitalidade, desenvolvimento das potencialidades pessoais, consciência planetária (harmonia com a natureza e com o cosmos), o que caracterizaria um novo estilo de vida e um processo de psicologização das religiões (SIQUEIRA, 1999, 2003).

Os buscadores de uma nova consciência religiosa tendem a buscar práticas não-convencionais, alternativas às práticas dominantes (homeopatia, fitoterapia, acupuntura) ou típicas da *New Age*, ou seja, mapa astral, acupuntura, astrologia, tai-chi-chuan, terapia de vidas passadas, muita literatura de autoajuda para aprender como viver bem aqui e agora (MARTINS, 1999a, 1999b; SIQUEIRA, 2003; SIQUEIRA; LIMA, 2003).

A dimensão afetiva tende a ser mais importante do que a doutrinal. Objetiva-se equilíbrio psíquico e bem-estar corporal. Trata-se do exercício do indivíduo, de seu potencial criativo e de autotranscendência: transcender-se a si mesmo, não no sentido de ganhos morais e sim, de ser “levado” para além de seus próprios limites (JOAS, 2008). Portanto, um dos elementos mais significativos dos buscadores de uma nova consciência religiosa é o trânsito por religiosidades não convencionais, por religiões e por práticas não convencionais e *New Age*.

Mas o aspecto mais importante a se destacar aqui diz respeito a que se trata de busca por uma religiosidade que seja anti-institucional, anti-hierárquica, anticlerical. Ou seja, de uma religião que não seja religião. Ou seja, de um lugar que se pretende quase oposto à religião institucionalizada, sacramental, doutrinária, eclesiástica, com exigências de participação regular e formadora de *habitus* religioso, cujo modelo lembrado, em geral, é a Igreja Católica. Daí o movimento que veio instituindo o uso do conceito de religiosidade em lugar de religião, indicando, uma vez mais, a rica dialética existente entre as mudanças do real e os avanços dos corpos teóricos.

O contexto tende a se caracterizar por crescimento de maiores possibilidades para individualidades e subjetividades e a membresia se transforma, crescentemente em adesão, religiosidades ecléticas e trânsito (entre religiosidades não convencionais, práticas *New Age*, religiões). Portanto, impo-se a dúvida: a religião institucional seguiria sendo o eixo da construção social do fenômeno religioso?

Nem tudo está perdido

A abordagem dos clássicos, em particular a durkheimiana, recebeu muitas críticas, além de seguidores tais como PARSONS, 1974, sobretudo, dado o peso atribuído às estruturas sociais em relação ao indivíduo.

Entretanto, dentre outros motivos, mas, sobretudo, o crescimento do islamismo, as leituras durkheimianas têm sido recuperadas. Afinal, Durkheim (1989) pensou a questão religiosa, principalmente como uma projeção das relações sociais e fonte de normas (características funcionais/normativas) para a sociedade.

E logo, projeção e lugar privilegiado onde se encenam e se atualizam conflitos, desigualdades, dilemas, hierarquias, disputas de poder da sociedade.

Assim, este autor tem inspirado vários europeus que se ancoram nos aspectos normativos e funcionais em suas reflexões sobre religião, tais como Cipriani (1993) e Pace (2006). Esse último lembra como, para italianos, mesmo com pouco pertencimento religioso, o catolicismo vem servindo como referencial de identidade diante do crescimento da imigração, particularmente de muçulmanos.

Na França pode ser indicada Hervieu-Léger (2005) em sua análise da utopização da Europa cristã do passado. Em Portugal, Vilaça (2008) também destaca a articulação entre religião e as identidades nacionais. Assim, essas autoras não deixam de visibilizar como postulados durkheimianos, mostram seu poder explicativo na atualidade, ainda que rejuvenescidos por um novo movimento teórico ou com um uso suavizado, articulados com autores mais contemporâneos (ALEXANDER, 1987).

Ademais, não é demais lembrar que ancorado na religião em sua perspectiva social (coesão), Durkheim de alguma maneira anteviu, desejoso, a possibilidade de uma religiosidade individualizada. Ele se pergunta, em 1912, em que medida as religiões individuais não seriam chamadas a se tornarem a forma eminente da vida religiosa, ou então talvez chegasse um dia em que não haveria outro culto além daquele que cada um faria livremente em seu íntimo. Mas como isto seriam especulações sobre o futuro, afirma que restavam “[...] as aspirações contemporâneas a uma religião que consistiria toda inteira em estados interiores e subjetivos e que seria livremente construída por cada um de nós.” (DURKHEIM, 1989, p.79).

Também Weber viu a presença de ordens plurais de valores e de éticas competindo entre si, gerando uma situação em que se tornava cada vez mais difícil para o homem encontrar um significado para a vida, cabendo a cada um, crescentemente, a escolha e a combinação daqueles. Indicou então o direcionamento da religião para a vida privada, e sugeriu que a ação religiosa ou magicamente orientada seria um mecanismo para se viver melhor neste mundo (atribuição de sentido). Estes aspectos da privatização e da nominação serão centrais na reflexão posterior, desenvolvida, por exemplo, por Peter Berger (1985) na década de 1960.

Apanhado final

A busca religiosa segue sendo uma dimensão importante da vida, mas crescentemente individualizada, privada, voluntária, do *self* e não um legado do nascimento. Para os adeptos ou frequentadores de religiosidades não convencionais,

identifica-se uma recusa do institucional, do sacerdotal, de dogmas, de exclusivismos. Portanto, procura-se por uma religião que não seja Religião. Ou seja, religiosidade. Busca de atribuição de sentido dentre as opções disponíveis e combinadas de maneira o mais individual e subjetiva que seja possível. O trânsito entre os conceitos de religião e de religiosidade atualizam, portanto, o desafio primeiro da Sociologia, a tensão indivíduo/sociedade.

A dimensão institucional foi, historicamente, fundamental na definição de religião até porque durante um longo período, Igreja e Estado se confundiram. Mas as sociedades ocidentais vêm sendo marcadas pelo movimento de secularização, tal como entende Pierucci (1998) o conceito formulado por Weber. Isto é, o declínio da religião como potência, subtração do *status* religioso, separação das esferas da vida social e, logo, separação do Estado e da religião, além de substituição crescente das explicações religiosas pela racionalidade científica. Mas esta secularização não seria sinônimo de fim da busca pelo místico, pelo esotérico, pelo sagrado.

Por um lado, um movimento que inclui uma crescente destradicionalização da esfera religiosa (PIERUCCI, 2004). Por outro, a tradição religiosa segue presente porque a tradição se reinventa constantemente (GIDDENS, 1997). E temos vários exemplos neste sentido. Ademais, como lembra Negrão (2008a) e tantos outros pesquisadores, não se tratam de exclusivismos sectários. E sim da construção de sistemas próprios e alternativos às religiões institucionalizadas, mesmo que as legitimando, porque se reportam a suas tradições. E como sugere Amaral (1999), não se está diante de um bloco homogêneo e sim da possibilidade de se transformar, estilizar, desarrumar ou rearrumar elementos de tradições existentes e fazer deles elementos metafóricos que expressam performaticamente um ponto de vista particular, ancorado em um dado momento.

Do ponto de vista da Sociologia, ambos os conceitos têm seu lugar e valor. A religião enquanto instituição, com seu caráter normatizador e mesmo ilusório, com seu poder de força moral, estabilizador, funcional à sociedade, não deixou de existir. O que se ampliou foram o acesso e a liberdade de escolha dos indivíduos no que toca à dimensão religiosa, sobretudo no Ocidente.

E, destaque-se, os clássicos afirmaram o fim da religião, mas também previram, de certa forma, a possibilidade de religiosidade sem religião, ancorada na subjetividade. Parece que lhes fez falta a clareza que só pôde ser visibilizada nas últimas décadas, porque as mudanças do campo religioso se articulam, geram, refletem, outros processos societários. Ou seja, o conceito de religiosidade entendida como busca de atribuição de sentido, através da busca pelo numinoso, transcendental, sobre-humano, sagrado, espiritualidade, ou como se chame esta dimensão. Essa sim, não definível pela Sociologia.

RELIGION AND RELIGIOUSNESS: INSTITUTION AND SUBJECTIVITY

ABSTRACT: *The article revises the constituent tension existing between the individual and society from the challenge characterized by the institutionalized dynamics of the church (normalizing, congregational) and the individuality (subjectivity, religious choice). Among the developments of the New Age movement, started in the 60s, the growth of non-conventional religions stands out and these are fundamentally anti-institutional. There is a search for religiousness, in other words, religion without Religion. From this movement it is visualized the existing tension and transit among the concept of religion and religiousness.*

KEYWORDS: *Religion. Religiousness. New Age. Non-conventional religiousness.*

Referências

ALEXANDER, J. O novo movimento teórico. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v.2, n.4, p.5-28, jun. 1987.

AMARAL, L. Sincretismo em movimento: o estilo nova era de lidar com o sagrado. In: CAROZZI, M. J. (*Dir.*). **A nova era no Mercosul**. Petrópolis: Vozes, 1999. p.47-79.

BAJOIT, G. **Todo cambia**: análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas. Santiago: Lom, 2003.

BERGER, P. **A far glory**: the quest for faith in an age of credulity. New York: The Free Press: MacMillan, 1992.

_____. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Lisboa: DIFEL, 1989.

CAMPBELL, C. A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v.18, n.01, p.5-22, 1997.

CAMURÇA, M. As sombras na catedral: a influência New Age na igreja católica e o holismo da teologia de Leonardo Boff e Frei Betto. **Numem**: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião, Juiz de Fora, v.1, n.1, p.11-34, 1998.

CAROZZI, M. J. (Org.). **A nova era no Mercosul**. Petrópolis:Vozes, 1999.

CARVALHO, J. J. de. Uma querela dos espíritos: para uma crítica brasileira do suposto desencantamento do mundo moderno. **Sociedade e Estado**: novos movimentos religiosos, Brasília, v.14, n.1, p.48-65, 1999.

_____. Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. In: BINGEMER, M. C. (Org.). **O impacto da modernidade sobre a religião**. São Paulo: Loyola, 1992. p.166-179.

CHAMPION, F. La nébuleuse mystique-ésotérique: orientations psycho- religieuses dès courants mystiques et ésotériques contemporaines. In: CHAMPION, F.; HERVIEU-LÉGER, D. (Org.). **De l'émotionenreligion: renouveauettraditions**. Paris: Centurion, 1990. p.221-257.

CIPRIANI, R. De la religion diffuse à la religion dès valeurs. **Social Compass**, Louvain, v.40, n.1, p.91-100,1993. Disponível em: <<http://host.uniroma3.it/docenti/cipriani/saggi.htm>>. Acesso em: 30 mar. 2007.

CLARK, P. **New religions in global perspective**. Oxon: Routledge, 2006.

DELGADO, M. La religiosidad popular: entorno a un falso problema. **Gazeta de Antropología**, n.10, ago. 1993. Disponível en: <http://www.ugr.es/~pwlac/G10_08Manuel_Delgado.html>. Acesso em: 23 out. 2007.

DOBBELAERE, K. **Secularización: un concepto multidimensional**. México: Universidad Iberoamericana, 1994.

DURKHEIM, E. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.

FERIGGLA, J. M. **Los chamanismos a revisión: de la vía del éxtasis a Internet**. Barcelona: Kairós, 2000.

FONSECA, A. B. Nova era evangélica: confissão positiva e o crescimento dos sem religião. In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, 7.,1998, São Paulo. **Anais...** São Paulo: USP: PUC-SP, 1998. paginação irregular.

FREUD, S. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

GIDDENS, A. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: GIDDENS, A.; BECK, U.; LASH, S. (Org.). **Modernização reflexiva**. São Paulo: Ed. da UNESP, 1997. p.184-198.

GIUMBELLI, E. **O fim da religião?: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França**. São Paulo: Attar, 2002.

GUERRA, L. A. Metáfora do mercado e a abordagem sociológica da religião. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.22, n.2, p.39-45, 2002.

HEELAS, P. **The new age movement**: the celebration of the self and the sacralization of modernity. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.

HERVIEU-LÉGER, D. Catolicismo: a configuração da memória. **Rever**, São Paulo, n.2, 2005. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_leger.htm>. Acesso em: 08 maio 2010.

_____. **La religion pour Mémoire**. Paris: CERF, 1993.

HUGARTE, R. P. Transnacionalização da religião no Cone Sul: o caso do Uruguai. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Org.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. p.111-139.

JOAS, H. **Do we need religion??:** one the experience of self-transcendence. Boulder: Paradigm, 2008.

MAGNANI, J. G. C. O xamanismo urbano no contexto da religiosidade brasileira contemporânea. In: COLÓQUIO REINTERPRETACIONES NEW AGE DE LAS TRADICIONES SINCRÉTICAS, 2011, Guadalajara. **Anais...** Guadalajara: CIESAS, 2011. Paginação irregular.

_____. O circuito neo-esotérico. In: TEXEIRA, F.; MENEZES, R. (Org.). **As religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006. p.111-145.

_____. **O Brasil da nova era**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

_____. **Mystica urbe**: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

MAITRE, J. Lesdeux cotes du miroir: note surl' évolutionreligieuseactuelle de la population française par rapportaucatholicisme. **L'AnnéeSociologique**, Paris, v.38, n.3, p.28-43,1988.

MALLIMACI, F. A situação religiosa na Argentina urbana do fim do milênio. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Org.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. p.76-87.

MARDONES, J. M. **Para comprender las nuevas formas de la religión**: la reconfiguración postcristiana de la religión. Estella: Verbo Divino, 1994.

MARTINS, P. H. O paraíso, o Tao e o dilema espiritual do Ocidente: passagem do antropocentrismo moderno para o cosmocentrismopós-moderno. **Sociedade e Estado**: novos movimentos religiosos. Brasília, v.14, n.1, p.77-92, 1999a.

_____. As terapias alternativas e a libertação dos corpos. In: CAROZZI, M. J. (Org.). **A nova era no Mercosul**. Petrópolis: Vozes, 1999b. p.66-76.

MARX, K.; ENGELS, F. **Sobre a religião**. 2.ed. Lisboa: 70, 1976.

MASFERRER KAN, E. *¿Es del Cesar o es de Dios?: un modelo antropológico del campo religioso*. México: Plaza y Valdés-CIICH-UNAM, 2004.

MULCOK, J. (Re)-discovering our indigenous selves: the nostalgic appeal of native Americans and other generic indigenes. **Australian Religion Studies Review**, Sidney, v.14, n.1, p.45-65, 2001.

NASH, L.; MCLENNAN, S. **Igreja aos domingos, trabalho às segundas**: o desafio da fusão de valores cristãos com a vida dos negócios. Rio de Janeiro: Qualymark, 2003.

NEGRÃO, L. N. Pluralismo, percursos e multiplicidades. In: NEGRÃO, L. N. (Org.). **Urindo novas tramas**: trajetórias do sagrado. São Paulo, EDUSP, 2008a. p.58-92.

_____. Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo. **Sociedade e Estado**: dossiê pluralidade religiosa na América Latina. Brasília, v.24, p.261-280, maio/ago. 2008b

OLIVEIRA, A. Religião e sociedade pós-tradicional: o caso da *New Age* popular do Vale do Amanhecer. **Revista Brasileira de História das Religiões**, São Paulo, v.2, n.6, p.277-290, 2010.

ORO, A. P.; STEIL, C. A. Apresentação. In: _____. **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. p.07-11.

PACE, E. Salvation goods, the gift Economy and Charismatic Concern. **Social Compass**, Louvain, v.53, n.1, p.49-64, 2006. Disponível in: <<http://scp.sagepub.com/cgi/content/abstract/53/1/49>> Acesso in: 08 jun. 2010.

PARKER, C. Globalização e religião: o caso chileno. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. p.156-171.

PARSONS, T. **O sistema das sociedades modernas**. São Paulo: Pioneira, 1974.

PIERUCCI, A. F. “Bye bye, Brasil”: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos Avançados**, São Paulo, v.18, n.52, p.14-27, dez. 2004.

_____. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v.13, n.37, p.12-38, 1998.

PIETTE, A. **Les religiosités Séculières**. Paris: PUF, 1993.

POSSAMAI, A. Not the New Age: perennism and spritual knowledges. **Australian Religion Studies Review**, Sidney, v.14, n.1, p.82-97, 2001.

PRANDI, R. A religião no planeta global. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Org.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. p.59-75.

SANCHIS, P. Desponta novo ator no campo religioso brasileiro?: O Padre Cícero Romão Batista. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.27, n.2, dez. 2007. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0100-85872007000200002>>. Acesso em: 18 ago. 2011.

_____. O campo religioso brasileiro contemporâneo. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Org.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. p.09-21.

_____. O Campo religioso será ainda o campo das religiões? In: HOORNAERT, E. (Org.). **História da igreja na América Latina e no Caribe**. Petrópolis: Vozes, 1995. p.75-102.

SILVA, R.; SIQUEIRA, D. Espiritualidade no contexto organizacional. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v.14, n.3, p.557-564, 2009.

SIQUEIRA, D. Religiosidades não convencionais brasileiras e *New Age*: o Vale do Amanhecer, Brasília. In: COLÓQUIO REINTERPRETACIONES NEW AGE DE LAS TRADICIONES SINCRÉTICAS, 2011, Guadalajara. **Anais...** Guadalajara: CIESAS, 2011. Paginação irregular.

_____. **As novas religiosidades no Ocidente**: Brasília, cidade mística. Brasília: Ed. da UnB, 2003.

_____. Novas religiosidades na capital do Brasil. **Tempo Social**, São Paulo, v.14, n.1, p.35-48, 2002.

_____. Psicologização das religiões: religiosidade e estilo de vida. **Sociedade e Estado**, Brasília, v.14, n.1, p.111-147, jan./jun. 1999.

SIQUEIRA, D.; BANDEIRA, L. O profano e o sagrado na construção da “Terra Prometida”. In: NUNES, B. F. (Org.). **Brasília a construção do cotidiano**. Brasília: Paralelo 15, 1977. p.178-199.

SIQUEIRA, D.; LIMA, R. B. de (Org.). **Sociologia das adesões**: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil. Rio de Janeiro: Garamond: Vieira, 2003.

SIQUEIRA, D.; VALLE-HOLLINGER, A.; HOLLINGER, F. Religião e esoterismo entre estudantes: um estudo comparado internacional. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.22, p.56-69, 2002.

SIQUEIRA, D. et al. Carisma e narcisismo: as lideranças das novas religiosidades In: COELHO, M. F. P.; BANDEIRA, L.; MENEZES, M. L. (Org.). **Política, ciência e cultura**

em **Max Weber**. Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Sociologia, 2000. p.332-365.

VILAÇA, H. **Imigração, etnicidade e religião**: o papel das comunidades religiosas na integração dos imigrantes da Europa do Leste. Lisboa: ACIDI, 2008.

WEBER, M. A ciência como vocação. In: _____. **Metodologia das Ciências Sociais**. Campinas: Ed. da UNICAMP; São Paulo: Cortez, 1992. v.2. p.07-57.

WILLAIME, J. P. Dinâmica religiosa y modernidad. In: GIMÉNEZ, G. (Coord.). **Identities religiosas y sociales en México**. México: UNAM: IFAL, 1996. p.233-252.

Recebido em 12/08/2012

Aprovado em 12/12/2012

A SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO DE MAX WEBER: SANTIFICAÇÃO DA VIDA DENTRO DE ORDENS POLÍTICAS, ECONÔMICAS E SOCIAIS

Lucas Cid GIGANTE^{1}*

RESUMO: A Sociologia da Religião de Max Weber é um local indispensável para o estudo dos aspectos centrais de seu pensamento, voltados à compreensão da singularidade da civilização ocidental moderna. No entanto, o maior destaque se encontra na articulação entre filiação religiosa e estratificação social, pela qual Weber nos apresenta as religiões mundiais como espaços de santificação da vida cotidiana dos sujeitos dentro de ordens políticas, econômicas e sociais. Dando foco na esfera econômica, nossa análise nos remete para a eficácia da legitimação religiosa que distribui consentimentos sociais, associados à manipulação da conduta de vida, à construção da intimidade e aos interesses materiais e ideais dos sujeitos sociais, rompendo o circuito fechado de religiosidades e tendendo ao molde de visões sociais de mundo articuladas a épocas históricas, a partir de grupos e classes que delas se apoderaram para se sustentar mediante relações de dominação.

PALAVRAS-CHAVE: Max Weber. Sociologia da religião. Legitimação. Consentimento social.

Apresentação: o lugar da Sociologia da Religião na obra de Weber

Max Weber passou a ser reconhecido como pensador expoente da Sociologia Clássica por conceber a singularidade da civilização ocidental moderna como resultante da combinação de processos como racionalização, desencantamento do

* UNIFAL – Universidade Federal de Alfenas. Instituto de Ciências Humanas e Letras. Alfenas – MG – Brasil. 37130-000 – lucascidgigante@hotmail.com

mundo e secularização ou por diagnósticos de outros processos irreversíveis de grande abrangência, como a burocratização. Pouco conhecida é a circunstância de que grande parte destes temas, que marcam a singularidade de seu pensamento, está contida nos trabalhos de sua Sociologia da Religião. Isso rebate a ideia de que *Economia e Sociedade* seria sua obra fundamental. Além de obra póstuma, não ocupa o lugar mais importante no que se refere ao desenvolvimento das pesquisas sistemáticas de Weber; isso faz dos *Ensaio Reunidos de Sociologia da Religião* e, dentro dele, a *Ética Econômica das Religiões Mundiais*, obras em destaque.

No Brasil, pesquisa importante sobre a Sociologia da Religião de Weber foi realizada por Antonio Flávio Pierucci, com sua tese de Livre Docência, que depois resultou no livro intitulado *O desencantamento do mundo. Todos os passos do conceito* (2003). Com ele aprendemos várias coisas sobre Weber. Em primeiro lugar, que estudar sua Sociologia da Religião não se resume à leitura da sessão de *Economia e Sociedade*, à qual Bourdieu (2009) sistematizou ainda mais em seu *A economia das trocas simbólicas*. Em segundo lugar, que grande parte da Sociologia histórica e comparada de Weber – e com ela os grandes temas que enfrentou – é também Sociologia da Religião¹; interpretação equiparada à leitura de Bendix (1986), ao valorizar de forma superlativa a Sociologia da Religião Weberiana em seu *Max Weber – um perfil intelectual*. Por fim, realizou um estudo sistemático da obra de Weber a partir da busca do significado do conceito de desencantamento do mundo (*Entzauberung der Welt*), ora significando **desmagificação** ora **perda de sentido**, quando não os dois simultaneamente.

Além de *Economia e sociedade*, estudamos a Sociologia da Religião de Weber nos *Ensaio Reunidos de Sociologia da Religião* (*GARS – Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*) em três volumes, I (1920), II (1921) e III (1921). Além dos estudos mais conhecidos *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (em sua segunda versão, 1920) e *As seitas protestantes e o espírito do capitalismo*, que estão contidos no volume I, o restante dos três volumes é composto por estudos histórico comparados das religiões mundiais, intitulado *Ética econômica das religiões mundiais* (*Wirtschaftsethik der Weltreligionen*). Nestes, encontramos os estudos sobre a China e a Índia, *Confucionismo e Taoísmo e Hinduísmo e Budismo*, respectivamente, e o estudo sobre o Judaísmo antigo. Encontramos por fim, três ensaios teórico sistemáticos da maior importância: a *Introdução do autor* (*Vorbemerkung*); a *Introdução* (*Einleitung*) à *ética econômica das religiões mundiais*, conhecida em português pelo título *Psicologia social das religiões*

¹ O que também fica evidente a partir da biografia escrita por Marianne Weber, onde se conhece o grande interesse de Weber pelas religiões a partir da influência materna.

mundiais e a *Consideração intermediária* (*Zwischenbetrachtung*), conhecida pelo título *Rejeições religiosas do mundo e suas direções*.²

Se somarmos a *Introdução*, a *Consideração intermediária*, a *Introdução do autor*³ e a conferência *A ciência como vocação*, temos como produto o conhecido quarteto teórico de Weber. Essa produção reflete um plano de longo alcance que moveu em busca de uma teoria da singularidade da modernidade ocidental, desencadeada através de uma Sociologia histórica comparada, tendo como contraste o Oriente.

O que se destaca desta Sociologia? Tenbruck (1980) localiza os processos de racionalização ocidental e o histórico religioso de desencantamento do mundo como duas forças explicativas mobilizadas por Weber a ponto de constituírem um núcleo temático de sua obra, ao lado dos processos de secularização e de intelectualização, também explorados em vários momentos desta.

Por sua vez, Schluchter (1981, 1989, 1996), considerado o continuador da perspectiva teórica de Weber e até mesmo o seu sucessor intelectual, desenvolve investigações a respeito da história do racionalismo ocidental, classificando suas ocorrências e respectivas formas de conduta de vida, tendo como diapasão a culminância do processo na postura do racionalismo de dominação do mundo. Neste particular, concebe que a *Introdução*, a *Consideração intermediária* e a *Introdução do autor* fornecem uma perspectiva integrada da obra de Weber, sendo adequado o estudo conjunto destes textos, o que permite uma análise equilibrada entre a esfera material e a ideal, ênfases diversamente distribuídas na Sociologia da Religião de Max Weber, que, tomadas de forma isolada em algum destes momentos ou em *Economia e Sociedade*, podem resultar em uma aparência mecanicista, enquanto que a postura de orientação recíproca é a regra no pensamento do autor.

A junção destes processos de grande envergadura e duração histórica age como a combinação de fatores que singulariza o racionalismo ocidental, imprimindo sua universalidade. Weber o assinala no racionalismo da conduta de vida que caracteriza o capitalismo em bases racionais (século XVII em diante), sendo esta a característica destacada pelo autor para diferenciá-lo dos outros tipos de capitalismo existentes. A questão do racionalismo posteriormente foi levada adiante por Habermas, ao utilizar o conceito de domínio técnico instrumental, ou sua variante, a dominação técnico instrumental, que perfaz a modernidade capitalista, como padrão

² Alguns destes textos, dentre os quais a *Introdução* e a *Consideração intermediária* estão disponíveis na coletânea, em alemão, *Max Weber – Gesamtausgabe* (Tübingen: Mohr, 1989). Ambos estão publicados na coletânea de Max Weber, *Ensaio de Sociologia* (1989), respectivamente com os títulos: *Psicologia social das religiões mundiais* e *Rejeições religiosas do mundo e suas direções*.

³ Publicada como *Introdução à Ética protestante e o 'espírito' do capitalismo*, na versão da editora Pioneira (2003), seguindo a tradução de Parsons na edição norte americana.

de relações sociais que a operam. Esses princípios, ao agirem de forma eficaz no mundo empresa, pela valorização do cunho da administração sistemática e pela valorização do trabalho, também possuem o seu efeito no avanço irrefreável da burocracia, como forma de organização que melhor se adéqua ao capitalismo em expansão, princípio administrativo em avanço crescente.

Com o foco na conduta de vida, a Sociologia da Religião de Weber, principalmente na *Ética econômica das religiões mundiais (WEWR)*, traceja uma busca pela comparação entre as diversas éticas econômicas estimuladas pelos arranjos religiosos da vida, para, de forma comparada, medir a influencia do *ethos* religioso da Reforma Protestante sobre a mentalidade econômica capitalista (o grande foco), medindo a proporção que ocupa na indução desta ética, bem como na autolegitimação das classes médias burguesas, nesta fase de expansão do capitalismo associada à ideia de vocação profissional. Sua análise recorre a complexos históricos singulares, associados especificamente a cada uma das religiões mundiais, para também medir sua eficácia em imprimir determinadas formas de rendimento econômico, que são subjacentes às formações sociopolíticas que lhe estão pela base.

Esta já é uma importante contribuição de Weber à nossa época, como estudioso que nos ajuda a compreender nossa visão de mundo: o moinho de ideias em torno do conceito de vocação, associado à Reforma, glorifica o ascetismo pelo trabalho profissional. Esta ideia possui enorme capacidade adaptativa aos princípios de pensamento típicos das classes médias, que dependem de se classificarem em situações de mercado, bem como às linhas de ação da burguesia, que sempre renova sua visão de mundo empreendedorista como princípio de vida. No limite, é uma visão de mundo que foi se desenvolvendo junto com o capitalismo, e que ainda está aí, lhe acompanhando como uma atmosfera.

Portanto, o autor é indispensável para o estudo do tema da ideologia, resguardando a circunstância de que seu conceito de legitimação aponta para os cunhos interpretativos articulados na construção da visão social de mundo de indivíduos e classes, de forma a sustentá-los como pontos de vistas parciais que não estão articulados com a qualificação de falsidade, a falsa consciência que acompanha o tema da ideologia no referencial marxiano, e sim, apenas pela parcialidade.

A legitimação e os consentimentos sociais, para Weber, são potências histórico-efetivas, porque alimentam grandes linhas de relações sociais, contribuindo para o desenho das tramas da vida social. Embora neste artigo trabalhem com a dinâmica relacional entre ideias e interesses, este lado da questão é o que mais nos interessa.

Uma das maiores teses de Weber, a do desencantamento do mundo, é apresentada como ruptura com concepções magicizadas da vida religiosa, estas

que, noutros registros, colocaram-se como obstáculos e entraves à racionalização. Portanto, como fator histórico causal, o *ethos* religioso ora é avanço ora é obstáculo ao racionalismo da conduta econômica, favorecendo ou atrapalhado o surgimento do capitalismo de empresa.

Estes temas conduziram a vida intelectual de Max Weber e estão contidos, em sua maioria, em sua Sociologia da Religião. Isso destaca o lugar fundamental que esta ocupa em sua obra, ponto alto de investigação destes processos e das análises históricas mais pormenorizadas que realizou.

A Sociologia da Religião de Max Weber: santificação da vida dentro de ordens políticas, econômicas e sociais

A exortação do apóstolo a ‘se assegurar’ no chamado recebido é **interpretada aqui**, portanto, como dever de conquistar na luta do dia-a-dia a certeza subjetiva da eleição e justificação. [...] disciplinam-se desta forma aqueles ‘santos’ autoconfiantes com os quais toparemos outra vez na figura dos comerciantes puritanos da época histórica do capitalismo, rijos como aço [...]. E, de outro, distingue-se o trabalho profissional sem descanso como o meio mais saliente para se conseguir essa autoconfiança. Ele, e somente ele, dissiparia a dúvida religiosa e daria a certeza do estado de graça. [...] Ora, em termos práticos isso significa que, no fim das contas, Deus ajuda a quem se ajuda, por conseguinte o calvinista, como também de vez em quando se diz, ‘cria’ ele mesmo sua bem aventurança eterna – em rigor o correto seria dizer: a certeza dela [...]. (WEBER, 2004, p.101 e p.105, grifo nosso).

A hipótese que impulsionou a busca destes macroprocessos nascera em 1904 e 1905, quando da publicação em duas partes da primeira versão da *Ética* (*Archiv*, vols. XX e XXI). Nesta, Weber tracejou a hipótese de que a visão social de mundo advinda da reforma, sobretudo a de Calvino, teria contribuído para a disseminação de um *ethos* em afinidade eletiva com o que chamou de espírito do capitalismo. As pesquisas subsequentes em Sociologia comparada das religiões revelaram outras medições entre os arranjos metafísicos e sua influência sobre suas respectivas bases econômicas e sociopolíticas. A ausência no Oriente de uma religião que tenha impulsionado a racionalização da conduta de vida em móveis éticos significou uma barreira para o estabelecimento do princípio da racionalização das ordens econômicas.

Neste particular, a Sociologia da Religião de Weber traceja uma articulação entre filiação religiosa e estratificação social, demonstrando como grupos e classes se apoderam destes sistemas de pensamento em afinidade com sua situação de vida, com o que almejam e projetam em termos de seus interesses ideais e materiais, articulando as esferas políticas, econômicas e sociais. Encontramos o desenvolvimento desta trama em *Economia e sociedade*, com ênfase maior no aspecto da materialidade dos interesses e na *Introdução*, com ênfase maior nas formas de apropriação religiosas.⁴

Sua característica investigativa sempre lança mão de uma análise histórica empírica dos aspectos políticos (disposições do poder e dominação legítima), da situação econômica (escassez, luta por interesses, condições e situações de classe) e das formas de estabelecimento de *status* social (sentimentos de dignidade, formação do caráter e prestígio) das camadas portadoras da religiosidade, o que define a forma de apropriação respectiva das ideias religiosas, situando bem chão a chão as metafísicas correspondentes e as direções com que são apropriadas pelos seus portadores (*Träger*).

É indispensável termos em mente que Weber sempre se encontra envolto pelo conceito de conduta de vida como dimensão articulada às imagens de mundo que os sujeitos constroem para orientarem sua ação de forma significativa, conexão de sentido que explica compreensivamente a ação humana. As imagens de mundo religiosas condicionam a construção de sentido para as ações de forma a **assentar grupos e classes no tipo de vida que sustentam e que representam como aquelas que devem seguir**. Portanto, podemos falar de uma mundanização dos interesses especificamente religiosos, sendo que seus constructos intelectuais estão voltados para o rendimento e eficácia na vida cotidiana.

Há, portanto, um imbricamento constante entre espiritualidade e materialidade, um dos contrastes mais fascinantes explorado por Weber, operado não apenas por formas de conduta de vida que protegem posições mundanas, como também pelo intermédio das formas de estabelecimento dos sentimentos de *status* social.

Uma de suas formas é a relação estabelecida entre destino e caráter, sempre presente nas metafísicas religiosas. Principalmente na apropriação e interpretação de suas ideias, estas são apresentadas promovendo a santificação da vida, que pode ser expressa numa equação do tipo: o caráter religiosamente virtuoso supera a provação e delinea o destino de bem-aventurança neste mundo, enquanto que o caráter religiosamente vicioso não supera a provação e delinea o destino de

⁴ Neste artigo, privilegiamos o segundo ângulo de análise, destacando o papel das ideias religiosas como articulação simbólica que opera legitimações sociais eficientes em seus contextos, se adequando aos interesses. Nosso foco, por outro lado, está direcionado a adequação das ideias em relação à esfera econômica, deixando as esferas políticas e sociais em plano secundário.

danação neste mundo. Esta equação é recorrente nas análises do autor, numa contraposição entre virtude e vício enquanto forças delineadoras do caráter e da ação humana, compondo **teorias** da estratificação social, presente nas ideias religiosas.

Estas **teorias** geram sentido para as desigualdades de situação dos grupos sociais, classes ou castas, projetando-as por intermédio da visão do destino dos indivíduos no mundo social. Por outro lado, como sempre envolvem valores formadores do caráter, também constroem sentimentos de *status* social por parte de seus portadores, estando em jogo a santificação da vida social dos sujeitos, tendo em vista que a dimensão do *status* possui uma lógica própria, independente das esferas políticas e econômicas.

Esta projeção se complementa pelo seu espelho, o interesse especificamente religioso em torno do tipo de necessidade de redenção ou salvação projetada para o além vida. O interesse especificamente religioso nos direciona ao que é específico nesta atividade humana: qual a necessidade de redenção é prometida e qual é o seu custo em termos das disposições íntimas e de ação que são cobradas para tanto.

“De que” e “para que” o homem desejava ser libertado e, não esqueçamos, podia ser libertado, dependia da direção da imagem do mundo que ele tinha. Podia ser salvo da servidão política e social para um reino futuro e messiânico no aquém. Ou da profanação através do ritual impuro ou de um corpo sempre preso na impureza para a pureza de uma existência mental e espiritual preservada. Ou do jogo eterno e sem sentido das paixões humanas e desejar o sossego e paz da contemplação do divino. Ou de um mal radical e da servidão sob o pecado para a eterna bondade livre no seio de um deus paterno. Ou da escravização pensada sob o determinismo astrológico através das constelações estelares para a dignidade da liberdade e participação na essência da divindade oculta. Ou do sofrimento, miséria e morte, que se manifestam na limitação da finitude e do inferno ameaçador para a felicidade eterna em uma existência futura, terrena ou paradisíaca. Ou a partir do ciclo de renascimento com as suas recompensas inexoráveis provenientes das ações do tempo passado para o descanso eterno. Ou da perda de sentido das meditações e dos acontecimentos para o sono sem sonhos. Havia muito mais possibilidades. Atrás delas esteve sempre uma tomada de posição relacionada com alguma coisa do mundo real considerado como especificamente “sem sentido” e, deste modo, ficou implícita a exigência de que a ordem do mundo, em sua totalidade, poderia e deveria ser de alguma maneira um “cosmos” dotado de sentido. Este desejo, no entanto, produto essencial do verdadeiro racionalismo religioso, foi realizado pelas camadas intelectuais. Os caminhos e resultados desta necessidade metafísica e também a medida da sua

eficácia estiveram presentes de forma muito diferente. Ainda assim, podemos fazer alguns comentários gerais. (WEBER, 1989, p.101-102).

Por isso que o fundamental para Weber é a conduta de vida estimulada como desdobramento das necessidades acima expostas, forma de agir no mundo suscitada pelas necessidades salvíficas que lhe estão na raiz. No entanto, é a promessa salvífica que concentra as energias que alimentam os consentimentos sociais presentes nestes sistemas de ideias, pois aqui entra em cena um trabalho interpretativo que visa selecionar o tipo de conduta social inerente ao tipo de destino requerido para a vida, no aquém e no além. Neste momento, os enraizamentos históricos das disposições materiais determinam o desenvolvimento das linhas de ação. Como coloca Bourdieu (2009, p.86, grifo nosso):

Pode-se falar de interesses propriamente religiosos [...] quando [...], pelo menos em determinadas classes, surge uma demanda propriamente ideológica, isto é, a espera de uma mensagem sistemática capaz de dar sentido unitário à vida, propondo a seus destinatários privilegiados uma visão coerente do mundo e da existência humana, e dando-lhes os meios de realizar a integração sistemática de sua conduta cotidiana. Portanto, capaz de lhes fornecer **justificativas de existir tal como existem, isto é, em uma determinada posição social.**

É assim que Weber apresenta a Reforma de Calvino como justificativa dos ‘santos autoconfiantes’ que conferiram a si mesmos a responsabilidade pelo sucesso econômico, interpretação que associa a Reforma como moíno histórico de produção do sentimento de merecimento da própria sorte, indispensável para o princípio análogo da meritocracia. A conduta de vida inerente é a da dominação racional do mundo (*Weltbeherrschung*), consequência da negação do mundo (*Weltverneinung*), impulso à ação ativa de sua transformação. As ações de transformação **são interpretadas** como aquelas associadas ao enriquecimento, ao sucesso individual, à empresa racional, ao sucesso vocacional e profissional, enfim, às chances de obtenção de sucesso dentre as possibilidades de mercado e à conquista das ordens mundanas da economia e da política. Imagens de mundo que desencadeiam ideias e sentimentos das camadas médias e da burguesia nascente, que se assenta sobre a materialidade de classe aquisitiva.

Noutra via o Confucionismo é apresentado como conjunto de regras de etiqueta circunscrito ao grupo de *status* dos intelectuais mandarins chineses, camada social abastada que propagou a si mesma a ética de adaptação ao mundo (*Weltanpassung*), de respeito às ordens burocráticas do Estado, de culto aos antepassados, da saturação da alma com as tradições litúrgicas que proporcionam um

cultivo do ser qualitativo interior como especial e diferenciado, afastado e elevado em relação às outras camadas sociais. O Confucionismo promove a alimentação do *status* social destas camadas privilegiadas, que se educam com pretensão de ocuparem os cargos mais importantes do funcionalismo público.

Aqui é perceptível o contraste entre a burguesia europeia que quis dominar as ordens econômicas em nome da sinalização de sua bem aventurança, como instrumento de um Deus ultramundano, ideias bem conectadas com sua situação de mercado, e os confucianos pretendentes a cargos públicos, em nome da santidade da tradição, do convencionalismo e da subordinação. Enquanto a primeira favorece a eticização, a segunda favorece o convencionalismo, cada qual articulada ao tipo de vida que os sujeitos sociais quiseram proteger, por aceitar viver segundo sua lógica.

Com a “fuga-do-mundo” (*Weltflucht*) que caracteriza as religiões asiáticas como o Hinduísmo, há uma centralização na mística enquanto uma busca de repouso no divino e uma ausência do agir no mundo, por meio de uma contemplação que elimina os interesses cotidianos, daí o significado de fuga absoluta e contemplativa do mundo. A persistência da tradição e da ordem estamental, afirma Weber (1999, p.355), está presente na “supradivindade da ordem eterna do mundo”, da qual a própria ordem de castas faz parte.

Aqui Weber explora o contraste entre fuga do mundo (ideias que agem como obstáculos ao racionalismo ocidental moderno) com a ação no mundo operada pela eticização inerente à Reforma, que se articula ao ascetismo intramundano, para afirmá-los como impulsos espirituais e metafísicos para esta racionalização tão afim à Modernidade e ao capitalismo. A importância econômica disso pode ser estudada na obra *História geral da economia*⁵.

Falando em ascese, Weber explora o contraste entre suas várias formas. Waisbort (2000) estabeleceu algumas considerações, partindo do fato de que a ascese é uma consequência da rejeição e da negação do mundo. Pode ser uma ascese ativa ou passiva. A ascese ativa está implicada na ascese vocacional/profissional (*Berufsaskese*) e na ascese racional intramundana (*innerweltliche rationale Askese*), conceitos que Weber forjou para a apreensão histórica da Reforma Protestante, sobretudo a de Calvino. A ascese passiva corporifica-se na ascese monacal ativa (*aktive Mönchsaskese*), que evita o agir no mundo e que se volta para uma ascese racional extramundana (*ausserweltliche rationale Askese*), conceitos que Weber aproxima à conduta de vida do Catolicismo, como uma moral de alheamento ao mundo.

⁵ Esta obra resulta de anotações de alunos de Weber, ao assistir suas aulas, combinadas com as anotações e esquemas que ele mesmo preparou para as aulas.

Noutra importante via de acesso à Sociologia da Religião de Weber, encontramos a articulação das religiões mundiais como instâncias que se constroem em conexão com a intimidade humana, a partir do conteúdo e direção dos sentimentos de dignidade, que direcionam a construção do *status* social e, como tais, reforçam as linhas de ação dos sujeitos, gerando perspectivas de continuidade no futuro:

As camadas firmemente estabelecidas em posses, honra e poder sociais geralmente cultivam a sua lenda estamental na direção de uma qualidade especial delas inerente, numa semelhança ao sangue: seu sentimento de dignidade se forma dessa existência, real ou pretensa. O sentimento de dignidade das camadas socialmente recalçadas ou dos estamentos valorizados negativamente (ou, certamente, não positivamente), em comparação, se alimenta mais facilmente da crença de que uma “missão” especial lhes foi confiada: seu dever garante o seu rendimento funcional ou constitui seu valor característico, a fim de que se desloque, então, esse valor, para o outro mundo, para uma “tarefa” que lhes foi confiada por Deus. Uma das fontes do poder ideal das profecias éticas entre as camadas socialmente menos favorecidas está situado nesse estado de coisas, afastando a necessidade do ressentimento como alavanca. O interesse racional nas compensações materiais e ideais, como tal, foi perfeitamente suficiente. (WEBER, 1989, p.96-97).

Isso reforça as ações no presente e as expectativas dos sujeitos em termos de seu futuro numa dada sociedade; o que se faz ao lado da pretensão de justificação de sua posição econômica (interesses materiais); ao lado da oferta de um caminho seguro de como se conduzir na vida de acordo com determinadas imagens de mundo (interesses ideais e aspirações); por fim, conduz à construção do *status* social, dignidade como uma das formas de reconhecimento entre determinados círculos. Em resumo, as religiões operam, sob lógica própria⁶, uma espécie de **santificação da vida dentro de ordens políticas, econômicas e sociais**, no interior de situações históricas de indivíduos, grupos e classes, articulando ideias e interesses materiais e ideais⁷.

Esta santificação nada mais é do que um impulso dos sujeitos coletivos, definido pela pretensão de legitimar determinadas formas de existência social, dando-lhe um ancoradouro simbólico que se sustenta pela segurança que os

⁶ Que é composta por problemas como a teodicéia da fortuna, assim como pela relação entre destino e caráter, termos próprios de tais metafísicas. Para a relação entre destino e caráter na obra de Weber, ver Cohn (1979).

⁷ Tema desenvolvido em nossa tese de doutorado: As ideias: ‘asas espirituais’ do interesse (2010), sob orientação do prof. Marco Aurélio Nogueira.

sujeitos adquirem de estar vivendo **suas vidas**, como se estas lhe apresentassem como um curso natural, e até mesmo modelar, ou seja, como um caminho que desponta nas representações sociais como o correto. O consentimento social se apresenta como um princípio de pensamento, articulado ao tipo de vida inerente, visão social de mundo dos sujeitos. Como bem colocou Mannheim (1968, p.31, grifo nosso), trata-se do:

[...] pensamento concreto de uma situação histórico-social, de onde só muito gradativamente emerge o pensamento individualmente diferenciado. Assim, quem pensa não são os homens em geral, nem tampouco indivíduos isolados, mas **os homens em certos grupos que tenham desenvolvido um estilo de pensamento particular** em uma interminável série de respostas a certas situações típicas características de sua posição comum.

Este aporte na Sociologia do Conhecimento nos permite observar o que é fundamental em Weber: a Sociologia Compreensiva busca a compreensão das representações que os sujeitos constroem ao manterem grandes linhas de relações sociais, para daí lhe explicar os efeitos historicamente significativos; tais linhas de relações sociais, uma vez articuladas, prefiguram situações historicamente específicas e ao mesmo tempo universais.

Este foco nas representações sociais inerentes à ação condiciona a forma como os grupos sociais se apoderam da religião (Weber fala em situação de classe e em castas sociais). Esta apropriação é possível a partir da interpretação que constrói um sentido, proveniente de uma necessidade íntima, ou seja, as necessidades da vida fornecem os elementos que completam o sentido das metafísicas religiosas, enquanto o sistema conceitual das religiões confisca as vivências e direciona a conduta de vida e os sistemas éticos, impulsionando determinadas práticas.

A interpretação constrói um sentido porque este não é dado de antemão, completa uma lacuna e o faz a partir das experiências e vivências, com suas cargas respectivas em torno do que os sujeitos almejam e do que eles buscam. Este trabalho parte do pressuposto de que a:

[...] compreensão tem de poder ser referida à experiência; e, para tanto, ela precisa de uma elaboração lógica o suficiente para o que nela foi concebido possa ser descrito por meio de regras da experiência, isto é, para que o interpretado compreensivelmente seja constituído pela possibilidade objetiva de ser comprovável mediante regras que apreendam o que pode ser dado numa experiência. (SÊNEDA, 2004, p.37).

Operando a mesma lógica, para cumprir o papel no que se refere a orientar a conduta de vida, a metafísica religiosa tem que se alimentar da experiência de seus portadores e fornecer um sentido que se nutre e se completa a partir desta experiência. Isso é possível mediante **elaboração lógica o suficiente para o que nela foi concebido** possa ser comprovado no repertório de ação de seus portadores, dentro das exigências práticas de sua vida, de suas necessidades e interesses. Somente assim o que é **interpretado compreensivamente**, mediante uma adequação da metafísica com o mundo da vida, pode fornecer os trilhos conceituais que confiscam vivências e as colocam num novo patamar de significação.

Se tal elaboração não for suficientemente precisa, entra em cena o trabalho de interpretação, como aquele que indica conteúdos que se adéquam a certas situações, tapando lacunas e construindo sua apropriação. O sistema de pensamento se articula segundo princípios de coerência racional e sistemática de ideias, é integrado sistematicamente, com suas ênfases interpretativas, inclusive, para lembramos Mannheim.

Consequentemente, a conduta de vida ganha um impulso proveniente das respostas obtidas para duas perguntas **existenciais** que possuem estreita conexão com o consentimento que amarra os humanos à vida que vivem: “o que se deve fazer” e “como se deve viver”. Este nos parece ser o cerne da atitude intelectual de legitimação inerente a este processo de santificação da vida cotidiana, através do qual “[...] a interpretação reelabora conscientemente a base de evidência para retirar do contínuo empírico os dados que deverão compor o momento da explicação.” (SÊNEDA, 2004, p.34). Ou seja: no âmbito religioso, a interpretação “reelabora conscientemente a base” da metafísica para “retirar” do mundo da vida de seus portadores “os dados que deverão compor” o momento da legitimação de sua conduta de vida.

Considerações finais: o problema da legitimação na sustentação dos arranjos societários

Estas considerações estão assentadas sobre o problema da legitimação como resposta teórica às razões de continuidade das ordens sociais. Qual a razão da persistência daquilo que Weber denominou complexos de dominação legítima, que revelam o traçado de grandes linhas de relações sociais? A resposta está contida na possibilidade de elaboração de um conjunto de legitimações eficientes em seus contextos, em momentos **historicamente específicos em que as ideias determinaram o curso das dinâmicas sociais**. Weber sempre promove uma

dinâmica relacional entre estas esferas, devendo ser reconhecido por uma ênfase equilibrada entre idealismo e materialismo:

Não as ideias, mas os interesses (materiais e ideais) é que dominam diretamente a ação dos homens. O mais das vezes, as 'imagens de mundo' criadas pelas 'ideias' **determinaram**, feito manobristas de linha de trem, os trilhos nos quais a ação se vê empurrada pela dinâmica dos interesses. (WEBER, 1989, p.101, grifo nosso).

No entanto, para além dos momentos historicamente dados, as ordens sociais, para serem duradouras, necessitam do momento de sua justificação interna (*innere Rechtfertigung*), em que o conteúdo de sentido das relações sociais, ao ser atravessado pelas esferas políticas, econômicas e religiosas, distribui consentimentos sociais sustentados internamente (*innerlich gestützt*). Isso não seria possível sem a presença de determinadas crenças e sem o movimento das idealizações que os sujeitos operam, referidas ao universo político, social e econômico. A religião é apenas uma destas fontes, talvez não a principal, porém seguramente a que bem se associa por proporcionar confortos à intimidade humana.

É preciso considerar que:

O ponto de vista weberiano é subjetivo, isto é, parte do comportamento do sujeito legitimante em relação ao poder a ser legitimado, isto é, parte de uma crença, seja ela a crença na validade daquilo que é racional (segundo o valor ou segundo o objetivo) na força da tradição, ou na virtude do carisma. (BOBBIO, 2000, p.144).

Os sujeitos se colocam como forças legitimantes do poder que requer tal legitimidade. Em tal caso, trata-se, por um lado, de linhas diretas de dominação, poder e luta que sustentam os aparatos políticos e econômicos, tornando-os efetivos porque legítimos e, por outro lado, de uma relação legitimante indireta, mais sutil, que sanciona determinadas formas de se conduzir na vida, representadas como corretas. Neste segundo caso, trata-se do consentimento social embutido em brandes linhas de relações sociais, através da qual a eticização se transforma em sua força legitimante.

As ideias religiosas distribuem consentimentos porque **amarram indivíduos e grupos à vida que eles representam como aquela que devem viver**. Esse é precisamente o ponto de força dessa legitimação, o que só existe no esquema weberiano a partir da importância fundamental da conduta de vida, impulsionada pelas representações inerentes à ação, conexão de sentido através da qual o conceito de conduta de vida ganha relevo, como baliza ética da existência.

O problema fundamental é a circunstância de que estes conjuntos ideativos **rompem os circuitos fechados nos quais surgem**⁸ – metafísicas religiosas – **tendendo a entrar em afinidade com visões sociais de mundo inerentes a indivíduos e classes historicamente dados**, na medida em que estes produzem pensamento elaborado, apoderado e reapropriado sob lógicas análogas e diversas para se sustentar mediante relações de dominação e exploração.

A meritocracia e a exaltação do desempenho do indivíduo, como legitimações, possuem enorme correspondência lógica com a reforma de Calvino; nosso *ethos* deve muito a esta reciprocidade de lógicas de pensamento.

Como visão de mundo que exalta o mérito individual, a teodiceia da fortuna se encaixa muito bem à nossa época, rompendo o circuito religioso e entrando em afinidade eletiva com princípios de pensamento da modernidade capitalista, ao exaltar o desempenho do indivíduo como dimensão fundamental para seu sucesso ou fracasso:

O afortunado raramente se satisfaz meramente com o fato da posse de fortuna. Necessita, além disso, ter direito à fortuna. Deseja ser convencido também de que a “merece”; especialmente, de que a merece em comparação com os outros. E deseja, além disso, poder acreditar que os menos afortunados, por meio da não posse, assemelham-se em fortuna e, do mesmo modo, também estão realizando o seu papel. A fortuna deseja ser “legitimada”. Se a expressão geral “fortuna” cobrir todo o bem demarcado pela honra, poder, posses e satisfação, é a forma mais geral a serviço da legitimação que a religião teve para manifestar os interesses externos e íntimos de todos os dominantes, possuidores, vitoriosos e sadios: realizar a teodicéia da fortuna para os afortunados. Essa teodicéia está ancorada em fortes necessidades (“farisaicas”) do homem e, portanto, é facilmente compreendida, mesmo que não se atente bem, com frequência, para os seus efeitos. (WEBER, 1989, p.89-90).

Até aqui, a Sociologia da Religião de Weber nos remete para a permanência das grandes linhas de relações sociais, por meio da sustentação interna do poder e da dominação, definida pela crença em sua legitimidade.

⁸ Historicamente decisiva em alguns momentos históricos, por direcionar a dinâmica dos interesses que materializa as ideias, a legitimação religiosa rompe este circuito e se associa a tendências de pensamento dos grupos sociais, passando a configurar uma legitimação de quarto nível, a dos universos simbólicos, aquela que dá sentido à vida cotidiana, através da qual “[...] a sociedade inteira e toda a biografia do indivíduo são vistas como acontecimentos que se passam dentro deste universo.” (BERGER; LUCKMANN, 1997, p.127).

A força das grandes linhas de relações sociais estabelecidas pelas formas de legitimação coloca-se como uma explicação para a permanência histórica de arranjos societários. Esta perspectiva torna-se reforçada quando analisamos a questão da transformação social, segundo a perspectiva weberiana. Qual é sua concepção de transformação social? Para ele, “[...] a transformação ocorre quando desaparece nos sujeitos a crença na legitimidade do poder ao qual devem obedecer, o carisma enfraquece, a tradição se apaga, a lei se torna uma forma vazia de conteúdo.” (BOBBIO, 2000, p.146). Ou seja: a transformação ocorre com a crise das crenças legitimantes, promovendo a recomposição de grandes linhas de relações sociais. Não se trata de uma ótica idealista descolada de sujeitos e separada do nível das relações objetivas, mas, ao contrário, da possibilidade de ativação destas para a conservação ou a transformação social.

A manutenção das grandes linhas de relações sociais é sinal de que estes níveis de transformação não se efetivam, continuam potência adormecida, “potência genérica, imprecisa, virtual demais” (NOGUEIRA, 2008, p.13). E por que não se efetivam, segundo essa linha de pensamento? Pelos conteúdos ideativos que são mantidos na vida cotidiana, afinal também é preciso partilhar certas crenças e agir segundo elas para que as linhas de relações sociais que dão forma às ordens sociais persistam em seu curso. Quando as crenças se enraízam na intimidade das pessoas, lhes possibilitando respostas sobre como devem viver a vida, resultam numa visão de mundo inamovível. Este é o cerne da legitimação e o nosso mundo está carregado de legitimação para continuar seguindo seus trilhos. O resto, de não menor alcance e importância, é com a face coativa do poder e das circunstâncias materiais, os meios externos da dominação⁹.

MAX WEBER’S SOCIOLOGY OF RELIGION: SANCTIFICATION OF LIFE WITHIN POLITICAL, ECONOMIC AND SOCIAL ORDERS

ABSTRACT: *The Sociology of Religion by Max Weber is an indispensable place for the study of the central aspects of his thought, aimed at understanding the singularity of modern Western civilization. However, the greatest emphasis is on the relationship between religious affiliation and social stratification, in which Weber presents the world religions as spaces sanctification of daily life of individuals inside political, economic and social orders. Focusing on the economic sphere, our analysis leads to the efficacy of the religious legitimacy, which distributes social consents, associated*

⁹ De forma sintética, este parágrafo expõe uma das conclusões mais importantes de nossa tese de doutorado (GIGANTE, 2010).

to the manipulation of the conduct of life, to the construction of intimacy and to the interests of material and ideal of social subjects, breaching the closed circuit of religiosities and tending to the mold of social views of the world, articulated to historical ages, from classes and groups that have been held to stand the relations of domination.

KEYWORDS: Max Weber. Sociology of religion. Legitimation. Social consent.

Referências

- BENDIX, R. **Max Weber**: um perfil intelectual. Brasília: Ed. da UnB, 1986.
- BERGER, P.; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade**: tratado de Sociologia do conhecimento. Petrópolis: Vozes, 1997.
- BOBBIO, N. **Teoria geral política**: a filosofia política e as lições dos clássicos. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- BOURDIEU, P. Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber. In: MICELI, S. (Org.). **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2009. p.27-78.
- COHN, G. **Crítica e resignação**: fundamentos da sociologia de Max Weber. São Paulo: T. A. Queirós, 1979.
- GIGANTE, L. C. **As ideias**: ‘asas espirituais’ do interesse: um estudo da Sociologia Política de Max Weber. 2010. 210pf. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2010.
- MANNHEIM, K. **Ideologia e utopia**. Rio de Janeiro, Zahar, 1968.
- NOGUEIRA, M. A. **Potência, limites e seduções do poder**. São Paulo: Ed. da UNESP, 2008.
- PIERUCCI, A. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: 34, 2003.
- SÊNEDA, M. C. **O problema da evidência e da validade nas ciências empíricas da ação**. 2004. 337f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.
- SCHLUCHTER, W. **Paradox of modernity**: culture and conduct in the theory of Max Weber. Stanford: Stanford University Press, 1996.

_____. **Rationalism, religion and domination:** a weberian perspective. Berkeley: University of California Press, 1989.

_____. **The rise of western rationalism.** Berkeley: University of California Press, 1981.

TENBRUCK, F. H. The problem of thematic unity in the works of Max Weber. In: HAMILTON, P. (Org.). **Max Weber:** critical assessments 1. London: Routledge, 1980. p.232-264. v.1.

WAIZBORT, L. Max Weber e Dostoievski: literatura russa e sociologia das religiões. In: SOUZA, J. (Org.). **A atualidade em Max Weber.** Brasília: Ed. da UnB, 2000. p.283-305.

WEBER, M. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Economia e sociedade:** fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Ed. da UnB, 1999.

_____. **Ensaio de Sociologia.** Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

Recebido em 10/08/2012

Aprovado em 12/12/2012

PURITANOS MODERNOS: CARÁTER NACIONAL E IDEOLOGIA RELIGIOSA NA SOCIEDADE ESTADUNIDENSE

*Evandro CAMARA**

RESUMO: Este estudo examina a influência formativa do puritanismo Protestante sobre os modos essenciais de agir e pensar da população estadunidense. Apesar dos traços culturais da sociedade em apreço serem ostensivamente do tipo secular, são na realidade enraizados nos valores religiosos do passado. Num sentido mais lato, eles representam o sistema de racionalização da vida usado pelo grupo.

PALAVRAS-CHAVE: Religião. Protestantismo. Puritanismo. Calvinismo. Racionalização da Vida.

Introdução

Uma das questões de importância capital no mundo moderno tem sido a forma e grau da influência religiosa sobre os afazeres das sociedades industrializadas. Esta influência permanece considerável, não obstante as transformações resultantes da modernização dessas sociedades. Este ensaio, que é em um tempo histórico e sociológico, focaliza a sociedade estadunidense, onde a religião continua a afetar, implícita e explicitamente, várias áreas da vida social, e busca determinar até que ponto esse efeito religioso permite a elaboração de um perfil típico-ideal desse grupo, o qual chamaremos de **puritanos modernos**.

A análise se alinha com o princípio Durkheimiano de que a religião constitui a estrutura fundamental através da qual se expressa o *lexikon* cognitivo e emocional da sociedade. Especificamente, tentamos aqui esclarecer o efeito das

* ESU – Emporia State University. Emporia – KS – Estados Unidos da América. 66801 – ecamara@emporia.edu

ideias sobre o modo de agir e pensar dos grupos, colocando em primeiro plano os pressupostos religiosos das crenças culturais expressadas explicitamente pelo grupo, e não as crenças específicas em si. Esses pressupostos se acham muitas vezes tão profundamente enraizados na consciência coletiva que, apesar de sua interação mútua com o mundo da experiência, chegam a atuar mais poderosamente sobre este mundo que vice-versa. Esse é um fenômeno ao qual se tem dedicado muita atenção, por exemplo, na área da história intelectual.¹

Nossa proposta, a largos traços, enquadra-se na ideia em curso que, malgrado as mudanças estruturais dos últimos dois séculos, **certas** correntes ideológicas terão continuado a influenciar a vida nas sociedades modernas, suprimindo as categorias organizadoras da consciência coletiva. São ideologias com **poder generativo**, operando assim não só como base das práticas e valores morais substantivos da sociedade, mas também da própria **forma** de pensar do povo. Desse ângulo, elas funcionam como “a armação que abrange o pensamento como um todo” (DURKHEIM, 1915, p.21-22). As ideologias religiosas caem nessa categoria, pois exercem um impacto formativo “até mesmo de forma indistinta,” tornando possível que coexistam e partilhem com as estruturas científico-tecnológicas o governo da vida moderna. Assim sendo, o efeito religioso se manifesta num plano subjacente e **implícito**, ou seja, além do alcance consciente das pessoas. Como declarou Durkheim (1974, p.23), “[a] vida das representações coletivas se estende além da nossa consciência presente.” Os atores sociais quando muito terão uma consciência mínima das “formas, limites, e significados” de sua conduta e práticas, fenômeno este que Sapir (1927) denomina **o inconsciente social**.

Portanto, o reconhecimento implícito que as pessoas têm da autoridade moral do sistema normativo da sociedade não quer dizer que sejam capazes de identificar e articular explicitamente as crenças e normas específicas em jogo, e menos ainda, que saibam como essas crenças e normas estruturam seu pensamento, atitudes, e padrões de comportamento. O processo pelo qual selecionam as formas específicas de conduta e raciocínio já se acha condicionado pela pré-estruturação das categorias mentais do grupo, daí não se darem conta da operação dessas influências subjacentes. É, por conseguinte, nesse plano do inconsciente que ocorre a padronização do comportamento social. Considerando o problema por esse prisma, resultam duas conclusões. Primeiro, não é cabível que se caracterize a estrutura cultural do grupo como sendo meramente um produto da adaptação coletiva às exigências do meio ambiente. Com efeito, assim que um sistema cultural se estabelece como uma unidade coesa, seus padrões básicos tenderão a persistir e reagir ao impacto do mundo material (KLUCKHOHN, 1962)². Em segundo lugar, o enfoque na atuação

¹ Vide, por exemplo, Haskell (1979); Susman (1979); Wood (1979).

² Confirma também Turner (1920); Rodrigues (1970); Wegner (1999).

subjacente dos valores religiosos examinados neste ensaio torna-se relevante uma vez que estes valores constituem as “formas primordiais” (DURKHEIM, 1960, p.351) das percepções e entendimentos que o grupo tem do mundo. Daí ser viável identificar as forças religiosas que influenciam os traços culturais básicos do grupo, mesmo que estes se apresentem como profanos.

Muitos estudos já foram elaborados sobre o caráter nacional estadunidense³. Esse tipo de abordagem analítica tem sido debatida, criticada, e também usada largamente no decorrer deste último século. As críticas têm sido feitas do ponto de vista metodológico (acusações de reducionismo) e ideológico (acusações de conservadorismo filosófico).⁴ Não podemos tratar desta questão aqui com mais vagar, mas cumpre salientar que a sociedade estadunidense continua exibindo um alto nível de religiosidade na vida do povo, o que a diferencia nitidamente das demais sociedades industrializadas modernas. Pesquisas nacionais (NORC) tem confirmado este fenômeno ano após ano. Em 2007, por exemplo, aproximadamente 85 por cento da população adulta se identificava com alguma religião, e mais da metade do povo pertencia a igrejas Protestantes. Além disso, a religiosidade do povo se expressa sobretudo através de correntes fundamentalistas. Se é verdade que tem havido, nestas últimas décadas, um declínio no número dos seguidores das igrejas *mainline*, por outro lado tem se visto uma expansão dos movimentos evangélicos, de linha doutrinária mais ortodoxa⁵. A meu ver, esse contexto veicula o puritanismo religioso Protestante transplantado para os EUA no século XVII, o qual continua a moldar os padrões centrais de comportamento e pensamento do povo, ao ponto de podermos definir o grupo como um tipo-ideal de **puritanos modernos**. O caráter

³ Entre outros, confira Coleman (1941); Mead (1942); Commager (1947, 1950); Gorer (1948); Riesman (1950); Williams (1951); HSU (1961).

⁴ Estudos de caráter nacional podem ser elaborados sem que se apele para a concepção binária tradicional de assimilação, na qual tem se estribado o discurso de raça e etnia nos EUA nos últimos três decênios. Essa questão exige análise mais pormenorizada, mas faremos aqui algumas considerações básicas. A assimilação binária reduz as opções disponíveis para as sociedades multiétnicas modernas para dois modelos opostos. O primeiro é o de separatismo (“pluralismo”) étnico-cultural, o qual pressupõe o distanciamento biológico e cultural entre os grupos da sociedade. Há um século Theodore Roosevelt caracterizou esse modelo societário como uma “hospedaria poliglota” (FREYRE, 1947, p.152). Nesse contexto, a unificação nacional, quando acontece, será essencialmente no plano político. O segundo modelo é o de integração sociocultural obtida **na marra**, por assim dizer – ou seja, através da dominância exclusiva e autoritária da cultura hegemônica. Esse modelo, caracterizado como o *melting pot*, tem sido alvo crescente de críticas acerbas neste último quartel de século. Gordon (1964) se referiu ao mesmo como *Anglo-conformity*, com referência específica à situação dos EUA. Dois pontos a salientar a esse respeito. Primeiro, nos EUA tem prevalecido historicamente um padrão **dualista** de assimilação que se rege pela classificação racial binária (i.e., brancos/não-brancos; o modelo de *Anglo-conformity* se aplicaria somente aos grupos classificados como brancos). Segundo, a ideia de caráter nacional apresentada neste ensaio se apoia numa concepção mais sincrética de integração societária, livre de determinações raciais, a qual **difere** do modelo *Anglo-conformity* no que toca aos aspectos específicos de igualitarismo cultural, identidade do grupo e de seus integrantes, e *performance* social destes últimos.

⁵ Vide Finke e Starke (2005).

essencial deste grupo nacional é, portanto, tratado aqui como um reflexo de sua herança religiosa.

O puritanismo religioso Protestante tem tido utilidade funcional em todas as fases históricas dos Estados Unidos. No período inicial, quando se expandia a colonização inglesa do território, deu grande impulso à mesma; no período intermediário, ou seja, a partir da independência política dos EUA até meados do século 20, reafirmou a autoimagem religiosa do grupo, como povo designado por Deus para liderar os povos do mundo; e nesta última metade de século, com as mudanças no *status* dos EUA no palco internacional, tem tomado novo alento como ideologia nacional, reafirmando novamente o autoconceito do grupo.

O puritanismo como era: tempos coloniais

É consensual entre os especialistas que a religião que primeiro se enraizou e vicejou na Massachusetts Bay Colony, e depois na Nova Inglaterra como um todo foi o Protestantismo puritano-sectário de origem inglesa e formação **Calvinista**. Na realidade, o impacto da filosofia calvinista na vida social estadunidense transcende a conexão doutrinária formal com o Protestantismo das Igrejas Reformadas, ou Igrejas Calvinistas, as quais se orientam diretamente pelos ensinamentos de João Calvino (p. ex., a Igreja Presbiteriana). Num sentido mais amplo, o Calvinismo tem atuado como uma concepção do mundo e filosofia de vida, um tipo de conduta ética integrando as esferas religiosa e secular.

Daí ser lícito se dizer que ser católico, judeu, muçulmano, **ou até mesmo ateu**, no contexto estadunidense, não impede que a pessoa se enquadre nessa categoria de **puritano moderno**. Um analista (ENDLEMAN, 1967, p.188) declarou que “[...] os Católicos americanos parecem muito mais ‘puritânicos’ ou ‘Protestantes’ que seus correligionários na Europa ou América Latina.” Além disso, são tão puritanos na maneira de ser e pensar quanto qualquer membro das igrejas Protestantes.

O puritanismo religioso Protestante nasceu dos tumultos que afligiram a Igreja Anglicana no período pós-Reforma. Foi uma corrente religiosa que desde cedo privilegiou a ideia de predeterminação divina e o caráter restrito e exclusivo do estado de graça, destacando-se formalmente das correntes arminianas paralelas, as quais enfatizavam o livre-arbítrio e o acesso universal a santidade divina (WILSON, 1967). Exibia também o intenso dogmatismo das igrejas reformadas, e um ímpeto reformista dos mais acirrados. Isto fez com que atuasse como produto, mas também força-motriz, do grande empreendimento expansionista inglês. Os primeiros colonos, Wright nos informa (1965, p.5-6), “[...] acreditavam resolutamente que uma associação com Deus lhes daria um seguro contra desastre e prejuízos.” Era

uma religião que exprimia a ideologia da ascendente classe média inglesa (STONE, 1972), continuando a preencher esta mesma função no Novo Mundo. No sentido econômico, promovia as virtudes que viabilizariam a expansão dessa classe, tais como a diligência, a retidão, a frugalidade, a sobriedade, a caridade, e outras mais, ou seja, as virtudes sobre as quais repousa o que hoje chamamos a ética Protestante do trabalho. A nova terra oferecia espaço e recursos abundantes para a prática dessas virtudes, e para sua conversão numa prosperidade material sem limites, sem falar no aspecto prático da possibilidade de se praticar essa versão do Protestantismo sem a ameaça de perseguição oficial. Seus seguidores eram exortados a buscar a prosperidade material – “a batalhar nos mercados de Mammon” – e ao mesmo tempo a visar à glória celestial (MCGIFFERT, 1969, p.85).

Muitos pesquisadores afirmam que nos estágios iniciais da colonização da Nova Inglaterra a influência religiosa Calvinista foi a mais arraigada, e mais tarde, apesar das diferenças e desavenças teológicas que eclodiram entre as seitas evangélicas a se multiplicarem através dos séculos 18 e 19, predominou entre **todas elas**, transcendendo as linhas divisórias, e moldando assim, de modo geral, a conduta e as ideias da população como um todo⁶. Segundo Noll (2002, p.21, grifo do autor), as igrejas reformadas eram “[...] as... mais largamente representadas nas primeiras colônias da Nova Inglaterra... [e todas] compartilhavam da crença no princípio de predestinação, ou **a chamada divina**.” Este é um ponto fundamental. A Igreja Batista, por exemplo, uma das correntes principais do Protestantismo nos EUA, se achava “firmemente enraizada na tradição Calvinista” (HUDSON, 1965, p.43⁷). Nos tempos atuais, essa igreja continua sendo a maior de todas as igrejas Protestantes nos EUA, com 37 milhões de membros (YEARBOOK OF AMERICAN AND CANADIAN CHURCHES, 1995).

Quanto aos seguidores do Metodismo, apesar de suas rixas com o Calvinismo no tocante à teologia formal, adotavam os pressupostos Calvinistas na sua concepção básica do mundo – como no sentido de missão, no senso de excepcionalidade e separação, no modo binário de entender os processos sociais– enfim, em toda uma gama de tendências provindas, a meu ver, da ideia Calvinista de predestinação. Aliás, até mesmo no plano formal, existia a ala Metodista-Calvinista (do País de Gales) desta Igreja, que não só se distinguia do Metodismo Arminiano de John Wesley, mas que também se difundiu pelos Estados Unidos a partir do primeiro quartel do século XIX.

Orientemo-nos, então, por este *background* histórico, e pelo fato de ser a doutrina de predestinação a mola mestra das igrejas Protestantes Reformistas do

⁶ Confira Siegfried (1927); Savelle (1948).

⁷ Veja também Hays e Steely (1963).

século XVI. Essa doutrina destaca a onipotência de Deus, e a salvação dos eleitos – aqueles que “[...] o Senhor selecionou e honrou com a admissão na sociedade dos santos.” (CALVINO, 1939, p.103) – a “aristocracia moral,” como bem disse Siegfried (1927, p.34). Nos *Institutes of the Christian Religion*, Calvino (1953, p.202) afirma que essa variação entre os seres humanos parte da “profundidade insondável do julgamento divino.” A salvação eterna só se consegue através da graça divina. Os seres humanos estão predestinados à salvação ou condenação, e nada pode ser feito para mudar esse destino.

Como parte integral da colonização inglesa, o Puritanismo religioso conferia a seus integrantes um senso de excepcionalidade e missão divina. Eles formavam a comunidade dos santos, incumbidos com a responsabilidade sagrada de não só completar a reforma da Igreja Anglicana, mas também executar o **santo experimento de Deus** – a construção do reino do céu na terra – fazendo da sociedade em formação um exemplo máximo para a humanidade⁸. Tal religião teria suprido o esteio ideológico necessário para o árduo projeto de colonização, e para a eventual formação dos Estados Unidos como uma **cultura Protestante** no seu aspecto geral.

O puritanismo como é: Tempos modernos

Ideologias tendem a se fortalecer ou enfraquecer na medida em que o grupo se vê ameaçado em seu modo de ser, por algum fator externo. É comum se ver o enrijecimento da ortodoxia ideológica como um mecanismo de defesa grupal em tempos de incerteza e insegurança. Exemplos disto se multiplicam, tais como, com respeito a relações raciais, no caso do Velho Sul escravagista, no período logo anterior à Guerra Civil⁹; ou, com relação a gênero, o caso das mulheres estadunidenses, as quais tinham logrado participar *en masse*, pela primeira vez, no mercado de trabalho manufatureiro durante a Segunda Guerra Mundial, e depois desta tornaram-se alvo (FRIEDAN, 1963) de um sistemático bombardeio ideológico por parte das autoridades psicológicas e sociológicas, visando levá-las de volta ao mundo doméstico. Esse fenômeno representa um tipo de **sexismo científico**, nos mesmos moldes do racismo científico do século XIX. Finalmente, na área das relações políticas internacionais e com referência à Guerra Fria do período pós-guerra, houve o reavivamento nos E.U.A. da ideologia de excepcionalismo e missão nacional, de obrigação moral de defender o princípio de liberdade política no mundo

⁸ Ver Merk (1963); Savelle (1964); Hudson (1965).

⁹ Confira por exemplo a Introdução em Faust (1981).

inteiro, algo também supostamente alavancado pela percepção e construção oficial do perigo da política externa soviética, ou seja, a percepção generalizada da ameaça do expansionismo socialista soviético.

Do fim do século XIX até meados do século XX, a nação estadunidense exerceu inegavelmente hegemonia política, econômica, e cultural no palco mundial. Durante todo esse período, o Protestantismo de cunho puritano-Calvinista atuou como fonte de legitimação de seu autoconceito como comunidade escolhida por Deus para governar os destinos dos povos.

Porém, nas décadas seguintes o mundo entrou numa fase de reajustamento das relações de poder entre os países industrializados, criando desequilíbrio e convulsões sociais e políticas. Os E.U.A., em particular, já na fase inicial dessa transformação, eram uma sociedade cheia de ansiedade (BUSAM, 2001). Acelerou-se, então, o declínio da posição hegemônica estadunidense, em todas as áreas, enquanto as demais sociedades industrializadas aumentaram consideravelmente seu poder político e econômico dentro da **aldeia global** (KENNEDY, 1987).

O declínio gradativo da estrutura socioeconômica estadunidense nestes últimos 30, 40 anos, é visto na maior vulnerabilidade quanto às mudanças econômicas e políticas internacionais, e as resultantes crises econômicas internas, i.e., a redução dos serviços sociais, o aumento da pobreza, a queda do poder aquisitivo da população como um todo, e assim por diante. Além disto, o processo de globalização tem intensificado o efeito de influências estrangeiras, ocasionando maior liberalização dos costumes e aumento da diversidade social. Esse desdobramento se expressa na maior diferenciação étnica e fenotípica da população (estimulada por levas de imigração nessas ultimas décadas), na maior aceitação de intercasamento entre brancos e não-brancos, na queda de barreiras de segregação contra homossexuais em setores institucionais, como no caso recente (2011) das forças armadas, e no progresso quanto à oficialização de uniões entre pessoas do mesmo sexo.

Isto tudo tem aguçado o senso de perda na comunidade puritana-moderna. Em termos religiosos, a ideia do **mundo perdido**, a ansiedade generalizada quanto à invasão do **mundo lá fora**, o senso de ameaça e pânico quanto à integridade do seu autoconceito de excepcionalismo. A aldeia global se insinua avassaladoramente por toda parte, trazendo modos de vida alheios que corrompem a vida sagrada dos **santos**. Daí, o recrudescimento da ideologia religiosa que estruturou a identidade e modo de ser desse grupo, e que se ergue agora com ânimo redobrado perante as forças que ameaçam a ordem tradicional das coisas.

Partamos agora para a elaboração do tipo ideal de **puritanos modernos**, o que implica a identificação de certas formas básicas de conduta e pensamento,

alicerçadas no projeto puritano-Calvinista de **racionalização da vida**. No que segue, examinaremos apenas alguns aspectos fundamentais, dado a limitação de espaço: a concepção que o grupo tem de si, da existência como tal, e de certas questões sociológicas da vida coletiva, como a estratificação social, e o dualismo da vida urbana vs. a vida rural.

A construção da vida como ação

A estruturação da vida com base em **ação**, em vez de **reflexão**, é um fenômeno estreitamente ligado à ética Protestante de trabalho. Basear a vida na atividade constante foi meta fundamental recomendada pelos primeiros clérigos Puritanos, Cotton Mather (1969, p.123, grifo do autor), sentenciou que “[...] não é honesto nem cristão, que um cristão não tenha nada a fazer,” e que “[...] todo cristão deve normalmente ter uma **vocação** [...] trabalho estabelecido, ao qual se dedica a maior parte de seu tempo [...] para a Glória de Deus.” No seu notável tratado *General Directions for a Comfortable Walking With God* (1991), Robert Bolton caracterizou o ócio como “a própria ferrugem e pústula da alma.” Richard Baxter afirmou que “é vulgar e pecaminoso não se estar em atividade.” Thomas Watson pregou que “Deus abençoa nosso afincio, e não nossa indolência” (RYKEN, 1986, p.33-34). Estes valores engendraram não só atitudes culturais distintas com relação à inatividade física, mas também um intenso anti-intelectualismo na sociedade. Do ponto de vista puritano, o cultivo da vida intelectual se opõe à vida do trabalho, sem a qual não é possível se obter a certeza da salvação.

Em seus escritos principais, Calvino (1953, p.204-205) já nos advertia quanto aos perigos da vida de reflexão, da curiosidade intelectual, da “imaginação incontida,” seja com relação aos mistérios divinos, ou às coisas mundanas. “Não é justo,” diz ele, “[...] que o Homem possa especular com impunidade sobre as coisas que o Senhor decidiu ocultar em si próprio, e tentar desvendar aquela sapiência eterna e sublime a qual nos foi dado adorar, e não apreender [...]” Ele nos encoraja a nos abstermos de bom grado da busca do conhecimento, em vez de almejá-lo, uma vez que essa busca é “insensata e arriscada [e] até mesmo fatal”. A sede de conhecimento deve ser saciada somente até o ponto em que Deus se digne permitir que o intelecto humano capte a natureza das coisas, ponto este em que devemos desistir da inquirição. Nesse procedimento reside a virtude cardeal da sobriedade.

Esses ensinamentos estimularam nos seguidores de Calvino a perfeita acomodação à ignorância dos mecanismos formais que estabelecem e mantêm a ordem social vigente, levando a um conformismo social profundo e generalizado.

A orientação anti-intelectualista do povo se manifesta no culto do senso comum. Isto consiste em desmistificar a realidade, em despojar as coisas de seus atributos de transcendência – quer dizer, de mistério, complexidade, abstração – e reduzi-las ao nível mais básico de apreensão. Tal procedimento revela a epistemologia radicalmente realista do grupo, baseada na primazia do fato bruto, na realidade dada imediatamente, apreensível pelos sentidos. Acerca disto, o cultivo da vida intelectual torna-se uma transgressão do que aqui poderíamos chamar a **santidade do entendimento prático**, o qual exige que a compreensão do mundo se efetue através do trabalho, ou seja, da atividade e senso prático das coisas – e não através da reflexão.

No dia-a-dia, o anti-intelectualismo se expressa de várias formas. Antigamente, nos decênios de 1950 e 1960, os intelectuais nos EUA eram pejorativamente tachados de *eggheads*, ou cabeças-de-ovo. Hoje em dia, os epítetos equivalentes são *geeks* ou *nerds*, ou seja, otários, caretas, pessoas de orientação livresca e sem traquejo interpessoal ou sofisticação pessoal. De modo geral, desdenha-se o conhecimento teórico, e chega-se até a ostentar a ignorância das coisas sem o menor constrangimento.

Ao invés de caracterizar o repúdio da intelectualidade como mera reflexão do pragmatismo cultural da sociedade, queremos enfatizar aqui sua relação com o **trabalho** como estilo de vida. Consideremos, por exemplo, as atitudes coletivas com relação ao tédio: a busca incansável do *fun* (diversão), e a correlativa fuga do *boredom* (tédio). A fuga ao tédio ocorre tanto no trabalho como no lazer. Em ambos os casos busca-se a sensação de *fun*, que vai além da ideia convencional de diversão, tornando desnecessária uma atividade específica de lazer (e.g., um jogo). É mais uma sensação interna de satisfação e contentamento, extraída de uma atividade qualquer. Essa atividade simboliza o modo existencial de agir. É do não-agir, a antítese da ética Protestante do trabalho, que brota o tédio. As pessoas se animam, energizam-se, na materialidade do agir, escudando-se ao mesmo tempo contra os perigos da contemplação. Daí ser comum as pessoas se sentirem tomadas pelo tédio nos períodos de férias, justamente porque nas férias não existe a pressão cultural para que se mantenham ocupadas com algo. Porém, é exatamente na ocupação constante que se tem *fun*, mesmo que as atividades do lazer sejam diferentes das atividades do trabalho. O trabalho, neste caso, enquanto forma santificada de viver, é reconstruído na sua versão moderna como atividade de modo geral. É por isso que os puritanos modernos fogem do tédio como o diabo fuge da cruz, e isto vem a adquirir conotações morais.

O dualismo existencial

Dentro do projeto puritano-Calvinista de racionalização existencial se encontra um dualismo básico, que brota do binômio de eleição/não-eleição em que se estriba a ideia da separação inevitável entre o modo de vida dos que foram escolhidos por Deus, e dos que foram relegados ao suplício eterno. Portanto, a doutrina de predestinação estabelece implícita e explicitamente, na consciência coletiva, essa linha divisória, separando a existência de um grupo da do outro.

Esse dualismo nos permite entender melhor a divisão constante dos grupos em subgrupos, tal como a proliferação das seitas Protestantes nos séculos XVIII e XIX, e a dos clubes e associações nos tempos modernos. No meio social ele continua a condicionar, profunda e abrangentemente, a maneira das pessoas lidarem com os problemas do dia-a-dia, seu relacionamento com os outros, suas posições éticas, etc. Podemos assinalar, quanto a isto, a persistência da bipolaridade racial como elemento-chave da organização social, a tendência para isolacionismos, o desconforto com diversidade, e mais ainda, com intercruzamentos humanos, etc. A função latente desse fenômeno é delimitar mais e mais, e assim fortalecer, as posições tomadas por cada grupo, ao mesmo tempo em se excluem todos os outros grupos.¹⁰

O espírito de particularismo

Prosseguindo nesta mesma rota, focalizaremos o fato de que o puritanismo Protestante-Calvinista é uma religião individualista, baseada na relação dos fiéis com Jesus como salvador pessoal, o que se torna um obstáculo à adoção de uma posição universalista para entender o mundo da experiência. O universalismo produz o nivelamento da condição humana, opondo-se assim ao particularismo medular do Protestantismo, que segmenta e estratifica a realidade, reduzindo-a ao micronível de percepção. Feidelson (1953, p.102) fala do “atomismo... e o repúdio das formas intelectuais” como aspectos centrais da vida estadunidense. Esse atomismo foi fator de relevo nas múltiplas divisões sectárias no Protestantismo dos EUA, desde o início da era colonial (SIEGFRIED, 1955).

Nos tempos atuais, esse espírito de particularismo se manifesta na dificuldade da comunidade puritana em adotar critérios coletivos, ou **estruturais**, para entender ou explicar a realidade das coisas. A consciência coletiva se norteia por um

¹⁰ A proliferação de categorias sociais se manifesta de forma típica nas escolas secundárias (*high schools*), onde múltiplas categorias são usadas pelos estudantes para fins de autotaxação e diferenciação: *jocks, skateboarders, honor students, goths, thespians, computer geeks, gamer nerds, cheerleaders, cowboys, rappers, druggies* (Trabalho estudantil, 2006).

subjetivismo radical, pela personalização do que é social, relativizando assim toda a experiência humana. Praticamente nada pode ser posto em termos totalizantes, aplicáveis a coletividades inteiras. Vê-se isto, por exemplo, no modo de pensar das pessoas – sobretudo daquelas que compõem a população (considerada) branca – no sentido de **não possuírem cultura** (Isso já se liga também à situação etno-racial nos EUA, e implica cultura ser considerada a marca da alteridade dos grupos raciais minoritários). Generalizações são geralmente encaradas como uma prática estereotipadora, dogmática (portanto, suspeita), ou então são desdenhadas como mera opinião pessoal. Kluckhohn (1957, p.184) observa, neste sentido, que “[...] os Americanos prezam pedaços soltos de informação, e creem que as pessoas devem estar preparadas para viver num mundo no qual é difícil aplicar generalizações”. Pronunciamentos sobre questões sociais não podem ser feitos de forma taxativa; deve-se, ao invés disso, buscar a **neutralidade**., destacar por igual todos os ângulos de uma questão, a fim de se obter **equilíbrio**. (Isto, naturalmente, leva a um relativismo total, redundando, ironicamente, num absolutismo total). Por isso, a busca de um princípio ou verdade universal torna-se inviável, pois só existe a verdade ou moralidade de cada um.

A autoconsciência de unicidade

A despeito das mudanças nas relações internacionais deste último meio século, afetando o *status* político e econômico das nações, o senso de excepcionalismo como expressão da ideia religiosa do estado de eleição perdura na identidade do grupo sob estudo, externando-se também na cultura popular, nos pronunciamentos oficiais, e nos diversos símbolos da Republica.

O sentido de missão foi expressado eloquentemente no famoso sermão de John Winthrop (governador Puritano da colônia de Massachusetts no século XVII), o qual veio a ser denominado *City on a Hill* (GROB; BECK, 1963), mas que o próprio Winthrop intitulou *Um Modelo de Caridade Cristã*. Elaborada no navio *Arbella*, essa exortação aos cristãos que seguiam nessa nave para o Novo Mundo ressalta a natureza dramática da missão colonizadora, do “encargo especial,” com que os puritanos ingleses se viam agraciados pela Providencia Divina. Winthrop declara que o Senhor “nos tomou para Si” da mesma forma que tinha tomado os israelenses. “Nós seremos,” disse ele, “[...] como uma **cidade na montanha**. Os olhos de todos os demais povos estarão nos observando.” (MILLER, 1938, p.195-199). As comunidades dos colonizadores puritanos, e a relação especial dessa gente com Deus, viria a ser, segundo esse ponto de vista, o modelo de vida coletiva a ser seguido pelas demais comunidades humanas.

Retornemos aqui ao princípio de eleição transposto para o contexto do destino nacional. Já se observou (HUDSON, 1965; NIEBUHR, 1975) que um fator crítico do Protestantismo que unificou os diversos grupos das primeiras colônias do território estadunidense foi a consciência de terem sido convocados para uma missão dada por Deus, qual seja o desbravamento e colonização do Novo Mundo, e a construção, nesse mundo, da comunidade dos santos – a cidade na montanha, de que falou Winthrop. Latourette (1958, p.346) escreve que “Deus tinha peneirado um povo inteiro para extrair o melhor quilate para a Nova Inglaterra.” Esse *background* histórico e ideológico nos permite ver como isto teria fomentado então e através dos tempos, uma autoimagem de singularidade grupal com relação aos demais povos da terra. A ideia de uma humanidade diferenciada em si estava, portanto, entranhada profundamente na maneira como se viam no mundo.

A autoconsciência de unicidade na sua versão moderna comporta uma gama de tendências interrelacionadas. Mencionaremos aqui apenas o que vamos chamar de não-temporalidade e não-espacialidade. Isto se refere à dificuldade de auto-objetivação histórica e espacial por parte dos membros da comunidade em consideração – um presentismo radical – que cremos partir da ideia cristã da onitemporalidade e onipresença divina. A natureza divina, da qual os fieis se veem como parte constituinte, é compreendida em termos do que **é, sempre foi, e sempre será**. Para Cristo-Deus, segundo Calvino (1953, p.206), “todas as coisas são [estão] no Presente.”

A pobreza como não-eleição

Um dos *leitmotifs* do puritanismo Protestante no Novo Mundo tem sido a inevitabilidade e inalterabilidade da diferenciação socioeconômica da humanidade. Essa ideia é exposta nitidamente no supracitado sermão de John Winthrop, *Um Modelo de Caridade Cristã*, o qual logo de início prega que Deus, na sua infinita sabedoria e providência, determinou que a humanidade se constituiria de uma hierarquia de classes sociais, na qual umas seriam avantajadas em poder e dignidade, e outras viveriam na pobreza e submissão. Em outros termos, haveria perpetuamente as categorias de ricos e pobres, o modelo básico da estratificação social. Essa estrutura hierárquica da humanidade seria então reconhecida e acatada por todos como a ordem natural das coisas.

Esse aspecto é de suma importância para que se entenda a relação do Calvinismo com a pobreza, e como, do ponto de vista dessa relação, a pobreza simboliza na terra o estado de **não-eleição espiritual**. Portanto, a ideia de igualdade universal, que surge com a modernidade, choca-se com as normas existenciais

estabelecidas pela doutrina de eleição. Rigorosamente, o Calvinismo não apoia a ideia que Cristo morreu para salvar a humanidade como um todo¹¹, quer dizer, salvação no sentido universal de proporcionar a vida celestial a todos os seres humanos, porque isto solapa seus pressupostos básicos quanto à desigualdade essencial da condição humana.

No mundo do dia-a-dia, o estado de eleição se confirma e se reflete no sucesso material, obtido através da vida de trabalho incessante. Daí, a virtude moral de cada um residir na prosperidade socioeconômica, ao passo que o estado de perdição se revela no fracasso econômico, na pobreza, o que torna esta condição o alvo do opróbrio público. A desigualdade social torna-se simplesmente a realização das predeterminações divinas. Como tal, não inquieta ou preocupa, mas é, antes, fonte de tranquilidade e segurança. Os que prosperam materialmente são tidos em geral como recipientes da graça divina, mercedores do apreço, admiração, e respeito por parte do povo. Eles são **os eleitos**, escolhidos por Deus para a salvação eterna, operando no contexto terreno. Do outro lado, as vítimas do infortúnio, da adversidade material, revelam sua não-eleição, ou seja, sua incapacidade inerente de triunfar, sua **diferença e inferioridade metafísica**. São os *losers*, ou fracassados, mercedores, não de pena ou comiseração, mas sim de repúdio e ostracismo.

A crença Protestante-Calvinista que Deus teve boas razões para predeterminar a divisão da humanidade, e assim distribuir os bens econômicos desigualmente, tem tido um impacto decisivo na dissolução das formas históricas tradicionais de caridade. Na comunidade puritana moderna, isto tem se constatado nas atitudes e práticas coletivas com relação à pobreza – i.e., na apatia generalizada quanto à desigualdade socioeconômica como problema social, na hostilidade aberta para com a mendicância,¹² na resistência à intervenção estatal, e na propensão para soluções voluntaristas.

O dualismo da cidade e o campo

Finalmente, consideremos a racionalização existencial da comunidade puritana¹³ do ponto de vista de como o grupo vê o significado moral do meio físico

¹¹ Ver, por exemplo Siegfried (1927).

¹² A onda crescente de violência contra os desprotegidos da sociedade, como os **sem-casa** (*homeless*), tem sido registrada em reportagens recentes (RYAN, 2006; RUCKER, 2006) as quais citam vários casos disto, tais como o incidente de um **sem-casa** a quem se ateou fogo num parque de Boston, e outro que foi afogado num rio da cidade de Knoxville.

¹³ Dado as declarações de Weber no sentido de que o “campo” e o modo de pensar pré-moderno ou mágico das populações camponesas obstavam o cultivo das qualidades necessárias para o comércio, um esclarecimento se faz necessário. O angulo enfatizado aqui é a racionalização da vida como veículo para a salvação em termos de uma vida de asceticismo e santidade, metodicamente dedicada ao

onde se acha a agregação humana. A propósito disto, o antiurbanismo se assoma como um traço marcante dessa comunidade. Segundo Flanagan (2002, p.12), “[...] existe uma longa história de aviltamento das cidades (*city bashing*) nos Estados Unidos.”¹⁴ Essa tendência tem se acentuado desde a segunda metade do século XIX, quando a Revolução Industrial finalmente se difundiu pelos Estados Unidos, resultando num dramático crescimento da vida urbana. A cidade, de modo geral, é considerada nos EUA como um local de múltiplos problemas, e padrões de vida nocivos ao bem-estar das pessoas, ao passo que o campo (i.e., a cidade pequena, o vilarejo, as áreas campestres) é normalmente visto em termos positivos, um lugar que proporciona uma vida salutar e benéfica, em todos os sentidos, aos que lá vivem.

Para os Puritanos do século XVII, o Novo Mundo a ser desbravado era simbolizado pela natureza agreste e selvagem (*the wilderness*), pela “vastidão uivante”, como se expressou o clérigo puritano Samuel Danforth (1968), no seu famoso sermão *A Brief Recognition of New England's Errand into the Wilderness* (Um Breve Reconhecimento da Missão da Nova Inglaterra pelos “Sertões”). Neste sermão, encoraja seus companheiros colonizadores e irmãos de fé a batalhar incessantemente no projeto colonizador, a despeito das adversidades, unindo seus esforços físicos de domar o meio ambiente aos de fortalecimento espiritual.

Danforth visava destacar a natureza especificamente religiosa da missão com que seu grupo tinha sido incumbido, o que se coaduna com a construção ideológica da natureza selvagem (*wilderness*). Essa natureza selvagem, ainda a ser desbravada e domada pelo elemento europeu, propiciaria, de acordo com o Santo Evangelho, o contexto ideal para o cultivo da vida santificada. Logo no início desse sermão, numa referência ao trabalho missionário de São João Batista, Danforth nos lembra como foi nas regiões áridas da Judéia, e não nas cidades da mesma, que São João executou seu ministério e pregação.

A fuga pela *wilderness* adentro simbolizava a **fuga do mundo** – do mundo das tentações profanas, das “delícias e estorvos mundanos” (DANFORTH, 1968, p.64), da proliferação do pecado. Esse mundo seria representado pela cidade. Por outro lado, as regiões rurais, as matas virgens, o meio físico não-habitado, era a mais

serviço de Deus — que certamente seria favorecida no processo de colonização dos espaços rurais do Novo Mundo pelos colonos ingleses, missão esta que lhes fora confiada por Deus. Rigorosamente, não estamos debatendo a racionalização da atividade econômica exercitada pelos comerciantes da cidade. Além disso, cumpre frisar dois pontos: primeiro, a maior parte do grupo de Puritanos da Nova Inglaterra era composto de gente **urbana**, de classe média, e com alto nível de instrução (**New England's Great Migration Study Project**). Segundo, vale lembrar que existe maior continuidade entre o rural e o urbano nos EUA do que normalmente se espera, como Weber próprio notou durante sua viagem a esse país em 1904. Ele afirmou que “[...] o fazendeiro Americano é um empresário como qualquer outro.” (GERTH; MILLS, 1967, p.363).

¹⁴ Na cultura popular, os exemplos da orientação antiurbanista se multiplicam. Um dos melhores é a nítida mensagem anti-urbana da comédia hollywoodiana dos anos 60, *The Out-of-Towners*.

fiel expressão da criação divina, longe da corrupção humana, centro de virtude e exaltação a Deus.

Os pronunciamentos dos primeiros clérigos Protestantes na Nova Inglaterra nos apresentam a terra como a dádiva mais importante da Providência Divina, a expressão máxima de Sua munificência. Ela nos é dada pura, íntegra, orgânica, pronta a conceder seus frutos aqueles que se esforçam para obtê-los através da santa atividade do trabalho. A cidade, por outro lado, cresce sobre a terra, mas, em termos metafísicos, não é parte dela. A população cidadina não trata a terra com o devido respeito e reverência exigidos por Deus, como algo com que Ele nos agraciou. Em vez de ser utilizada para os fins naturais da subsistência humana, a terra é destruída e corrompida para fins inorgânicos: nela se erigem estruturas artificiais (i.e., os espaços fechados) onde florescem os vícios humanos, fazendo da cidade um símbolo da rejeição de Deus. A *wilderness*, por outro lado, é espaço sagrado, um refúgio, que possibilita aos fiéis viver **no mundo** sem que se tornem **do mundo**. A atribuição sistemática de valor moral à natureza pode ser percebida no subtexto do discurso popular sobre esses dois lugares.¹⁵

As cidades, como nos informa Mumford (MACIONIS; PARRILLO, 1998, p.192), são caracterizadas por “interação e fusão”. No modo de pensar puritano-Calvinista, antigamente ou agora, isto em si já constitui um grave problema, pois implica a aglomeração de grupos humanos e formas de vida diversos, os quais em princípio devem se manter separados, como reza o princípio de separação necessária da existência dos eleitos e dos perdidos. Em contraste, a vida da cidade pequena, com sua maior uniformidade, afina-se com a ideologia puritana. Na segurança do vilarejo, os eleitos defenderão a integridade de seu *modus vivendi*, evitando a companhia dos perdidos, e dificultando a infiltração destes, sempre que isto se faça necessário. (Daí se infere uma série de implicações quanto às relações intergrupais na comunidade total).

As distinções feitas hoje em dia entre a cidade e o campo têm um caráter profano, pois destacam aspectos como mais crime num contexto que no outro, a convulsão urbana vs. a calma campestre, etc. Porém, no nível subjacente do discurso popular, essa polaridade é mediada pelos valores religiosos, expressando duas formas de vida: a do **campo**, caracterizada pela pureza, santidade, virtude essencial; e a da **cidade**, caracterizada pela artificialidade e deficiências humanas.

Em síntese, tentamos neste estudo da comunidade estadunidense estabelecer correspondências entre seu caráter essencial e a sua herança religiosa. Essas correspondências nos parecem admissíveis na medida em que as formas atuais de

¹⁵ Lofland (1998, p.101-133) expõe e analisa, de forma minuciosa e percuciente, a dinâmica desse fenômeno nos EUA, num capítulo intitulado “A Devassidão das Ruas da Cidade.”

conduta e pensamento do grupo, a despeito de seu caráter visivelmente profano, reproduzem as ideias, valores e símbolos do puritanismo religioso Protestante-Calvinista de outrora, continuando assim a expressar uma forma de racionalização da vida historicamente constante. Isto, por sua vez, nos permite caracterizar o grupo, nos seus dias atuais, como um tipo-ideal de puritanos modernos.

***MODERN PURITANS: NATIONAL CHARACTER AND
RELIGIOUS IDEOLOGY IN U.S. SOCIETY***

ABSTRACT: *This essay addresses the shaping influence of Protestant Puritanism on the essential ways of acting and thinking of the U.S. population. Although ostensibly secular, the cultural traits of the society under study are in fact rooted in the religious values of the past. In the broader sense, they represent the approach to the rationalization of life relied on by the group.*

KEYWORDS: *Religion. Protestantism. Puritanism. Calvinism. Rationalization of life.*

Referências

BOLTON, R. **General directions for a comfortable walking with God.** Morgan: Soli Deo Gloria Publications, 1991.

BUSAM, S. Vertigo: a spiral in gender confusion. **The projector:** film and media journal, v.1, n.1, 2001. Disponível em: < <http://www.bgsu.edu/departments/theatrefilm/current/projector/vol1issue1folder/vol1issue1art4.htm>>. Acesso em: 2 set. 2012.

CALVIN, J. **Institutes of the christian religion.** Grand Rapids: Wm. B. Eerdmanns Publishers, 1953. v.2.

_____. **A compend of the institutes of the christian religion.** Philadelphia: Presbyterian Board of Christian Education, 1939.

COLEMAN, L. What is American? a study of alleged American traits. **Social Forces**, Chapel Hill, v.19, n.4, p.492-499, 1941.

COMMAGER, H. S. **The American mind.** New Haven: Yale University Press, 1950.

_____. **America in perspective:** the United States through foreign eyes. New York: Random House, 1947.

DANFORTH, S. A brief recognition of New England's errand into the wilderness. In: PLUMSTEAD, A. W. (Org.). **The wall and the garden**: selected Massachusetts election sermons 1670-1775. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1968. p.54-77.

DURKHEIM, E. **Sociology and Philosophy**. New York: The Free Press, 1974.

_____. **Essays on Sociology and Philosophy**. New York: Harper and Row, 1960.

_____. **The elementary forms of the religious life**. New York: The Free Press, 1915.

ENDLEMAN, R. (Org.). **Personality and social life**. New York: Random House, 1967.

FAUST, D. **The ideology of slavery**. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1981.

FEIDELSON, C. **Symbolism and American literature**. Chicago: The University of Chicago Press, 1953.

FINKE, R.; STARKE, R. **The churching of America, 1776-1790**. New Brunswick: Rutgers, 2005.

FLANAGAN, W. **Urban Sociology**. Boston: Allyn and Bacon, 2002.

FREYRE, G. **Interpretação do Brasil**. Rio Janeiro: J. Olympio, 1947.

FRIEDAN, B. **The feminine mystique**. New York: Dell, 1963.

GERTH, H. H.; MILLS, C. W. **From Max Weber: essays in Sociology**. New York: Oxford University Press, 1967.

GORDON, M. **Assimilation in American life**. New York: Oxford University Press, 1964.

GORER, G. **The American people: a study in national character**. New York: W.W. Norton, 1948.

GROB, G. N.; BECK, R. (Org.). **American ideas: source readings in the intellectual history of the United States**. New York: The Free Press, 1963.

HASKELL, T. Deterministic implications of intellectual history. In: HIGHAM, J.; CONKIN, P. K. (Org.). **New directions in American intellectual history**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1979. p.132-148.

HAYS, B.; STEELY, J. E. **The baptist way of life**. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1963.

HSU, F. L. K. American core value and national character. In: _____. **Psychological Anthropology**. Homewood: The Dorsey Press, 1961. p.209-230.

- HUDSON, W. **Religion in America**. New York: Charles Scribner's Sons, 1965.
- KENNEDY, P. **The rise and fall of the great powers**. New York: Random House, 1987.
- KLUCKHOHN, C. **Culture and behavior**. New York: The Free Press, 1962.
- _____. **Mirror for man**. New York: Premier Books, 1957.
- LATOURETTE, K. S. The contribution of the religion of the Colonial Period to the ideals and life of the United States. **The Americas**, Philadelphia, v.14, n.4, p.340-355, abr. 1958.
- LOFLAND, L. H. **The public realm**. New York: Aldine de Gruyter, 1998.
- MATHER, C. A Christian at his calling. In: MCGIFFERT, M. (Org.). **Puritanism and the American experience**. Reading: Addison-Wesley, 1969. p.122-127.
- MCGIFFERT, M. **Puritanism and the American experience**. Reading: Addison-Wesley, 1969.
- MEAD, M. **And keep your powder dry: an anthropologist looks at America**. New York: William Morrow, 1942.
- MERK, F. **Manifest destiny and mission in American history**. New York: Vintage Books, 1963.
- MILLER, P. **The puritans**. New York: American Book, 1938.
- MACIONIS, J.; PARRILLO, V. **Cities and urban life**. Upper Saddle River: Prentice-Hall, 1998.
- NIEBUHR, H. R. **The kingdom of God in America**. New York: Harper Torchbooks, 1975.
- NOLL, M. **The work we have to do**. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- RIESMAN, D. **The lonely crowd: a study of the changing American character**. New Haven: Yale University Press, 1950.
- RODRIGUES, J. H. **História e historiografia**. Petrópolis: Vozes, 1970.
- RUCKER, B. Attacks on the homeless up, activists say. 2006. **FoxNews.com**. Disponível em: <<http://www.foxnews.com/wires/2006Aug24/0,4670,HomelessAttacked,00.html>>. Acesso em: 28 ago. 2012.
- RYAN, A. Homeless man set on fire in Boston park. 2006. **Charleston Daily News**. Disponível em: <<http://www.highbeam.com/doc/1P2-9954756.html>>. Acesso em: 30 ago. 2012.

RYKEN, L. **Worldly saints**. Grand Rapids: Academic Books, 1986.

SAPIR, E. The unconscious patterning of behavior in society. In: DUMMER, E. S. (Org.). **The unconscious: a symposium**. New York: Knopf, 1927. p.114-142.

SAVELLE, M. **The colonial origins of American thought**. New York: D. Van Nostrand, 1964.

_____. **Seeds of liberty: the genesis of the American mind**. New York: Knopf, 1948.

SIEGFRIED, A. **America at mid-century**. New York: Harcourt, Brace, 1955.

_____. **America comes of age**. New York: Harcourt, Brace, 1927.

STONE, L. **The causes of the English Revolution, 1529-1642**. New York: Harper and Row, 1972.

SUSMAN, W. I. Personality and the making of twentieth-century culture. In: HIGHAM, J.; CONKIN, P. K. (Org.). **New directions in American intellectual history**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1979. p.212-226.

TURNER, F. J. **The frontier in American history**. New York: Henry Holt, 1920.

WEGNER, R. Os Estados Unidos e a fronteira na obra de Sergio Buarque de Holanda. In: SOUZA, J. de (Org.). **O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira**. Brasília: Ed. da UNB, 1999. p.237-256.

WILLIAMS, R. **American society: a sociological interpretation**. New York: Alfred A. Knopf, 1951.

WILSON, B. An analysis of sect development. In: ROSE, P. I. (Org.). **The study of society**. New York: Random House, 1967. p.722-738.

WOOD, G. S. Intellectual history and the social sciences. In: HIGHAM, J.; CONKIN, P. K. (Org.). **New directions in American intellectual history**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1979. p.27-41.

WRIGHT, L. B. **Religion and empire: the alliance between piety and commerce in English expansion, 1558-1625**. New York: Octagon Books, 1965.

YEARBOOK OF AMERICAN AND CANADIAN CHURCHES. Nashville: Abingdon Press, 1995.

Recebido em 5/03/2012

Reapresentado em 15/08/2012

Aprovado em 23/09/2012

TRAÇOS E EMBARAÇOS DO TRABALHO ASSISTENCIAL CRISTÃO

*André Ricardo de SOUZA**

RESUMO: O trabalho assistencial é uma marca religiosa, sobremaneira cristã, que apresenta diversas faces, desde a doação simples de alimentos até a formação de redes de entidades afins. Este artigo aborda algumas das principais experiências de assistência social em curso no âmbito das maiores vertentes cristãs brasileiras. Tais iniciativas fazem parte do chamado terceiro setor, campo social bastante heterogêneo. Entre as entidades assistenciais cristãs, há disputas por reconhecimento público e por recursos financeiros, algo que provoca controvérsias desdobramentos políticos-eleitorais. O trabalho assistencial cristão é antigo, amplo e também paradoxal. No texto são apontados aspectos relevantes e polêmicos dessa faceta do cenário religioso brasileiro.

PALAVRAS-CHAVE: Cristianismo. Assistência social. Religião e política. Lideranças religiosas. ONGs.

O cenário do trabalho assistencial

Nas sociedades em geral, os segmentos mais vulneráveis e frágeis, como crianças e idosos desamparados, por exemplo, costumam ser objeto de políticas públicas assistenciais promovidas diretamente pelo Estado, através de seus próprios organismos ou então mediante convênios com instituições da sociedade civil, dentre as quais se destacam as religiosas. Tais instituições são essencialmente cristãs e têm como outra fonte de sustentação as doações feitas na forma de dízimos,

* UFSCar – Universidade Federal de São Carlos. Centro de Educação e Ciências Humanas – Departamento de Sociologia. São Carlos – SP – Brasil. 13565-905 – anrisouza@uol.com.br

campanhas e coletas sistematicamente organizadas. Não fazem parte, portanto, do aparato estatal, tampouco do setor econômico corporativo, o que as tornam parte do chamado terceiro setor, algo intermediário entre Estado e mercado. As instituições assistenciais cristãs compõem esse universo das entidades sem fins de lucro, privadas, embora prestadoras de serviço público. Praticando esse trabalho específico (assistencial), elas compõem um campo social autônomo (BOURDIEU, 1974), amplo e heterogêneo.

O chamado terceiro setor tem como traço fundamental a mescla de trabalho voluntário e atividade profissional remunerada. Com caráter filantrópico-caritativo, é permeado por projetos sociais diversos. Entre outras finalidades, tais atividades se voltam para o apoio a pessoas em condição de exclusão social, procurando amenizar seu sofrimento, com base na ideia de compromisso ou responsabilidade social. O genérico termo organizações não governamentais (ONGs), diz respeito a um amplo e heterogêneo conjunto de instituições que atuam em várias frentes: educação, meio ambiente, saúde, defesa de direitos civis, assistência social etc. Com nomeações diversas – fundações, associações, centros etc. – elas recebem suporte direto de instâncias governamentais, empresas públicas e privadas, bem como de agências de cooperação internacional (LANDIM, 1988, 1993; FERNANDES, 1994; NOVAES, 1995; IOSCHPE et al., 1997).

O termo **terceiro setor** decorre da concepção do Estado e do mercado, respectivamente, como primeiro e segundo setores. Nos Estados Unidos, constitui um amplo segmento socioeconômico, à medida em que inúmeras entidades, como universidades, hospitais, creches, entre outras, são mantidas, em grande parte, por doações financeiras de empresas e indivíduos. Há naquele país uma longa tradição nesse sentido, que envolve com destaque também instituições religiosas, porém com controvérsias. Na constituição norte-americana de 1787, a mais antiga em vigor, tal separação começou somente na década de 1980 a sofrer questionamentos, que depois se acentuaram no governo de George Bush filho, a partir de 2001. Por meio de um órgão específico da Casa Branca, igrejas e organizações religiosas começaram a receber tratamento especial quanto à destinação de recursos para a implementação de políticas sociais mediante parcerias. Entretanto, a arraigada cultura pluralista estadunidense – com destaque para as questões religiosas – somada à oposição parlamentar e à autonomia constitucional dos estados federativos, frearam aquilo que os críticos chamavam de **conservadorismo passivo**, ou retrocesso cultural e político, uma vez que a assistência religiosa privada tendia a discriminações (LUPU; TUTTLE, 2002; BURITY, 2006).

No Brasil, a Lei nº 9.790 de 1999 criou a figura jurídica da Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIP), que estabelece critérios para que uma ONG seja reconhecida para prestar serviços em parceria com instâncias do poder

público, sobretudo de assistência social. Nessa área, o Estado brasileiro também vem implementando significativas mudanças. A Legião Brasileira de Assistência (LBA) – criada em 1942 por Getúlio Vargas e conhecida como **primeiro damismo estatal** – ruiu em denúncias de corrupção até vir a ser substituída na prática pelo Conselho Nacional de Segurança Alimentar (CONSEA), criado em 1993 pelo governo de Itamar Franco. No mesmo ano, foi aprovada a Lei Orgânica da Assistência Social (LOAS), cuja essência era prescrita na Constituição de 1988. Completando a substituição institucional da LBA, o governo de Fernando Henrique Cardoso instituiu em 1995 o Ministério da Previdência e Assistência Social, contendo uma Secretaria Nacional de Assistência Social. Tal órgão ganharia *status* ministerial em 1999. Por sua vez, o governo de Lula criou em 2003 o Ministério da Assistência e Promoção Social (MAPS) para ser coordenado pela adepta da Igreja Presbiteriana, ex-senadora, ex-governadora do Rio de Janeiro e atual deputada federal, Benedita da Silva. Em 2004, o MAPS foi substituído pelo Ministério do Desenvolvimento Social (MDS), também responsável pelo importante programa de transferência de renda Bolsa-Família, chefiado inicialmente pelo militante católico e ex-prefeito de Belo Horizonte, Patrus Ananias.

Representantes de instituições e lideranças religiosas têm assento no CONSEA, no Conselho de Desenvolvimento Econômico Social (CDES) e também em outros órgãos consultivos de políticas públicas sociais em âmbitos federal, estadual e municipal. Elas estão presentes nesses órgãos e também em uma entidade bastante representativa daquilo que vem sendo chamado de terceiro setor, que é a Associação Brasileira de Organizações Não-Governamentais (ABONG). Por outro lado, grande parte das ONGs conta também com o apoio de instituições ligadas a corporações privadas que se autodeclaram comprometidas com princípios de responsabilidade social e praticam filantropia empresarial, com destaque para o Instituto Ethos de Empresas e Responsabilidade Social e o Grupo de Institutos, Fundações e Empresas (GIFE). Parte dessas organizações tem origem religiosa.

Algumas instituições seculares são identificadas com esse terceiro setor no Brasil, desempenhando papéis de representação. Elas propiciam apoio organizacional, ideológico e político. De um lado, estão entidades próprias do mundo corporativo e empresarial, com destaque para os já mencionados: Instituto Ethos e GIFE. De outro, estão conglomerados de ONGs, oriundas de igrejas, sindicatos e movimentos sociais, cuja representação maior é da ABONG.

Caridade e assistência social

O catolicismo é a religião primária e ainda preponderante em muitos países além do Brasil. Ao se tratar de práticas caritativas católicas neste país, somos remetidos às corporações medievais que na então colônia do século XVII foram chamadas de irmandades, confrarias e ordens terceiras. Entre elas se destacaram as Irmandades da Misericórdia, das quais surgiram em diversas cidades brasileiras as Santas Casas de Misericórdia, hospitais voltados à população mais pobre, e também as Confrarias de Negros, que garantiam sepultamento a escravos e arrecadavam recursos para a obtenção de alforrias (AZZI, 1994; CAMURÇA, 2001, 2005).

Historicamente depois da Igreja Ortodoxa, o *protestantismo* se formou no século XVI como a segunda grande corrente cristã. Liderado por Martinho Lutero (1483-1546) e João Calvino (1509-1564), essa vertente se alastrou pela Europa, vindo depois à América do Norte e de lá para os demais continentes. Foi trazido ao Brasil pelos imigrantes europeus já no início do século XIX. Com a vinda de pastores ingleses e estadunidenses presbiterianos, batistas e metodistas na segunda metade daquele centenário, o protestantismo aqui não seria somente chamado histórico ou de imigração, mas também missionário e de conversão (CAMARGO, 1973; MENDONÇA, 1984).

No século XX, a partir da vinda de missionários pentecostais das igrejas Congregação Cristã do Brasil e Assembleia de Deus – respectivamente, 1910 e 1911 – os membros desse segmento religioso gradativamente deixariam de ser designados protestantes para se tornarem **evangélicos**. Entre as contribuições dos evangélicos pioneiros para a modernização da sociedade brasileira, destaca-se a educação formal, tanto pelo impulso à alfabetização, motivada pelo desejo difundido de leitura da Bíblia; quanto pelas iniciativas voltadas para a formação e a qualificação profissional com vistas à concorrência capitalista, conforme a teoria de Max Weber (2004). Em termos de práticas caritativas, eles se caracterizaram pelas iniciativas de ajuda mútua, essencialmente no interior de suas próprias comunidades, sobretudo as que tinham também caráter étnico (SOUZA, B., 1969; CAMARGO, 1973; MENDONÇA, 1984; FRESTON, 1993; MARIANO, 1999).

Com o desenvolvimento autóctone pentecostal, as igrejas de cura divina, surgidas a partir da década de 1950, teriam um caráter muito mais proselitista e massivo, através do uso de locais públicos de concentração popular e do rádio. Posteriormente, nos anos de 1970, a igrejas neopentecostais com sua teologia da prosperidade intensificaram as práticas expansionistas, através da televisão e das ações político-eleitorais e mercantis. Ambas ondas pentecostais desenvolveram e promovem práticas assistenciais, como doação de alimentos e roupas, que são

consideravelmente propagandeadas por algumas dessas denominações como explícita peça de marketing institucional.

A terceira vertente cristã, socialmente significativa neste país, é o **espiritismo kardecista**¹, fundado em 1857 pelo pedagogo francês Hippolyte Leon Denizard Rivail, de codinome Allan Kardec – com a publicação de *O livro dos espíritos*. Essa corrente religiosa chegou ao Brasil já na década seguinte ao seu surgimento. A principal liderança da fase pioneira foi o médico e político cearense Adolfo Bezerra de Menezes Cavalcanti (1831-1900), presidente da Federação Espírita Brasileira por duas vezes, de 1889 a 1900. No século XX, o médium mineiro Chico Xavier (1910-2002) se tornou a grande referência, não só no país, mas também internacional do movimento espírita. A legitimação e a valoração positiva do espiritismo na sociedade brasileira se deve em grande medida à criação e manutenção de muitas instituições de assistência social, algumas delas de porte considerável (GIUMBELLI, 1995, 1997; CAMURÇA, 2001; LEWGOY, 2006).

A partir do trabalho caritativo de católicos, evangélicos e espíritas, surgiram inúmeras entidades de assistência social (SIMÕES, 2003). Algumas delas vieram a se desligar organicamente de suas instituições religiosas, formando entidades autônomas. É notória a proximidade do universo secular com o religioso, explícito em entidades de saúde pública e assistência social. Na ABONG, várias entidades filiadas têm em sua designação termos cristãos e outras tantas são de conhecida origem religiosa (LANDIM, 1998). Há de fato algumas ONGs ecumênicas integrantes da ABONG, envolvidas em atividades de parceria com órgãos públicos e também em politizados eventos, como o Fórum Social Mundial (BURITY, 2003). Esse conjunto de entidades compartilha uma identidade política razoavelmente comum, procurando se diferenciar da filantropia empresarial, preferindo o termo **compromisso social**.

O trabalho assistencial é analisado neste artigo em termos da influência exercida nele pelo cristianismo. Ou seja, o que interessa é essa confluência de racionalidade organizativa específica e motivação ou orientação religiosa. Tal imbricação tem consequências políticas que são também analisadas.

¹ Pela centralidade do culto a Jesus Cristo e, sobretudo, pela materialização do princípio cristão da caridade em obras de assistência social, os espíritas vêm sendo considerados também cristãos por alguns cientistas sociais da religião (CAMURÇA, 2001, 2010; LEWGOY, 2011; ARRIBAS, 2010).

Obras e pastorais sociais

As chamadas obras sociais católicas historicamente têm considerável presença na sociedade brasileira. Antes da instauração da República no final do século XIX, a Igreja Católica era a legítima provedora de educação, saúde e assistência social. Nas primeiras décadas republicanas, ela foi a grande parceira do Estado nessas áreas. A igreja viu diminuir sua importância também nesse aspecto, uma vez que, de um lado os governos gradativamente assumiram esses serviços públicos e, de outro, surgiram diferentes instituições religiosas e seculares com trabalho assistencial. Mas a igreja prossegue conduzindo muitas atividades assistenciais em suas paróquias, fundações, hospitais, associações e demais organismos, que atuam em diversas áreas: educação, saúde, abrigo, distribuição de alimentos, remédios, roupas, cobertores, materiais de higiene e de construção civil (CNBB, 1983; IAMAMOTO; CARVALHO, 1982; CERIS, 2000).

A primeira grande entidade brasileira a ser nomeada ONG foi criada em 1961, no âmbito do chamado setor social da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e se chama Federação dos Órgãos de Assistência Social (FASE). Composta inicialmente por padres, freiras e agentes de pastoral, a FASE viria romper o vínculo institucional com a igreja ao final da década de 1960. Outras importantes ONGs se formaram com apoio direto de clérigos, dioceses e congregações católicas (LANDIM, 1993, 1998; FERNANDES, 1994; DOIMO, 1995; SOUZA, A., 2006).

Além do trabalho, principalmente de coleta e distribuição de alimentos e roupas, feito por paróquias e movimentos tradicionais católicos², a assistência social na igreja vem sendo feita também por suas pastorais sociais. Entre elas, destacam-se as que auxiliam doentes e deficientes físicos, moradores de rua, presidiários, menores infratores, idosos e crianças carentes. A esse último segmento se dedica a mais conhecida delas, a Pastoral da Criança, fundada pela falecida médica Zilda Arns.

Mas o organismo, designado por excelência pela CNBB ao trabalho de assistência social, é a Cáritas Brasileira³. Com sua estrutura capilar, essa entidade dispõe de recursos arrecadados nas missas para realizar seus programas de atendimento a famílias carentes, sobretudo aquelas residentes nas áreas mais pobres do país e também atingidas por calamidades, como secas, desabamentos e enchentes.

² Damas da Caridade, Cruzada Eucarística, Filhas de Maria, Apostolado da Oração e, principalmente, Sociedade São Vicente de Paulo – SSVV (NOVAES, 1998).

³ É membro de uma entidade presente em mais de duzentos países e territórios, na forma de uma rede com nome de Caritas Internationalis, sede no Vaticano e origem em 1897. A Cáritas Brasileira foi fundada em 1956 com a finalidade de organizar nacionalmente as obras sociais católicas (CNBB, 1981; SOUZA, A., 2006).

Para isso, a Cáritas também costuma realizar campanhas humanitárias. No âmbito das dioceses, inúmeros núcleos e centros regionais atuam junto com esse organismo e as pastorais sociais, sobretudo em relação à defesa dos direitos humanos.

Por último, em termos de práticas assistenciais ligadas à igreja romana, estão as comunidades de aliança e vida ou confrarias católicas identificadas com o movimento da Renovação Carismática. Nessas comunidades, pessoas consagradas ao serviço religioso e as chamadas leigas convivem e promovem ações de assistência social juntas. Entre elas, dado o significativo trabalho com crianças carentes e moradores de rua, destaca-se a Shalom, sediada na capital cearense de Fortaleza. Uma comunidade desse tipo, também promotora de trabalho assistencial, viria recentemente a se tornar congregação religiosa: a Fraternidade Toca de Assis, difundida a partir da cidade paulista de Campinas (MARIZ, 2005; MARIZ; LEITE, 2009).

Do ascetismo protestante ao pragmatismo neopentecostal

Historicamente, o protestantismo promoveu a ética do trabalho, empregada nas atividades econômicas, posicionando-se contrariamente à esmola, ou doação de dinheiro aos pobres. Conforme Weber (1971, 1991), as normas estabelecidas pela ética econômica das religiões dizem respeito também ao tratamento dos “destituídos de recursos econômicos”, ou seja, à caridade. Na economia capitalista, o empreendedor se vê na obrigação de seguir as regras do mercado para não sucumbir, de modo a haver restrito espaço para a prática caritativa. A ética protestante contribuiu decisiva e paradoxalmente para a superação da cristã “rejeição antieconômica do mundo”, uma vez que “[...] um cosmos de ações sociais objetivamente racionais não pode ser dominado mediante exigências caritativas a pessoas concretas.” (WEBER, 1991, p.390).

Em termos de inserção social no Brasil, os evangélicos do protestantismo histórico vêm realizando algumas atividades assistenciais no interior de suas próprias comunidades desde a segunda metade do século XIX. Por outro lado, dedicam-se à educação, promovendo qualificação profissional para ingresso no mercado de trabalho. Com essa perspectiva e oferecendo certa quantidade de bolsas para alunos pobres, constituíram escolas de ensino fundamental, médio e superior, destacando-se entre estas a Universidade Presbiteriana Mackenzie e a Universidade Metodista, do segmento homônimo (CAMARGO, 1973; MENDONÇA, 1984; HACK, 1985).

As principais ONGs interdenominacionais formadas entre os protestantes históricos são: Diaconia, Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE), Associação de Apoio à Criança e ao Adolescente – inicialmente Associação de Amparo ao Menor

Carente (AMENCAR), Fundação Luterana de Diaconia (FLD), Visão Mundial e Rede Evangélica Nacional de Ação Social (RENAS). Elas desenvolvem trabalho assistencial, sobretudo com crianças, adolescentes e idosos, com destaque para a região Nordeste do país. Contam com recursos oriundos de outras organizações ecumênicas internacionais, bem como doações individuais e corporativas (BURITY, 2006; CONRADO, 2006; SHELIGA, 2010).

Entre os pentecostais tradicionais, predomina a prática assistencial básica de coleta e distribuição de alimentos, roupas e medicamentos a pessoas carentes dos lugares onde os templos estão instalados. As denominações neopentecostais: Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e Renascer em Cristo herdaram essa prática, acrescentando alguns serviços voluntários, entre eles o de alfabetização de adultos⁴.

A experiência do pastor presbiteriano Caio Fábio D'Araújo Filho com suas ONGs, principalmente a Fábrica de Esperança, no Rio de Janeiro dos anos de 1990, foram bastante significativas. Antes de perder liderança e prestígio, Caio Fábio conseguiu angariar consideráveis recursos financeiros e apoio político para implementar aquelas atividades assistenciais. Criada em 1994, a Fábrica da Esperança chegou a abrigar creche, cursos profissionalizantes e demais atividades, somando ao todo 55 projetos sociais, atingindo cerca de dez mil pessoas da região da favela de Acari, zona norte carioca. Em 1998, veio à tona o chamado “Dossiê Cayman” com a divulgação de supostas provas de existência de contas milionárias em paraísos fiscais pertencentes a importantes políticos do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), inclusive o presidente da República, Fernando Henrique Cardoso. Aquele escândalo, somado à acusação de adultério, danificaram a imagem pessoal de Caio Fábio e levaram a Fábrica à ruína.

Mas Caio Fábio batizou e levou para o presbiterianismo três lideranças políticas fluminenses importantes, que também conduziram atividades assistenciais, principalmente como governadores do Rio de Janeiro: Anthony Garotinho, Rosinha Matheus e Benedita da Silva. Segundo Mariano (1999), as ações do então pastor também tiveram impacto em seu desafeto, Edir Macedo, o incitando a promover atividades assistenciais em sua denominação.

No segundo semestre de 1994, a IURD lançou um movimento interno chamado *Brasil 2000 – futuro sem fome*, marcado pela realização de eventos de massa para arrecadação de alimentos nas capitais brasileiras. Essa doação dos fiéis era repassada para favelas, creches e entidades filantrópicas mantidas pela igreja. Tal movimento fez surgir naquele semestre a Associação Beneficente Cristã (ABC), inicialmente apenas em São Paulo e no Rio de Janeiro (MARIANO,

⁴ Com o nome “Ler e Escrever” e reconhecimento do Ministério da Educação, o curso da IURD no Rio de Janeiro foi uma das suas primeiras atividades assistenciais (MARIANO, 1999; MACHADO, 2003).

1999; MACHADO, 2003). Em boa medida, a ABC surgiu como uma resposta da denominação de Macedo aos projetos assistenciais conduzidos pelo pastor Caio Fábio e, principalmente, para melhorar a imagem pública da IURD⁵. Ao sistematizar e dar visibilidade a suas ações filantrópicas, essa igreja procurava não só aplacar o difundido questionamento moral a seu respeito, mas também se contrapor às práticas semelhantes de outros grupos religiosos, sobretudo católicos e espíritas (GIUMBELLI, 2002).

Além de atenuar a disseminada pecha negativa da IURD – através da divulgação dos projetos sociais⁶ – sobretudo pela Rede Record de Televisão, pertencente a Macedo – a ABC deu base ao discurso iurdiano contrário à exclusão social e propiciou um significativo incremento no número de voluntários dedicados à igreja. Em 1997, conforme o Decreto Lei 36.872, a ABC foi reconhecida como entidade de utilidade pública federal, o que lhe habilitou a fazer parcerias com órgãos governamentais, gerando evidentemente desdobramentos políticos (MARIANO, 1999; MACHADO, 2001, 2003).

Os resultados positivos que a ABC propiciou à IURD fez com que ela desse um segundo passo de institucionalização do seu trabalho assistencial com a implementação do Projeto Nordeste. Sua origem foi a campanha “SOS Nordeste” de arrecadação e envio de alimentos para aquela região, muito divulgada pela TV Record em 1998. Mas a concretização do projeto começou a partir da compra em 1999 de uma área de aproximadamente 450 hectares no município de Irecê, semiárido baiano, para ser cultivada mediante um sistema de irrigação importado de Israel. Também chamado por lideranças iurdianas como “kibutz nordestino”, essa propriedade rural, que abriga escola, creche e clínica, foi batizada como Fazenda Canaã. Trata-se de um projeto com feições milenaristas, que vem servindo como exemplo ou “vitrine de transformação social” para a igreja de Edir Macedo (MACHADO, 2003; CAMPOS, 2006).

Após ABC e Projeto Nordeste, a IURD encampou outro empreendimento institucional beneficente: A Sociedade Pestalozzi. Criada em São Paulo em 1952 com o intuito de promover atividades médicas, assistenciais e educativas para crianças excepcionais, essa entidade ganhou visibilidade, oferecendo o chamado ensino integrado, com escola e oficina pedagógica. Posteriormente, ocorreria diversificação de suas atividades, abrangendo capacitação profissional. Durante quatro décadas, ela foi conduzida por lideranças espíritas kardecistas. Em 1992, uma integrante da IURD assumiu a direção da entidade, que passou a fazer parte do rol de obras sociais

⁵ Em 1992, Edir Macedo foi preso por alguns dias acusado de charlatanismo e estelionato. Caio Fábio o apoiou publicamente. O então pastor presbiteriano protestou e se posicionou contra o líder iurdiano.

⁶ Que envolviam atendimento médico, psicológico e orientação jurídica a adolescentes grávidas, idosos e jovens considerados carentes.

iurdianas (MARIANO, 1999; MACHADO, 2003). Recentemente, porém, tanto a ABC, quanto a Pestalozzi saíram de cena no conjunto de atividades assistenciais da IURD, como veremos adiante.

Influência espiritual na medicina e na política

O espiritismo difundiu-se na sociedade brasileira, em parte, devido ao significativo trabalho assistencial, chamado de “caridade material” e promovido em vários dos seus centros de estudos e sessões mediúnicas. Basicamente, envolve distribuição de alimentos e roupas, mas em muitos desses núcleos religiosos tal trabalho se desenvolve e diversifica, sobretudo em termos de atendimento a crianças carentes e a deficientes físicos e mentais. Nesses casos, os centros espíritas dão lugar às chamadas casas assistenciais, contando com uma estrutura física própria e independente, um corpo profissional e especializado, bem como um conjunto de colaboradores voluntários individuais e corporativos. As principais entidades desse tipo são as paulistanas: Casas Transitória e Casas André Luís; a soteropolitana Mansão do Caminho e o carioca Lar Fabiano de Cristo.

A relação do espiritismo com a medicina é profunda, estando presente em muitos livros dessa tradição religiosa. A propósito, cada centro espírita se pretende como local de prestação de serviços espirituais com implicações médicas, ou seja, atuam como auxiliares no tratamento de doenças diversas. O incentivo à homeopatia, o trabalho feito pelos hospitais espíritas e o conjunto de médicos que formam a Associação Médico-Espírita (AME) são as maiores expressões da ligação do espiritismo com a medicina. Tal relação também tem implicações políticas. O médico e pioneiro espírita no Brasil, Bezerra de Menezes, foi vereador e deputado no Rio de Janeiro do final do século XIX. E no início do presente centenário, a AME vem promovendo com outras entidades religiosas uma significativa articulação política contrária ao aborto e ao uso de células tronco embrionárias, em **defesa da vida**, contando com o apoio de parlamentares católicos e evangélicos de diversos partidos. Um dos articuladores dessa frente parlamentar foi o fundador de uma creche também na cidade de Salvador e ex-deputado federal, Luiz Bassuma.

Petroleiro, sindicalista e dirigente da creche Allan Kardec, Bassuma ganhou seu primeiro cargo legislativo como vereador de Salvador em 1996 pelo Partido dos Trabalhadores. Tornou-se deputado estadual dois anos depois e federal em 2002, vindo a se reeleger no pleito seguinte. Em 2004, entrou em transe mediúnico na Câmara dos Deputados em sessão de homenagem ao bicentenário de nascimento do fundador espírita. Desligou-se do PT em 2009, alegando como um dos motivos sua

condenação ao aborto, contrária à orientação partidária. Filiou-se ao Partido Verde, pelo qual foi candidato derrotado a governador da Bahia em 2010.

Desdobramentos paradoxais

Foram escolhidos para enfoque neste artigo algumas das organizações assistenciais cristãs mais representativas, assim como aquelas mais controvertidas. Mesmo considerando a desproporção demográfica, a maior presença neste campo ainda é dos católicos, com a forte tradição de práticas caritativas ou de assistência social. Mas tem havido um considerável avanço dos evangélicos, devido principalmente à inflexão recente nesse sentido de algumas igrejas pentecostais, o que as coloca a caminho de um equilíbrio com os espíritas, tradicionalmente também afeitos a essas práticas. Parte das denominações pentecostais, no entanto, faz uso explícito de suas ações sociais para se autopromoverem, vindo a alavancar eleitoralmente seus candidatos a cargos públicos eletivos. Muitas lideranças pentecostais, sobretudo da IURD, ganharam projeção devido às atividades assistenciais e venceram disputas eleitorais para vereadores, deputados estaduais, deputados federais e senadores, sendo Marcelo Crivella, do Partido Republicano Brasileiro (PRB), o grande destaque. Parte desses políticos se envolveu em escândalos de corrupção e foram acusados judicialmente, vindo a serem afastados de suas igrejas e não conseguindo mais se eleger (CONRADO, 2001; GIUMBELLI, 2002; MACHADO, 2003, 2006; ORO, 2006; CAMPOS, 2006; BAPTISTA, 2009). Eis um clientelismo de novo tipo, em relação ao qual, católicos e espíritas, expressam pudor, ao menos por enquanto⁷.

No universo das atividades assistenciais há uma diferença significativa entre dois agrupamentos religiosos. Grosso modo, estão de um lado os católicos, espíritas, protestantes históricos e parte dos pentecostais tradicionais; e do outro, os neopentecostais e a outra parte dos pentecostais tradicionais. A diferença básica entre esses dois conjuntos é o tipo de envolvimento com a política partidária. Enquanto no primeiro ele é contido ou ausente, no segundo é algo bastante evidente. O caráter instrumental se dá também, de modo bastante claro, quanto ao objetivo de melhorar a imagem social das igrejas responsáveis por tais atividades.

Quanto ao trabalho assistencial como um todo no país, há questões pertinentes para além das instituições religiosas. Dizem respeito tanto às controvérsias que

⁷ Exceção entre os católicos foi Salvador Zimbaldi. Depois de ter sido deputado federal pelo PSDB paulista em 1994 e reeleito duas vezes, foi acusado de corrupção, ficando sem o respaldo da comunidade carismática Canção Nova, vindo a perder a eleição de 2006. No pleito seguinte, recuperou apoio e voltou a se eleger, desta vez pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT).

o envolve, sobretudo irregularidades no registro e na administração de entidades filantrópicas, que se tornaram até alvo de comissão parlamentar de inquérito (CPI) no Congresso Nacional, sendo algo genericamente chamado de **pilantropia**.

A influência religiosa no trabalho assistencial que é feito no Brasil tem decorrências políticas relevantes, não só de cunho eleitoral. Líderes católicos e evangélicos atuam politicamente não através apenas de candidaturas e exercício de mandatos, mas também por meio da presença expressiva na chamada sociedade civil organizada. Isso os torna significativos formadores de opinião, com certa capacidade de valorização ou depreciação política de indivíduos e grupos. Este foi o caso tanto do presbiteriano Caio Fábio quanto da católica Zilda Arns⁸. Vê-se a articulação política de instituições de assistência social em parcerias com instâncias governamentais, formando redes de políticas sociais. Tais entidades participam de fóruns e conselhos de interlocução com órgãos públicos em níveis: federal, estadual e municipal (SILVA NETO, 2001; BURITY, 2006).

Diante da pujança empreendedora, assistencial e política da IURD, as outras denominações evangélicas – mesmo as neopentecostais – são débeis. Em termos de organização interna, a Igreja Internacional da Graça de Deus, conduzida pelo cunhado de Edir Macedo, é a mais parecida com a IURD, embora seu líder Romildo Soares seja menos afeito ao trabalho de gestor, preferindo a pregação televisiva. Ela também é muito tímida no que se refere a práticas típicas de terceiro setor. A denominação Sara Nossa Terra ainda dá os primeiros passos em termos assistenciais e políticos⁹. Já a Renascer em Cristo, com sua fundação assistencial homônima e esvaziada, vem enfrentando uma considerável crise, dadas as acusações judiciais contra seu casal de fundadores, Estevam e Sonia Hernandes¹⁰.

Além do modo bastante racional e centralizado com que a IURD se organiza, também em termos de política partidária, outro fator explica sua trajetória de eficácia eleitoral: o trabalho do ex-homem forte de Edir Macedo no setor político e ex-deputado federal, Carlos Rodrigues. Conhecido como bispo Rodrigues, essa liderança iurdiana ganhou visibilidade política quando passou a ocupar um escritório de “assessoria parlamentar evangélica” em Brasília em 1996 (FONSECA, 2002). Elegeu-se pela primeira vez deputado federal pelo Partido Liberal do Rio de Janeiro

⁸ Como exposto, ele avalizou simbolicamente os ex-governadores do Rio de Janeiro: Anthony Garotinho, Benedita da Silva e Rosinha Matheus. Zilda, por sua vez, fez o mesmo com seu sobrinho, Flávio Arns (PSDB) ex-senador e atual vice-governador do Paraná.

⁹ Seu fundador e líder, bispo Robson Rodovalho, criou em 2002 a Frente Nacional de Ação Social (FENASP), sendo eleito quatro anos depois deputado federal pelo então Partido da Frente Liberal do Distrito Federal (PFL-DF). Em 2010, teve seu cargo cassado pelo Tribunal Superior Eleitoral por infidelidade partidária.

¹⁰ Foram presos nos Estados Unidos em janeiro de 2007 por entrarem naquele país com dinheiro não declarado e também denunciados pelo Ministério Público paulista por falsidade ideológica e estelionato. Essas acusações, entre outras, fizeram com que muitos templos da Renascer fossem fechados.

em 1998 e quatro anos depois se tornou o articulador do bloco evangélico pró-Lula, angariando adesões desse segmento religioso àquele candidato à Presidência da República pelo PT¹¹. De fato, sob a anuência de Edir Macedo, bispo Rodrigues dirigiu as candidaturas e estratégias eleitorais da IURD de 1982 a 2004, bem como coordenou as ações políticas dos parlamentares da igreja entre 1999 e 2005, quando então foi abatido por um vendaval de escândalos. Naquele ano, Rodrigues foi denunciado como integrante de um esquema de compra de votos de parlamentares e desvio de verbas públicas conhecido como mensalão. Não bastasse isso, foi acusado em 2006 pela Polícia Federal de ser um dos principais beneficiados de superfaturamento na compra de ambulâncias, em troca de emendas parlamentares, algo que ficou conhecido como **máfia das sanguessugas**. Neste escândalo, chamou atenção o protagonismo e a presença maciça de parlamentares evangélicos, muitos oriundos de projetos assistenciais¹². Entre eles, 10 eram ligados à Assembleia de Deus e 14 à IURD. Com tais acontecimentos, Carlos Rodrigues deixou de ser bispo e acabou expulso, tanto da IURD, quanto do PL e veio a ser condenado em 2012 pelo Supremo Tribunal Federal por corrupção passiva.

O escândalo do mensalão provocou uma reviravolta no arranjo político brasileiro. O PL, com o qual a IURD até então mais tinha se envolvido, foi profundamente abalado, de modo que a igreja de Macedo teve que procurar uma alternativa partidária. Ironicamente, buscaram se articular com católicos carismáticos do Partido Humanista da Solidariedade (PHS) para fundar em agosto de 2005 o Partido Municipalista Renovador (PMR). Três meses depois, a nova legenda já havia acolhido o falecido vice-presidente da República, José Alencar, e mudado de nome para Partido Republicano Brasileiro. Apesar de algumas lideranças políticas e dirigentes da IURD negarem a ligação do partido com a igreja, este é um fato explícito. Ele acolheu muitos pastores e obreiros ligados a atividades assistenciais que se elegeram parlamentares. A legenda foi criada para atender aos interesses da igreja de Macedo.

Engajado na disputa por cargos majoritários, Crivella é o principal ator político evangélico da atualidade. Bispo licenciado da IURD e sobrinho de Edir Macedo, ele ganhou projeção através da música e da intensa divulgação dos projetos sociais da igreja. Depois de se tornar senador, chegar perto da conquista do governo fluminense, liderar a formação de um partido pequeno – mas relevante no cenário político nacional – Marcelo Crivella disputou com força, pela segunda vez, a eleição para prefeito do Rio de Janeiro, chegando à terceira colocação. Ao dar visibilidade a

¹¹ A aliança do PT com o PL gerou muitas críticas de antigos militantes petistas, sobretudo os identificados com o catolicismo da Teologia da Libertação.

¹² Dos 72 congressistas acusados, cuja cassação foi recomendada pelo Conselho de Ética da Câmara Federal, 23 eram evangélicos (MARIANO; HOFF; DANTAS, 2006).

esses programas sociais, sobretudo através da TV Record, a IURD busca amenizar sua rejeição por amplos setores da sociedade brasileira¹³. Tal “marketing social” acabou por ampliar o eleitorado de algumas de suas lideranças. Vê-se aí um uso político-eleitoral explícito de organizações religiosas do terceiro setor¹⁴. Apesar das últimas derrotas eleitorais, Crivella, segue recebendo os holofotes da mídia, ainda mais por ter sido nomeado ministro da Pesca pela presidente Dilma Rousseff em março de 2012, em decorrência da pressão de parlamentares evangélicos. Tal liderança iurdiana personifica esse processo mais recente de inserção evangélica na política partidária brasileira.

Nos últimos anos, Edir Macedo e outras lideranças da IURD receberam novas denúncias judiciais que se somaram às sofridas na década de 1990. Em agosto de 2009, o Ministério Público paulista abriu ação criminal contra o fundador iurdiano e outros nove integrantes da igreja por formação de quadrilha e lavagem de dinheiro. Dois dos réus daquele processo integravam a então administração da Sociedade Pestalozzi de São Paulo. Dois meses depois, a Advocacia Geral da União pediu à Justiça Federal de São Paulo o bloqueio dos bens daquela entidade para garantir a devolução ao Fundo Nacional de Saúde de 800 mil reais gastos na compra de ambulâncias por meio de licitações sob suspeita de fraude e superfaturamento. O processo foi um desdobramento do escândalo da máfia das sanguessugas. Ao todo, a Pestalozzi recebeu 960 mil reais de seis emendas parlamentares propostas entre 2002 e 2004 por ex-deputados federais integrantes da IURD. Os advogados da União cobraram a devolução de dinheiro de três emendas, dos ex-deputados Marcos Abramo, bispo Wanderval e Edna Macedo, irmã do líder da igreja. A Procuradoria da República de São Paulo investigou outros três convênios que envolviam também o ex-deputado e bispo João Batista Ramos. Diretoras da entidade eram esposas, respectivamente, desse ex-parlamentar, de um bispo iurdiano e também do presidente da Rede Record de Televisão, Alexandre Raposo. Assembleias da entidade eram realizadas em templos da IURD e suas atividades eram intensamente divulgadas pela Record. Mas apesar de todas essas evidências, a direção da igreja negou envolvimento com a Pestalozzi mediante as acusações judiciais.

A partir de outubro de 2010, a Sociedade Pestalozzi passou a se chamar Associação Brasileira de Assistência e Desenvolvimento Social (ABADS). Por sua vez, a iurdiana ABC também deixou de existir, cedendo lugar a iniciativas

¹³ Com isso, essa igreja se assemelhou às empresas públicas e privadas que na década de 90 assimilaram estratégias de mídia e marketing para serem reconhecidas como corporações de responsabilidade social (GOHN, 2000).

¹⁴ Crivella também contou na última candidatura à prefeitura carioca com outro projeto social, prevendo a reforma de casas de moradores pobres da cidade. Não fosse uma tragédia envolvendo essa empreitada com o Exército e instâncias do governo federal, o assassinato de três rapazes por traficantes locais, talvez ele pudesse ter obtido melhor resultado naquela disputa em vez da terceira colocação.

fragmentadas de assistência social, o que revela uma nova fase da IURD, empregando cada vez mais a expressão **responsabilidade social**, tal como fazem grandes corporações atualmente (SCHELIGA, 2010).

Considerações finais

Como se vê, o trabalho assistencial feito por entidades cristãs é realmente antigo, amplo e bastante legitimado socialmente. Esse trabalho, aliás, é um grande fator de aceitação e difusão do espiritismo pela sociedade brasileira. Em maioria nacional, os católicos também se destacam nessa frente de ação com suas obras e pastorais, lideradas pela Cáritas. Mais recentemente, os evangélicos, inclusive pentecostais, vêm se mobilizando para a realização de atividades assistenciais com entidades e redes próprias, destacando-se a RENAS.

Chama atenção nesse universo pesquisado o intenso uso político-eleitoral de projetos assistenciais por parte de algumas denominações pentecostais, sobretudo a IURD; e as acusações judiciais recaídas sobre algumas de suas lideranças. Isso evidencia o modo peculiar com que uma parte do cristianismo brasileiro se realiza o trabalho assistencial. O tradicional trabalho assistencial cristão propiciou prosperidade e conquistas políticas, institucionais e individuais. Atividades sem fins lucrativos, exercidas sob a auréola religiosa, geraram significativos ganhos eminentemente profanos. Eis uma significativa contradição do nosso terceiro setor cristão.

FEATURES AND TROUBLES OF THE CHRISTIAN SOCIAL ASSISTANCE

ABSTRACT: *The relationship between social assistance and religion, mainly Christianity, is strong. This kind of activity embraces such initiatives from a simple food distribution to the resembling organization network creation. This article deals with some of the main social assistance experiences in the Brazilian Christian branches currently. Those entities are part of the so-called Third Sector, a very heterogeneous social field. There are disputes among the Christian social assistance organizations over public recognition and financial resources. As a result, there are also political-electoral controverting consequences. The Christian social assistance is ancient, wide and also paradoxical. In this text, relevant and polemical aspects of this Brazilian religious scenario are presented.*

KEYWORDS: *Christianity. Social assistance. Religion and politics. Religious leaders. NGOs.*

Referências

ARRIBAS, C. **Afinal, espiritismo é religião?** São Paulo: Alameda: FAPESP, 2010.

AZZI, R. **O exercício da caridade na sociedade brasileira.** Rio de Janeiro: CEHILA, 1994. Mimeo.

BAPTISTA, S. **Pentecostais e neopentecostais na política brasileira:** um estudo sobre cultura política, Estado e atores coletivos religiosos no Brasil. São Paulo: Instituto Metodista Izabela Hendrix: Annablume, 2009.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 1974.

BURITY, J. **Redes, parcerias e participação religiosa nas políticas sociais no Brasil.** Recife: Fundação Joaquim Nabuco: Massangana. 2006.

_____. A. religião e redes nas políticas sociais: legitimando a participação das organizações religiosas. **Estudos da religião**, São Bernardo do Campo, v.27, n.25, p.12-47, 2003.

CAMARGO, C. P. F. de (Org.). **Católicos, protestantes e espíritas.** Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMPOS, L. S. De políticos evangélicos a políticos de Cristo: uma análise do comportamento político de protestantes históricos e pentecostais no Brasil. In: BURITY, J.; ORO, A. P. (Org.). **Os votos de Deus:** evangélicos, política e eleições no Brasil. Recife: Fundação Joaquim Nabuco: Massangana, 2006. p. 29-90.

CAMURÇA, M. A. Espiritismo: um ‘neocristianismo’? **IHU On-line**, São Leopoldo, v.10, n.349, 1 nov. 2010. Disponível em: < http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3623&secao=349>. Acesso em: 20 mar. 2011.

_____. Seria a caridade a ‘religião civil’ dos brasileiros? **Praia Vermelha:** estudos de política e teoria social, Rio de Janeiro, v.12, p.05-267, 2005.

_____. Fora da caridade não há religião: breve história da competição religiosa entre catolicismo e espiritismo kardecista e de suas obras sociais na cidade de Juiz de Fora: 1900-1960. **Lócus**, Juiz de Fora, v.7, n.1, p.131-154, 2001.

CAMURÇA, M. A.; CARRANZA, B.; MARIZ, C. L. **Novas comunidades católicas:** em busca do espaço pós-moderno. Aparecida: Ideias e Letras, 2009.

CENTRO DE ESTATÍSTICA RELIGIOSA E INVESTIGAÇÕES SOCIAIS [CERI]. **Obras sociais da Igreja Católica:** atividades das instituições socioeducativas e das paróquias. São Paulo: Loyola: Anamec, 2000.

CONFEDERAÇÃO NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL [CNBB]. **Obras sociais da Igreja no Brasil. Estudos da CNBB,** São Paulo, n.34, p.1-89, 1983.

_____. **Cáritas hoje.** São Paulo: Paulinas, 1981.

CONRADO, F. C. **Religião e cultura cívica:** um estudo sobre modalidades, contradições e complementaridades presentes nas ações sociais evangélicas no Brasil. 2006. 208f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

_____. **Política e mídia: a Igreja Universal do Reino de Deus nas eleições. Religião & Sociedade,** Rio de Janeiro, v.21, n.2, p.85-111, 2001.

DOIMO, A. M. **A vez e a voz do popular:** movimentos sociais e participação no Brasil pós-70. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: ANPOCS, 1995.

FERNANDES, R. C. **Privado, porém público:** o terceiro setor na América Latina. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

FONSECA, A. B. C. **Secularização, pluralismo religioso e democracia no Brasil:** um estudo sobre a participação dos principais atores evangélicos na política (1998-2001). 2002. 262f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

FRESTON, P. **Protestantismo e políticas no Brasil:** da Constituinte ao impeachment. 1993. 307f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 1993.

GIUMBELLI, E. **O fim da religião:** dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar, 2002

_____. **O cuidado dos mortos:** uma história da condenação e legitimação do espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

_____. **Em nome da caridade:** assistência social e religião nas instituições espíritas. Rio de Janeiro: ISER, 1995.

GOHN, M. G. **Mídia, terceiro setor e MST.** Petrópolis: Vozes, 2000.

HACK, O. H. **Protestantismo e educação brasileira:** presbiterianismo e seu relacionamento com o sistema pedagógico. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985.

IAMAMOTO, M.; CARVALHO, R. **Relações sociais e serviço social no Brasil**: esboço de um a interpretação histórico-metodológica. São Paulo: Cortez; Lima: Celats, 1982.

IOSCHPE, E. et al. **Terceiro setor**: desenvolvimento social sustentado. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

LANDIM, L. **Para além do mercado e do Estado?**: filantropia e cidadania no Brasil. Rio de Janeiro: ISER, 1993.

LANDIM, L. (Org.). **Ações em sociedade**: militância, caridade, assistência etc. Rio de Janeiro: Ed. Nau, 1998.

_____. **Sem fins lucrativos**: as organizações não-governamentais no Brasil. Rio de Janeiro: ISER, 1988.

LEWGOY, B. Uma religião em trânsito: o papel das lideranças kardecistas na transnacionalização do espiritismo brasileiro. **Ciencias Sociales y Religión**, Porto Alegre, v.13, p.93-117, 2011.

_____. Incluídos e letrados: reflexões sobre a vitalidade do espiritismo kardecista no Brasil atual. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. **As religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006. p.173-189.

LUPU, I. C.; TUTTLE, R. W. **Government partnerships with faith-based service providers**: the state of the Law. Washington: George Washington University Law School, 2002.

MACHADO, M. das D. C. **Política e religião**: a participação dos evangélicos nas eleições. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

_____. Igreja Universal: uma organização providência. In: ORO, A. P.; CORTEN, A.; DOZON, J. P. (Org.). **Igreja Universal do Reino de Deus**: os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003. p.303-320.

_____. Além da religião. **Cadernos Ceru**, São Paulo, v.2, n.12, p.139-150, 2001.

MARIANO, R. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.

MARIANO, R.; HOFF, M.; DANTAS, T. Y. de S. Evangélicos sanguessugas, presidenciáveis e candidatos gaúchos: a disputa pelo voto dos grupos religiosos. **Debates do NER**, Porto Alegre, v.7, p.65-78, 2006.

MARIZ, C. L. Comunidades de vida no Espírito Santo: um novo modelo de família? In: DUARTE, L. F.; HEILBORN, M. L.; BARROS, M. L. de. (Org.). **Família e religião**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2005. p.263-289.

MARIZ, C. L.; LEITE, P. V. O reavivamento católico no Brasil e o caso da Toca de Assis. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Org.). **Catolicismo plural**. Petrópolis: Vozes, 2009. p.75-108.

MENDONÇA, A. G. **O celeste porvir**: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1984.

NOVAES, R. Juventude e ação social católica no Rio de Janeiro: resultados de pesquisa. In: LANDIM, L. (Org.). **Ações em sociedade**. Rio de Janeiro: Ed. Nau, 1998. p.89-122.

NOVAES, R. (Org.). **Pobreza e trabalho voluntário**: estudos sobre a ação social católica no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: ISER, 1995.

ORO, A. P. A Igreja Universal e a política. In: BURITY, J.; MACHADO, M. das D. C. (Org.). **Os votos de Deus**: evangélicos, política e eleições no Brasil. Recife: Massangana, 2006. p.119-148.

SCHELIGA, E. L. **Educando sentido, orientando uma práxis**: etnografia das práticas assistenciais de evangélicos brasileiros. 2010. 326f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

SILVA NETO, F. L. P. **Assistência social e caridade**: religião, política e a construção da solidariedade em Porto Alegre. 2011. 285f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001.

SIMÕES, P. Religião, espiritualidade e assistência social. **Revista Brasileira de Informação em Ciências Sociais**, São Paulo, n.56, p.17-32, 2003.

SOUZA, A. R. de. **Igreja, política e economia solidária**: dilemas entre a caridade, a autogestão e a teocracia. 2006. 205f. Tese (Doutorado em sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

SOUZA, B. M. **A experiência da salvação**: pentecostais em São Paulo. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

WEBER, M. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: _____. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Ed. da UnB, 1991. v.1.

_____. A psicologia social das religiões mundiais. In: _____. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1971. p.309-346.

Recebido em 13/09/2012

Aprovado em 12/12/2012

O CONSERVADORISMO CATÓLICO NA POLÍTICA BRASILEIRA: CONSIDERAÇÕES SOBRE AS ATIVIDADES DA TFP ONTEM E HOJE

*Marcos Paulo dos Reis QUADROS**

RESUMO: Após elaborar um mapeamento sucinto das correntes que formaram historicamente o catolicismo conservador no Brasil, a pesquisa investiga a interferência da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP) na vida política do país. Para tanto, vale-se de entrevistas com tefepistas, discute a atuação pública da entidade desde a sua fundação, relacionado-a com o contexto social brasileiro da segunda metade do século XX e enfatizando seu caráter conservador/tradicionista, anticomunista e antimoderno. Ademais, examina a situação atual da TFP no Brasil e a reformulação desencadeada pelo falecimento de Plínio Corrêa de Oliveira, seu fundador e principal ideólogo. Por fim, aborda o papel desempenhado pelos tefepistas nas eleições presidenciais de 2010, cenário amplamente pautado pelo moralismo religioso e pelo proselitismo irradiado de atores ligados a determinadas igrejas.

PALAVRAS-CHAVE: TFP. Conservadorismo católico. Política. Brasil.

Introdução

Organização hermética e paradigmática em múltiplos sentidos, a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP) encarna um singular reversionismo político-religioso de cunho fundamentalmente antimoderno, o que se verifica mediante análise de seu desenho ideológico e de sua postura no espaço

* Doutorando em Ciências Sociais. PUCRS – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – Pós-Graduação em Ciências Sociais. Porto Alegre – RS – Brasil. 90619-900 – marcosrq@hotmail.com

público brasileiro e internacional. Com efeito, trata-se de um movimento claramente antissistêmico, de estranhamento e confrontação diante dos valores que caracterizam a contemporaneidade ocidental. Assim, a TFP, ao também advogar a manutenção de um catolicismo pré-conciliar e dogmático, reúne boa parte dos elementos que moldam o chamado “ultramontanismo” (CALDEIRA, 2005).

Destarte, o fato de a TFP ter como *locus* embrionário justamente no Brasil – país que, ao menos no senso comum, frequentemente é associado à tolerância e ao sincretismo religioso –, parece oferecer considerável atratividade ao tema. Com base nesse pressuposto, após abordar brevemente os primórdios do catolicismo conservador no Brasil, este artigo examina a atuação da TFP no campo político do país, desde a sua fundação até a eleição presidencial de 2010, momento em que membros da entidade retomam, com algum sucesso, suas ações políticas ostensivas. Para tanto, adotamos como instrumentos de pesquisa duas entrevistas realizadas por este autor com militantes tefepistas¹, além da análise de obras referenciais oriundas da própria TFP ou de pesquisadores interessados pelo assunto.

O conservadorismo católico no Brasil: apontamentos iniciais

Intrinsecamente fundido com as diversas fases da trajetória histórica do Brasil, o catolicismo não raro extrapolou o âmbito estritamente religioso e assumiu protagonismo na cena política do país. Com efeito, se no “achamento” quinhentista as caravelas de Cabral ostentavam a Cruz de Cristo, se durante a era colonial aos jesuítas coube ativa participação (marcada, inclusive, por certa oposição ao projeto mercantilista), o regime de padroado, em vigor durante o Império, manteve a hegemonia católica no Brasil (MARTINS, 2011).

Entronizado como religião oficial pela constituição de 1824, o catolicismo romano mescla-se com as instituições políticas imperiais, nelas interferindo sempre que os interesses ou a doutrina da Igreja estivessem sob ameaça. Não é outro o pano de fundo que assiste ao advento da célebre “Questão Religiosa”, acontecimento que teve como principal personagem o então Bispo de Olinda, D. Vital de Oliveira. Acatando as diretrizes do Papa Pio IX, que através da Bula *Syllabus* proibira aos católicos o ingresso na maçonaria em virtude dos aspectos “heréticos” da entidade, D. Vital, em conjunto com D. Antônio Macedo da Costa, bispo de Belém do Pará, imediatamente faz cumprir o teor da Bula e passa a punir irmandades e fiéis suspeitos de ligações com as Lojas. Em decorrência da ampla penetração do *lobby* maçônico

¹ A pedido dos entrevistados, seus nomes não serão publicados. As entrevistas foram compostas por perguntas semi-estruturadas e ocorreram na cidade de Porto Alegre/RS. Alguns dos dados servirão de base para outra pesquisa e não foram utilizados neste artigo.

nos postos de comando do Estado imperial, Vital é repreendido pelo governo, sendo condenado, ao lado do outro bispo, a quatro anos de reclusão². Combatendo a maçonaria e os primeiros ares de “progressismo”, D. Vital se fez representante da ortodoxia do catolicismo ultramontano e serviria de modelo para a intensa ação de intelectuais que deram nova sistematização ao conservadorismo católico no Brasil do século XX (ARDUINI, 2011).

Como prelúdio deste último movimento, cabe frisar que ainda em 1888 o Pe. Júlio Maria empreende vigorosa ofensiva contra o positivismo e o racionalismo em geral, pressentindo seus efeitos na ordem política brasileira. De fato, estando as academias militares impregnadas pelas receitas comtianas de Benjamim Constant, sentimentos anticlericais e de ojeriza à monarquia cedo ou tarde ganhariam vulto. A evidência de que a ortodoxia de Maria influenciou a geração de trinta anos depois está nas palavras de Jackson de Figueiredo, ícone intelectual do catolicismo conservador (e ultramontano) dos anos de 1920. Para Figueiredo, o Pe. Maria teria sido “[...] um dos primeiros e mais vivos raios dessa luz de esperança, em terra brasileira.”, pois o clérigo seria “[...] o exemplo mais belo dessa invencível misericórdia divina para com os povos em que foi possível alastrar-se o mal agnóstico, a indivisível miséria de um negativismo organizado, paradoxalmente sistemático.” (FIGUEIREDO, 1924, p.149).

Figueiredo funda o Centro D. Vital e a revista *A Ordem*, passando a cooptar segmentos expressivos da elite intelectual católica. Insurge-se como representante da mentalidade contra-revolucionária, antidemocrática e monarquista, denunciadora de filosofias anticristãs que estariam a conspirar nas trevas para aniquilar a Igreja. Ironizando outro inimigo, o bolchevismo, Figueiredo expressa seus valores anticomunistas, ao mesmo tempo em que desaprova energeticamente a própria modernidade: “Nós, católicos de verdade, somos uma ameaça muito mais séria ao mundo moderno do que os mais convictos bolchevistas. O que vale a esse sarapatel de oiro e de lama é que é mais fácil ser bolchevista do que católico de verdade.” (FIGUEIREDO apud CARNEIRO, 1947, p.181).

Ao lado de Figueiredo, pode-se inserir personagens como D. Sebastião Leme, Tasso da Silveira, Pe. Leonel Franca e Alceu Amoroso Lima³, expoentes importantes do catolicismo conservador no Brasil. Ao lado da natural apologia do catolicismo, o núcleo do pensamento destes atores está no repúdio ao materialismo, ao relativismo

² A pena do bispo seria comutada um ano depois pelo então ministro-chefe Duque de Caxias, liderança do Partido Conservador.

³ Referindo-se a Figueiredo, Amoroso Lima nos diz: “[...] eu confesso que nenhum homem, até hoje, me deu como ele o pressentimento misterioso do que é o homem. E por isso mesmo, talvez, é que a mim, como a tantos outros, foi ele quem mostrou o Caminho de Casa.” (LIMA apud CARNEIRO, 1947, p.168-169).

e à secularização, bem como na negação da *psique* moderna. As palavras de Tasso da Silveira atestam essa afirmação:

O renascimento e o humanismo negaram o homem espiritual, que não pode deixar de ser criador, para afirmar exclusivamente o homem natural, escravo da necessidade. Desdobrada tal negação em suas últimas consequências, o resultado foi esse movimento vertiginoso de devastação a que se acha entregue o nosso velho mundo pecador. Porque o homem, enchendo-se cada vez mais de orgulho, esvaziou-se cada vez mais do sentido do seu destino transcendente. (SILVEIRA, 1935, p.10-11).

Para além das críticas às bandeiras erguidas pela ordem de valores pós-iluministas que suplantou a conformação política medieval, percebe-se a evocação de um passado positivado em que a Igreja desempenhara papel central. Na esteira de tal concepção, Tasso da Silveira considera que “[...] os tempos medievais foram eminentemente religiosos, arrastados que eram pela nostalgia do céu, a qual tornava os povos como que possuídos por uma loucura santa.” (SILVEIRA, 1935, p.11). O juízo do Pe. Leonel Franca não era diferente: “[...] em outras eras, as condições de vida social, mais informadas pelo espírito cristão, respeitavam melhor a hierarquia essencial dos valores humanos.” (FRANCA, 1952, p.80).

A contraproposta do catolicismo conservador brasileiro direcionava-se para a formação de uma **Ação Católica** ampla, atuante e combativa, capaz de influir politicamente para defender os interesses da Igreja. Ainda que os rumos do movimento tenham sido diretamente influenciados pela hierarquia eclesiástica, a Ação Católica brasileira teve como líder um leigo (Amoroso Lima) e contou com respaldo de outros intelectuais importantes (ARDUINI, 2011). Como complemento, o catolicismo conservador brasileiro teve ao seu lado a ativa Liga Eleitoral Católica (LEC), entidade que objetivava, através da orientação dos eleitores/fiéis, eleger representantes comprometidos com os valores da Igreja. A LEC, valendo-se do terreno aplainado pelos movimentos que lhe antecederam, encontra um *locus* fértil à sua expansão e consegue contribuir fortemente para a eleição de deputados que participaram da formatação da Constituição de 1934. Dentre os eleitos, estava o mais jovem e mais votado deputado daquela eleição. Seu nome era Plínio Corrêa de Oliveira, fundador e principal ideólogo da futura TFP.

A TFP no campo político brasileiro

Fundada na cidade de São Paulo em julho de 1960 através da iniciativa de Oliveira, a TFP é uma entidade dirigida por leigos, mas de caráter religioso e indiretamente político. Além da experiência como deputado, Plínio Corrêa de Oliveira pode ser considerado um expoente das então poderosas Congregações Marianas⁴, encampando desde cedo uma posição francamente conservadora na esfera política, sendo tradicionalista sua postura no campo religioso.

Para além do ativismo político-religioso, porém, a trajetória do líder tefepista é marcada pela produção intelectual. De fato, ainda em 1959, Oliveira publica *Revolução e Contra-revolução*, livro que seria a Bíblia doutrinária da futura TFP⁵. Dois anos depois, um gigantesco estudo vem a luz: *Em Defesa da Ação Católica*. O livro denuncia a emergência de uma suposta infiltração comunista nas fileiras da Igreja, e sua postura extremista afasta paulatinamente o autor dos meios eclesiásticos. Oliveira deixa de participar da redação de *O Legionário* (órgão noticioso da Arquidiocese de São Paulo) e, desprovido do beneplácito oficial da Igreja, toma a iniciativa de fundar a TFP com o intuito de dar vazão para suas pregações.

Embora seja inquestionável que a Igreja tenha se esquivado de apoiar Oliveira, alguns de seus prelados seguem mantendo relações estreitas com o futuro líder tefepista. Em 1960, ano de fundação da TFP, Plínio publica *Reforma Agrária, Questão de Consciência*, livro que conta com a colaboração de D. Antônio de Castro Mayer (Bispo de Campos) e de D. Geraldo de Proença Sigaud (Bispo de Jacarezinho). A obra é calorosamente acolhida por grande fatia da elite rural brasileira e a intervenção da TFP no campo estritamente político se inicia. Aglutinando os ruralistas em torno da defesa da propriedade ante a “ameaça comunista e confiscatória” representada pelas propostas reformistas de João Goulart, a TFP revela também que “[...] seu discurso anti agro reformista é permeado por argumentos religiosos.” (ZANOTTO, 2003, p.123), como a evocação dos Dez Mandamentos⁶.

Contudo, os tefepistas expandem sua influência também em direção à classe média urbana. A “decadência da moral cristã” e a “anarquia” que estaria sendo insuflada pelo presidente serviram de bandeiras à entidade, que colaborou para a formação de um *clímax* favorável às tendências politicamente centrífugas e

⁴ Oliveira ingressa na Congregação Mariana de Santa Cecília em 1928, alcançando posições de liderança no movimento.

⁵ Para uma análise das principais teses dessa obra, ver, por exemplo, o trabalho de Caldeira (2005).

⁶ Na concepção do livro, a reforma agrária, ao promover desapropriações, romperia com o sétimo mandamento (“Não roubarás”).

ideologizadas já incubadas na vida política brasileira daquele período. Nesse escopo, nasce a Marcha da Família, com Deus e pela Liberdade, estopim para a queda do janguismo:

As evidências históricas não indicam uma relação instrumental entre as elites e uma massa contrarrevolucionária. Ao contrário, permitem ver em ação um movimento que é a tradução, na cena política, das aspirações conservadoras das camadas médias tradicionais e do grande empresariado – liderados, nessa conjuntura precisa, pelo “partido” feminino e católico. A Marcha da Família, com Deus e pela Liberdade esgrime assim, através de conteúdos morais e religiosos (os valores cristãos), a oposição radical – tanto do grande empresariado quanto das próprias camadas médias – ao comunismo e ao populismo (CODATO; OLIVEIRA, 2004, p.280).

A presença da TFP não é menos expressiva no terreno propriamente religioso. Em 1963, a entidade entrega à Santa Sé uma petição para que o Papa e o Concílio, então solenemente reunidos, condenassem expressamente o marxismo, solicitando, em acréscimo, a consagração da Rússia ao Imaculado Coração de Maria a fim de que aquela nação fosse **libertada** do bolchevismo (o que só seria possível através da intervenção divina⁷). Indeferida a petição, a TFP inicia uma série de proclamações contrárias ao Concílio Vaticano II, que recém finalizado, instituíra, entre outras mudanças significativas, novas regras para a celebração das Missas. Abolindo o rito tradicional tridentino (vigente desde o Concílio de Trento, ministrado em latim e com uma liturgia voltada à introspecção e à centralidade da figura do padre na evocação de Deus), o novo *Ordo Missae*, em língua vulgar e mais participativo, é severamente questionado pela TFP desde então. Ainda que o excelente trabalho de Caldeira (2011) evidencie que a oposição às ideias do Concílio encontrava adeptos em diferentes segmentos do conservadorismo católico brasileiro, os tefepistas constituíram um grupo especialmente radical. De acordo com um dos nossos entrevistados,

Nós (os militantes da TFP) sempre criticamos e sempre vamos criticar essa tal nova Missa e as propostas do Concílio. Foi uma iniciativa dos comunistas que se infiltraram no clero de Deus, isso aí já é provado. No rito tridentino, que é o único verdadeiro, a gente podia sentir a presença de Nosso Senhor, porque tudo se baseava no respeito a Ele e na tradição da Igreja. Mas nessa Missa

⁷ O argumento se sustenta na ideia de que a própria Virgem Maria, durante suas aparições em Fátima (1917), teria solicitado a Consagração da Rússia (CAMPOS FILHO, 1980). Segundo relatos, Maria teria dito que “A Rússia espalhará seus erros pelo mundo”, em alusão ao regime implantado após o triunfo da revolução bolchevista.

moderna a gente se sente em uma assembleia de condomínio. Pra começar, o padre fica de frente pro público e de costas para Nosso Senhor. É um absurdo! É uma bagunça total, cheio de gritaria, parece culto protestante. Toda a beleza antiga se perdeu [...]. Hoje em dia, só entro na igreja pra me confessar ou pra rezar sozinho, quando não tem ninguém [...]. É triste dizer, mas acho que é até pecado participar disso aí.

De fato, nas palavras de Plínio Corrêa de Oliveira, o Concílio Vaticano II surge “[...] como uma das maiores calamidades, se não a maior da história da Igreja. A partir dele penetrou na Igreja, em proporções impensáveis, a fumaça de Satanás, que se vai dilatando dia a dia mais.” (OLIVEIRA 1998, p.168). Tais fatos teriam gestado, na linguagem da TFP, o “processo de autodemolição” que paulatinamente levou a instituição católica à crise que lhe assolaria atualmente.

Já em 1966, a TFP inicia suas famosas campanhas publicitárias e suas caravanas. Portando estandartes rubros, os militantes saem em marcha pelas ruas para protestar contra o projeto de legalização do divórcio que estava sendo preparado pela Câmara dos Deputados: foram colhidas mais de um milhão de assinaturas no documento de repúdio proposto pela entidade (ZANOTTO, 2003). Vários manifestos são publicados nos principais jornais do Brasil e a TFP, mais adiante, distribui quinhentas mil cópias da carta aberta escrita por Oliveira, intitulada *O Arcebispo Vermelho Abre as Portas da América e do Mundo para o Comunismo* (em alusão ao Arcebispo de Olinda e Recife, D. Helder Câmara). Em 1968, a TFP promove abaixo-assinado “[...] pedindo a Paulo VI medidas eficazes contra a infiltração comunista em meios Católicos.” (CAMPOS FILHO, 1980, p.39). Teriam sido recolhidas 1.600.368 assinaturas em 229 cidades brasileiras, fato que exprime a pujança das atividades da entidade e a reverberação dos seus apelos conservadores na sociedade brasileira daquele período.

Em 1969, transitando no ambiente conturbado pela luta armada, uma das sedes da TFP na cidade de São Paulo é alvo de um ataque à bomba. O fato assume valor altamente simbólico, uma vez que em meio às ruínas da construção teria subsistido intacta uma imagem da Virgem Maria, o que é visto como milagroso por muitos militantes:

Os anos 60 se fechariam com chave de ouro para a TFP. Quando mãos terroristas estouraram uma bomba na sede da rua Martim Francisco em SP, imaginavam estar vibrando contra a entidade um golpe rude e intimidador. Na realidade, a Providência se serviria do fato para constituir pouco depois – precisamente naquele local – um foco de graças. No dia 18 de novembro de 1969, a TFP ali inaugurou o oratório de Nossa Senhora da Conceição, Vítima dos Terroristas,

expondo à veneração do público a imagem da Virgem que fora atingida pela bomba. [...] E aumenta sempre mais o número de pessoas que recebem graças por intermédio daquela imagem. [...] A partir de 1º de maio de 1970, os sócios e cooperadores da TFP deram início a uma vigília diante deste oratório, que se estende das 18 horas de um dia até às 8 horas do dia seguinte. Ao longo dessa vigília, feita todos os dias do ano, eles rezam pela Igreja, pelo Brasil, por todas as pessoas visadas pela violência ou pela guerra psicológica comunista. (CAMPOS FILHO, 1980, p.200-201).

Como se percebe, este fato inaugura a visão martirológica da TFP. O acontecimento parece ter promovido maior coesão entre os militantes: “[...] eles vieram nos agredir e contamos com um milagre de Nosso Senhor pra nos consolar.”, comenta um entrevistado, acrescentando que “[...] naquele momento eu não tive mais qualquer dúvida de que a nossa causa era sagrada.” Para além dessa questão, haveria o enriquecimento do viés martirológico através do messianismo em torno da figura de Oliveira, um híbrido de profeta, tribuno e doutrinador, que para usarmos a terminologia weberiana, promoveu uma típica “dominação carismática” em seus discípulos (WEBER, 2000, p.303)⁸.

Na década de 1970, a ação tefepista mantém-se voltada para o combate ao comunismo. Não satisfeita com a repressão empreendida pelo regime militar brasileiro contra as facções de esquerda, a entidade denuncia o arrefecimento da luta em decorrência do aparente esvaziamento dos movimentos revolucionários durante o chamado “Milagre Econômico”. Assim, “burgueses picados pela mosca da fobia ao anticomunismo” teriam relaxado em suas precauções, sob embasamento “[...] na errada afirmação de que o problema comunista seja sobretudo econômico, e não principalmente moral e religioso.” (CAMPOS FILHO, 1980, p.212). Cumpriria à TFP, por sua vez, alertar que “[...] os agitadores vermelhos, reduzidos de momento a uma atuação sorrateira, estavam mais ativos do que nunca.” (CAMPOS FILHO, 1980, p.212).

No plano internacional, a entidade mobiliza-se contra a política conhecida como *Ostpolitik*, que consistia em uma estratégia de distensão das relações diplomáticas do ocidente com os países da Cortina de Ferro, objetivando o amortecimento do perigo atômico e a construção de uma agenda comum capaz de minimizar os efeitos da polarização ideológica característica da Guerra Fria. No momento em que o próprio Vaticano parecia tender a abraçar tais iniciativas, a TFP reage energicamente, declarando-se em **estado de resistência** diante das atitudes

⁸ Na esteira dessa assertiva, Zanotto (2007, p.198) refere-se ao sentimento dos militantes tefepistas diante de Oliveira como “uma admiração fanatizada ao líder”.

do papa Paulo VI. De acordo com um dos entrevistados “naquele momento, nós tivemos que ‘bater o pé’, porque era a civilização cristã que estava em jogo”. Este talvez tenha sido o momento mais delicado vivido pela entidade no que diz respeito a seu relacionamento com a Igreja e a alta hierarquia eclesiástica.

Entre o Cisma e a Submissão

Com efeito, a TFP manteve, desde a sua gênese, uma postura bastante crítica em relação às orientações ditadas pela cúpula vaticana. Primeiramente, no que concerne ao campo político, tendeu a somar-se às correntes ultraconservadoras, empreendendo combate encarniçado ao comunismo e a todo e qualquer movimento de inclinação esquerdista ou mesmo liberal. Já em relação à doutrina religiosa, pode-se assinalar que a TFP defendeu reiteradamente a primazia do catolicismo pré-conciliar, avesso ao ecumenismo e ao diálogo com as influências emanadas dos valores seculares do ocidente moderno. Se no primeiro aspecto, o político, a doutrina tefepista chocou-se contra o *aggiornamento* e seu influxo em boa parte do alto clero (sobretudo em face da postura de Paulo VI), no segundo ponto, o religioso, a entidade produziu uma reação violenta tanto em relação ao progressismo do Concílio Vaticano II quanto em face das manobras ecumênicas empreendidas por João Paulo II.

Não obstante esses entrechoques, a TFP preocupou-se em manter alguma legitimidade perante o clero, procurando afastar-se das correntes abertamente cismáticas. Assim, jamais manteve qualquer ligação oficial, por exemplo, com a Fraternidade Sacerdotal São Pio X, comandada pelo polêmico cardeal Lefebvre. Embora imbuídos de uma ideologia ultramontana e antimoderna bastante similar àquela elaborada pela TFP, os lefebvristas intensificaram os desafios ao Vaticano, a ponto de desobedecer as ordens papais, fato que, juntamente com a ordenação paralela de bispos, levou à excomunhão do cardeal e de seus colaboradores. Ademais, outras correntes tradicionalistas não encontraram abrigo na TFP, como é o caso dos “vacantistas”, que negam a legitimidade de todos os papas entronizados depois de Pio XII. Contrária a esses procedimentos, a TFP preferiu, ao menos publicamente, não a desobediência, mas a **resistência**. Sobre esse tema, a entidade proclama em um documento, citado por Pedriali (1985, p.141):

O vínculo de obediência ao Sucessor de Pedro, jamais o romperemos. [...] A ele tributamos o melhor de nosso amor. Esse vínculo, nós osculamos no momento mesmo em que, triturados pela dor, afirmamos a nossa posição. E de joelhos, fitando com veneração a figura de Sua Santidade o Papa Paulo VI, nós lhe

manifestamos toda a nossa fidelidade. [...] Mandai-nos o que quiserdes. Só não mandeis que cruzemos os braços diante do lobo vermelho que investe. A isto nossa consciência nos opõe.

É verdade que tais precauções jamais proporcionaram à TFP qualquer reconhecimento formal vindo do Vaticano. Ao invés de incentivos ou censuras manifestas, os altos dirigentes da Igreja reiteradamente optaram pelo silêncio. Porém, o fato é que a TFP teve habilidade suficiente para criticar duramente o papado em inúmeras circunstâncias sem que seus atos tenham merecido a mordida perene da excomunhão. Este pormenor é frisado por um entrevistado:

O abstencionismo do Vaticano em relação à TFP não foi tão dramático pra gente, isso se o senhor considerar que ele proporcionou a conservação do nosso catolicismo autêntico. Não foi preciso colocar uma mácula sequer na doutrina que foi revelada a nós pelo Dr. Plínio. Então, dá pra entender que o silêncio dos papas significa um apoio tácito, e isso é uma coisa que nos dá satisfação.

Contudo, outros autores asseveram que a ideologia corrente no interior da TFP seria o vacantismo, ao contrário da posição de “resistência” que se verifica no discurso externo:

Os papas, depois de Pio X, estariam todos sujeitos às injunções da judeu-maçonaria, deixando de representar o espírito da verdadeira Igreja [...]. É a pretexto de mostrar ao clero atrelado aos interesses da judeu-maçonaria, aos interesses da revolução, que Plínio se arvora em único procurador de Deus para a defesa da civilização católica, e é por isso que criou a TFP. (FOLENA, 1987, p.75).

A TFP no Brasil contemporâneo

A TFP entra no último decênio do século XXI sob forte impacto da morte de seu fundador e mentor, ocorrida em 1995. O falecimento de Oliveira desencadeia um fracionamento violentíssimo na estrutura da entidade. Um grupo de militantes, liderados por um dos membros mais eminentes da hierarquia tefepista, João Clá Dias, passa a questionar internamente a condução da sucessão de Oliveira. O atrito daí decorrente exacerba-se e o contencioso é levado às instâncias judiciais, sendo definido em favor dos revoltosos ligados à Dias. Desde então, esse grupo legalmente usufrui de praticamente todos os bens da entidade no Brasil, e a própria sigla **TFP**

só por eles pode ser utilizada em território brasileiro⁹. Os derrotados, entre os quais estão praticamente todos os militantes mais antigos e ortodoxos¹⁰, fundam, em 2004, a Associação dos Sócios Fundadores da TFP, sob a liderança de Plínio Vidigal Xavier da Silveira¹¹.

É interessante assinalar que os membros que na atualidade respondem legalmente pela TFP passaram a promover uma série de alterações na concepção doutrinária da entidade, de modo a torná-la mais palatável e adaptada aos novos tempos. Essa atitude de fato apresentou resultados: Dias e outros homens de sua cúpula são sagrados sacerdotes pelo Papa e uma espécie de ordem monástica da antiga TFP, os Arautos do Evangelho, é reconhecida pela Igreja como legítima instituição do clero religioso, apta, inclusive, a formar pretendentes à vida monacal¹². Merece relevo este acontecimento, uma vez que jamais o Vaticano havia adotado postura similar no que se refere às demandas da entidade antes da ruptura desencadeada por Clá Dias.

A despeito de tais reveses e do esgotamento crescente de suas fontes de financiamento, os sócio-fundadores (também chamados internamente de “proyectos”) reavivam seu protagonismo político em pleno ano de 2010. Para além de uma conjuntura mais ou menos polarizada entre o Partido dos Trabalhadores (PT) e o Partido da Social-Democracia Brasileira (PSDB), as eleições ocorridas naquele ano explicitaram a emergência de um debate que transcende as temáticas eminentemente políticas, transformadas que foram pela pauta imposta por instituições religiosas (ORO; MARIANO, 2011).

Neste contexto, a TFP (na verdade seus sócio-fundadores), após longos anos de relativo ostracismo, novamente procura interferir na política brasileira. Embora menos estrondoso do que as marchas e caravanas do passado, o movimento tefepista foi eficiente. A ação teve lugar em uma reunião realizada pela cúpula do PSDB em Brasília (6 de outubro de 2010). Naquele evento, membros da já referida Associação dos Sócios Fundadores da TFP distribuíram um panfleto contendo críticas veementes à então candidata do PT e ao III Plano Nacional dos Direitos Humanos que estava sendo formatado pelo governo. O documento afirma:

⁹ As diversas sedes, propriedades, símbolos e instrumentos de proselitismo/propaganda da TFP (com exceção da revista mensal *Catolicismo*) passaram às mãos do grupo de Dias. Nos demais países, a TFP manteve seu *status* original.

¹⁰ Informação colhida do depoimento de um dos nossos entrevistados.

¹¹ No bojo deste movimento, em 2006 o mesmo grupo fundaria o Instituto Plínio Corrêa de Oliveira, presidido por Adolpho Lindenberg.

¹² É curioso que os Arautos tenham sido protagonistas em uma missa celebrada pelo Papa Bento XVI no Brasil. Ocorrida no ano de 2007, a cerimônia marcou a canonização do primeiro santo brasileiro, Frei Galvão.

O PNDH-3 é um projeto de lei que tem por objetivo implantar em nossas leis a legalização do aborto, acabar com o direito da propriedade privada, limitar a liberdade religiosa, perseguir cristãos, legalizar a prostituição (e onde fica a dignidade dessas mulheres?), manipular e controlar os meios de comunicação, acabar com a liberdade de imprensa, taxas sobre fortunas (o que acabará com investimentos), dentre outros. É um decreto preparatório para um regime ditatorial¹³.

Ainda que as circunstâncias que permitiram a presença de tefepistas no evento tucano não tenham sido devidamente aclaradas, o fato veio a público através do jornalista Fernando Rodrigues, e a campanha do candidato José Serra passou a ser associada também às demandas da TFP. Com efeito, em decorrência de um cenário fortemente influenciado pelo moralismo religioso, as afirmações do citado panfleto encontraram eco na campanha.

Nesse sentido, a ação desenvolvida por atores ligados à Igreja Católica e a diversas igrejas pentecostais em torno de questões como a (des)criminalização do aborto produziu amplo impacto na opinião pública, reorientando as estratégias de campanha dos principais candidatos (PIERUCCI, 2011). Na transição do primeiro para o segundo turno das eleições, a candidata petista, Dilma Rousseff, viu-se envolvida em uma polêmica alimentada por suas declarações pretéritas em favor da prática do aborto. Este fato foi instrumentalizado politicamente por entidades como a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e a Frente Parlamentar Evangélica (FPE). A corrente se expandiu através do proselitismo público de inúmeros padres e pastores. Tais iniciativas promoveram mudanças significativas tanto no discurso de Rousseff (que passou a se autoproclamar “defensora da vida”) como no de seu adversário José Serra (que passou a se identificar como “cristão” e “do bem”).

A conformação imediata das estratégias políticas dos principais candidatos à presidência da República e, por consequência, dos seus respectivos partidos, à pauta construída pelo campo religioso justifica-se não apenas pela aderência dos valores religiosos no eleitorado, mas também em decorrência da expressividade da bancada evangélica na composição das últimas legislaturas no Congresso Nacional¹⁴.

Dados como estes nos permitem inferir que haveria no Brasil contemporâneo um processo de tentativa de colonização do campo político, movimento que é protagonizado por algumas forças religiosas moralmente conservadoras. A

¹³ Conforme divulgado em <http://uolpolitica.blog.uol.com.br/arch2010-10-03_2010-10-09.html>.

¹⁴ Somados os parlamentares evangélicos aos cerca de 21 legisladores identificados organicamente com o catolicismo, a bancada religiosa englobaria atualmente 94 membros (ou 15,82% dos assentos disponíveis no Congresso Nacional).

inserção da velha TFP nesse processo reflete que a entidade permanece ativa e ideologicamente definida, apesar do enfraquecimento derivado dos episódios ocorridos após a morte de Plínio Corrêa de Oliveira. Além disso, o ativismo político dos militantes tradicionais (os “proyectos”) no pleito de 2010 denuncia que determinados apelos de seu discurso conservador seguem conseguindo influenciar parcelas importantes da sociedade brasileira, contaminando inclusive os mais importantes momentos políticos enfrentados pelo Brasil na atualidade.

Considerações Finais

A partir dos tópicos analisados anteriormente, podemos sublinhar que a TFP encarna um típico reversionismo religioso, que além de alimentar um *ethos* pré-moderno, é intrinsecamente antimoderno. Ao afrontar a secularização presente em muitos espaços da sociedade atual, a TFP se sustenta na afirmação de um catolicismo bastante ortodoxo, o que reflete um profundo estranhamento ante certos valores hoje em vigor no ocidente. Por meio das entrevistas realizadas com dois militantes tefepistas, essa percepção ficou evidente.

Atuando constantemente na política brasileira, a TFP insere-se como descendente do catolicismo conservador que teve em movimentos como a Ação Católica e em intelectuais como Jackson de Figueiredo seus grandes porta-vozes no passado. De fato, entre as críticas reiteradas aos setores **progressistas** da Igreja Católica e a propaganda estritamente política, a entidade mostrou-se atuante nos principais debates político-ideológicos realizados no Brasil, especialmente durante as décadas de 1960 e 1970. Nesse sentido, a exemplo de Zanotto, “[...] consideramos que a eficácia da TFP resultou da utilização de um imaginário contrarrevolucionário difundido e vivido intensamente tanto pelos seus membros, quanto por parcela significativa da sociedade brasileira pelo menos até o período da Guerra Fria.” (ZANOTTO, 2007, p.152).

Porém, além da exaustão da lógica do embate ideológico recrudescido que norteou a Guerra Fria, constata-se que fatos como a morte de Plínio Corrêa de Oliveira e a celeuma que envolveu sua sucessão desencadearam uma fragilização da entidade, que dividida, perdeu o protagonismo de outrora. Aparentemente ressentindo-se do escasseamento de suas fontes de financiamento e carente de um contingente expressivo de novos adeptos/militantes, a TFP vive atualmente seu momento mais dramático no Brasil.

A despeito disso, a entidade parece ter se esmerado para contornar tais adversidades e mesmo as inúmeras restrições historicamente postas diante de seu discurso. Para tanto, foi preciso adaptar-se ao ambiente brasileiro dos dias que

correm. Um ambiente político que, ao menos nas eleições de 2010, foi propício, porque marcado pela ação de movimentos religiosos conservadores. Assim, ao lado de pastores evangélicos, de facções partidárias e da bancada religiosa, perfilou-se a TFP. Após anos de ostracismo, este velho ator ressurge para tentar oferecer novo fôlego ao conservadorismo brasileiro.

**THE CATHOLIC CONSERVATISM IN THE BRAZILIAN
POLITICS: CONSIDERATIONS ON THE ACTIVITIES
OF TFP FROM THE PAST TO THE PRESENT**

ABSTRACT: *After developing a brief mapping of the currents that have historically formed the conservative Catholicism in Brazil, this research investigates the influence of the Brazilian Society for the Defense of Tradition, Family and Property (TFP) in the country political. For the purpose of this, the present research relies on interviews with activists of the TFP, discusses the political activities of the organization since its foundation by relating it to the Brazilian social context of the second half of the twentieth century and by emphasizing its conservative/traditionalist character, anti-Communist and anti-modern. Furthermore, the research examines the current state of TFP in Brazil and its recasting started by the death of Plínio Corrêa de Oliveira, founder and chief ideologue of the institution. Finally, the article approaches the role played by the “tefepistas” in 2010 presidential elections, a scenario widely influenced by religious morality and the proselytism provided by actors linked to some churches.*

KEYWORDS: *TFP. Catholic conservatism. Politics. Brazil.*

Referências

ARDUINI, G. De Júlio Maria à ação católica: contribuições para a história do laicato católico brasileiro (1900-1947). In: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA, 26., 2011, São Paulo. **Anais...**, São Paulo: ANPUH, 2011. Disponível em: <<http://www.snh2011.anpuh.org/site/anaiscomplementares>>. Acesso em: 10 jul. 2012.

CARNEIRO, J. F. **Catolicismo, revolução e reação**. Rio de Janeiro: AGIR, 1947.

CALDEIRA, R. C. **Os baluartes da tradição: o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II**. Curitiba: CRV, 2011.

_____. **O influxo ultramontano no Brasil e o pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira.** 2005. 183p. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2005.

CAMPOS FILHO, A. de O. **Meio século de epopéia anticomunista.** São Paulo: Ed. Vera Cruz, 1980.

CODATO, A. N.; OLIVEIRA, M. R. A marcha e o livro: catolicismo conservador e ação política na conjuntura do golpe de 1964. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v.24, n.47, p.271-302, 2004.

FIGUEIREDO, J. **Literatura reacionária.** Rio de Janeiro: Edição do Centro D. Vital, 1924.

FOLENA, G. **Escravos do profeta.** São Paulo: EMW Editores, 1987.

FRANCA, L. **A psicologia da fé.** Rio de Janeiro: AGIR, 1952.

MARTINS, P. C. M. Padroado Régio do auge do Império Brasileiro. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v.3, n.9, 2011. Disponível em: < <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf8/04.pdf>>. Acesso em: 11 jul. 2012.

OLIVEIRA, P. C. **Revolução e contra-revolução.** São Paulo: Artpress, 1998.

ORO, A.; MARIANO, R. Eleições 2010: religião e política no Rio Grande do Sul e no Brasil. **Debates do NER**, Porto Alegre, v.10, n.16, p.9-34, 2011.

PEDRIALI, J. A. **Guerreiros da virgem:** a vida secreta na TFP. São Paulo: EMW Editores, 1985.

PIERUCCI, A. F. Eleição 2010: desmoralização eleitoral do moralismo religioso. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n.89, p.5-15, 2011.

SILVEIRA, T. da. **Tendências do pensamento contemporâneo.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

WEBER, M. **Economia e Sociedade:** fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Ed. da UNB, 2000.

ZANOTTO, G. **Tradição, família e propriedade (TFP):** as idiossincrasias de um movimento católico (1966-1995). 2007. 294f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.

_____. **É o caos!** a luta anti agro-reformista de Plínio Corrêa de Oliveira. 2003. 159f. Dissertação (Mestrado em História Cultural) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003.

Recebido em 15/08/2012

Aprovado em 19/12/2012

A DIMENSÃO COMUNICATIVA E A PERFORMATIVIDADE NOS CULTOS DA IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS¹

*Elisa RODRIGUES**

RESUMO: Este artigo discute a relação entre religião e mídia como parte do estudo etnográfico que tem sido realizado junto à Igreja Mundial do Poder de Deus. O problema consiste em perceber como o uso desse aparato tecnológico incide sobre a produção social da crença e, particularmente, na compreensão das noções de testemunho e milagre, ambas terminologias conhecidas de cristãos (católicos e protestantes) que voltam à cena central, revestidas de certa discursividade visual e performática. A comunicação é aqui entendida como dimensão que torna pública as controvérsias que no campo religioso são desencadeadas conforme certo jogo de demandas e expectativas relativas ao cotidiano, quanto à realização de milagres, curas e outras benesses desejadas.

PALAVRAS-CHAVE: Etnografia. Igreja Mundial do Poder de Deus. Religião. Mídia.

Introdução

Este artigo é parte da pesquisa em andamento intitulada *A mão de Deus está aqui: Estudo etnográfico da Igreja Mundial do Poder de Deus*². A etnografia revelou que **comunicação** (o uso da mídia e das tecnologias de informação) e **performatividade** são temas centrais para a compreensão do objeto a Igreja Mundial

* Doutoranda em Ciências Sociais. UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas – Pós-Graduação em Ciências Sociais. Campinas – SP – Brasil. 13083-896 – elisa.erodrigues@gmail.com

¹ Uma versão desse trabalho foi apresentada na 28ª. Reunião Brasileira de Antropologia.

² Doravante IMPD e ou Mundial.

do Poder de Deus³. A dimensão comunicativa apresenta-se como dimensão que dissemina sentidos de experiência mística e forma, de um lado, opiniões e, de outro, noções limítrofes do que é religião, religiosidade e experiência religiosa.

Neste sentido, no campo religioso a dimensão comunicativa torna públicas controvérsias que são desencadeadas conforme certo jogo de demandas e expectativas relativas ao cotidiano, principalmente quanto à realização de milagres, curas e outras benesses desejadas pelos fiéis. A expansão numérica da IMPD é possibilitada pelo uso de tecnologias midiáticas, as quais contribuem para que a Mundial torne-se fenômeno religioso que alcança notoriedade, proporcionando-lhe legítima entrada virtual na esfera pública⁴. Mas somente a visibilidade não lhe garante adesão e permanência dos fiéis em seus quadros de membros. Assim, a estratégia de expansão da Mundial seria baseada em dois outros elementos: na **performance** do apóstolo, ancorada em sua narrativa biográfica e nos **testemunhos** de milagres, ambos amplificados pelas tecnologias midiáticas. Se nas igrejas protestantes históricas e pentecostais tradicionais, os cultos e a postura dos pastores eram conduzidos pela liturgia antecipadamente elaborada, na IMPD a performatividade e o imprevisto, articulado ao jogo de demandas e expectativas dos fiéis, tomam o lugar desse discurso teológico em favor do instantâneo e de uma linguagem que busca na interatividade, a legitimação da igreja. O acento, portanto, recai sobre a experiência de irrupção do sagrado na ordem profana, reordenando-a. O argumento teológico é rearticulado e a cura divina retorna ao centro.

Por meio da etnografia realizada junto às igrejas da IMPD, esse trabalho pleiteia destacar a aproximação entre estratégias midiáticas de apresentação dos seus conteúdos religiosos e uma linguagem cuja discursividade se caracteriza pela ênfase no visual e no relato de experiências íntimas e pessoais. Pretende-se com isso discutir e compreender a relação dessa forma de mediação da experiência religiosa providenciada pela tecnologia e pela imagem, que aciona novos sentidos do que seja religião e religiosidade, atravessando conhecidas noções cristãs como testemunho e milagre.

³ Pesquisa realizada entre 2009 e 2012. A etnografia compreendeu: a observação participante (o acompanhamento direto dos grupos, entrevistas individuais semiestruturadas e com tema geral. BECKER, 1993), o monitoramento do site <<http://www.impd.com.br>>, transmissões de reuniões públicas (TV Mundial), acompanhamento da programação distribuída nos Canais de TV aberta (Rede TV, Band e Canal 21) e TV à cabo (CNT).

⁴ O Censo subsidia-nos na reflexão sobre o processo de institucionalização das religiões neopentecostais, na medida que revela o crescimento do público evangélico “[...] que passou de 15,4% em 2000 para 22,2% em 2010. Dos que se declararam evangélicos, 60,0% eram de origem pentecostal, 18,5%, evangélicos de missão e 21,8 %, evangélicos não determinados.” (IBGE, 2012). Outro aspecto que chama a atenção é a estabilização da IURD e a primeira aparição da IMPD com 315 mil fiéis declarados (ALMEIDA, 2012).

Imagem, interatividade e improviso

Quem assistiu a um programa jornalístico, cuja ênfase é o chamado jornalismo verdade e investigativo, sabe que a apresentação desses telejornais é executada por alguém que cativa o telespectador com frases de efeito. A linguagem informal é recurso empregado a fim de se estabelecer uma conexão entre o apresentador e sua audiência, assegurando a fidelidade do público. Telejornais nesse formato estão distribuídos na programação de algumas emissoras de TV com sinal aberto. Em São Paulo, com inicialmente a apresentação de José Luiz Datena, é conhecido o Brasil Urgente, transmitido pela TV Bandeirantes (17h). Em novembro de 2011, o Ibope informou que o programa alcançou o terceiro lugar em audiência, atrás da rede Globo e da Record que nesse horário transmitiam novelas. Outro exemplo desse tipo de linguagem é exibido no Programa do Ratinho, transmitido pelo SBT, de segunda a sexta-feira, que no período da noite exhibe espécie de coleção de variedades que reúne a participação da plateia, de convidados, humor, *games* e o já tradicional teste de DNA.

Essa introdução é necessária para caracterizarmos o tipo de linguagem que comparativamente serve-nos para pensar o formato dos programas religiosos que a IMPD veicula nos horários de TV que dispõe. Formato que prima pela informalidade, pelo uso de expressões típicas da linguagem popular e por certo repertório de imagens que revela espécie de nostalgia do campo e da vida simples.⁵ Ao assistirmos uma edição do programa O poder sobrenatural da fé, quando apresentado pelo apóstolo Valdemiro Santiago, é fácil a relação com o estilo jocoso do apresentador Datena ou a rudeza de Carlos Massa, o Ratinho. Valdemiro Santiago, a despeito de falar sobre assuntos religiosos, o faz com o humor e a rapidez característica desses apresentadores, sem dispensar críticas ao poder e autoridades públicas e aos seus perseguidores, muitos deles, evangélicos. Mas para além desses traços gerais, Santiago vale-se de bordões marcantes e improvisa apelidos para si e para os que o cercam. Ouve casos, abraça os enfermos e chora. Conta histórias do passado na roça, fala das dificuldades que enfrentou quando criança, sobre a perda da mãe e dos problemas com drogas na juventude, quando deixou o pequeno distrito de Cisneiros rumo à cidade de Juiz de Fora (Zona da Mata de Minas Gerais).

Esses marcadores nos levam a perguntar em que sentido a dimensão comunicativa pode influir, disseminar e/ou mediar a experiência religiosa das pessoas que conhecem e vão à Mundial? Modernidade e religião podem ser consideradas ainda termos incompatíveis?

⁵ Diferente da expressão “nostalgia camponesa” e do uso dessa expressão feito por Paula Montero (1999, p.336).

Imagens que comunicam: o antes e o depois

Sobre o altar, o bispo com o microfone em uma das mãos e a outra repousada sobre o ombro da fiel que acabara de contar um testemunho de cura, pergunta-lhe: “Qual a importância dessa obra na sua vida, filha?” Ela responde: “É tudo bispo, tudo!” Ele emenda: “Como você conheceu esse ministério?” Resposta: “Na televisão, bispo. Eu via os cultos na televisão.” O bispo dirige-se à câmera de TV e salienta que aquele depoimento revelava a abrangência da obra que a Mundial estava realizando na vida das pessoas em todo Brasil. Que isso era possível graças aos programas na televisão sustentados pelas colunas de Deus⁶. Por isso, era necessário que seguissem as colaborações e ofertas para que mais pessoas pudessem ser ajudadas.

O diálogo apresentado acima diz respeito a uma narrativa cujo enredo funda certo quadro de histórias e de relatos que versam sobre o que representa a IMPD na vida daqueles que a procuram e que a frequentam. Esse enredo projeta uma estrutura que se reproduz nos testemunhos daqueles que vão à Mundial. Nesse caso, trata-se de um diálogo ficcional composto com base em pesquisa empírica que tem a função de explicitar a centralidade da narratividade (ALASUUTARI, 1995), como aquilo que alavanca os testemunhos de milagres e de curas, os quais legitimam discursivamente a existência da IMPD. Assim, ao perguntar sobre a importância desse ministério na vida de alguém, o oficiante coloca em destaque os sentidos que a experiência – de cura, de milagre e ou de libertação – tomam na vida das pessoas. A exacerbação desses sentidos “[...] têm uma função em termos de estrutura, lugar e cronologia da história como um todo.” (ALASUUTARI, 1995, p.72) que nos leva a perguntar não pelo evento ele mesmo, como diria Ricouer, porque é fugidio, mas pela “sua significação que permanece” (RICOEUR, 1990, p.45).

Esse diálogo foi incontáveis vezes presenciado nas reuniões que acompanhamos ao vivo e on-line. Nas conversas com fiéis encontramos pessoas que procuraram a IMPD após terem acompanhado as reuniões e concentrações de fé pela TV. Uma senhora explicou-me que após ter recebido a cura de um problema localizado no baixo ventre, teve suas relações familiares restauradas, conseguiu a reforma da casa e uma máquina de lavar roupa. Tudo aconteceu após assistir os programas da IMPD e, na sequência, frequentar as reuniões. Por fim, considerou que merecia um aparelho de TV mais moderno. Se deus tinha operado milagres por meio de uma TV tão pequena e com imagem tão ruim, agora, ela queria era “sentir o homem” (apóstolo Valdemiro) dentro de sua sala. Pouco tempo depois, a senhora

⁶ Nome atribuído aos que contribuem mensalmente com ofertas em dinheiro para a manutenção da estrutura de comunicação da igreja.

foi agraciada com uma TV de tela plana, “dessas fininhas” e podia assistir aos cultos com mais qualidade no novo aparelho.

Ao acompanhar as reuniões e Concentrações de fé percebemos que o ritmo desses encontros é determinado pelo improviso, o que não quer dizer que o planejamento esteja ausente da reunião, mas as ênfases ao longo dela serão determinados pela interação entre oficiante (pastor, bispo ou o apóstolo⁷) e presentes. O improviso diz respeito não à atitude não premeditada. Pelo termo improviso queremos explicitar a qualidade do oficiante em, com base na discursividade dos testemunhos, resgatar o enredo em torno do qual circula a reunião, qual seja, os milagres como resultado da atuação sobrenatural divina e a necessidade, justificada pelo testemunho, de ofertar (em dinheiro) para a manutenção desse ministério. Entre as partes de cada reunião, as falas dos fiéis produzem pontes para a argumentação dos oficiantes. O improviso, portanto, visa nos remeter a um tipo de linguagem empregada em programas de TV, em que o apresentador parte de elementos narrativos, de fragmentos de histórias, de deixas dadas pela plateia para construir a sua discursividade. Isto é o informal. Esse é o traço que diferencia a reunião neopentecostal de um culto batista, cuja liturgia é determinada por uma “ordem de culto” previamente elaborada, distribuída aos que farão o culto junto do pastor e seguida pontualmente com tempos determinados e conexões entre cada parte do culto.

A que partes das reuniões estamos nos referindo? Os rituais religiosos transcorrem segundo o que se compreende como liturgia. Termo teológico tomado pela sociologia e antropologia da religião, cujo sentido designa o ofício religioso na condução da celebração. Para a cristandade, a liturgia ordena a celebração e aponta para a mensagem da salvação simbolizada no sacrifício salvífico de Jesus na cruz, lembrado no momento da Comunhão ou Santa Ceia, aqui compreendidos como rituais cristãos⁸. Em nossa pesquisa, liturgia não aparece como campo semântico dos fiéis ou dos que compõem a liderança da Mundial. Não se trata de uma palavra

⁷ A estrutura da IMPD é hierárquica e verticalizada, constituída pelo líder e máxima autoridade, apóstolo Valdemiro Santiago, seguido pelos bispos regionais (distribuídos nos Estados da federação e países estrangeiros), pastores locais (em cada uma das igrejas, nos municípios e bairros) e obreiros. Bispos e pastores, além de cuidar dos assuntos da fé, exercem funções administrativas.

⁸ Liturgia pode ser compreendida como toda forma de celebração de cunho religiosa. No sentido cristão, define-se como ordenamento de celebração religiosa que envolve a noção de mistério, de história e a participação humana (JONES, 1992). Liturgia, do grego clássico *leitourgia*, refere-se a “[...] qualquer trabalho que importasse em serviço mais ou menos obrigatório prestado ao Estado ou à divindade (serviço religioso) ou a um particular.” (SARTORE, 1992, p.638-639). Por meio da liturgia, nas tradições católica e protestante, os cultos são prestados a deus de forma pública e oficial. Ao remontarem liturgicamente ao sacrifício de Cristo e ao mistério da salvação, cristãos tornam público o eixo de sua fé e ritualmente a renovam. Ritos correspondem à ação performática dos mitos, por meio dos quais se verifica a sociedade operando em solidariedade por meio de espaço comum onde se efetivam as relações sociais coletivas e se fortalece a coesão social (DURKHEIM, 2003).

nativa, mas é aqui utilizada como referência ao ordenamento das reuniões, que transcorrem segundo peculiaridades locais e de cada oficiante, mas que atendem uma estrutura geral fluida⁹.

Na Mundial, assim que assume a direção de uma reunião, o fundador e apóstolo Valdemiro Santiago torna-se o centro das atenções. A equipe de fé aguarda seus comandos e, atentamente, os presentes acompanham, aplaudem, riem, comovem-se e se entregam a ele. Existe uma condução, mas as ações do oficiante não podem ser antecipadas. Não raro, o apóstolo chama a atenção dos técnicos de som, dos operadores de câmera, dos pastores auxiliares e mesmo dos músicos. Publicamente apelida seus pastores e obreiros com nomes como “oreiudo”, “doido” e usa expressões como “não resenha”, “é forte isso”. Essa atitude de informalidade não é exclusiva dele, todavia, o que destacamos é que a estética do improvisado (atenta à audiência e performática) lembra um programa ao vivo, cujos conteúdos têm-se numa pauta prévia, mas que a transmissão e a forma como se dará fica a cargo, principalmente, de quem tem a função de apresentá-lo.

Nas igrejas, geralmente imóveis alugados, pessoas sentadas e em pé acompanham as reuniões como a um *show*¹⁰. Obedecem aos comandos de acenar com as mãos, de acompanhar as músicas com gestos, de falar com a pessoa (o irmão) ao lado, de se abraçarem e, principalmente, de exporem publicamente seus relatos de curas e milagres recebidos por meio dos testemunhos. Programas evangélicos transmitidos pela TV tornaram-se mais comuns a partir dos anos 1990, mas antes disso, com os tele-evangelistas norte-americanos, já nos anos 1980, em horários discretos aos sábados e domingos pela manhã, havia programas da igreja Batista, Assembleia de Deus, Adventista e Evangelho Quadrangular que transmitiam pregações e quadros de ensinamentos bíblicos. Com a Renascer em Cristo, a IURD e a IIGD, os programas alcançaram outro nível de comunicação do evangelho, com caracterização mais dinâmica e produção elaborada por profissionais da área. Um dos programas mais conhecidos, o *Show* da fé apresentado pelo missionário R. R. Soares, produzido pelo Grupo Graça, resultou da reformulação estrutural e técnica

⁹ (1) louvor inicial (momento em que a igreja adora a deus por meio de músicas cantadas) que invoca a presença do espírito santo; (2) uma curta oração de contrição seguida pelo segundo cântico de adoração; (3) oração de libertação; (4) testemunhos; (5) mensagem/pregação; (6) dízimos, ofertas e doações (vendas de produtos evangélicos); (7) oração/bênção final.

¹⁰ As igrejas da Mundial costumavam funcionar em construções não destinadas à função religiosa, como prédios, galpões, salas e imóveis destinados ao comércio. A escolha desses locais tem relação com certas condições: se bem localizado e próximo a regiões centrais, pontos de ônibus, estações de trem e ou metrô, se cercado por fluxo intenso de pessoas, se de espaço amplo e possível adaptação ao uso religioso. Atualmente, a IMPD faz campanha denominada “Colher do Prudente Construtor” que objetiva construir nova sede na Rua Carneiro Leão, Brás-SP. O movimento pela construção de templos próprios indica uma mudança de comportamento em relação aos anos 1990, quando as igrejas neopentecostais destacaram-se pela transformação de antigas salas de cinema e galpões de fábrica em templos para seus cultos (CONTINS; GOMES, 2007).

do programa Igreja da Graça em seu Lar, anteriormente transmitido pela CNT, 1998-2003 (SEVERO; BORELLI, 2009). O programa estreou em janeiro de 2003, pela Rede Band de TV e apresenta o formato de *Talk-show* que também destaca testemunhos de curas e milagres, muitos deles relatados por meio de cartas e e-mails lidos pelo missionário durante o programa.

A preocupação da equipe de produção com a **linguagem midiática** tem relação com a adaptação dos conteúdos religiosos ao tempo disponível para a venda dos programas como produtos. Essa preocupação também se nota no programa O poder sobrenatural da fé, apresentado pelo apóstolo (e seus bispos) da Mundial. Conquanto, o formato do programa segue a lógica das próprias reuniões que a igreja realiza destacando os depoimentos, sem preocupação de edição quanto à linguagem empregada pelos fiéis.

Desses depoimentos emerge o testemunho: uma categoria nativa conhecida de grande parte da cristandade. No caso, o testemunho de fé relata um acontecimento sobrenatural acerca de algo que aconteceu na vida de um fiel, via intervenção divina e que, em termos da razão humana, estaria fora de questão: o milagre. Na Mundial, o momento dos testemunhos é parte central da reunião. É com base nos testemunhos que o slogan da igreja “A mão de Deus está aqui!” é legitimado. Os testemunhos constituem o fundamento sobre o qual assentam-se as práticas rituais, as crenças e as mensagens ministradas. Os testemunhos justificam a existência da igreja, pois testificam sua autoridade personificada na pessoa do apóstolo Valdemiro Santiago. Os testemunhos acontecem em todas as igrejas da Mundial e segundo seus próprios líderes são necessários para que a fé das pessoas seja fortalecida e o poder de deus conhecido. Com isso, o neopentecostalismo da Mundial desenha um importante marco de sua modalidade: o deslocamento da relevância, entre cristãos, tradicionalmente atribuída ao ritual da Comunhão/Santa Ceia e pregação (como Mistério ou como Palavra) para o momento do testemunho. A seriedade litúrgica que conduzia fiéis católicos ao altar para tomar a hóstia e a postura contrita dos crentes diante o pão e o vinho servidos no memorial Santa Ceia para a lembrança racional do sacrifício de Cristo na cruz da pregação, cedem o lugar de culminância o tempo de depoimentos das experiências que retratam a atuação divina. A discursividade teológica abre espaço para a discursividade prática do evento e, com essa sugestão analítica, não queremos reforçar o estereótipo que assinala a predominância do estudo bíblico entre protestantes tradicionais em detrimento de um culto emocional, que seria traço de pentecostais. Esse tipo de descrição reforça o suposto iluminista da razão versus a emoção e não contribui para a compreensão dos sentidos que as práticas constroem. Nosso suposto aqui é que as práticas têm teologia. O argumento teológico está presente nas narrativas dos testemunhos. A dimensão comunicativa

de que falamos tem certa discursividade que se caracteriza por ser audiovisual e responsável por construir novas formas de comunhão coletiva que agrega símbolos religiosos presentes na memória e no cotidiano das pessoas que frequentam os grupos da Mundial.

Quando os testemunhos são publicamente professados, grande parte dos relatos é acompanhado de documentos que indicam o **antes** e o **depois** da ação divina. Uma tentativa de comprovar o improvável. O **antes** indica o diagnóstico de sofrimento, da doença caracterizada que poderia estar sendo tratada ou que teria sido desenganada pelos profissionais da área da saúde. Ao apresentá-los ao oficiante, a pessoa é inquirida sobre a situação de dor, de aflição e de desespero. Enquanto fala, seu documento é exposto para a câmera e transmitido por telão ou TV para a plateia atenta ao testemunho. Os diálogos intercalam dor e humor. A sequência revela o **depois**, a intervenção sagrada na ordem profana por meio da reversão do quadro de miséria. A cura significa a completa ação divina e a razão pela qual o fiel sente-se na obrigação de relatar a graça alcançada: 1) em agradecimento a deus e 2) para testificar que a IMPD é o veículo para que tais graças sejam obtidas. Aqui, portanto, palavra e imagem são conjugadas.

A autoridade da imagem, possibilitada por uma moderna cultura visual, alicerça a antiga prática de testemunho, cujo objetivo é tornar algo visível e notório colocando lado a lado os pares íntimo e conhecido, privado e público¹¹. É relevante destacar como o uso da imagem pela religião cunha dispositivos de poder que legitimam e demarcam a autoridade da experiência religiosa nessa modalidade neopentecostal. Ao invocar a imagem como aquilo que testifica uma verdade, espera-se que o conteúdo do ditado popular (uma imagem vale mais do que mil palavras) obtenha a aprovação do telespectador. O senso comum fomentado pela cultura visual acalenta expectativas da verdade, como se ela proporcionasse uma amostra da realidade (JOLY, 2003). Entretanto, não podemos ignorar que também a imagem tem estatuto ontológico que ultrapassa a objetividade mecânica e precisão do aparelho tecnológico: “a câmera é condicionada pela cultura da pessoa por trás do aparato”, o que nos conduz a dois níveis de análise: “a cultura dos que são filmados e a cultura dos que filma” (RUBY, 1996, p.1345). O segundo nível é o que nos interessa porque apresenta o elemento ficcional, isto é, da criação do mito. A imagem detém potencial retórico e estético que projeta a performance religiosa tornando-a código de comunicação que atravessa a palavra falada e alicerça o discurso da pregação.¹²

¹¹ Os conceitos de público e privado, definidos pela oposição de um ao outro são explicitados por Arendt (2007) e Habermas (2003) que discutem as propriedades da esfera pública moderna-burguesa. No Brasil, ocupam-se desse tema Montero (2006) e Lavalle (2005), entre outros, preocupados com as reconfigurações da esfera pública e o lugar da religião nela.

¹² Não à toa, o apóstolo Valdemiro Santiago por ocasião da reunião de páscoa (2012), retoricamente perguntou ao seu público: “O que mais eu tenho que mostrar para provar que essa é uma obra de deus”.

Conjugados testemunho e imagem formam espécie de discursividade audiovisual em que a imagem funciona como dispositivo de poder que tem capacidade de consolidar opiniões e edificar disciplinas.¹³

Nossa pesquisa é uma teorização do que observamos no campo (CHAPLIM, 1994) e não uma interpretação direta das imagens como evidências. Admite-se como pressuposto que a religião como grupo social emprega mídias audiovisuais em sintonia com certo contexto sociocultural mais amplo em que a cultura visual emerge como marcador de nova religiosidade que acena positivamente para o período histórico recente e a relevância da visão e dos dispositivos tecnológicos que a supervalorizam. A modernidade subverte e recria a tradição. Razão pela qual se torna difícil ignorar o papel que tais tecnologias desempenham na formação de determinadas relações sociais e de subjetividades religiosas modernas. A dimensão comunicativa que abrange tecnologia e registro atravessa o repertório de símbolos, de práticas religiosas e de crenças e transforma-as em outra coisa. Hábitos de outrora como a liturgia formal do culto protestante tradicional e noções como a de sacrifício pessoal, bênção/benzeção, unção, dever/obrigação, cura, milagre, milagreiro/santo, testemunho e outras são apropriados pela linguagem performativa e interativa, que é estimulada pela cultura da imagem. A dimensão comunicativa providencia um lugar virtual que imbuí de poder a imagem, ao ponto de torná-la o alicerce fundamental da palavra testemunhada. E isso é feito por meio do resgate a uma memória, um resíduo cultural cujo substrato é religioso.¹⁴

Assim, a estética dessas imagens associada ao potencial retórico das liturgias neopentecostais é alinhavada pelo testemunho, que nessas reuniões promove por meio de uma performance de improviso, os laços de solidariedade e o senso de comunidade que momentaneamente torna os frequentadores dessa igreja um povo, o povo da Mundial.

A centralidade dos testemunhos e dos milagres

O que conduz alguém a testemunhar publicamente sobre um acontecimento extraordinário ocorrido em sua vida pessoal? A observação dos depoimentos e

¹³ Ao resumir Hervieu-Léger (*Sécularisation et modernité religieuse*) Jean Séguy em seu artigo *Religion et actualité* assegura que religião e racionalidade moderna não estão em relação de confronto, mas existe certo processo de reorganização da religião mediante as estruturas modernas das sociedades ocidentalizadas (SÉGUY, 1986).

¹⁴ Os grupos sociais apropriam-se de forma “desigual e diferente da herança cultural” (CANCLINI, 1990, p.96), marcos patrimoniais, bem como a noção de tradição, de valores e costumes são construções históricas e sociais constituídas e acionadas com vistas à fixação no tempo e no espaço de determinados discursos.

relatos conduziu-nos a um padrão. Os testemunhos versam a respeito de três temas principais: questões emocionais-afetivas (como a desagregação do núcleo familiar, problemas de relacionamento e conjugais), questões de saúde e vida financeira desestabilizada (dívidas, nome sujo, situação de falência e ou desemprego). Temas do cotidiano que conduzem fiéis de toda sorte a buscarem numa divindade ou num mediador (santo, milagreiro ou apóstolo), a resposta para demandas concretas. Para aqueles que relatam essas situações, os casos são contados com termos que manifestam concepções do que seja uma vida destruída, “situação de humilhação” e “derrota”. Todas essas expressões aludem à condição de vergonha diante o meio social. Tais causas são semelhantes às que mobilizam fiéis católicos a fazer promessa para o santo (o que envolve certo grau de sacrifício pessoal) na expectativa de terem seus pedidos realizados. Quando atendidos, pagam o santo com atos que tornem público o seu agradecimento: procissões, comida/bebida para o santo, fotos ou representações de pernas, braços, partes do corpo de alguém que recebeu uma graça, que foi curado, que recebeu o milagre. A promessa e o pagamento dela constituem uma “obrigação ritual” que envolve outras obrigações, mas que fundamentalmente estabelece laços de reciprocidade entre o fiel e o santo (ZALUAR, 1983). Há nesses comportamentos uma lógica que atravessa a noção de pertença identitária e que tem relação com a noção de testemunho:

[...] é prática entre os pentecostais das pequenas seitas o compromisso de atos de pedido e retribuição, iguais na estrutura e diferentes apenas na coreografia às promessas dos católicos. Um crente em aflição “dobra os joelhos diante o Senhor” e ora, pedindo o milagre. Ele promete que, se atendido, irá apresentar testemunho “diante da congregação”, ao estilo dos Atos dos Apóstolos. (BRANDÃO, 2007, p.268).

Em seu estudo sobre religião popular, Brandão (2007) indica que é traço dessas religiões fabricar seus cultos com autonomia. Sua tentativa teórica é a de perceber afinidades entre os modos de religião popular, pleiteando teorizar esse conceito por meio da identificação de estruturas que se repetem, mas, que nos próprios termos de cada grupo, assumem certa autonomia que cria o modo popular. Existiria uma matriz de religião fundante, um repertório cosmológico e de práticas, que concederia base às religiões em seus processos autônomos de apropriação. Desse modo, a chave para compreendê-la seria a autonomia, pois enquanto as religiões eruditas se submeteriam a uma doutrina ou a uma pertença exclusiva, as religiões populares ou comunitárias resistiriam a esse tipo de dominação, preservando como

característica política a sua autonomia.¹⁵ Poderíamos ainda afirmar que mudam os santos e as coreografias, mas permanecem as demandas cotidianas e pessoais como demarcadores da relação entre religiosos e seus deuses?

A despeito das críticas elaboradas ao conceito de religião popular e seu viés ideológico, recuperar essa discussão à luz de dados etnográficos recentes parece-nos um exercício que tem rendimento para compreendermos a dimensão comunicativa do neopentecostalismo, sob a rubrica da IMPD. Essa discussão tem sido particularmente desenvolvida por pesquisadores interessados no(s) catolicismo(s) recentes (carismáticos e midiáticos)¹⁶ e, dadas algumas regularidades, serve-nos como inspiração para refletirmos sobre a forma como certos símbolos e práticas reaparecem na vivência religiosa da Mundial. Exemplo disso é que na medida em que o discurso do apóstolo reclama, ainda que arbitrariamente, o construto de religião perseguida e reivindica o caráter legítimo de suas crenças e práticas¹⁷, busca evadir-se da caracterização de seita ou falsa dissidência, alinhando-se à noção de modo de religião que não quer institucionalizar-se, mas que se legitima na esfera pública, em razão de sua entrada virtual, nas casas das famílias e em lugares esquecidos pelos governos. Conjuga, assim, os códigos do tempo – dos dispositivos midiáticos, das redes sociais e outros – aos recursos de um legado imagético que mistura tradição – da devoção aos santos, das rezas populares, dos objetos mágicos e outros – e modernidade.

A que legado imagético estamos nos referindo? Trata-se do repertório que agrega símbolos religiosos e práticas, principalmente, da matriz cristã, apropriadas e significadas tanto por católicos quanto por protestantes e que, nas religiões populares teriam sido ressignificadas à luz das demandas da vida cotidiana e da autonomia das minorias. Interessa-nos especialmente os testemunhos e os milagres, noções ligadas na medida em que testemunhos públicos expressam relatos de milagres. Portanto, constituem depoimentos que destacam a intervenção divina na ordem natural em prol de causas pessoais. A ação do sagrado irrompendo o profano fruto do pacto de reciprocidade entre divino e humano que pressupõe: a dádiva será alcançada e retribuída mediante o grau de sacrifício e a fidelidade do sujeito que se concretiza na oferta em dinheiro. Os milagres são amostras das trocas entre sagrado e humano. Os testemunhos tornam públicos essas mostras e recolam a vida no curso de outrora. Para a pessoa que narra o milagre ou graça alcançada trata-se da retomada da “ordem natural” da vida, a que Zaluar se

¹⁵ Sobre religião popular, principalmente quanto à bibliografia disponível até anos 1980, ver Fernandes (1984).

¹⁶ Sobre a multiplicidade do catolicismo ver Teixeira (2009).

¹⁷ Sobre o discurso de perseguição reivindicado nas igrejas da Mundial, ver Bitun (2007).

refere como “acontecimento que introduzia a descontinuidade no contínuo da vida rotineira” e que pode ser interpretada como a “negação do acaso” ou sorte (ZALUAR, 1983, p.98). A quebra ocorre por uma falha pessoal, como provação divina ou pela atuação maligna. Assim, a crença no milagre equivale ao inverso simétrico do mal feito ou do trabalho espiritual, (ZALUAR, 1983). A qualidade do testemunho é asseverar que qualquer adversidade pode ser contornada mediante o cumprimento de obrigações do fiel para com seu deus.

Neste ponto, é preciso esclarecer que não se trata de classificar o neopentecostalismo ou, especificamente, a IMPD, como expressão de uma nova religião popular. Trata-se de perceber como certas mudanças sociais renovam a vivência da religião, dando à luz novas definições do que é religião, religiosidade e experiência religiosa. O que afirmamos é que tais mudanças têm relação íntima com a moderna cultura visual e o aparato tecnológico disponível à serviço da divulgação da cura divina, da crença em milagres e, conseqüentemente, da legitimidade da Mundial. Entretanto, esse processo não ocorreria sem a participação dos fiéis e suas sínteses autônomas e criativas.

A dimensão comunicativa é responsável pela produção de um simulacro capaz de dissuadir os fiéis a considerarem que o volume de milagres testemunhados representa qualitativamente a presença e intervenção divina. O conjunto expressivo desses milagres, nos termos nativos, **dessa obra**, testificam a eficácia do trabalho realizado pela Mundial. Em outras palavras, constituem **frutos** inegáveis do poder que essa igreja tem. Aos comentários críticos, reportagens que levantam dúvidas sobre a IMPD (veiculadas principalmente pela TV Record e canais ligados a IURD) e aos seus perseguidores, a resposta dada baseia-se numa passagem do texto bíblico Mateus capítulo 7, verso 20: “Pelos seus frutos os conhecereis”.

Desse modo, não seria errôneo pensar que o enfraquecimento das pertenças identitárias religiosas e ou o trânsito religioso, atribuído em maior parte aos modos de religião como New Age, Novos Movimentos Religiosos e neopentecostalismos (movimentos localizados temporalmente na modernidade e espacialmente nos centros urbanos), sejam comportamentos comuns não apenas às periferias das metrópoles, mas também aos grupos e às pessoas que vivem suas religiões nas regiões afastadas dos centros.¹⁸ Isso evidencia a autonomia como traço que reside nos agentes que criam as religiões, com base em elementos disponíveis no meio sociocultural. Se a quantidade e a incidência dos testemunhos de prodígios correspondem ao nível usado para mensurar poder e eficácia que legitimam ou desqualificam as religiões, a redução/aumento dos testemunhos, automaticamente,

¹⁸ Brandão já refletia sobre a flexibilização das pertenças identitárias, ainda não sob o termo trânsito religioso em 1980 (2007).

produz um *ranking* que se traduz na popularização de certas igrejas, em detrimento de outras. Na linguagem dos evangélicos, as igrejas que tem o Espírito Santo têm mais poder.

Modernidade encantada

Modernidade encantada e modernidade religiosa. Esses epítetos expressam em alguma medida a relação que desde os anos 1990 tem sido estabelecida entre mídia e religião e que cunha outra discursividade na criação de mitos e crenças, fomentada pelo uso de dispositivos tecnossimbólicos. Na relação que observamos entre igrejas eletrônicas, *talk-shows* religiosos e tele-evangelistas – esses termos empregados nas pesquisas que estudam os processos de midiaticização das religiões – e, a apropriação que a Mundial faz desse recente legado, tais dispositivos são entendidos como meios que disseminam novas definições de religião e experiência religiosa. Conquanto, essa relação é caracterizada pela circularidade.¹⁹ Falamos, portanto, de um encantamento reflexivo: da capacidade de “[...] conviver com o discurso moderno sem afastar-se de sua base religiosa tradicional.” (CARVALHO, 1999, p.16). A modernidade encantada admite o velho e o novo. Ela está em curso na medida em que tecnicamente se desenvolve sem, contudo, prescindir da lógica característica da religião, do pensamento mágico e da reciprocidade. Ela permite as intervenções do sagrado na ordem profana, visto que a crença social no sobrenatural tem suficiente autonomia para encantar as tecnologias da informação, a despeito do suposto evolutivo que quer fazer desses âmbitos, excludentes. Nessa relação simétrica entre religião e interatividade, dimensão comunicativa e cura divina, que consiste a circularidade. Do encontro entre religião e mídia se verifica a transformação de ambas. Nas palavras de Bastide (1979), quando há relação entre as culturas, inevitavelmente há choque que gera transformação.

Por fim, a IMPD representa uma modalidade de religião pentecostalizada que não apenas revive a cura divina como marcador de uma linhagem, ela a toma como dispositivo de poder com a finalidade específica de justificar a sua relevância no âmbito religioso (espiritual) e na esfera pública (social). Entendemos pela religião pentecostalizada, um tipo ou modalidade de religião que não se identifica exclusivamente com uma ou outra, mas assume características de diferentes religiões historicamente instituídas conjugando-as e reelaborando-os conforme seus usos específicos. Como neopentecostais atenderiam positivamente

¹⁹ No sentido formulado pelo historiador da cultura, Carlo Ginzburg (1989) – inspirado em Mikhail Bakhtin.

ao exorcismo, a cura, aos dons espirituais (como a glossolalia) e, em parte, ao discurso teológico da prosperidade, essas características atribuídas às religiões pentecostais e neopentecostais (CAMPOS, 1999). Atribuímos a caracterização religião pentecostalizada a IMPD, em função de assumir aspectos geralmente atribuídos ao pentecostalismo clássico das décadas de 1950 e 1960, também chamado pentecostalismo de “cura divina” e autônomo (MENDONÇA, 1989; CEDI, 1991)²⁰. Tal empreendimento é facilitado pelo processo de mediação da religião, inaugurado pelos predecessores IURD e IIGD (não os únicos grupos). A instrumentalização das tecnologias de informação e mídias à serviço da religião ocorre com a especialização dos próprios agentes, profissionais da área da comunicação que professam fé e se responsabilizam pelo trabalho técnico sem, contudo, perder de vista a informalidade característica das reuniões promovidas pela IMPD. O traço marcante de Valdemiro Santiago, a sua biografia, é mediada em favor de um processo discursivo marcadamente visual que dissuade os fiéis quanto à proximidade que têm com o apóstolo. Como novo comunicador evangélico, ele se baseia nas informações que o instante lhe fornece (nos testemunhos e na sua matéria principal, o milagre) e improvisa a sua performance.

Assim, a religiosidade contemporânea, no que diz respeito às modalidades neopentecostais, vai construindo seu processo de institucionalização a partir de inserções no campo religioso que conjugam os aspectos internos do campo às ofertas externas. Nessa relação que coloca em jogo disposições, sensibilidades e cosmologias, marcadores da experiência pessoal dos agentes envolvidos são atravessados pelo processo de mediação das crenças. Um jogo que conduz a sínteses inesperadas, como a da fiel que após ter recebido a cura de uma doença e a reforma da casa, pediu a deus (e recebeu, segundo crê) um aparelho de TV de alto padrão, porque queria sentir a presença do apóstolo dentro de sua sala: tecnologia a serviço da crença, de tal forma que o sagrado se precipita sobrenaturalmente na ordem profana apossando-se de humanos e não-humanos.

²⁰ Com Freston (1993) e Mariano (1999), a classificação dessas religiões é realizada com base na idéia três ondas, sendo elas: Primeira onda – Congregação Cristã do Brasil (1910) e Assembléia de Deus (1911); Segunda onda (1950-1960) – Evangelho Quadrangular (1953), O Brasil para Cristo (1955), Deus é Amor (1962), dentre outras; Terceira onda (1970-1980) – Comunidade Sara Nossa Terra (1976), Igreja Universal do Reino de Deus (1977), Internacional da Graça (1980), Renascer em Cristo (1980) e outras.

THE COMMUNICATIVE DIMENSION AND THE PERFORMATIVITY IN THE CULTS OF “IGREJA MUNDIAL DO PODER DE DEUS”

ABSTRACT: *This article discusses the relation between religion and media as part of an ethnography study made on a Brazilian church called “Igreja Mundial do Poder de Deus”. The problem consists in perceiving how incisive the use this technological apparatus is on the social production of belief and, particularly, on the understanding of the notions of testimony and miracle, both terminologies known by Christians (catholics and protestants) are brought back to the scene, covered by a visual and performative discourse. The Communication is here understood as a dimension that publishes the controversies developed in the religious field as a game of demands and expectations concerning the quotidian, related to the performing of miracles, cures and other desired blessings.*

KEYWORDS: *Ethnography. Igreja Mundial do Poder de Deus. Religion. Media.*

Referências

ALASUUTARI, P. **Researching culture**. London: SAGE, 1995.

ALMEIDA, R. Negócios, poder e fé: a Universal contra a Mundial. In: ORO, A. P.; CIPRIANI, R.; STEIL, C. A. (Org.). **Religião no espaço público**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. No prelo.

ARENDT, H. **A condição humana**. 10.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

BASTIDE, R. **Antropologia aplicada**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

BECKER, H. S. **Métodos de pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: Hucitec, 1993.

BITUN, R. **Igreja Mundial do Poder de Deus: rupturas e continuidades no campo religioso neopentecostal**. 2007. 200f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

BRANDÃO, C. R. **Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular**. 3.ed. Uberlândia: EDUFU, 2007.

CAMPOS, L. S. **Teatro, templo e mercado:** organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio Ed., 1999.

CANCLINI, N. G. O patrimônio cultural e a construção imaginária do nacional. **Revista do Patrimônio Histórico Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, n.23, p.94-115, 1990.

CARVALHO, J. J. **Um espaço encantado:** pluralidade religiosa e modernidade no Brasil. Brasília: Ed. da UnB, 1999.

CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO [CEDI]. **Alternativa dos desesperados:** como se pode ler o pentecostalismo autônomo. Rio de Janeiro, 1991.

CHAPLIM, E. **Sociology and visual representation.** London; New York: Routledge, 1994.

CONTINS, M.; GOMES, E. de C. Os percursos da fé: uma análise comparativa sobre as apropriações religiosas do espaço urbano entre carismáticos e neopentecostais. **Pontourbe:** Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP, São Paulo, v.1, n.1, p.09, 2007. Disponível em: <<http://www.n-a-u.org/artigos3.html>>. Acesso em: 01 de nov. 2012.

DURKHEIM, É. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FERNANDES, R. C. “Religiões populares”: uma visão parcial da literatura recente. **Bib**, Rio de Janeiro, n.18, p.03-26, 1984.

FRESTON, P. **Protestantes e política no Brasil:** da Constituinte ao impeachment. 1993. 307f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

GINZBURG, C. **O queijo e os vermes:** o cotidiano das idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública:** investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2003.

IBGE. **Censo Demográfico 2010 – Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência:** Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. 2012. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_impressao.php?id_noticia=2170>. Acesso em: 03 nov. 2012.

JOLY, M. **A imagem e sua interpretação**. Lisboa: 70, 2003.

JONES, C. et al. **The study of liturgy**. London: SPCK; New York: Oxford University Press, 1992.

LAVALLE, A. G. As dimensões constitutivas do espaço público: uma abordagem pré-teórica para lidar com a teoria. **Espaço & Debates**, São Paulo, n.25, p.33-44, 2005.

MARIANO, R. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.

MENDONÇA, A. G. Um panorama do protestantismo brasileiro atual. **Cadernos do ISER**, Rio de Janeiro, n.22, p.37-86, 1989.

MONTERO, P. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n.74, p.47-65. 2006.

_____. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, S. **O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Sumaré: ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999. p.326-367.

RICOEUR, P. **Interpretação e ideologias**. 4.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

RUBY, J. Visual anthropology. In: LEVINSON, D.; EMBER, M. (Ed.). **Encyclopedia of Cultural Anthropology**. New York: Henry Holt, 1996. p.1345-1351.

SARTORI, D.; TRIACCA, A. M. (Org.). **Dicionário de liturgia**. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

SÉGUY, J. Religion et actualité. **Archives de Sciences Sociales des Religions**, Paris, v.62, n.2, p.203-208, 1986.

SEVERO, C. K.; BORELLI, V.. **Programa Show da Fé: discurso híbrido entre o religioso e o midiático**. 2009. Trabalho apresentado no 32. Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Curitiba, 4 a 7 de set. 2009.

TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. de C. (Org.). **Catolicismo no plural: dinâmicas contemporâneas**. Petrópolis: Vozes, 2009.

ZALUAR, A. **Os homens de Deus:** um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular.
Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

Recebido em 15/08/2012

Aprovado em 19/12/2012

Varia

A LETRA ESCARLATE: EM BUSCA DA DIGNIDADE HUMANA NA QUESTÃO DE GÊNERO

*Leilane Serratine GRUBBA**

RESUMO: O trabalho tem como objetivo a intersecção entre os campos cognitivos Direito e Literatura, para compreender a dignidade humana, no âmbito da questão de gênero, à luz da novela artístico-literária *A Letra Escarlata*, de Hawthorne. O diálogo entre o direito e a literatura, desde que não implique a simplificação teórica de, por um lado, tentar apenas analisar juridicamente uma obra artística ou, por outro, vislumbrar os componentes literários num discurso jurídico, permite o enriquecimento de ambas as dimensões do conhecimento. Este artigo buscou, primeiramente, uma aproximação teórica entre Direito e Literatura, para uma análise da novela, de modo a possibilitar a extensão de seus significantes metaforicamente ao mundo concreto contemporâneo. Finalmente, buscou a compreensão da dignidade humana, no âmbito da questão de gênero, partindo da crítica procedida na narrativa da exclusão da dignidade da heroína Hester.

PALAVRAS-CHAVE: Direitos Humanos. Literatura. Dignidade humana. Gênero.

Introdução

A busca teórica de uma conexão entre os campos cognitivos Direito e Literatura, especialmente da Teoria Jurídica e Teoria Literária, não são recentes. Contudo, não existe propriamente uma Teoria do Direito e Literatura ou uma Teoria Jurídico-Literária, mas somente aproximações, pontos de encontro entre discursos narrativos e jurídicos.

* UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis – SC – Brasil. 88036-970 – lsgrubba@hotmail.com

Apesar do movimento *Law and Literature*, com tendência antipositivista, ter surgido nos Estados Unidos da América somente a partir da década de 1960, já em 1883 Irving Browne publicou o livro *Law and Lawyers in Literature*, demonstrando uma ligação incipiente entre ambos os objetos de estudo.

No Brasil, não obstante os trabalhos pioneiros de Eliane Botelho Junqueira, Arnaldo Sampaio de Moraes Godoy, Luis Carlos Cancellier de Olivo, André Karam Trindade, dentre outros, continua pouco explorado esse campo de estudo. Até hoje não foi construída uma teoria que criasse um espaço intersticial entre o direito e a literatura, mas somente análises de pesquisadores jurídicos que se dedicam principalmente à compreensão do direito a partir da literatura.

Os movimentos, individuais e coletivos, que intentam a criação de uma Teoria do Direito e Literatura, a partir da aproximação interdisciplinar entre esses dois campos do conhecimento, podem ser agrupados, metodologicamente, em duas vertentes. A primeira, o **Direito na Literatura**, conjuga o esforço em estudar as manifestações da Teoria Jurídica nas representações literárias, além da possibilidade de utilização dessas aparições como meios de interpretação, crítica e multiplicação do próprio Direito, entendido como um código normativo. Por sua vez, a segunda, a vertente do **Direito como Literatura** centra sua análise do discurso jurídico no âmbito da linguística, vislumbrando-o como um discurso literário.

A intenção de buscar as intersecções entre a Teoria Literária e a Teoria Jurídica ou entre os textos literários e o discurso jurídico, busca a constituição de uma **Teoria do Direito e Literatura (Teoria jurídico-literária)** que não se restrinja à análise das manifestações do Direito **na** Literatura ou às interpretações jurídicas das narrativas literárias.

O Direito não deve ficar subjugado à grandeza das manifestações artísticas, nem a Literatura deve servir como plano de fundo a um discurso jurídico artístico. Tanto o Direito quanto a Literatura se desenvolvem no mesmo campo, o das relações humanas. Nesse sentido, da mesma forma com que o Direito influencia o contexto social e, conseqüentemente, as manifestações artísticas; a literatura, como sustenta Godoy (2002), pode oferecer informações para a compreensão do direito ao exprimir uma visão da sociedade da época e do jurídico como criação cultural e conjuntural. Conforme salientou Olivo (2010), o estudo da literatura é uma porta aberta para a compreensão do fenômeno jurídico, bem como o estudo do direito pode propiciar uma maior contextualização da literatura.

Por isso, dizemos que a relação entre Direito e Literatura é dialógica. O texto literário perpetua os valores culturais e práticas sociais de uma dada sociedade e também exerce influência na formação de novos valores e práticas. Portanto,

o trabalho de criação de uma nova teoria deve ser visto sempre em constante movimento, como uma abertura de várias possibilidades a serem reinventadas.

Nesse marco situa-se o objetivo deste trabalho: vislumbrar a possibilidade de uma intersecção entre os campos cognitivos Direito e Literatura para compreender a dignidade humana à luz da exclusão da cidadania, presente no texto *A letra escarlate*, de Hawthorne.

Para um espaço *In between* entre a literatura e o direito: a obra de arte é uma semente de ruptura

A magia de penetrar no mundo ficcional de uma grande obra de arte, como já disse Bradbury (1982), em seu *Fahrenheit 451*, reside nos signos¹ e em seus significados, os quais são múltiplos e permitem um deslocamento do olhar, ou seja, do foco, implicando vislumbrar rupturas de significantes e uma compreensão nova e intersubjetiva.

Ao lermos uma grande obra de arte, transitamos em meio à realidade fictícia dos personagens, assim como em meio aos ambientes criados e recriados. Esse fato nos permite perceber que esse mundo mágico, assim como a realidade humana, é ficcional, repleto de fissuras por onde podemos transitar à hora da análise dos possíveis significados do texto literário ou da realidade concreta e material humana, a qual não subsiste alijada das nossas criações mentais: interpretação do mundo.

Não admitimos o solipsismo, filosofia que preceitua a existência única das criações mentais, nem tampouco o materialismo que percebe o mundo no que há de concreto. Existe sempre um diálogo entre o que existe e o mental, haja vista que o ser humano, ao vislumbrar um objeto do mundo concreto, decodifica-o mentalmente, atribuindo-lhe significado. De fato, a própria mente humana cria objetos que posteriormente pertencerão ao mundo concreto, como as narrativas

¹ Ferdinand de Saussure e Charles Sanders Peirce, respectivamente na Europa e nos Estados Unidos da América, tentaram considerar os signos linguísticos como objeto específico do conhecimento científico e assim, construir uma teoria geral dos sistemas signícos. O primeiro denominou-a de semiologia e o segundo, de semiótica. Saussure construiu sua teoria linguística a partir das noções de fala e de língua, ambas utilizadas de maneira ambígua. A língua como objeto da ciência linguística, nos permite compreender a fala, que só pode ser reconhecida por meio de uma teoria compreensiva. A fala só existe e só pode ser compreendida no seio da língua da qual surgiu. A linguagem não cria o mundo, mas é criada no mundo: constitui-se em um sistema de signos articulados, criados por seres humanos, nos quais a significação depende tanto da relação do próprio signo, internamente, quanto da relação entre os múltiplos signos. Por ser criada por seres humanos convencionalmente e não constituir significante motivado, ou seja, por seu significado não ter vinculação à realidade do mundo, Saussure entende os signos linguísticos como arbitrários (SAUSSURE, 1945).

que se transformam em livros, por vezes como resultado não intencional de outras criações mentais.

Uma grande obra de arte é fruto do seu tempo, do modo de vida à época, das narrativas, das teorias, ou seja, da conjuntura social que inspira o artista no momento da criação. O mundo das ideias humanas e das criações é influenciado pelo mundo material e pela consciência humana. Segundo Phelps (2006, p.11), Hawthorne é o escritor mais perfeito da literatura norte-americana e *A letra escarlata* é o maior livro que já se escreveu no ocidente. Na realidade, é “[...] uma obra de arte originalíssima na concepção e na *maneira*, profunda na revelação e na interpretação da alma humana, exata na moldura histórica e escrita num estilo quase impecável.”

Nesse sentido, *A letra escarlata* é a medida do século XIX. Analisa os valores que regem a sociedade puritana estadunidense, bem como se posiciona de modo contrário à exclusão da cidadania e à anulação da dignidade da personagem principal, Hester. Ademais, com a personagem Pearl, Hawthorne representa o selvagem e etéreo do puritano e do pagão, anunciando o fim do puritanismo ortodoxo. Assim, representa um período de transição na história dessa sociedade.

Diante disso é que Bakhtin (1997) afirma a grande contemporaneidade da ciência literária. A literatura pertence à cultura. Não há possibilidade de sua compreensão fora do contexto da época em que viveu o autor. Também não é possível separar as manifestações literárias das demais manifestações culturais e das demais manifestações humanas. De igual maneira, ante a imensa gama de significações possíveis dos signos linguísticos, o sentido dependerá invariavelmente do enfoque escolhido, consciente ou inconscientemente, pelo interpretador, notadamente a partir da influência de seu próprio contexto societário, cultural, econômico, político, etc.

Hawthorne descende de uma estirpe de puritanos estadunidenses. Nasceu em Salem, em 1804, tendo falecido em 1864. É um escritor naturalista, embora detenha uma visão poética. Em sua *A letra escarlata*, o autor demonstra um interesse intenso pelo ser humano e também apresenta o lado obscuro da comunidade puritana, essencialmente no que tange aos rígidos valores religiosos e à dignidade humana. Na realidade:

Os coloridos do livro formam uma parte notável do seu plano. Luz e sombra alternam-se na grande cena do regato, onde o símbolo maldito deixa por uma vez o seio de Hester, e a juventude e a beleza voltam-lhe às faces, somente para se desvanecer quando Pearl torna a impor-lhe o ferrete. A própria Pearl, filha da paixão, passa pelas negras páginas do livro como um pássaro flamante, esquisito, num céu fusco. (PHELPS, 2006, p.13).

Assim, aos olhos de Phelps (2006), enquanto o gênio da literatura estadunidense, Allan Poe, é arrebatado, macabro e sensacional, Hawthorne é controlado e sutil. Ao ler seus textos, percebemos muito mais uma mudança de atmosfera do que uma mudança de cenário. O seu mundo de sombras é um mundo terreno que, embora contenha tênues fantasias, é baseado em fatos históricos. Antes de ser um escritor de romances, ele é um escritor naturalista.

E assim, visando à aproximação entre o Direito e a Literatura, podemos dizer que diferença entre as grandes obras de arte e as obras de arte menores vincula-se à luta por dignidade. Conforme Herrera Flores (2007, p.19), em sentido oposto às pequenas obras de arte, que nos levam apenas a uma fuga temporal da realidade e que apenas reproduzem esquemas conceituais de maneira ortodoxa, as grandes obras de arte contêm em seu seio uma semente de ruptura: são propostas de movimento criador.

As grandes obras de arte, como *A letra escarlata*, não nos permitem uma fuga da realidade, mas nos conduzem à nossa própria realidade para procedermos à sua análise crítica. Por conseguinte, começa a existir um critério de seleção estética: a grande obra é aquela que nos permite uma modificação do olhar, rumo a uma abertura de consciência ao novo. Ao invés de nos determos na mera mimetização temporal e espacial do passado, podemos vislumbrar criticamente a história e as necessárias transformações sociais.

Devemos mencionar, antes de prosseguirmos, que essa liberdade da narrativa surgiu já no século XIX, época na qual a arte foi marcada por processos de reação ao pensamento racionalista da ilustração. O insurgente Romantismo rompeu com o academicismo de tradição clássica que, do Renascimento ao Rococó, impunha regras estilísticas. Tomou conta a liberdade total de criação, na qual o artista deveria expressar seus próprios sentimentos e visão de mundo: realismo.

Mesmo assim, Hawthorne não esqueceu a lei estética da superioridade do autor sobre personagens. Por mais que verifiquemos uma convivência entre todos os personagens, que detêm características próprias, embora muitas vezes interconectadas, num romance polifônico no qual todos estão igualmente dispostos, o autor não se confunde com o narrador. Por certo que existe muito da personalidade do autor em seus personagens. Contudo, o autor é criador, é ele quem dá vida às personagens que são convertidas de imaginação em realidade ficcional. Por mais que se possa argumentar a impossibilidade de diferenciação semântica entre o autor e os heróis, não podemos esquecer que o primeiro é criador e os demais, criação.

Um romance de arte dialógica, no qual encontramos múltiplas vozes que destoam da tentativa de imposição de uma verdade absoluta. Um relativismo que

percebe tudo em sua relação a algo, ao outro. Ou seja, o rompimento das periferias com o centro hegemônico.

Nesse sentido, a partir de uma inter-relação entre a narrativa e o leitor, é possível a compreensão da dignidade humana. Isso porque existe uma vinculação essencial entre o Direito e a Arte. A Arte passa a ser vista como uma consciência estética e o Direito se constitui em um código regulamentador da conduta humana para a convivência da vida em sociedade, não somente um sistema pretensamente coerente e completo.

O próprio Direito que precede esse sistema de Direito pode ser entendido, de maneira mais abrangente, como uma manifestação da Arte, também subordinado à **estética** das relações entre os seres humanos. Daí que tanto o Direito quanto a Arte e, neste gênero, englobamos a literatura como espécie, são produções ficcionais dos seres humanos, assim como todas as demais manifestações humanas e sem as quais não poderíamos conceber a vivência tal qual ela é por nós concebida. São, portanto, ficções e produtos culturais que emergem dos contextos práticos de produção do conhecimento e, além disso, dialogicamente, influem nas constantes novas manifestações conjunturais da sociedade.

A literatura e o Direito são manifestações linguísticas: ambos são polissêmicos e comportam múltiplas interpretações. Não há nada fechado e imutável a fazer fechar as portas de uma imaginação poética. Tal relativização, todavia, não significa que tudo valha igual, outra face do pensamento absolutista, mas que todas as situações devem ser compreendidas em um marco de relação, despojando-nos da visão narcísica e deformada do real. Que nem tudo vale igual, portanto, como nos disse Herrera Flores (2007), significa a possibilidade de nos colocarmos em relação com o mundo contextual do qual emergimos e no qual nos situamos, para podermos lutar por nossa capacidade de **ser** e de **fazer valer** nossas formas plurais de luta pela dignidade do ser humano.

A letra escarlate: caminhos para a compreensão da exclusão social da heroína *Hester Prynne*

A letra escarlate estava posta no seio da heroína Hester Prynne, delicadamente bordada em ouro, mas igualmente marcada em seu coração, de forma mais profunda e dolorida do que se tivesse sido feita em brasa. Também estava na mente de todos os cidadãos da pequena cidade puritana, representando a contaminação da heroína que, uma vez não tendo merecido legalmente a morte, havia de ser excluída do convívio social.

Aos olhos do puritanismo, o adultério tinha como consequência a humilhação em público para o resto da vida, quando não a própria morte. As pecadoras deveriam usar o estigma no peito, para aos olhos de todos e todas, bem como aos seus próprios, serem para sempre segregadas do convívio social digno.

A novela de Hawthorne relata uma história ocorrida nos Estados Unidos à época da Nova Inglaterra, século XVII, fortemente marcada pelos ideais ingleses de sexualidade e moralidade. Historicamente, a Inglaterra encontrava-se sob o reinado de Carlos II, mas mantinha as tradições do reinado de Carlos I. Ela enfrentava uma época de lutas sociais e, dentre elas, o movimento dos puritanos, herdeiros do calvinismo. Foi justamente esse puritanismo calvinista, conservador quanto à religiosidade, a principal matriz protestante dos Estados Unidos da América, que chegou juntamente com os primeiros colonizadores desse local chamado de Nova Inglaterra. Mais do que isso, segundo Lipovetsky (2000, p.90):

[...] o ascetismo protestante não se desenvolveu exclusivamente em solo americano. Ora, na Europa onde nasceu, seus efeitos sobre a relação com o sexo não são em parte alguma equivalente ao que se pode observar do outro lado do Atlântico. Em segundo, a hipótese puritana não permite compreender o fato novo de que já não é a concupiscência como tal que se vê lançada ao opróbrio, mas o sexo como relação de poder, como sujeição e opressão do feminino. À condenação puritana dos prazeres sensuais sucedeu a excomunhão de todas as relações de dominação dos homens sobre as mulheres na esfera do sexo. Semelhante politização do sexo não pode ser reduzida a um vestígio do ascetismo secular protestante.

Além da tradição puritana, para Lipovetsky (2000), existia uma força de contrato social. Quer dizer, desde sua fundação, os Estados Unidos se formaram como uma associação de indivíduos iguais. O puritanismo foi uma doutrina religiosa, mas também doutrina política, com a preocupação contratual da organização da sociedade norte-americana.

Segundo Phelps (2006), existe um interesse do autor pelo lado humano dos personagens, mas a esse se sobrepõe o interesse da narração do lado sombrio da comunidade puritana, que tinha como aspecto mais pitoresco a sua austeridade, a rigorosidade das leis da sociedade, que se confundiam com as leis da religião. Daí porque, na obra analisada, mesmo ao final da narrativa, quando Hester tenta livrar-se do estigma – momento no qual a heroína arranca a letra escarlate do seu peito – os valores puritanos de exclusão eterna se impõem. Inclusive por meio da ingenuidade de sua própria filha Pearl, que não reconhece a mãe senão sob o véu do estigma, e pede-lhe para que recoloca a letra escarlate em seu devido lugar.

Trata-se de uma metáfora para designar que Hester jamais poderá voltar para o seio da sociedade.

Fato é que a heroína puritana foi feita da fibra mais austera. Além da exclusão social e da perda do respeito coletivo, a narrativa nos demonstra também a perda do respeito íntimo. A perda da dignidade social, mas também de se considerar não digna de qualquer coisa que envolva o social. Isso explica o porquê de Hester ser sempre apontada na rua: encontrava mais conforto na prisão de seu próprio lar. Para entendermos o enredo da novela, Thomas (2006, p.228, grifo do autor) nos concede algumas pistas:

Quando Hawthorne se decidiu pela literatura, sabia que estava condenado a uma vida de pobreza, sofrimento e desprezo. Nos Estados Unidos, a literatura não era mercância [*sic*] procurada. E na época dos puritanos, o culto prestado às musas era considerado coisa pecaminosa, como o era jogar cartas, beber uísque e beijar a mulher do próximo. Os primitivos dramas norte-americanos eram chamados eufemisticamente *Preleções morais*, para que pudessem ser aprovados pela censura dos puritanos. No tempo de Hawthorne a censura afrouxara um tanto, mas a paternidade literária era ainda uma profissão arriscada. [...] Nascido no começo do século (1804), perdeu ainda criança seu pai marinheiro. Sua mãe fechou-se numa casa solitária de Salem, com Nathaniel e suas duas irmãs. Ali ficaram apartados do resto do mundo como se estivessem enclausurados numa embarcação em pleno Atlântico. [...]. Era um convento pequeno e singular aquele a que a extravagante puritana condenou os filhos. Cada um deles comia, brincava, lia e meditava em uma peça separada das outras, o que fez que o pequeno Nathaniel fosse obrigado a criar um mundo de personagens imaginárias para lhe fazerem companhia.

A novela representa a história moral da Nova Inglaterra, a luta entre o amor pagão e o amor puritano. O amor pagão afronta às leis sociais e, ao mesmo tempo, religiosas, culminando na condenação da perda da dignidade e da exclusão social. Por marcar o amor pagão, Hawthorne apresenta o período de transição na história estadunidense, intentando romper com o puritanismo calvinista de maneira gradual.

Também representa, essa grande obra, a história de uma mulher. Hawthorne encontrou um misterioso pacote que dentro continha certo objeto de leve tecido escarlate, muito puído, no formato da letra *A*, mas que apresentava o admirável trabalho de bordadeira:

Enquanto eu me encontrava assim perplexo [disse Hawthorne] – e pensando, entre outras hipóteses, se a letra escarlate não fora um daqueles enfeitos que os brancos

costumavam inventar para atrair os olhares dos índios –, aconteceu que a levei ao peito. Pareceu-me – o leitor pode sorrir, mas não deve duvidar da minha palavra – quer, nesse instante, experimentei a sensação não inteiramente física, embora quase isso, de um ferrete – como se a letra não fosse de pano, mas de metal candente. Estremeci involuntariamente e deixei-a cair no assoalho. Na absorta contemplação da letra escarlate eu me esquecera de examinar o pequeno rolo de papel encardido que ela volvia. Abri-o depois e tive a satisfação de encontrar, escrita pela pena do antigo Administrador, uma explicação razoavelmente completa de todo o caso. Havia meia dúzia de tiras de papel almaço contendo várias particularidades a respeito da vida e do comportamento de uma certa Hester Prynne, que, segundo depreendi, foi personagem digna de nota entre os nossos ancestrais. Vivera num período compreendido entre os primeiros dias de Massachusetts e o fim do século XVII. (HAWTHORNE, 2006, p.41-42).

Hawtorne adverte seus leitores que sua obra é a história de uma mulher olhada como uma intrusa e uma praga. A história se inicia quando a heroína Hester é apresentada em público para ser humilhada. Contudo, o enredo se inicia anteriormente. Hester havia cometido um adultério contra seu marido, o qual supostamente havia morrido na travessia da Inglaterra para a América. Grávida, Hester foi presa.

Numa sociedade puritana, a religião e a lei constituíam um só ente, pois que a mentalidade conjugava os valores da fé de tal maneira que os mais suaves e os mais severos atos de disciplina coletiva era terríveis e veneráveis. Diante de um acontecimento de afronta às leis, toda a população conglomerava-se ao redor do pelourinho, ansiosa para a aparição pública do culpado. Fato diferente não ocorreu quando do julgamento de Hester. A punição, que assumia o “[...] aspecto de uma provação ridícula e grotesca, podia, naquele tempo, investir-se de uma majestade tão grande quanto a da própria pena de morte.” (HAWTHORNE, 2006, p.58). E assim, presente também todas as mulheres da sociedade para presenciar a condenação de nossa heroína, elas assumiam até mesmo maior rigorosidade à punição que os homens. Como religiosas de boa reputação, pensavam que o castigo deveria ser ainda pior, tal como marcar a testa da culpada com ferro em brasa ou a própria morte. Quer dizer, “– Essa mulher lançou a vergonha sobre todas nós, e deve morrer! Não haverá sanção para isto? Há, sim! Tanto na Escritura como no Código. Pois que os juízes, que não as aplicaram, agradeçam a si mesmos se suas esposas e filhas se perderem!” (HAWTHORNE, 2006, p.59).

A pena da heroína, para o infortúnio de muitos de seus concidadãos, não havia sido a morte, mas a obrigação de usar a letra *A*, de cor escarlate, para o resto de sua vida, de maneira a identifica-la como adúltera. Marcada, para sempre seria diferente

e inferior a todos os demais, julgada socialmente e para sempre humilhada. Aberta a porta da prisão, Hester caminhou ao pelourinho com sua filha, de uns três meses aos braços:

Parece que, ao mostrar-se em cheio à turba, o primeiro impulso da mulher – mãe da criança – foi estreitá-la ao peito. Não tanto por instinto maternal como para, por esse meio, esconder certo emblema que trazia bordado ou aplicado nas vestes. Todavia, concluindo rápida e sensatamente que uma prova da sua vergonha de bem pouco serviria para esconder a outra, embalou a filha, e, com um rubor escaldante, mas com um sorriso ainda altaneiro e um olhar que ninguém poderia abater, encarou conterrâneas e cidadãos. No corpete, emoldurada em laborioso trabalho de arabescos e fio de ouro, aparecia, em nítido recorte escarlate, a letra ‘A’. Fora tão artisticamente bordada, e tão exuberante e vistosamente ornada, que dava a impressão perfeita de ser o último e definitivo enfeite do vestido [...]. (HAWTHORNE, 2006, p.59-60).

Para os líderes da comunidade, uma vez que a religião não se distinguia da lei, toda a vez que Hester saía à rua e carregava o sinal de seu adultério, haveria um adestramento das demais jovens. Na Nova Inglaterra, o crime era punido à luz do sol. O pelourinho servia como uma espécie de máquina punitiva. Nele, “[...] aprumava-se a estrutura do instrumento de trato, tão em voga para imobilizar a cabeça humana entre garras e mantê-la à vida da multidão. Naquele aparelho de pau e ferro, exibia-se, materializado, o ideal da ignomínia.” (HAWTHORNE, 2006, p.62). Assim, sob o peso do olhar da comunidade cravado em seu seio, Hester suportou o mais de humilhação de sua dignidade que uma mulher pode suportar.

Mais severo do que o julgamento dos homens, o julgamento das mulheres era a total exclusão de Hester do convívio social digno. E assim, por onde ela passava, a letra da vergonha, anunciava o aparecimento da desprezada Hester, e as pessoas dela de afastavam.

A sentença de Hester foi lida em praça pública, de modo a permitir a publicidade de tamanha vergonha que, nem mesmo todo o sofrimento do mundo poderia inocentar. Além disso, serviu de exemplo às demais mulheres. Inquirida sobre o nome do pai de sua filha Pearl, a heroína afirmou jamais revelar, demonstrando seus ideais e sua força para a manutenção de sua integridade e dignidade, ainda que se reconheça culpada e busque sua punição.

Passado o tempo de reclusão, a “[...] porta do cárcere foi aberta e ela [Hester] saiu para a luz do sol que, iluminando tudo, parecia, ao seu coração enfraquecido e magoado, não ter outra missão a não ser iluminar a letra escarlate do seu seio.” (HAWTHORNE, 2006, p.79). Desse momento em diante, ela se tornou o símbolo

escarlate vivo, para o qual toda a comunidade apontaria para representar a leviandade feminina e a paixão pecaminosa. Seria para sempre excluída de sua dignidade enquanto ser humano e do próprio convívio digno social. Mesmo as crianças da região, ingênuas para compreender por que ela havia sido proscrita do âmbito da caridade humana, ao avistarem-na, com a letra escarlate no seio, fugiam, tal como se ela representasse um horror esquisito e contagioso (HAWTHORNE, 2006).

E assim, até mesmo para ela, foi excluída a própria dignidade. Ainda que pudesse sair da Nova Inglaterra e iniciar uma vida noutra lugar, obrigou-se a permanecer nos limites da fundação puritana, para suportar todos os infortúnios e encarar a infâmia. Ali, cenário de seu crime, deveria ser o cenário de sua expiação eterna. Para sobreviver, Hester se dedica à costura e ao bordado. Ainda assim, com o dinheiro que lhe sobra, ajuda os carentes e os doentes, os quais, sem saber que por ela são ajudados, também a ofendem quando passam por ela na rua. Ela, excluída da cidadania e destituída de qualquer dignidade, nem ao mesmo retruca.

Em suma, toda a existência de Hester foi reduzida a significar a própria letra escarlate, para sempre destituída de dignidade e para sempre excluída do digno convívio social. Nenhuma simpatia poderia envolvê-la, exceto a das mulheres que também haviam se perdido. Na realidade, tampouco Hester demonstrava mais o desejo de participar da sociedade. Com o passar do tempo, havia excluído a si própria dos privilégios do mundo, como se deles não fosse digna. E assim, de igual forma, sua filha Pearl veio ao mundo excluída do mundo infantil e, como prova do pecado cometido, não tinha direito entre as crianças cristianizadas.

A dignidade humana na questão de gênero

A Letra Escarlate, mais do que uma história que se refere somente aos valores morais e religiosos de uma época, é rica literatura que permite um paralelo com a sociedade contemporânea, essencialmente com as exclusões da cidadania em razão de valores, sejam eles sociais, de gênero, de opção sexual, etc.

No que toca à violência de gênero, contra o feminino, para fazermos um paralelo com a heroína da novela, devemos ter em mente que os valores da sociedade se modificam com o passar do tempo. Contudo, a violência, a exclusão da dignidade e do convívio social digno, independentemente da forma como se manifesta e de ser o resultado de um ou outro valor, continua a ser um tema atual. Embora em pleno século XXI, podemos dizer que, não obstante as significativas melhoras, ainda assim o conceito de gênero enraizou-se na base material e cultural das sociedades ocidentais, fazendo com que uma simples diferença biológica entre homens e mulheres fosse utilizada para moldar uma construção imaginária das noções de

masculinidade e de **feminilidade**, e fazendo com que as diferenças gerassem a desigualdade.

Ainda hoje, o senso comum atribui ao homem às características da virilidade, como a agressividade, a força, etc., enquanto as mulheres continuam a ser vistas como seres dóceis e sensíveis, sendo colocada em uma posição de infantilidade. Não podemos citar como exemplo, no território brasileiro, a promulgação da *Lei Maria da Penha*, que visa coibir maus tratos contra mulheres no âmbito doméstico? Ou então, a *Convenção sobre a eliminação de todas as formas de discriminação contra a mulher*, de 1979?

Não nos referimos aqui à igualdade perante a lei, nem tampouco às novas teorias e filosofias que não somente versam sobre a questão da normatividade, mas também as que estudam a questão do gênero. Falamos do conjunto de crenças, valores e atitudes que se infiltraram no senso comum e que continuam a perpetrar as distinções desigualitárias, calcadas pelos valores patriarcais que advêm historicamente da nossa formação societária.

Devemos ressaltar, ademais, que o patriarcalismo não é homogêneo, se configurando em razão de gênero (hetero-patriarcalismo), mas também de etnia, classe social, etc. Como afirmou Simón Rodríguez (1999), a tendência patriarcalista é tão forte que a perspectiva de gênero nos estudos sociológicos europeus chega a causar disfunções.

Para Lagarde (1996), existe uma contaminação do processo de aprendizagem e desenvolvimento individual e social, que constrói uma pedagogia da identidade, e faz com que seja vista como natural que mulheres ocupem o lugar de mulheres, indígenas ocupem o lugar de indígenas e assim por diante. Existe uma percepção que induz a crer na existência de uma **natureza humana** diferenciada e eterna.

Mais do que isso, desigualdade tende a aumentar na proporção do que chamamos de **opressões sobrepostas**, ou seja, se aliarmos a questão de gênero à classe social ou à etnia, dentre outras (SANDOVAL, 2000).

Não podemos esquecer, contudo, a importância das manifestações das mulheres visando o seu reconhecimento enquanto sujeitos – embora também pudessemos falar de outros grupos tidos como minoritários –, como as protagonistas femininas que lutam pelo processo histórico da paz, permitindo dar uma identidade sexual à história normalmente pensada sob o ponto de vista masculino. Foi justamente nesse sentido o posicionamento da heroína de *A letra esscarlate*. Hester sofrera “[...] naquela manhã tudo quanto a dignidade pode sofrer. E, como não possuía o tipo de temperamento que foge pelo desmaio às dores lancinantes, o seu espírito só se pudera valer de uma pétrea crosta de insensibilidade ao passo que

as funções da vida animal continuavam íntegras.” (HAWTHORNE, 2006, p.72). Ainda assim, mesmo considerando-se destituída de qualquer dignidade, fez de sua existência a mão amiga para todos os necessitados – grupos minoritários – ajudando os pobres e os enfermos.

O Estudo do gênero nos permite analisar as conceituações de público e privado a partir de fronteiras diferentes, ou seja, o histórico público da mulher e privado do homem, implicando uma revisão do conceito de poder (DÍEZ JORGE; MIRÓN PÉREZ, 2009).

Nesse sentido, por exemplo, podemos mencionar o problema concernente ao conceito de homem e sua natureza à construção da categoria de cidadania moderna. O conceito de homem, utilizado ocidentalmente, inclusive em Declarações de direitos, excluía as mulheres, os não proprietários, os não alfabetizados, etc. A natureza excludente da cidadania somente foi mudada, de um modo geral, com a extensão do sufrágio universal, no século XX (VIEIRA, 2000).

Por isso se diz: tradicionalmente, as sociedades foram se organizando ao assinalar papéis e valores aos indivíduos em função do gênero a que pertencem e da construção simbólica atribuída a eles (DÍEZ JORGE; MIRÓN PÉREZ, 2009). Afinal, conforme afirmou ironicamente Nietzsche (2010, p.20), em seu *Crepúsculo dos Ídolos*, “O homem criou a mulher – a partir do que, afinal? De uma costela de seu deus – de seu ‘ideal’[...]”

A atribuição de papéis diferentes e hierárquicos estereotipados de gênero e a atribuição da superioridade de um sobre o outro – supremacia do masculino, por exemplo: meninos educados em valores dominantes, como a competitividade e agressividade, inibindo as qualidades de ternura e sensibilidade, consideradas femininas – é o fundamento da violência de gênero que equivale o padrão de masculinidade ao modelo essencial de ser humano (DÍEZ JORGE; MIRÓN PÉREZ, 2009).

Conforme o *Relatório de desenvolvimento humano*, as desvantagens enfrentadas pelas mulheres são a fonte principal de desigualdade, pois a discriminação se reflete na saúde, na educação, no mercado de trabalho, repercutindo sobre a liberdade feminina. A desigualdade de gênero varia em diferentes países, sendo que as perdas devido a essa desigualdade variam dos 17% aos 85% no desenvolvimento humano (NAÇÕES UNIDAS, 2010).

Pois bem, a **igualdade perante a lei** é o fundamento do sistema jurídico. Somente quem reconhece esse postulado, no entender de Fleiner (2003), pode se posicionar contra a escravidão e o **apartheid**, dentre outros. Aqueles que não reconhecem sermos todos e todas fundamentalmente iguais, aceita que existem diferenças também fundamentais, que pode gerar a ilusão de haver raças mais

inteligentes, por exemplo, e justificar a dominação. Mesmo assim, devemos ter que, para além dessa igualdade formal, o tratamento **desigual** se justifica na medida em que, segundo o contexto concreto, existem desigualdades materiais entre os seres humanos que justificam um tratamento formalmente desigual para buscar uma igualdade material.

Esse fato normalmente pode ser bem visualizado quando estudamos a questão de desigualdade de gênero. Em que pese os avanços no tratamento igualitário de oportunidades e de direitos entre homens e mulheres, bem como as **discriminações positivas**, que geram uma discriminação da mulher com o intuito de promover a igualdade material, empiricamente, verificamos que a situação de desigualdade em razão do gênero ainda existe, em pleno século XXI.

Uma desigualdade que se manifesta de maneira sobreposta nos âmbitos da saúde, educação, emprego, liberdade, etc., somente pelo simples fato de uma pessoa ter nascido homem ou mulher. Embora os avanços alcançados pelas mulheres desde a década de 90, do século XX, a desigualdade de gêneros continua a ser uma das principais barreiras do desenvolvimento humano. De maneira concreta e imanente, o RDH2010 nos mostra as seguintes conclusões (NAÇÕES UNIDAS, 2010, p.81-83, grifo nosso):

- a. nos países em que existe, culturalmente, a preferência pelo nascimento de meninos, o número de *mulheres desaparecidas*, isto é, de abortos e mortes, em 2010, é superior a 134 milhões;
- b. no Cáucaso e na Ásia Central, governos vêm defendendo o regresso a uma sociedade mais tradicional, no sentido, da descapacitação (educação) das mulheres;
- c. estudos recentes em 13 países apontam para uma média de 20% do total de mulheres que já sofreu violência doméstica. Além disso, embora muitos países protejam as mulheres de violação, tráfico ou violência doméstica por meio de legislações próprias, deixam de protegê-las contra o assédio sexual e a violação conjugal;
- d. em vários países, como o Egito, a Jamaica e o Paquistão, as leis laborais contribuem para a exclusão das mulheres do mercado de trabalho formal; e
- e. não obstante a melhora, a desigualdade de salários entre gêneros é empírica. Em 33 países desenvolvidos, os salários das mulheres alcançavam apenas 69% do salário médio masculino, entre os anos de 1998 e 2002, tendo subido para 74% entre o período de 2003-2006.

Diante desses dados, percebemos que a violação da dignidade feminina é um tema atual do século XXI, assim como o foi no século XIX, ou em qualquer época, em que pesem as causas da violação difiram em razão do tempo histórico. Daí a importância da relação entre direito e literatura para a compreensão dos fatos remotos e presentes, para fazermos um paralelo de investigação com os dados atuais.

O artístico, enquanto estético, também é ético: é a transformação em resistência. É a tentativa de desestabilizar o instituído, proporcionando uma ruptura nas fissuras do real que não é monolítico, mas um pluriverso de significações enjauladas em nome da liberdade.

A Letra Escarlate nos permite pensar os valores da sociedade puritana, mas também é uma grande obra de arte que visa uma ruptura com o exacerbado calvinismo reinante à época. Importa, hoje em dia, para pensarmos a questão da dignidade humana e a questão de feminino, visando à erradicação das desigualdades, a exemplo da desigualdade em razão de gênero.

Assim, o importante é delimitarmos um lugar que funcione como um dever ser de dignidade, para pautar as ações concretas dos indivíduos em sociedade. Aí reside a maior importância da arte: recuperar a criatividade – criar vida – humana enjaulada, para a mirada de um novo mundo possível, que seja lúdico, porém comprometido com a vida, em um sempre constante deslocamento de criação e recriação do que nunca é, nem poderá ser, estático.

A história da humanidade nunca foi estática, tampouco linear. Constitui-se na junção, contraposição, superposição, enfim, no resultado de formas de parâmetros de se relacionar com o mundo e com os demais seres vivos. Assim, tanto o cultural, como os mitos, são apenas formas de perceber as relações. Nesse ponto é que Herrera Flores (2007) aponta para a importância de assumirmos, todas e todos, características nômades, utilizando-nos da arte para a compreensão do dinâmico, em suma, para relativizarmos as pautas indiscutíveis e situamo-nos como seres que somos: em um estado sempre fronteiro.

A arte permite o movimento constante, a criação e recriação de mundos diversos, assim como o diálogo entre eles. Ao gritar imanência, a arte pertence ao mundo humano, alheia às transcendências que impedem os seres humanos de se conscientizarem do contexto societário e do mundo no qual habitam e, assim, de humanizarem-se.

Considerações finais

A relação entre o Direito e a Literatura é dialógica. Assim como o texto literário perpetua os valores culturais e práticas sociais de uma dada sociedade, também exerce influência na formação de novos valores e práticas humanas. Portanto, o trabalho de criação de uma nova teoria deve ser visto sempre em constante movimento, como uma abertura de várias possibilidades a serem estudadas e reinventadas.

A compreensão da dignidade humana pode se pautar pela intrínseca vinculação entre o Direito e a arte, esta enquanto consciência estética e aquele como código regulamentar da conduta humana para a convivência da vida em sociedade e não somente visto como sistema pretensamente coerente e completo.

As grandes obras de arte são sempre manifestações humanas polissêmicas. As interpretações também o são. Não há nada no mundo que fosse fechar as portas da criatividade enquanto criação de vida, enquanto transformação e reinvenção, enquanto propositura do que sempre pode vir-a-ser. A interpretação aqui fornecida é apenas uma dentre uma variada gama de possibilidades.

Nesse sentido, entende-se a luta por dignidade humana como uma luta pela condição de humano, mas também pela liberdade individual-coletiva e pela felicidade. Em suma, é uma luta pela vida, que visa a explosão do riso.

Trata-se de pensar uma vinculação do Direito instituído à Arte instituinte como maneira de mirar uma alternativa ao que se apresenta como imutável, de exercitar a capacidade humana de fazer e desfazer o **real**, ao invés de nos situarmos como tristes espectadores de uma realidade transcendental que se apresenta **a priori** como tal em sua universalidade dogmático-formal.

A novela *A letra escarlate* é atemporal. Embora seja uma captura das imagens, sentimentos e valores da sociedade puritana da Nova Inglaterra, englobando os possíveis âmbitos da vida prática dos seres humanos da época, Hawthorne busca, em meio à narração, proceder a uma crítica aos valores de uma sociedade que desconhece ou finge desconhecer a dignidade do ser humano.

A intersecção entre o direito e a literatura, tendo como base a novela *A letra escarlate*, nos permite o movimento constante, que é a função da grande arte, ou seja, a criação e recriação de mundos diversos, assim como o diálogo entre eles. Permite-nos pensar a questão da exclusão em razão de gênero no século XXI. Ao gritar imanência, a arte pertence ao mundo humano, alheia às transcendências que impedem os seres humanos de se conscientizarem do contexto societário e do mundo no qual habitam e, assim, de humanizarem-se.

**THE SCARLET LETTER: SEARCHING FOR HUMAN
DIGNITY IN THE MATTER OF GENDER**

ABSTRACT: *The work aims at the intersection between the cognitive fields of law and literature, in order to understand the gender matter of human dignity in the light of the artistic literary novel The Scarlet Letter, by Hawthorne. The dialogue between law and literature allows the enrichment of both spheres of knowledge. Thus, this paper aims, at first, at a theoretical approach between law and literature, for the purpose of the novel analysis, to enable the extension of its significant metaphors to contemporary concrete world. Finally, it looked to the understanding of human dignity within the gender issue, based on the critical analysis proceeded by the narrative of excluding the dignity from the heroine Hester, in Hawthorne's novel.*

KEYWORDS: *Human Rights. Literature. Human dignity. Gender.*

Referências

BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BRADBURY, R. **Fahrenheit 451**. Tradução de Alfredo Crespo. Barcelona: Virgen de Guadalupe, 1982.

DÍEZ JORGE, M. E.; MIRÓN PÉREZ, M. D. Una paz feminina. In: MOLINA RUEDA, B.; MUÑOZ, F. A. (Ed.). **Manual de paz y conflictos**. Granada: Universidad de Granada – Instituto de la Paz y los Conflictos, p.67-93. Disponível em: <<http://www.ugr.es/~gijapaz/Manual/Una%20Paz%20Femenina.pdf>>. Acesso em: 03 jan. 2009.

FLEINER, T. **O que são direitos humanos?** São Paulo: Max Limonad, 2003.

GODOY, A. S. de M. **Direito e literatura: anatomia de um desencanto**. Curitiba: Ed. Juruá, 2002.

HAWTHORNE, N. **A letra escarlate**. Tradução de Sodrê Viana. São Paulo: Martin Claret, 2006.

HERRERA FLORES, J. **O nome do riso: breve tratado sobre arte e dignidade**. Tradução de Nilo Kaway Junior. Porto Alegre: Movimento; Florianópolis: CESUSC: Bernúncia, 2007.

LAGARDE, M. **Género y feminismo: desarrollo humano y democracia**. Madrid: Horas y Horas, 1996.

LIPOVETSKY, G. **A terceira mulher**: permanência e revolução do feminino. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NAÇÕES UNIDAS. **Relatório de desenvolvimento humano 2010**: a verdadeira riqueza das nações: vias para o desenvolvimento humano. 2010. Disponível em: <http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2010_PT_Complete_reprint.pdf>. Acesso em: 30 mar. 2011.

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Porto Alegre: L&PM, 2010.

OLIVO, L. C. C. de (Org.). **Novas contribuições à pesquisa em direito e literatura**. Florianópolis: Fundação Boiteux: FAPESC, 2010.

PHELPS, W. L. Um estudo. In: HAWTHORNE, N. **A letra escarlate**. Tradução de Sodrê Viana. São Paulo: Martin Claret, 2006. p.13-17.

SANDOVAL, C. **Methodology of the oppressed**. Minnesota: University of Minnesota Press, 2000.

SAUSSURE, F. de. **Curso de lingüística general**. Tradução de Amado Alonso. Buenos Aires: Losada, 1945.

SIMÓN RODRÍGUEZ, E. **Democracia vital**: mujeres y hombres hacia la plena ciudadanía. Madrid: Narcea, 1999.

THOMAS, H. Um romance de pecado e sofrimento. In: HAWTHORNE, N. **A letra escarlate**. São Paulo: Martin Claret, 2006. p.46-58.

VIEIRA, L. **Cidadania e globalização**. 4.ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

Recebido em 20/10/2011

Aprovado em 05/04/2012

Resenhas/*Reviews*

UM OLHAR SOCIOLOGICO SOBRE O ESPIRITISMO: TRAJETÓRIAS, IDEIAS E PRÁTICAS¹

Maria Lúcia VANNUCHI*

O desconhecido instiga a curiosidade humana; o insólito incita o desejo de desvelar mistérios, de compreender o aparentemente incompreensível. É desse lugar que Reginaldo Prandi principia a análise sociológica da história e de ideias e práticas estruturantes do espiritismo, tecida em *Os mortos e os vivos: uma introdução ao espiritismo*, publicado pela editora paulista Três Estrelas. O livro, que prescindiu de Introdução e Considerações Finais, está dividido em oito capítulos escritos em linguagem clara e acessível também aos não iniciados nas Ciências Sociais, ou particularmente na área de estudos das religiosidades e religiões.

Como explicar a existência de forças avassaladoras da natureza que em segundos arrasam imemorráveis construções? Como suportar a morte de entes queridos? Atribuir-lhes a dimensão de uma energia indestrutível, de uma natureza imaterial e capaz de materializar-se em fenômenos naturais, em objetos inanimados e em seres vivos que assumem diferentes e transitórias formas corpóreas, é um caminho que contribui para diminuir a carga de dor das inevitáveis perdas. A crença em espíritos eternos que habitam todas as coisas e todos os seres possibilita vencer a grande angústia da existência: a morte. A fé, a crença, a religiosidade, independentemente de suas posteriores e diversificadas formas institucionalizadas de religiões, constituem-se, pois, como poderosos lenitivos.

Como quer Durkheim, as crenças religiosas são comuns a todas as coletividades; todas, sem exceção, comungam algum complexo sistema de ideias e práticas vinculadas a específicas concepções de sagrado e de profano. Desta feita

* UFU – Universidade Federal de Uberlândia. Instituto de Ciências Sociais. Uberlândia – MG – Brasil. 38400-902 – maluvannuchi@incis.ufu.br

¹ Resenha da obra: PRANDI, Reginaldo. **Os mortos e os vivos**: uma introdução ao espiritismo. São Paulo: Três Estrelas, 2012. 115 p.

não há como analisar as relações sociais, as diferentes formas de sociabilidades, passando ao largo das religiões.

Prandi, professor de sociologia da Universidade de São Paulo (USP), que integra o corpo docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, e pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), é um dos principais estudiosos das religiões brasileiras, tendo publicado outros livros sobre a temática, dentre os quais, *Mitologia dos Orixás*, e *A realidade social das religiões no Brasil*, escrito em coautoria com Antônio Flávio Pierucci.

Em *Os mortos e os vivos*, sua publicação mais recente, o autor diseca as entranhas do espiritismo, sob a perspectiva sociológica, demonstrando também um olhar de dentro, de profunda intimidade com a temática que analisa. Após inicial reflexão acerca do mundo dos espíritos, e de ilustrar as manifestações destes por meio de casos concretos que teriam ocorrido em diferentes lugares e momentos – de Hydesville, Estado de Nova York em 1848 a Goiânia, 1977 – passa a focalizar o Kardecismo, seu processo de constituição, trajetória no Brasil e seus impactos sociais.

Observa Prandi que os humanos não apenas estabelecem trocas entre si, mas também com espíritos de diferentes magnitudes; com as divindades – espíritos maiores – e com guias, espíritos menores que realizam a intermediação daquelas com os humanos.

De modo geral, as religiões cultuam, sobretudo, o espírito de seus ancestrais mortos; algumas, em ocasiões de ritos de passagem e cerimoniais fúnebres; outras os mantêm em diuturno e estreito contato, estabelecendo no dia-a-dia permanente comunicação com os espíritos desmaterializados, desencarnados, através de pessoas singulares, dotadas de sensibilidade ímpar: os médiuns. Dentre estas religiões, destaca-se o espiritismo Kardecista, que tem por berço *O livro dos espíritos*, de Allan Kardec, pseudônimo adotado pelo pedagogo francês Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804 – 1869) e publicado na França, em 1857, no formato de perguntas e respostas.

O Kardecismo, misto de filosofia, religião e ciência, prima pela perspectiva evolucionista do aperfeiçoamento espiritual promovido por meio de sucessivas reencarnações movidas pela lei de causa e efeito; concepção esta que afasta a possibilidade de acasos: o bem ou o mal que cada indivíduo pratica desenha suas vivências. Tal pressuposto aproxima-o do existencialismo, concernente à ideia de responsabilização por nossas próprias práticas individuais: “Tudo aquilo por que passamos [...] é resultado de nossas próprias ações.” (PRANDI, 2012, p.73). Mais adiante, ressalta que “[...] cada um é autor de seu próprio drama, o responsável por aquilo que efetivamente é, por seu sofrimento, e também sua felicidade.” (PRANDI, 2012, p.79).

No Brasil, o espiritismo estrutura-se com viés filosófico-científico menos marcado; foi inclusive, segundo Prandi, o único país em que a doutrina deu origem a uma religião completa e autônoma. A partir da entrada de *O livro dos espíritos*, de Kardec, na segunda metade do século XIX o espiritismo, aqui, conhece rápida e significativa expansão.

Prandi considera que tal crescimento não necessariamente decorria de uma adesão ou conversão religiosa, haja vista que muitos frequentadores de sessões espíritas, que buscavam a energização espiritual por meio de práticas que os espíritas denominam como passes, e comunicação com entidades espirituais, continuavam a se autodeclarar católicos. E ressalta ainda que “[...] a concepção de uma religião dessacralizada pela ideia de ciência atraiu intelectuais brasileiros que eram anticlericais, mas continuavam cristãos.” (PRANDI, 2012, p.56). Vale ressaltar a resistência contra o avanço do espiritismo, sobretudo, por parte do catolicismo hegemônico, assustado com o crescente pluralismo religioso que se avizinhava. O autor cita matéria de um cronista carioca, João do Rio, pseudônimo de Paulo Barreto que, preconceituosamente, reproduzia frase, digna de nota, de católicos de meados do século XIX: “O espiritismo é um abismo encantador; foge ou de lá nunca mais sairá.” (PRANDI, 2012, p.49). Poder-se-ia questionar se religiões há que carreguem menor carga de encantamento.

É difícil pensar em religiões desprovidas desse encantamento decorrente da aproximação do indivíduo com o sagrado, com rituais mágicos, ainda que Durkheim, no intuito de definir, a partir de suas características exteriores, fenômenos que pudessem ser efetivamente considerados religiosos, descartasse as ideias de sobrenatural e mistério, bem como as de divindades ou seres espirituais, por considerá-las não comuns a todas as religiões.

Embora a primeira sessão espírita tenha tido lugar em Salvador, no ano de 1865, foi no Rio de Janeiro que o espiritismo efetivamente afirma-se. Sua institucionalização dá-se em 1873, com a fundação da Sociedade de Estudos Espíritas, do Grupo Confúcio sob a orientação do espírito Ismael. A seguir, em 1884, também no Rio de Janeiro, foi fundada a Federação Espírita Brasileira (FEB), e em 1900 já havia federações espíritas instaladas em quase todos os Estados brasileiros.

Prandi apresenta-nos, em *Os mortos e os vivos*, os princípios, os fundamentos e as práticas nucleares do espiritismo, dentre os quais ressalta: a caridade – sem a qual não haveria salvação – bem como a disciplina de leitura e estudo da palavra dos espíritos para aprimoramento da capacidade de auxiliar os que precisam e, dessa forma, ajudar-se a si próprio; e ainda a filantropia, a dedicação ao próximo visando curar ou trazer conforto e consolo aos que sofrem.

As ações filantrópicas praticadas, não raro preenchem lacunas deixadas pela inoperância do setor público; respondem a demandas não atendidas por órgãos governamentais.

Passo seguinte, o autor percorre a saga de médiuns brasileiros que contribuíram para a consolidação e expansão do espiritismo no país, dentre estes, o médico e político cearense, radicado no Rio de Janeiro, Adolfo Bezerra de Menezes (1831-1900), o líder espírita brasileiro mais importante do século XIX, que contribuiu sobretudo para consolidar o Kardecismo no Brasil. Já no século XX a grande figura mediúnica é Francisco Cândido Xavier (1910 – 2002), popularmente conhecido como Chico Xavier. O médium mineiro, de Uberaba, que tinha Emmanuel por guia espiritual, psicografou milhares de cartas e mensagens, e mais de quatrocentos livros – dezesseis destes, atribuídos ao espírito do médico carioca André Luiz.

Em interessante trecho do livro, Prandi relata a profecia de Emmanuel acerca da morte ou desencarne de Chico Xavier; ocorreria em dia festivo, de muita alegria: “Chico Xavier morreu em 30 de junho de 2002, às sete e meia da noite, quando os brasileiros comemoravam a conquista do pentacampeonato mundial de futebol.” (PRANDI, 2012, p.68)

O autor relembra, ainda, a dura trajetória de José Pedro de Freitas (1921-1971), mineiro de Congonhas do Campo, conhecido como José Arigó que ao receber o espírito do médico Dr. Fritz, realizava um sem número de cirurgias, prática esta que lhe custou acusações de charlatanice e detenções em presídios. Por fim, registra também as práticas curativas que foram realizadas pelo médium goiano João Teixeira de Faria, conhecido como João de Deus (1942-) em Abadiânia (GO).

Reginaldo Prandi fecha seu texto com uma análise da interconexão, no Brasil, do espiritismo com o candomblé e a umbanda. Esta, sobretudo, nasce do ventre do Kardecismo, tendo sido, inclusive, originalmente nomeada “espiritismo de umbanda”. Apesar de seu denominador comum – a mediunidade utilizada para a comunicação com entidades espirituais – elas diferem quanto a algumas práticas, tais como oferendas e sacrifícios, que não integram os rituais espíritas e, sobretudo, por seus marcadores sociais: o espiritismo, relativamente às suas congêneres de matriz africana, é mais elitista; congrega mais brancos, pessoas de escolaridade e faixas salariais mais elevadas. Também seus guias espirituais teriam tido, em vida terrena, melhor posicionamento socioeconômico.

Prandi explica que, ao contrário da concepção africana de sabedoria, “[...] que se adquire com a experiência de vida, nas conquistas do dia a dia, no enfrentamento do oponente com coragem e determinação, sem que haja nenhuma relação com o conhecimento cultivado nas escolas e nas letras [...]” (PRANDI, 2012, p.94),

os espíritos-guias do Kardecismo apresentavam elevado grau de escolaridade e pertenciam a estratos sociais mais altos; acreditavam que “[...] os espíritos de maior luz, mais evoluídos, eram os dos mortos que em vida foram sábios ilustres, humanistas e profissionais de formação universitária, competentes em suas ocupações, todos eles virtuosos: os que teriam melhores condições, portanto, de intervir neste mundo para a prática da cura e da doutrinação caridosas.” (PRANDI, 2012, p.54).

É interessante enfatizar que da mesma forma que, para proteger-se de preconceitos e estigmas, muitos espíritas, até hoje, declaram-se católicos, também muitos umbandistas não se assumem como tal, declarando-se espíritas, e outros há, ainda, que adotam elementos dessas religiões, sem efetiva adesão ou conversão, sem comprometimento com as suas configurações institucionalizadas.

Pluralidade, diversidade, e sincretismo marcam as religiosidades e religiões na sociedade contemporânea, e estas resultam muito menos de heranças familiares, e muito mais de escolhas pessoais. São escolhas errantes, mutantes, desprovidas de quaisquer promessas de fidelidade eterna. Resultam de buscas por religiões que possam, ainda que circunstancialmente, oferecer explicações para as incógnitas do mundo, que apontem nortes mais seguros, que apresentem valores mais eficazes na orientação das próprias condutas, e, acima de tudo, religiões que contribuam para afirmações identitárias e estabelecimento de laços de pertença.

Os dados que Prandi apresenta ao final do texto revelam uma conjuntura favorável ao espiritismo, de significativa expansão.

[...] os censos mostraram um crescimento de 35% no número de seus adeptos [do espiritismo] entre os anos de 2000 e 2010. Os espíritas declarados passaram de menos de 1% para 2% do conjunto dos brasileiros [...] No mesmo período, as religiões evangélicas cresceram 44%, saltando de 15% para 22% da população residente brasileira. Enquanto isso, o catolicismo sofreu uma queda de 12% – de 74% para 64% da população – e as religiões afro-brasileiras se mantiveram no magro contingente de 0,3%. (PRANDI, 2012, p.110).

Os números revelam o crescimento também das religiões evangélicas; apenas o catolicismo perde terreno.

A marcha da demografia religiosa não segue, pelo menos até o presente momento, na direção dos progressivos desencantamento e secularização decorrentes do avanço da racionalidade burguesa, vaticinados por Weber, de tendência declinante de religiosidades e religiões.

Esta resenha, mais descritiva do que analítica, pretende, acima de tudo, conduzir os leitores à excelente análise que o autor tece. Vale conferir; é uma leitura que acrescenta.

Referência

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

Recebido em 03/12/2012

Aprovado em

SOCIOLOGIA DAS RELIGIÕES: UM CAMPO DE ESTUDOS, UMA PLURALIDADE DE OLHARES¹

*Claudete Camargo Pereira BASAGLIA**

É oportuna a publicação em português do livro *Sociologia das religiões* do sociólogo francês Jean-Paul Willaime, sobretudo, considerando-se o momento em que no Brasil os estudos sobre religião, bem como suas práticas, viram-se diante das constatações apontadas pelos Censos de 2000 e de 2010 (BRASIL, 2012) segundo as quais a mudança mais significativa referia-se à filiação religiosa dos brasileiros.

O Censo 2000, por exemplo, indicou que três das principais religiões classificadas pela sociologia como tradicionais, o catolicismo, o luteranismo e a umbanda, mesmo considerando-se que cada qual se mostre tradicional de um ponto de vista diverso, deram sinais evidentes de falta de fôlego em sua capacidade de ampliação, constata Pierucci (2004). O que indica um fenômeno progressivo da passagem da situação de monopólio do catolicismo para uma abertura gradual de espaço para outras religiões, além da ampliação do número de pessoas que se declaram sem religião, dados que estão inseridos no que o próprio Willaime (2012, p.160) trata como “a modernidade e seus efeitos dissolventes”.

Diante dessas questões prementes para os estudos e as pesquisas sobre religiões tem lugar este livro com a proposta de apresentar o modo como se constitui, progressivamente, através de uma pluralidade de olhares um campo científico: a sociologia das religiões. Sua estrutura oferece duas opções de leitura: uma fundamentada na sequência de capítulos do primeiro ao quinto; outra considerando a alternância de temas conforme a necessidade ou o interesse do/a leitor/a. As ideias que o compõem distribuem-se pelos cinco capítulos nos quais o autor discorre sobre

* Doutoranda em Sociologia. UNESP – Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências e Letras – Pós-Graduação em Sociologia. Araraquara – SP – Brasil. 14800-901 – claudete.sociologia@gmail.com

¹ Resenha da obra: WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia das religiões**. São Paulo: Ed. da UNESP, 2012.

a maneira como se constituiu o campo de estudo da sociologia das religiões e de como, na contemporaneidade, a sociologia analisa a questão religiosa.

Seu argumento central para as análises em torno da sociologia das religiões está em que:

A sociologia, com sua proposta de análise da sociedade e de sua evolução do modo mais sistemático e objetivo possível, nasceu da mudança social que conduziu ao advento da sociedade moderna. Podemos afirmar que o desenvolvimento da sociologia é um elemento integrante da própria modernidade e que seu indissociável questionamento quanto ao futuro do religioso nas sociedades industriais também se impõe como elemento constitutivo. (WILLAIME, 2012, p.143).

Sendo assim, é compreensível que os clássicos, embora cada um ao seu modo, tenham se interessado pelo fenômeno religioso e se proposto a responder uma mesma problemática: o que fazer quando a religião é colocada em questão? Problemática do pensamento sociológico desde os autores clássicos até os mais recentes que estabelecem um vínculo entre o religioso e a modernidade.

No capítulo inicial “As tradições sociológicas e o fenômeno religioso” o autor retoma, de modo breve, questões que desenvolveu juntamente com Danièle Hervieu-Léger em 2001 na obra *Sociologies et religion: approches classiques*. Começa sua explanação com Marx, reiterando que há no marxismo uma sociologia e que embora nos seus escritos prevaleçam as críticas política e filosófica em detrimento da análise da religião como um fato social, os elementos que constam dessa análise originaram vários estudos sociológicos do fenômeno religioso.

Com referência a Marx e a Durkheim, o livro aponta as contribuições de suas teorias na questão em pauta. Em relação a Marx, por exemplo, ressaltam-se as importantes contribuições à sociologia das religiões, pois introduziu três problemáticas de interesse para a pesquisa: a do desconhecimento que oferece a possibilidade de “[...] um questionamento sobre os efeitos do conhecimento e do desconhecimento das visões religiosas do homem.”; a da instrumentalização política do religioso que tem como centralidade a “[...] utilização dos sistemas simbólicos nas relações sociais de dominação e de legitimação do poder.” e a problemática das classes sociais que “[...] convida ao exame das diferenciações das práticas e mensagens religiosas em função do meio social.” No entanto, foi a pluralidade do marxismo que permitiu que a posteridade de Karl Marx e Friedrich Engels tivesse “múltiplas faces”, uma delas apresentada por Antonio Gramsci que mesmo “fiel” ao pensamento marxista avança para além de Marx e Engels com sua

análise do fenômeno religioso, em especial do catolicismo na Itália (WILLAIME, 2012, p.22-24).

Quanto a Durkheim ressalta-se que ele enfatizou o poder de expressão e de fortalecimento dos laços sociais do religioso e chamou a atenção para uma importante função do religioso: a de integração social, de pacificação da ordem social. No entanto, os limites de sua abordagem impõem-se pelo fato de Durkheim não considerar o aspecto antagônico da religião, isto é, não a considera como meio de desintegração social, como meio de protesto, como contestadora do mundo real, como possibilidade de luta ativa contra o estado atual das coisas, como propõe Weber ao situar seu interesse na religião como uma fonte de dinâmica da mudança social.

Em relação à teoria de Max Weber não se apresentam restrições, mesmo porque o autor organiza e fundamenta o livro e seu conceito de religião nos princípios weberianos. O destaque fica para as duas rupturas que as abordagens weberianas da sociologia das religiões efetuaram. A primeira é que, para Weber, as formas de comportamento motivadas por fatores religiosos dizem respeito à vida na terra. A segunda ruptura diz respeito ao fato de ter se recusado em associar o religioso ao irracional uma vez que para ele a racionalização da própria religião exerceu um papel essencial no surgimento da modernidade, o que é referenciado na obra *Economia e Sociedade* onde se pode ler que “[...] atos motivados pela religião ou pela magia são atos, ao menos relativamente, racionais.” (WILLAIME, 2012, p.50).

Outro aspecto considerado relevante nos estudos de Weber trata dos conceitos de “agrupamento hierocrático” e “bens de redenção” que inscrevem sua sociologia das religiões em uma “sociologia da dominação” na qual procura definir os tipos ideais de “comunalização religiosa”: Igreja e seita e autoridade religiosa. Tipos de autoridade religiosa que foram elaborados a partir da forma racional-legal, da forma tradicional e da forma carismática (WILLAIME, 2012, p.51).

Nessa tipologia de Weber lê-se que embora ela exija uma utilização cuidadosa de seus termos, tem um forte poder heurístico, uma vez que muitas pessoas estudiosas da sociologia das religiões a ela referem-se. Além disso, considera que sua contribuição à sociologia das religiões não se reduz ao seu conhecido estudo *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, pois, esse estudo encontra-se inserido no conjunto de análises sobre as relações entre economia e religiões, por meio das quais, Weber apresenta o peso dos fatores religiosos no surgimento de um determinado tipo de comportamento econômico.

O capítulo “Da sociologia religiosa à sociologia das religiões” comporta uma explanação sobre a composição do campo da sociologia das religiões desde

uma “sociologia marcada” por certos meios cristãos que contribuíram com seus olhares sociológicos para as realidades religiosas. Nesse contexto, os próprios meios religiosos são os terrenos que favorecem a sociologia das religiões a começar pelas motivações militantes que atraíram pesquisadores. Para se ter uma ideia, dentre os doze primeiros pesquisadores no Centro de Estudos Sociológicos criado em Paris em 1946: “[...] cinco pertenciam ao Partido Comunista, alguns eram ligados aos grupos de extrema esquerda e outros aos agrupamentos católicos de esquerda.” ressalta Johan Heilbron (apud WILLAIME, 2012, p.68). Nessa linha de reflexão encontra-se uma instigante rede de referências com os respectivos procedimentos de pesquisa, de estudos e organizações nacionais e internacionais dos Estados Unidos, da França com maior ênfase em Gabriel Les Bras e a sociologia do catolicismo na Suíça e Alemanha. Uma contribuição significativa para o campo científico da sociologia das religiões.

As questões que giram em torno do religioso contemporâneo são tratadas mediante conceitos como: novos movimentos religiosos, integralismo católico, fundamentalismo protestante, judaísmo integral, movimento islamita. Apresentadas como formas de radicalismos religiosos são colocadas diante do **espelho da sociologia** juntamente com **religião e política** ligadas por laços tão fortes de modo que unidade política e unidade religiosa foram e continuam sendo confundidas, o que demanda estudos sobre o Paquistão muçulmano, a Europa soviética, a China no crepúsculo comunista, as Teologias da Libertação na América Latina, a importância da variável confessional no comportamento eleitoral. Sincretismos e ecumenismos, lembrando que neste caso o panorama religioso tomado como exemplo é o Brasil, como garantias do pluralismo religioso, assim como as mutações contemporâneas do crer nas sociedades ocidentais.

Mediante as análises dessas questões o autor alcança o que considerou a principal característica das religiosidades contemporâneas ocidentais: as relações entre modernidade e religião e o debate sobre secularização, assunto presente em *Religião e modernidade: a secularização em debate*.

A abordagem dessa característica tem o ponto de partida na afirmação de que a antinomia entre religião e modernidade esteve presente desde o início da sociologia e foi reforçada pela atitude de sociólogos, sobretudo, os franceses Henri Saint-Simon, Auguste Comte e Émile Durkheim que, nas palavras de Willame (2012, p.145), conceberam em diferentes proporções uma religião laica destinada a substituir as religiões tradicionais. Reforçada também pelo marxismo que apresentou a religião como um “fenômeno social obsoleto” incompatível com o progresso econômico e social e pela Igreja Católica que no século XIX e início do século XX manifestou “uma oposição radical ao mundo moderno”. Foram essas concepções que contribuíram para que na sociologia das religiões se constituísse a “lógica”:

mais a modernidade avança, mais o religioso recua. Uma lógica que transformou a secularização em um paradigma questionado e até mesmo difícil de ser aplicado em determinadas culturas religiosas.

Daí a importância da nomeação do tema Religião e modernidade: a secularização em debate. Aqui, trata-se da necessidade de aperfeiçoar conceitos, neste caso, de secularização e de modernidade e ficar atento aos dados empíricos, daí a argumentação de que secularização é um conceito a definir e para isso o autor considera várias referências como Peter Berger, Bryan Wilson, K. Dobbelaere, O. Roy. Chega ao entendimento de que secularização é uma “mutação sociocultural global que se traduz por uma redução do papel institucional e cultural da religião” e de que, atualmente, a religião ou se tornou um segmento da vida social, dentre outros, ou, compõe um universo cada vez mais estranho a um grande número de pessoas, o que de modo algum significa um declínio da religião ou o desaparecimento dos fenômenos da crença, mas, que remete a dois processos característicos da modernidade: diferenciação funcional das instituições e individualização crescente dos atores sociais.

É nesse ponto da obra que estão as questões nomeadas como cruciais para a sociologia das religiões e que são características da modernidade, difíceis de contestar: a reflexividade sistemática, a diferenciação funcional, a globalização, a individualização, a racionalização e o pluralismo que nas sociedades ocidentais diminuíram o “poder social” da religião. Mas, considerando-se que a modernidade evolui, tem-se uma outra fase da modernidade que acompanhando Anthony Giddens e Marc Augé pode classificar-se como ultramoderna. Fase essa marcada pelas recomposições religiosas cuja análise constitui a tarefa prioritária da sociologia contemporânea da religião, aponta o autor, antes de passar para a última questão de seu livro: Para uma definição sociológica da religião.

A busca de uma definição sociológica da religião leva em conta que não existe definição de religião que seja consenso entre os pesquisadores. Sendo assim, o autor aproxima-se das definições funcionais começando por Clifford Geertz, vai para as definições substantivas das religiões e distancia-se delas por constituírem critérios difíceis para definir sociologicamente a religião.

Essas definições dão lugar à concepção da religião como ação social e como poder carismático apoiada nas referências de Weber. A ação social então caracterizada como “[...] uma comunicação simbólica regular por meio de ritos e crenças que se encontra no centro de todo sistema religioso.”, que emprega um carisma fundador e engendra um “laço social”. Nessa instância final de sua exposição, Willaime (2012, p.198), ao avaliar a “irreduzibilidade específica do laço social criado pela religião”, recorre ao paradigma do dom e propõe que a religião

seja considerada sociologicamente como “um vínculo social articulado ao dom”, discussão que tem continuidade em outras obras suas.

Considerando o que foi exposto chama-se a atenção para um ponto relativo ao desafio intelectual do livro: não deve enganar o fato de se ter em mãos “apenas” uma introdução à sociologia das religiões como sugere Jean-Paul Willaime, pois, ali se encontra uma caixa de ferramentas teóricas para a análise sociológica das religiões com referências a teorias, não só francesas, conforme o lugar de onde se coloca o autor, mas, alemãs com o importante legado de Georg Simmel e a “sociologia da devoção”, inglesas, estadunidenses, suíças, fundamentais, para pesquisadores desse campo de estudo.

Referências

BRASIL. **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística** [IBGE]. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>>. Acesso em: 2 nov. 2012

PIERUCCI, F. *Bye, bye*, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos Avançados**, São Paulo, v.18, n.52, p.17-28, set.-dez. 2004.

WILLAIME, J.-P. **Sociologia das religiões**. São Paulo: Ed. da UNESP, 2012.

Recebido em 03/12/2012

Aprovado em

Diretrizes para autores

POLÍTICA EDITORIAL

A **Revista Estudos de Sociologia (RES)** possui periodicidade semestral e aceita artigos, dossiês, ensaios e resenhas inéditos nos campos da Sociologia, Política, Antropologia, ou no campo interdisciplinar das Ciências Sociais, que não estejam sendo apresentados simultaneamente em outro periódico. Ao enviar seu trabalho para a **Estudos de Sociologia**, o(s) autor(es) cede(m) automaticamente seus direitos autorais para eventual publicação do artigo.

A **RES** opera com chamadas temáticas divulgadas pelo Conselho de Redação (**CR**) em sua versão *online*, (<http://seer.fclar.unesp.br/estudos>). São realizadas de duas até três chamadas por ano simultaneamente com prazos de expiração diferenciados.

Os artigos são aceitos em português, ou em espanhol. Artigos em outros idiomas podem ser submetidos à RES para serem traduzidos em português, desde que não se configurem em segunda tradução. O CR se reserva o direito de aceitar ou não a proposta para tradução, conforme o tema, a pertinência de sua publicação.

É exigida a titulação mínima de Mestre aos autores que desejem submeter artigos. Os autores que pretenderem publicar artigos com regularidade na **RES** devem aguardar três números consecutivos para tanto.

PROCESSO DE AVALIAÇÃO POR PARES

A publicação dos artigos recebidos está condicionada à aprovação dos pareceristas *ad hoc*, ou ao cumprimento de suas sugestões. São considerados: originalidade, consistência teórica, clareza na exposição e contribuição científica do artigo. O prazo solicitado aos pareceristas para a emissão de sua avaliação é de três semanas. Os nomes dos pareceristas permanecem em sigilo, assim como os nomes dos autores, que receberão os pareceres com as avaliações, sugestões, ou recusa. Os autores serão informados pelo CR da decisão final sobre os textos aceitos, ou recusados para publicação.

O artigo será aprovado ou recusado pelo **CR** desde que atenda as devidas alterações indicadas pelos pareceristas. O tempo médio entre a submissão, a emissão dos pareceres e a aprovação ou recusa final do artigo pelo Conselho de Redação varia de 3 a 6 meses a partir da data de encerramento da chamada.

Após aprovados os artigos passam por uma minuciosa revisão gramatical realizada por profissionais da área e caso necessário, os autores são consultados para esclarecimento. Isto feito, os artigos seguem para o Laboratório Editorial da FCL/Ar/UNESP que faz a revisão bibliográfica. Nesta etapa os autores são consultados para fazer correções, ou preencher lacunas das referências.

O CR se reserva o direito de publicar ou não trabalhos enviados à redação, no que diz respeito aos itens acima citados e à adequação ao perfil da RES, à temática de cada edição, ao conteúdo e à qualidade das contribuições.

NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DE TEXTOS

Os textos devem ser enviados através do site da revista <<http://seer.fclar.unesp.br/estudos>>, onde são explicados todos os passos para submissão dos artigos, clicando em SUBMISSÕES ON LINE, no menu superior da página.

Formatação

Todos os trabalhos devem ser digitados em *Microsoft Word*, ou programa compatível (o arquivo deve ser salvo com a extensão “doc”), fonte *Times New Roman*, tamanho 12 (com exceção das citações diretas com mais de três linhas e das notas de rodapé), espaço 1,5 entre linhas e parágrafos (exceto para citações diretas com mais de três linhas). As páginas devem ser configuradas no formato A4, sem numeração, com 3 cm nas margens superior e esquerda e 2 cm nas margens inferior e direita.

Dimensão

Os ARTIGOS deverão ter até 45.000 caracteres com espaços, incluindo título e resumo (com no máximo 150 palavras), palavras-chave (no máximo 5), em português e inglês, notas de rodapé e bibliografia. Os ENSAIOS deverão ter até 30.000 caracteres com espaços, incluindo título, resumo, palavras-chave, em português e inglês, notas de rodapé e bibliografia, As RESENHAS deverão ter até 15.000 caracteres com espaços, incluindo título, em português e inglês, notas de rodapé bibliografia etc. Serão aceitas resenhas de livros publicados no Brasil, há no máximo dois anos e, no exterior, no máximo há cinco anos. No rodapé incluir dados do/a autor/a (não ultrapassar três linhas): formação, instituição, cargo, email.

Organização

A organização dos trabalhos deve obedecer à seguinte sequência:

- TÍTULO (centralizado, em caixa alta); RESUMO (no máximo 150 palavras); PALAVRAS-CHAVE (até 5 palavras, uma linha abaixo do resumo), escritas no idioma do artigo); TEXTO;
- TÍTULO EM INGLÊS (centralizado, em caixa alta); ABSTRACT e KEYWORDS (versão para o inglês do Resumo e das Palavras-chave, exceto para os textos escritos em inglês).
- AGRADECIMENTOS (se houver);
- REFERÊNCIAS (apenas trabalhos citados no texto).

Recursos tipográficos

O recurso tipográfico **Negrito** deve ser utilizado para **ênfases ou destaques no texto**, enquanto o recurso *Itálico* deve ser reservado para *palavras em língua estrangeira e para títulos de obras* citados no corpo do texto. As “aspas” devem ser utilizadas **somente nas citações** de frases de outros autores extraídas de artigos, livros, ou outras fontes, conforme as regras de citações dentro do texto, descritas a seguir.

Notas de Rodapé

As notas de rodapé devem conter somente informações substantivas, utilizando-se os recursos do *Microsoft Word*, em corpo 10, **não devem ultrapassar três linhas**.

Citações dentro do texto

Nas citações diretas feitas dentro do texto, **de até três linhas**, e entre aspas, o autor deve ser citado entre parênteses pelo SOBRENOME, em maiúsculas, separado por vírgula da data de publicação e página (SILVA, 2000, p. 12). Se o nome do autor estiver citado no texto, indica-se apenas a data, entre parênteses: “Silva (2000) assinala...”. Nas citações diretas, é necessária a especificação da(s) página(s) que deverá(ão) seguir a data, separada por vírgula e precedida do número da página. com p. (SILVA, 2000, p.100). As citações de diversas obras de um mesmo autor,

publicadas no mesmo ano, devem ser discriminadas por letras minúsculas após a data, sem espaçamento (SILVA, 2000a).

Quando a obra tiver dois ou três autores, todos devem ser indicados, separados por ponto e vírgula (SILVA; SOUZA; SANTOS, 2000); quando houver mais de 3 autores, indica-se o primeiro seguido de et al. (SILVA et al., 2000).

Citações destacadas do texto

As citações diretas, com mais de três linhas, deverão ser destacadas com recuo de 4 cm da margem esquerda, em corpo 11 e sem aspas (NBR 10520 da ABNT, de agosto de 2002).

REFERÊNCIAS

Todas as referências que foram citadas no texto serão indicadas de forma completa ao final do artigo, em ordem alfabética pelo sobrenome do primeiro autor, alinhadas à margem esquerda, em espaço simples e separadas entre si por espaço 1,5 cm entrelinhas. Não colocar asterisco, traço, ponto ou qualquer marca no início da referência. Exemplos:

Livros: SOBRENOME do autor, Nome. **Título da obra** (negrito): subtítulo. Número da edição (se não for a primeira). Local de Publicação: Editora, ano de publicação. [IANNI, Otávio. **Raças e classes sociais no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2004.]

Capítulos de livros: SOBRENOME do autor, Nome. Título do capítulo. In: SOBRENOME, Nome (Org.). **Título da obra:** subtítulo. Número da edição. Local de Publicação: Editora, Ano de publicação. Número e/ou volume, página inicial-final do capítulo. [ALEXANDER, Jeffrey C. A Importância dos clássicos. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (Org.). **Teoria social hoje**. São Paulo: Ed. da UNESP, 1999. p.23-89.]

Artigos em periódicos: SOBRENOME do autor do artigo, Nome. Título do artigo. **Nome do periódico**, Cidade de publicação, volume, número, páginas inicial – final do artigo, ano de publicação. [ZALUAR, Alba. Agressão física e gênero na cidade do Rio de Janeiro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, n.71, v.24, p.9-24, out. 2009.]

Dissertações e teses: SOBRENOME do autor, Nome. **Título da tese:** subtítulo. Ano de defesa. número de folhas. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação), Dissertação (Mestrado), Tese (Doutorado) – Instituto ou Faculdade, Nome da

instituição por extenso, Cidade, Ano. [VAZ, Antonio Carlos. Violência contra as mulheres: estudo com adolescentes no município de Guarulhos. 2012. 262f. Tese (Doutorado em Sociologia.) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2012.]

Artigos em jornais/revistas: SOBRENOME do autor do artigo, Nome. Título do artigo. **Nome do jornal**, Cidade de publicação, data de publicação (dia mês abreviado e ano). Caderno, páginas inicial – final do artigo, ano de publicação. [PIRES, P. A. Vidas Paralelas: reflexos nos espelhos de Sontag e Barthes. **Folha de S. Paulo**, 13 maio 2012. Ilustríssima, p. 4-5.]

Entrevistas: SOBRENOME do entrevistado, Nome. Título da entrevista. [mês abreviado e ano da entrevista]. Entrevistador: Nome do entrevistador na ordem direta. **Nome do jornal/revista**, Local de publicação, página onde aparece a entrevista, dia mês abreviado e ano da publicação. [ALENCASTRO, L. F. O observador do Brasil no Atlântico Sul. [out. 2011]. Entrevistadora: Mariluce Moura. **Revista da FAPESP**, São Paulo, p.10-17, out.2011.]

Eventos: SOBRENOME, Nome do autor. Título do trabalho apresentado. In: NOME DO EVENTO, número de ordem do evento seguido de ponto, ano da realização, Cidade. **Nome da publicação dos trabalhos**. Local da publicação: Editora, ano da publicação. [BRUSCHINI, C.; RIDENTI, S. Trabalho domiciliar: uma tarefa para toda a família. In: SIMPÓSIO DE ECONOMIA FAMILIAR, 1, 1996, Viçosa. **Anais...** Viçosa: Ed. UFV, 1996.]

Publicação on-line: SOBRENOME, Nome do autor. Título do artigo/matéria. **Nome do site**, Local da publicação, dia mês abreviado e ano da publicação. Disponível em: <endereço eletrônico completo para acesso ao artigo/matéria>. Acesso em: dia mês abreviado e ano do acesso. [TAVES, R. F. Ministério cota pagamento de 46,5 mil professores. **O Globo**, Rio de Janeiro, 19 abr. 1998. Disponível em: < <http://www.oglobo.com.br/reportagem> >. Acesso em: 19 abr. 1998]

A revista Estudos de Sociologia adota as normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) <<http://www.abnt.org.br>> que devem ser consultadas caso não seja encontrado no presente modelo o exemplo necessário.

Condições para submissão

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As

submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

1. A contribuição é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista.
2. O arquivo da submissão está em formato Microsoft Word, OpenOffice ou RTF.
3. O texto segue os padrões de estilo e requisitos bibliográficos descritos em Diretrizes para Autores, na página sobre a Revista.
4. Em caso de submissão a uma seção com avaliação pelos pares (ex.: artigos), as instruções disponíveis em Assegurando a avaliação pelos pares cega foram seguidas.

Declaração de Direito Autoral

Os manuscritos aceitos e publicados são de propriedade da Revista Estudos de Sociologia. Os artigos publicados e as referências citadas na revista Estudos de Sociologia são de inteira responsabilidade de seus autores.

Política de Privacidade

Os direitos autorais dos textos publicados são reservados à Estudos de Sociologia. Publicações posteriores dos mesmos não são permitidas.



SOBRE O VOLUME

Revista Estudos de Sociologia, v.18 n.34

formato: 16 x 23 cm

mancha: 12,8 x 20,5 cm

tipologia: Times New Roman/11

papel: pólen bold 90 g/m² (miolo)

cartão suprema 250 g/m² (capa)

tiragem: 450

gráfica
unesp 

araraquara

