



”Por isso é que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara da loucura. No geral. Isso é que é a salvação-da-alma... Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemén, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca.”

João Guimarães Rosa. Grande sertão: veredas. 14 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1980, p. 15

Leia nesta edição

Editorial **pg. 3**

Faustino Teixeira e Renata Menezes: Mudanças no campo religioso brasileiro **pg. 5**

Entrevistas

Dinâmica do campo religioso

- Otávio Velho:** Ciências sociais e religião **pg. 8**
Marcelo Camurça: Religiões no Censo de 2000 **pg. 11**
Regina Novaes: A presença dos “sem religião” **pg. 13**
Emerson Giumbelli: Novas categorias religiosas **pg. 16**

Matrizes religiosas antigas e recentes

- Cecília Mariz:** Reavivamento do catolicismo **pg. 20**
Brenda Carranza: Cenário do catolicismo **pg. 23**
Ivo Lesbaupin: A trajetória das CEBs no Brasil **pg. 27**
Antônio Mendonça: “Sinais de cansaço” no protestantismo **pg. 31**
Ronaldo de Almeida: Trânsito religioso **pg. 35**
Bernardo Lewgoy: O espiritismo kardecista **pg. 39**
Patrícia Birman: Religiões afro e o espaço público **pg. 42**
Vagner Gonçalves: Teologia da “batalha espiritual” **pg. 45**
Volney Berkenbrock: Percursos das religiões afro **pg. 47**
Frank Usarski: Budismo no Brasil **pg. 52**
Vitória Peres de Oliveira: A presença islâmica **pg. 55**
Mônica Grin: Judaísmo no Brasil **pg. 59**
René Decol: Judaísmo e diversidade religiosa **pg. 62**
Leila Amaral: Buscadores da Nova Era **pg. 65**

Combinando crenças e práticas

- Carlos Rodrigues Brandão:** Revisitando o catolicismo popular **pg. 71**
Edimilson Pereira: Espaços populares de religião **pg. 77**
Gustavo Pacheco: Encantaria e cura **pg. 81**
Paulo Bonfatti: Pentecostalismo e cura divina **pg. 86**
Beatriz Labate e Sandra Goulart: Religiões ayahuasqueiras **pg. 90**
Verônica Melander: Sincretismo religioso **pg. 95**

Editorial



As festas do final do ano propiciam a troca de presentes. O presente do Instituto Humanitas Unisinos IHU - é esta edição especial da revista IHU On-Line de Natal que tem como tema As mudanças no campo religioso.

Assim como na Páscoa deste ano dedicamos um número especial ao tema A mística hoje. Delicadezas do mistério, nesta edição, entrevistamos 25 pesquisadores e pesquisadoras que analisam e refletem sobre as informações do último censo do IBGE quanto às religiões no Brasil. Uma crescente diversificação religiosa emerge desses dados. Por exemplo, trinta e cinco mil respostas diferentes foram dadas, no censo, à pergunta: "qual é a sua religião?"

Tornar mais inteligível a ressignificação da religião e das religiosidades que ampliam as possibilidades de experimentação do sagrado é o que orientou o Prof. Dr. Faustino Teixeira, professor e pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, nosso amigo Dudu, e a Profa. Dra. Renata de Castro Menezes, professora do Departamento de Sociologia e Política da PUC-Rio e pesquisadora do ISER-Assessoria, na organização desta edição, que se organiza em três grandes partes:

1^a Religião e dinâmica do campo religioso;

2^a Matrizes religiosas antigas e recentes;

3^a Combinando crenças e práticas.

As ilustrações desta revista, como já foram as da edição especial de Páscoa, são de Paulo Couto Teixeira, desenhista, xilógrafo, pintor e economista aposentado do Ministério do Planejamento, nosso amigo Pulika.

Para nós, que fazemos o Instituto Humanitas Unisinos, é uma imensa satisfação contar com a alegria, o entusiasmo e a energia dos nossos amigos Dudu e Pulika. A eles o nosso mais carinhoso agradecimento. Tudo indica que seremos parceiros em outros empreendimentos.

Este agradecimento se estende a todos e todas que durante este ano, semana após semana, nos ajudaram a discutir, analisar e aprofundar os mais diversos temas da atualidade. Foram pesquisadores e pesquisadoras de várias partes do Brasil e do mundo que contribuíram nesta empreitada, que é a redação semanal da nossa revista.

É com o maior prazer e com imensa alegria que entregamos esta edição especial como um presente de Natal para todos os nossos leitores e leitoras.

A revista IHU On-Line volta a circular, normalmente, no dia 6 de março de 2006.

A todas e todos uma ótima leitura e um Feliz Natal e um Ano Novo cheio de saúde e paz!

Mudanças no campo religioso brasileiro

Por Faustino Teixeira e Renata Menezes



A última edição de 2005 da revista *IHU On-Line* oferece um presente especial aos seus leitores: uma ampla abordagem sobre o campo religioso brasileiro atual, trazendo entrevistas com estudiosos de várias áreas relacionadas ao estudo das religiões.

Publicamos, a seguir, um texto de apresentação que introduz as entrevistas sobre o tema em destaque. O texto foi produzido por Faustino Teixeira e Renata Menezes, principais protagonistas na construção desta edição. A eles somos muito gratos.

Faustino Luiz Couto Teixeira é teólogo, professor adjunto do PPCIR/UFJF, pesquisador do **ISER-Assessoria do Rio de Janeiro e consultor da Capes**. É pós-doutor pela Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG), Itália, doutor em Teologia pela mesma universidade, com tese intitulada *A fé na vida: um estudo teológico-pastoral sobre a experiência das CEBs no Brasil*, mestre em Teologia, pela PUC-Rio, com a dissertação *A gênese das comunidades eclesiais de base no Brasil* e graduado em Filosofia e em Ciências da Religião pela UFJF. Entre suas obras publicadas, destacamos: *A fé na vida: um estudo teológico-pastoral sobre a experiência das CEBs no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1987; *A gênese das CEBs no Brasil*. São Paulo:

Paulinas, 1988; *Teologia da Libertação: Novos desafios*. São Paulo: Paulinas, 1991. Ele é organizador do livro *No limiar do mistério. Mística e Religião*. São Paulo: Paulinas, 2004. Dele publicamos um artigo na 131ª edição, de 7 de março de 2005, sobre o temor do reconhecimento da alteridade, uma entrevista na 133ª edição, de 21 de março de 2005, sobre o tema *Mística comparada* e uma entrevista na 162ª edição, de 31 de outubro de 2005, sobre o livro de John Hick, *Teologia cristã e pluralismo religioso: o arco-íris das religiões*. São Paulo: Attar, 2005. Para saber mais sobre **Faustino Teixeira**, conferir a entrevista publicada no sítio www.unisinos.br/ihu, dia 16-12-2005.

A antropóloga **Renata de Castro Menezes** é professora do Departamento de Sociologia e Política da Puc-Rio e pesquisadora do ISER-Assessoria. Trabalha com os temas religião e cultura, religião e sociabilidade, cultura popular, rituais e simbolismo. É coordenadora da Rede de Centros Laicos do Conesul. Graduada em História pela UFRJ, é mestre em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ, com a dissertação *Devoção, Diversão e Poder: um estudo antropológico sobre a Festa da Penha*, que recebeu o prêmio Sílvio Romero, da Funarte. Fez doutorado em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ (2004), com tese sobre formas de sociabilidade, rituais e culto aos santos em um santuário católico: *A dinâmica do sagrado: um estudo antropológico de um "santuário" católico no Rio de Janeiro*. É co-autora de *Reforçando a Rede de uma Igreja Missionária. Avaliação pastoral da Prelazia de São Félix do Araguaia*. São Paulo: Paulinas, 1997; e autora de *A Dinâmica do Sagrado. Rituais, Sociabilidade e Santidade num Convento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.

Nas últimas décadas, identifica-se no campo religioso brasileiro, a ocorrência de vários processos de reconfiguração, de transformações, de surgimento de novidades que marcam uma ruptura com o que até então havia sido considerado habitual.

Num nível mais amplo de análise, percebe-se, em maior destaque, a perda acelerada de hegemonia por parte do catolicismo e o crescimento massivo de igrejas pentecostais. Descendo a um nível mais detalhado, podemos perceber ainda outras transformações. Primeiro, tornou-se comum, em um movimento que se acelera a partir dos anos 1980, o "trânsito religioso", isto é, que alguém mude de religião ao menos uma vez, e comumente mais de uma, ao longo de sua vida. Nota-se também um processo de "pluralização religiosa", isto é, de multiplicação das opções religiosas existentes, com a liberdade de o indivíduo escolher aquela que considerar mais adequada. Observa-se ainda que as religiões passam por um processo de "desinstitucionalização", isto é, de "esvaziamento" de instituições religiosas tradicionais, mais formais, como a Igreja Católica e as igrejas protestantes históricas, paralelo ao crescimento de formas menos convencionais de religião, tais como grupos Nova Era, filosofias com conotação mística, tradições esotéricas etc. Há, portanto, um aumento da adesão a formas de religiosidade que não implicam pertencimento a uma igreja (entendida aqui como um aparelho institucional), ou pela aceitação de uma doutrina comum definida com clareza e rigor. Multiplicam-se, como diz Novaes (2001)¹, os "religiosos sem religião", os

¹ Regina NOVAES. Juventude e religião: marcos geracionais e novas modalidades sincréticas. In:

que "buscam símbolos e crenças em vários espaços e tradições espirituais para tecer suas "sínteses religiosas pessoais". Nota-se também que, num país em que a religião foi comumente tratada como parte da identidade nacional, o terceiro lugar nas estatísticas religiosas do Censo 2000 esteja com aqueles que se identificam como "sem religião". Mesmo que, como as pesquisas têm revelado, considerar-se "sem religião" não signifique não ter alguma crença.

Portanto, mais do que a uma mudança apenas quantitativa, assistimos a uma "mutação sociocultural", isto é, a uma ruptura com representações e visões do mundo; com canais tradicionais de transmissão de mitos e valores. E é sobre a complexidade e efervescência do campo religioso brasileiro que a presente edição busca refletir.

Pierre SANCHIS (Org). *Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001, p. 181-207. (Nota da *IHU On-Line*)



Dinâmica do campo religioso

Ciências Sociais e religião

Entrevista com Otávio Velho



Na contramão de todas as afirmações sobre o crescente secularismo da sociedade, o fato é que a religião se mostra hoje muito mais presente no espaço público, e não apenas no privado. Para o Prof. Dr. Otávio Velho, professor emérito da UFRJ, isso é inegável, e os cientistas sociais parecem não dar a devida importância ao fato. “Está faltando a meu ver, um debate mais intenso entre os cientistas sociais que se dedicam ao estudo da religião e os cientistas sociais que se dedicam a outros assuntos como, por exemplo, a política, ou a economia e que haja mais

interlocução entre eles”. Isso faz parte da ilusão de que “estávamos diante de domínios absolutamente separados; a política, a economia, a religião e assim por diante”. O pesquisador fez essas afirmações na entrevista concedida por telefone à *IHU On-Line*.

Otávio Velho é graduado em Ciências Políticas e Sociais pela PUC-Rio, mestre em Antropologia Social pela UFRJ e doutor em Sociologia pela University of Manchester, Inglaterra, com a tese *Modes of capitalist development, peasantry and the movin frontier*. cursou pós-doutorado na Stanford University, nos EUA. De sua produção bibliográfica, destacamos *Besta-fera: recriação do mundo - ensaios críticos de antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995; e *Circuitos infinitos: de comparações e religiões no Brasil, Portugal, França e Grã-Bretanha*. São Paulo: Attar, 2003.

***IHU On-Line* - Como o senhor avalia a presença das religiões no espaço público hoje, tanto no mundo como no Brasil?**

Otávio Velho - Acho que isso é um dos fenômenos mais surpreendentes da nossa época. Apesar de todas as proclamações no sentido de que nós estávamos nos tornando seculares, modernos e assim por diante, o fato é que a religião, que tinha sido considerada como estando renegada ao espaço privado, hoje está mais presente do que nunca no espaço público de muitas formas, seja no sentido do espaço público institucionalizado, da luta política institucionalizada, seja como um elemento que participa de movimentos de resistência, muitas vezes até armados. Isso é, de fato, inegável, e acho que os cientistas

sociais, em geral, ainda não deram à devida importância a esse fenômeno.

***IHU On-Line* - Que desafios esse cenário oferece para os cientistas sociais que se dedicam ao estudo da religião?**

Otávio Velho - O primeiro desafio é reconhecer a importância dessa presença pública da religião, e a maioria dos cientistas sociais não o reconhecem. Isso deixa os cientistas sociais que se dedicam ao estudo da religião por vezes isolado nos debates das Ciências Sociais. São apenas considerados especialistas em religião, mas está faltando a meu ver, um debate mais intenso entre os cientistas sociais que se dedicam ao estudo da religião e os que se dedicam a outros assuntos, como, por

exemplo, a política, ou a economia e que haja mais interlocução entre eles. Também faz parte das nossas ilusões quanto à modernidade imaginar que nós estávamos diante de domínios absolutamente separados: a política, a economia, a religião e assim por diante. Isso é outro elemento dessa presença da religião no espaço público. Não só ela está presente, mas ela está muito combinada com outros “domínios” da vida pública. Aí se colocam muitos problemas teóricos e epistemológicos para os cientistas sociais para se compreender, realmente, como é essa articulação, essa conexão entre a religião e as outras esferas da vida social. Isso é um grande desafio.

IHU On-Line - Que ganhos teríamos com a maior interlocução entre essas esferas?

Otávio Velho - Acabariamos com certos mitos, como, por exemplo, o de que haveria uma separação entre as esferas e que, portanto, nós devemos quase que combater qualquer mistura entre elas. Esse é um ponto de vista moralista, mas não é um ponto de vista do cientista social. O ponto de vista do cientista social estaria em reconhecer que nunca essas supostas esferas estiveram separadas. Com isso nós conseguiríamos, talvez, compreender melhor as manifestações atuais que parecem realizar essa mistura, como, por exemplo, a presença dos evangélicos na esfera pública, na esfera política. Isso chama atenção porque desafia uma certa divisão de poderes, uma mistura que antes não havia. Precisariamos ter uma compreensão melhor disso tudo.

IHU On-Line - Qual tem sido o tema (ou os temas) de suas pesquisas mais recentes sobre religião, e o que o senhor tem conseguido perceber através delas?

Otávio Velho - Acompanho vários alunos que têm estudado pentecostais, sobretudo a Igreja Universal do Reino de Deus. Temos um interesse muito grande em entender,

não só o que se passa no Brasil, mas o que se passa no mundo e o fenômeno da chamada globalização. A religião, de certa maneira, rompe as barreiras culturais e ajuda a pensar, porque muitas vezes, nós temos uma concepção meio estática: a cada povo, uma religião. Como se a religião fosse um fato cultural e, na verdade, hoje nós temos fenômenos religiosos ou pára-religiosos que atravessam fronteiras como a Igreja Universal, ou as obras do escritor Paulo Coelho². Acho que as Ciências Sociais ainda estão engatinhando para tentar compreender essas coisas.

IHU On-Line - A obra de Paulo Coelho está sendo considerada como fenômeno religioso?

Otávio Velho - Eu chamei de pára-religioso. Ele tem uma linguagem religiosa e de certa forma é apropriado por grupos que têm preocupações místicas. Tanto nos chamados Nova Era quanto nas igrejas há muitas pessoas que lêem Paulo Coelho. Hoje ele é um fenômeno de leitura de massa. Aliás, um desafio que ele explicita não é para a religião, mas para os intelectuais em geral. Os intelectuais têm dificuldade de lidar com autores que, na verdade, não são reconhecidos na academia e que, no entanto, fazem um grande sucesso de público. Acho que esse tipo de fenômeno, assim como a própria religião, é objeto de muito preconceito da parte dos intelectuais. Se Paulo Coelho está falando ou não de religião, o próprio fato de nós nos fazermos essa pergunta talvez indique também que as categorias com as

² **Paulo Coelho** (1947-): escritor brasileiro que tem ocupado, sistematicamente, as primeiras posições no *ranking* dos livros mais vendidos no mundo. Já vendeu mais de 65 milhões de livros, sendo o autor mais vendido em língua portuguesa de todos os tempos, ultrapassando até mesmo Jorge Amado. Em 2002, foi eleito para ocupar a cadeira número 21 da Academia Brasileira de Letras. Dentre seus grandes sucessos editoriais, destacam-se *O diário de um mago* (1987), *O alquimista* (1988) e *Brida* (1990). (Nota da *IHU On-Line*).

quais nós temos lidado inclusive essa mesma categoria de religião, às vezes, se torna de difícil aplicação para entender o mundo de hoje. Seguidamente estamos diante de certos fenômenos, certos fatos sociais, que temos dificuldade em classificar. As próprias classificações consagradas estão hoje colocadas em questão. Acho que fenômenos como o de Paulo Coelho ou dos evangélicos que estão ativos na política, desafiam as próprias classificações que têm sido, mais ou menos, utilizadas tradicionalmente pelas Ciências Sociais. Por isso, então, esse tipo de fenômeno é de muito interesse para os serviços sociais em geral e não para aqueles que se dedicam ao estudo das religiões.

IHU On-Line - O senhor também tem um estudo sobre grupos religiosos que atuam na política?

Otávio Velho - Tenho um ex-aluno meu, hoje professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Emerson Giumbelli³ que estuda a liberdade religiosa e estabelece discussões sobre a liberdade religiosa do Brasil e da França. Todo o debate das chamadas seitas na França é um fenômeno contemporâneo muito interessante para se comparar com o que se passa no Brasil. Outro tipo de fronteira que desafia as nossas classificações são as romarias e as peregrinações, hoje às vezes confundidas com o turismo religioso. Um ex-aluno meu, professor da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, professor Carlos Alberto Steil⁴, tem se dedicado a esse assunto, aí no

³ **Emerson Giumbelli:** cientista social e antropólogo. É um dos entrevistados da presente edição, sob o título *Minorias religiosas*. (Nota da *IHU On-Line*)

⁴ **Carlos Alberto Steil:** filósofo, teólogo e antropólogo brasileiro, atualmente docente no departamento de Antropologia da UFRGS. É autor de *O Sertão das Romarias. Um estudo antropológico da Romaria de Bom Jesus da Lapa - Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1996, originalmente escrita como sua tese de doutorado. (Nota da *IHU On-Line*)

Rio Grande do Sul. É interessante, em certas situações se tem dificuldade de classificar. Estamos diante de uma romaria, de uma peregrinação no sentido tradicional ou estamos diante de um turismo religioso?

IHU On-Line - Quais os desafios fundamentais para um trabalho de campo mais compreensivo da área religiosa brasileira? E que limites o senhor poderia ver nessa área?

Otávio Velho - O antropólogo sempre fica numa corda bamba, porque ele precisa realmente ter empatia para conseguir compreender o ponto de vista das pessoas que ele está estudando e muitas vezes ele não compartilha das mesmas crenças. Ao mesmo tempo, é necessário manter uma atitude de certo distanciamento para poder realizar um trabalho de caráter científico. Além disso, no Brasil ainda temos uma relativa paz no campo religioso, mas há tensões. Essas situações de tensão criam situações de mais dificuldade, porém estamos longe de situações que se vê no resto do mundo. Sou consultor do Conselho Mundial de Igrejas para relações inter-religiosas, por isso eu acompanho um pouco o que acontece em outros países do mundo. No Brasil, nós estamos relativamente resguardados, mas sempre é um terreno difícil, de tensões e para o estudioso isso é um desafio, sobretudo porque, os intelectuais brasileiros, em geral, não só não são religiosos com tendem a ter certo preconceito da religião. Conseguir superar esse preconceito que, às vezes, é também de classe é um grande desafio e algo para o que precisamos treinar os nossos estudantes.

IHU On-Line - O que é necessário fazer para superar o predomínio das abordagens intelectualistas e conseguir captar o que há de mais precioso na atividade antropológica?

Otávio Velho - Não imaginar que a antropologia já tem teorias que dão conta de tudo o que se passa na realidade. Na verdade, ter certa modéstia, humildade e reconhecer que nossas teorias, muitas vezes, não dão conta das mudanças atuais e tentar aprender. Aprender com os nossos informantes, com as pessoas que estamos

estudando e também com profissionais de outras áreas que se interessam pela religião. Eu, particularmente, tenho aprendido muito com os teólogos. Acho que os cientistas sociais têm muito que aprender com os teólogos e os teólogos com os cientistas sociais.

Religiões no Censo de 2000

Entrevista com Marcelo Camurça



Marcelo Camurça é graduado em História e mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Paraná. Doutorou-se em Antropologia Social pelo Museu Nacional/ UFRJ com a tese *Os Melhores Filhos do Povo. Um estudo do ritual e do simbólico numa organização comunista: O caso do MR8*. Possui várias publicações, entre elas, os livros: *Minas das Devoções. Diversidade Religiosa em Juiz de Fora*, Juiz de Fora: PPCIR/UFJF, 2003, em co-autoria com Fátima Regina G. Tavares e *Festa e Religião. Imaginário e sociedade em Minas Gerais*, Juiz de Fora: Templo, 2003. Atualmente é docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UFJF. Na entrevista que segue, Camurça fala sobre a tendência crescente da diversidade e pluralismo religiosos no Brasil.

IHU On-Line - Quais as tendências mais fortes no campo religioso brasileiro podem ser detectadas com base no censo de 2000?

Marcelo Camurça - Três tendências sobressaem das estatísticas do censo: uma primeira diz respeito ao catolicismo, religião majoritária no País, que passou de 121,8 milhões de membros computados no censo de 1991 para 125 milhões em 2000, mas que, todavia, em termos percentuais, caiu de 83,8% para 73,8% da população. Uma segunda, aos evangélicos, que de acordo com os números deste último censo, quase que dobraram sua quantidade, de 13 milhões

em 1991, o que correspondia a 9,05% da população, para 26 milhões, ou seja, um percentual de 15,45%. Dentre os evangélicos, vale a pena ressaltar nesse crescimento, a predominância pentecostal, pois apenas eles correspondem a 17 milhões do contingente, respondendo por 10,43% do percentual de evangélicos. E uma terceira tendência que remete aos que se nomeou "sem-religião", que aumentaram de 6,9 milhões para 12,3 milhões, ou seja, de 4,8% para 7,3%.

IHU On-Line - Embora os dados do último censo mostrem ainda uma forte presença

do cristianismo no Brasil, o senhor afirma em suas pesquisas a realidade de “uma tendência crescente para uma situação de pluralismo e diversidade religiosa no país”. O que isso vem a significar?

Marcelo Camurça – Uma interpretação para esta diversidade, que emerge dos números apresentados aponta para um quadro de *multiplicidade de ofertas religiosas* e *liberdade de escolha*, resultado de um processo de modernização, liberalização e democratização operadas no País. Os dados sobre religião, se comparados com outros dados trazidos pelo censo (diminuição da natalidade, aumento de casamentos sem legalização, aumento da escolaridade), apontam para uma modernização de hábitos e crescimento do individualismo subjetivista.

IHU On-Line - Como o senhor explica a diminuta presença das religiões afro-brasileiras entre a população declarante do último censo? Como passar da sociometria espelhada nos números para uma semântica que traduza seu real significado?

Marcelo Camurça – De fato, houve uma queda das religiões afro-brasileiras (candomblé e umbanda), que, no censo de 1991, perderam ainda mais adeptos, caindo do percentual já diminuto do último censo de 0,4%, para 0,3% no último levantamento. No entanto, a sutileza da análise está em passar de uma *sociometria*⁵, ou seja, o juízo de que toda a realidade está espelhada nesses números, a uma *semântica*, isto é, interpretar os múltiplos significados que se escondem por trás dos níveis mais explícitos das respostas dos entrevistados. Ousar enxergar por trás de tais “declarações”, os “não-ditos”, as “contradições” e os “interstícios” que as

⁵ **Sociometria** é um procedimento que permite fazer avaliações sobre a afinidade que existe entre os membros de um grupo. (Nota da *IHU On-Line*)

envolvem. Um exemplo disso está contido nesta pequena anedota de um entrevistador do censo que teve de resignar-se em registrar como católica a religião de uma entrevistada que na sua residência se declarara como tal, mesmo tendo diante dele um panteão onde se via imagens e estátuas de entidades da umbanda e do candomblé. Daí talvez se explique como um fenômeno de “dupla pertença religiosa” esta situação paradoxal, entre o imenso prestígio das religiões afro-brasileiras no País, a quem se recorre nas horas de aflição, desejo ou situações-limite, e a sua irrisória presença numérica e de membros declarantes.

IHU On-Line - Como aparece o fenômeno Nova Era no censo 2000?

Marcelo Camurça – Essa tendência também não aparece totalmente captada na classificação quantitativa e estatística, embora se detecte sua presença num agregado intitulado “outras religiosidades” (que suponho ter essa denominação e particularidade, por não se caracterizarem como religiões explicitamente) com um percentual de 1,3% bastante considerável, em relação às religiões minoritárias. Dentro dele pode-se discriminar as “religiosidades/espiritualidades esotéricas e *new ages*” com 67,2 mil adeptos declarados.

No entanto, podemos dizer que estão também contidos na categoria dos “sem-religião”, que se destacou em representatividade nesse último censo. Portanto, o percentual dos “se-religião”, mais que expressar um crescimento do *indiferentismo religioso*, revela a eclosão de uma “religião invisível”, tomando o termo de Thomas Luckmann⁶, marcada

⁶ **Thomas Luckmann**: um dos mais respeitados sociólogos contemporâneos. Autor do clássico da sociologia, *A construção social da realidade*, em co-autoria com Peter Berger. (Nota da *IHU On-Line*)

pela desfiliação dos indivíduos das instituições religiosas e a sua opção por uma religiosidade própria, montada com base nas ofertas de um “mercado religioso”. No caso do estado do Rio de Janeiro, onde o censo encontrou 15,5% de “sem-religião”, numa outra pesquisa

realizada na região metropolitana desse estado, logo sua parte mais “moderna”, foram encontrados 16,7% de entrevistados “sem-religião”, que, no entanto afirmavam acreditar em Deus ou força superior, contra apenas 1,2% que se declararam ateus”.

A presença dos “sem-religião”

Entrevista com Regina Novaes



“Do meu ponto de vista, estamos vivendo uma inédita conjugação entre *ventos secularizantes* e um *espírito do tempo*”, disse a cientista social Regina Novaes em entrevista por e-mail à *IHU On-Line*. Para a professora aposentada do Departamento de Antropologia da UFRJ e pesquisadora do Instituto de Estudos da Religião (ISER), os jovens *sem-religião* “podem ser pensados como expressões locais de um global espírito de tempo” e servem como um “espelho retrovisor da sociedade”, que mudou muito dos anos 1970 para cá. “Os jovens de hoje já encontram questionada a histórica equação: brasileiro = católico”.

Regina Novaes é graduada em Ciências Sociais pela UFRJ, mestre em Antropologia Social pela mesma instituição e doutora em Ciência Social (Antropologia Social) pela USP com a tese *De corpo e alma: catolicismo e conflito no campo*, publicada em 1997 pela Editora Graphia. É autora, ainda, de *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1997 e organizou diversos livros, entre eles, *Direitos Humanos Temas e Perspectivas*. Rio de Janeiro: Mauad, 2001 e *Jovens do Rio: Circuitos, crenças e acessos*. 57. ed. Rio de Janeiro: Seu Genuíno Design, 2002.

***IHU On-Line* - Como a senhora avalia o crescimento dos “sem-religião” no censo de 2000? É uma expressão de “ventos secularizantes” no campo religioso brasileiro?**

Regina Novaes - O demógrafo Rene Decol⁷ usou a expressão “ventos

⁷ **Rene Decol**: cientista social brasileiro, pesquisador no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, Câmara de Pesquisadores, População e Sociedade (CEBRAP). Confira a entrevista *Secularização e*

secularizantes” para caracterizar a progressiva diminuição da transferência geracional da religião católica. Mas eu acho que não é só isso. Estamos vivendo uma inédita conjugação entre “ventos secularizantes” e um “espírito do tempo”, o que poderia ser traduzido como uma resignificação da religião e das religiosidades. De fato, por um lado podemos dizer que há um tipo de “secularização” quando diminui o peso das autoridades religiosas tradicionais e a obrigação de um jovem seguir a religião dos pais. Por outro lado, partilhando das possibilidades culturais desta época, os jovens desta geração estão sendo chamados a fazer suas escolhas em um campo religioso mais plural e competitivo. Nesta conjugação, ampliam-se para os jovens as possibilidades de experimentação com o sagrado. Em outras palavras: os jovens “sem-religião” podem ser pensados como expressões locais de um global espírito de tempo. Ventos secularizantes e espírito do tempo se misturam e fazem expandir o fenômeno de adesão simultânea a sistemas diversos de crenças, as formas de combinar práticas ocidentais e orientais, não apenas religiosas, mas também terapêuticas e medicinais.

IHU On-Line - Os resultados da pesquisa sobre o “perfil da juventude brasileira”, realizada em 2003, confirmaram os índices do último censo sobre o crescimento dos “sem-religião” entre os jovens. O que isso significa?

Regina Novaes - A juventude é como um espelho retrovisor da sociedade. Os jovens brasileiros, nascidos do final da década de 1970 para cá, já encontraram o mundo mudado. Eles fazem parte de uma geração pós-industrial, pós-guerra fria e

grupos evangélicos são tendência neste número da IHU On-Line. (Nota da IHU On-Line).

pós-descoberta da ecologia. Os jovens de hoje já encontram questionada a histórica equação: “brasileiro = católico”. É nesta geração que se generaliza a possibilidade de se declarar “sem-religião”, sem abrir mão da fé. “Ser religioso sem religião” significa, sobretudo, um certo consumo de bens religiosos sem as clássicas mediações institucionais como um estado provisório (entre adesões) ou como uma alternativa de vida e de expressão cultural. No momento atual, são diferentes os sentidos e múltiplas as apropriações das palavras “ateu”, “agnóstico” e da expressão “não ter religião”. Nada nos assegura que os usos destas mesmas palavras sejam os mesmos no tempo, no espaço, entre gerações.

IHU On-Line - Os dados do censo de 2000 indicam que vivemos num país 90% cristão, marcado pela substantiva presença do catolicismo e pela afirmação crescente dos evangélicos. Mas suas pesquisas indicam que cresce também, entre os jovens, a adesão às “formas não institucionais de espiritualidade”. Como avaliar este quadro?

Regina Novaes - Compreender a juventude de hoje é compreender o mundo de hoje. Os dilemas e perspectivas da juventude contemporânea estão inscritos em um tempo que conjuga um acelerado processo de globalização que produz novas combinações culturais e distintos processos sincréticos. Se é verdade que o cristianismo continua sendo predominante e hegemônico, as maneiras de ser cristão se modificaram muito. Por um lado, o crescimento evangélico, com todas as suas matizes e denominações, tornou-se também um recurso cultural que nem sempre significa adesão a uma “comunidade de irmãos”. Os programas religiosos na televisão e no rádio permitem um consumo não-institucional. Por outro lado, entre os jovens, a dupla

pertença não se faz mais só na combinação catolicismo/religiões de matriz afro-brasileiras ou catolicismo/espiritismo kardecista. Há muitos católicos combinando seu catolicismo com grupos que são geralmente classificados como “nova era”, esotéricos, orientais. Por fim, também existem possibilidades de combinar elementos de diferentes espiritualidades em uma síntese “pessoal e intransferível”. Esta última constatação não elimina genericamente nem a busca pertencimentos institucionais e nem os fundamentalismos. Mas, na medida em que se inscreve no campo de possibilidades das religiões, pensado como campo relacional, modifica-se o conjunto.

IHU On-Line - Os jovens, porém, não têm buscado apenas estas “formas não-institucionais”, e sim manifestado na sede por “regimes fortes de intensidade religiosa”, para usar uma expressão de Danièle Hervieu-Léger. Ao lado dos peregrinos, temos também os convertidos, não é mesmo?

Regina Novaes - A novidade está nas maneiras para se fazer, desfazer e refazer escolhas e vínculos religiosos. As biografias dos jovens revelam ênfase na escolha individual e forte disposição para mudança de religião. Com base nisso, constroem-se trajetórias individuais com maior ou menor disponibilidade de pertencimento institucional. E trajetórias

individuais que combinam momentos e religiosidades com ou sem vínculos institucionais. O mais rico é justamente se indagar o que é ser “peregrino” em um momento em que estão disponíveis várias alternativas de “conversão” e o que é ser ou permanecer “convertido” diante dos apelos para trânsitos e errâncias.

IHU On-Line - É interessante também suas pesquisas sobre a presença da linguagem religiosa nas expressões juvenis na área da arte e da cultura. Fale um pouco sobre isso...

Regina Novaes - Expressando vínculos institucionais ou apenas crenças mais difusas, nos últimos anos, a linguagem religiosa se faz presente em muitas expressões juvenis na área de arte e cultura. O prêmio Hutus, considerado o mais importante do *hip hop* da América Latina, instituiu a categoria *hip hop gospel*. Ao mesmo tempo, nas outras categorias do prêmio, compositores “sem-religião” – isto é sem peias institucionais – falam de Cristo, de Oxalá e citam salmos bíblicos. Outro exemplo: durante as marchas nacionais do Movimento Sem Terra no Brasil, os jovens têm participação especial no desenvolvimento das “místicas”. As palavras vêm do mundo da religião que ali ganham um conteúdo político. As “místicas” são compostas por dramatizações, músicas e danças. São performances.

Novas categorias religiosas

Entrevista com Emerson Giumbelli

Para o cientista social e antropólogo Emerson Giumbelli, parece “que as tensões que perpassam hoje o campo religioso e suas relações com a sociedade brasileira podem ser entendidas dentro do encontro entre, de um lado, uma maioria em declínio que não desiste facilmente de encarnar o princípio da totalidade e, de outro, uma minoria em crescimento que cultiva um desejo de maioria”. A afirmação foi feita em entrevista por e-mail à *IHU On-Line* desta semana.

Giumbelli é graduado em Ciências Sociais pela UFSC, mestre e doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ com a tese *O fim da religião: controvérsias acerca das seitas e da liberdade religiosa*. Atualmente leciona na UFRJ. De sua produção bibliográfica, destacamos: *Em nome da caridade: assistência social e religião nas instituições espíritas*. Vol I. Rio de Janeiro: ISER, 1995; *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997; *O fim da religião. Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar/PRONEX, 2002.

***IHU On-Line* - Como analisa o surgimento de novas religiões no censo de 2000? Em alguma medida, isso se relaciona com o pluralismo religioso?**

Emerson Giumbelli - O censo é um instrumento importante para o conhecimento da realidade, mas é também parte desta mesma realidade. Tanto quanto capta, expressa transformações – inclusive transformações na maneira como se concebe a diversidade religiosa no Brasil. O surgimento de novas religiões pode ser entendido nessa chave. Quando procuro pensar sobre isso, esclareço que meu objetivo não é propriamente uma análise das estatísticas (o que levaria a uma discussão substantiva sobre o que está mudando no campo dos pertencimentos religiosos), mas um comentário sobre o que o aumento do

número de categorias no censo de 2000 pode revelar. Aqueles que consultam as tabelas do IBGE pela Internet têm à sua frente um quadro com quase 50 categorias. Sugiro que isso está entre os elementos que demonstram uma sensibilidade que vem crescendo a propósito do pluralismo religioso. Em suma, creio que os dados não apenas captam a hegemonia do cristianismo e o crescimento dos “sem-religião”, mas também expressam uma sensibilidade mais aguçada para a pluralidade.

***IHU On-Line* - Diante desse quadro, a idéia de minoria religiosa seria aplicável ao contexto brasileiro? Em que termos?**

Emerson Giumbelli - O decréscimo do número de católicos e a proliferação de categorias no censo de 2000 tornam mais plausível um cenário em que faça

sentido aplicar a idéia de minoria religiosa. Pensar sobre as implicações dessa aplicação requer, a meu ver, uma reflexão sobre a própria idéia, pois a minoria religiosa supõe o princípio de que os números contam, revelando uma dimensão fundamental da realidade. Ora, parece-me que esse princípio nunca foi predominante para se referir às religiões no Brasil. O caso do catolicismo é ilustrativo. Menos a idéia de maioria – contrapartida da de minoria –, ao catolicismo no Brasil se associou muito mais a noção de totalidade. Embora sempre se soubesse que havia outras religiões no Brasil, o catolicismo é que se apresentava e a ele se atribuía o título de “religião dos brasileiros”.

IHU On-Line - O senhor acha que as religiões mediúnicas podem ser vistas como "minorias religiosas"? Por quê?

Emerson Giumbelli - Pelo modo histórico como se inseriram no campo religioso brasileiro, chamá-las de minorias não seria o mais adequado. Por um lado, falta-lhes a definição identitária que se requer de uma minoria: quando se trata de espiritismo, umbanda, candomblé, etc., nunca se sabe bem onde começam e onde terminam – isso sem falar na proliferação quase infinita de versões internas ao universo mediúnico. Por outro lado, se adaptam à noção de minoria porque lhes sobra algo: a sua enorme influência cultural. De fato, é impossível entender os caminhos pelos quais passou e passa a religiosidade no Brasil sem considerar a referência que representam o espiritismo e os cultos afros, que, mesmo sem nunca ter chegado perto de se tornar maioria, são muito mais do que minorias.

IHU On-Line - Em que medida e de que forma o "protagonismo" dos

evangélicos, sobretudo dos pentecostais, marca um novo momento na disputa por hegemonia do campo religioso brasileiro?

Emerson Giumbelli - O caso dos evangélicos é também interessante e corrobora a dificuldade do campo religioso brasileiro se adequar à noção de minoria. Afinal, encontramos neles os representantes de uma tradição com uma clara vocação minoritária. Daí a ênfase sobre a conversão, a exigência de exclusivismo, o realce das fronteiras. Ocorre que, com o seu crescimento, que fica mais e mais visível nas duas últimas décadas, os evangélicos não se tornaram uma maioria. Houve um salto qualitativo, evidente quando se observam os empreendimentos que procuram, no interior e fora do campo religioso (concentrações de massa, templos monumentais, no primeiro caso; investidas nas esferas da política, da mídia e da assistência social, no segundo), conferir-lhe uma grandeza desproporcional em relação ao seu número de adeptos. Desenha-se, com base em setores que conseguem repercussão maior no universo evangélico, um projeto de maioria. Enfim, parece-me que as tensões que perpassam hoje o campo religioso e suas relações com a sociedade brasileira podem ser entendidas no encontro entre, de um lado, uma maioria em declínio que não desiste facilmente de encarnar o princípio da totalidade e, de outro, uma minoria em crescimento que cultiva um desejo de maioria.

IHU On-Line - Quais as repercussões de toda esta discussão em torno das "minorias religiosas" na questão do ensino religioso em escolas públicas?

Emerson Giumbelli - A definição dos modelos e a implementação do ensino religioso - que está prevista na

Constituição de 1988 - têm sido feitas no âmbito dos estados. As situações são bem diversas, mas todas elas lidam com o princípio da laicidade do Estado e com o equacionamento da pluralidade religiosa. Tenho acompanhado o caso do estado do Rio de Janeiro, onde foi adotado o modelo confessional - nele, os alunos que se dispõem a freqüentar a disciplina devem ter professores e conteúdos próprios a cada confissão. Consequentemente, o concurso

realizado em 2004 teve suas vagas divididas segundo a religião dos candidatos (católica, evangélica, outras). Trata-se de um modelo em que os números têm um lugar fundamental. Procuro interpretar essa situação como algo compatível com a lógica da minoria / maioria - o que deve contar como evidência de que as transformações que percorrem as realidades religiosas no Brasil podem incluir a aplicação, em determinados contextos, da idéia de minoria religiosa.



Matrizes religiosas antigas e recentes

Reavivamento do catolicismo

Entrevista com Cecília Mariz

A religião católica experimenta um momento de resgate entre seus fiéis. O fenômeno “pode ser interpretado como parte de uma onda internacional de reavivamentos de um estilo religioso mais emocional e fundamentalista que explicaria ainda o próprio crescimento das igrejas pentecostais em diferentes partes do mundo, como também da Renovação Carismática Católica e ainda de outras religiões”, explica a cientista social Cecília Mariz. Ela pontua, ainda, os impactos da globalização sobre o catolicismo. Exemplo disso é que muitos católicos praticantes “podem adotar crenças e valores muito discordantes entre si e também da doutrina oficial da Igreja”. Os movimentos Canção Nova, Shalom e Toca de Assis também são analisados pela pesquisadora. As declarações foram dadas à *IHU On-Line* por e-mail.

Mariz é licenciada em Ciências Sociais e mestre em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). cursou doutorado em Sociology of Culture and Religion na Boston University, EUA, com a tese *Religion and coping with poverty in Brazil*, publicada com o título *Coping with poverty: pentecostals and base communities in Brazil*. Philadelphia: Temple University Press, 1994. É pós-doutora na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, na França. Atualmente leciona na UERJ, no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

***IHU On-Line* - Embora os dados do censo 2000 indiquem para uma queda na proporção de católicos, a senhora tem apontado, em suas pesquisas, a presença de um “relativo reavivamento religioso” neste campo. O que isso significa?**

Cecília Mariz - O decréscimo do número dos fiéis católicos no Brasil tem sido acompanhado por um crescimento da Renovação Carismática Católica (RCC), por uma maior visibilidade católica na mídia e ainda pelo aumento da proporção dos que declaram freqüentar semanalmente a missa. Enquanto em 1988 os que diziam ir à missa semanalmente constituíam 17% da população católica, em 1999 essa

proporção subiu para 30 %. Considero que esses são indicadores de um relativo reavivamento católico e que não se explique apenas porque saíram da igreja os não-praticantes. Por um lado, ele pode significar uma reação à forte competição atual das igrejas evangélicas no Brasil. Sem dúvida, as lideranças católicas têm se preocupado muito com novas estratégias para atrair o fiel e torná-lo mais participante. Se as atividades missionárias evangélicas atraíram alguns católicos, em contrapartida, estimularam outros para participar mais em sua igreja. Por outro lado, pode ser interpretado como parte de uma onda internacional de reavivamentos de um estilo religioso mais

emocional e fundamentalista que explicaria ainda o próprio crescimento das igrejas pentecostais em diferentes partes do mundo, como também da RCC e ainda de outras religiões. Por sua vez, seria uma reação à intensa individualização e ruptura de tradições que vêm ocorrendo nessa modernidade globalizada. Essas interpretações são complementares. A globalização é também responsável pela sociedade brasileira ter se tornado mais plural em geral, e em termos religiosos em especial, e a Igreja Católica ter perdido sua posição hegemônica com o crescimento dos que se declaram evangélicos e dos que se dizem “sem religião”. Esses fatores certamente estimulam uma maior prática católica.

IHU On-Line - Como se apresentam hoje, no Brasil, as práticas e os discursos daqueles que se declaram católicos? Pode-se falar na expansão de uma diversidade neste âmbito?

Cecília Mariz - Sim, a diversidade católica parece estar se expandindo no Brasil. Sempre houve diversidade no mundo católico, mas, nas últimas décadas, essa diversidade cresce tanto no País como no mundo, na medida em que ambos se tornam mais plurais. Já tem sido argumentado que a intensificação das trocas, ocasionada pela maior capacidade tecnológica dos meios de comunicação e de transporte torna as regras do mercado mais homogêneas, mas, paradoxalmente, estimula a diversidade cultural no estilo de vida e crenças. A globalização resulta, portanto, não apenas na padronização, mas também na diversificação. Os que se declaram católicos no Brasil podem adotar crenças e valores muito discordantes entre si e também da doutrina oficial da Igreja. Há católicos praticantes que assumem posições opostas seja em termos de crenças, seja em termos de moralidade sexual. Além

da diversidade interna do catolicismo popular brasileiro, e entre este e o catolicismo oficial de Roma, há diversidades entre os movimentos de leigos, entre posições e visões de clero.

IHU On-Line - Dentre as novas dinâmicas presentes no campo católico inserem-se as Comunidades de Aliança e Vida, inspiradas pela Renovação Carismática Católica? Quais são as mais importantes e o que elas significam?

Cecília Mariz - Considero que dentre essas comunidades as que mais se destacam no Brasil atualmente são: a Canção Nova⁸, a Shalom⁹ e a Toca de Assis.¹⁰ Pelo que tenho pesquisado, essas parecem ser as mais conhecidas e as maiores em termos de membros e de números de casas, estando presente em vários estados do País e também no exterior (ao menos as duas primeiras). A Canção Nova chama atenção por sua dedicação à mídia. Já a Toca de Assis, pela radicalização da sua opção de vida franciscana e pelo seu apelo aos jovens. Essas duas foram criadas por religiosos,

⁸ A Comunidade **Canção Nova** tem a Missão de Evangelizar pelos meios de comunicação social. Desde 1980 atua usando essas ferramentas. Primeiro com a rádio e desde 1989 pela **TV Canção Nova**, transmitida pela TVE do Rio de Janeiro. Seu fundador, o padre Jonas Adib, é membro do movimento da Renovação Carismática Católica. (Nota da **IHU On-Line**)

⁹ A comunidade católica **Shalom** foi fundada há 23 anos. Em 1982 foi inaugurado o Centro de Evangelização **Shalom** numa lancheria e livraria com o objetivo de evangelizar os jovens que freqüentavam o local. (Nota da **IHU On-Line**)

¹⁰ A **Fraternidade Toca de Assis** é uma casa religiosa não-filantrópica, ligada à Igreja Católica, que abriga e acolhe pessoas moradoras de rua. Trata-se de uma associação religiosa cujos membros, jovens, vivem literalmente como Francisco de Assis vivia, vestindo-se com trajes simples, na extrema pobreza. O Padre José Litteri foi o fundador da Toca de Assis. A entidade conta com 63 casas em todo o Brasil. Porto Alegre contará com uma casa a partir de dezembro com sede na Rua Dr. Timóteo, 31, no bairro Floresta. A casa iniciará este projeto acolhendo, inicialmente, 30 homens. (Nota da **IHU On-Line**)

Padre Jonas Abib¹¹ e Padre Roberto. Mas todas são comunidades basicamente de leigos e como a RCC é um tipo de prática que reforça a santificação dos leigos. A Shalom se destaca, dentre as três maiores, por ter sido criada por leigos e tê-los como líderes principais. Essas comunidades expressam fortemente esse tipo de reavivamento mencionado. Em seus discursos e práticas, defendem a busca da santidade, contato com o sagrado e questionam os valores seculares modernos especialmente o individualismo, consumismo e materialismo. As comunidades reforçam a identidade católica, enfatizam a busca pelo sagrado e pela santidade por parte do leigo, mas reforçam sua obediência à hierarquia, defendendo em especial o discurso oficial católico em termos de moralidade sexual. A opção por criar uma comunidade que rompa com a sociedade mais ampla, no entanto, pode também refletir a dificuldade que jovens sentem de seguir os preceitos católicos, estando integrado à sociedade mais ampla. Essa integração passa a ser feita através de uma mediação comunitária.

IHU On-Line - E onde se inserem, no campo religioso brasileiro, os recentes relatos de aparições da Virgem Maria no Brasil?

Cecília Mariz - A atração e o fascínio que muitos católicos têm ao escutar esse tipo de relatos refletem a busca de um contato direto com o sagrado. Ao dar certa autonomia ao leigo, esse contato inverte a relação de poder dentro da Igreja. Nesses relatos, que são parte da tradição católica internacional, a Virgem Maria escolhe um leigo, pode ser uma criança, em geral alguém, sem instrução, para dar

¹¹ Padre Jonas Abib (1936): Sacerdote fundador da comunidade Canção Nova. Desde 1971 é membro da Renovação Carismática Católica. (Nota da *IHU On-Line*)

conselhos ao povo e à Igreja e também para revelar segredos. No Brasil, foram registrados vários desses relatos nas últimas décadas. Já foi observado que grande parte dos fiéis que acorrem aos locais de aparições, que divulgam as mensagens trazidas pelo vidente, e até os videntes, tinham ou tiveram vínculos com a RCC. Quando os vínculos se romperam, não foi por escolha do fiel ou vidente, mas resultado do controle da liderança do movimento ou controle eclesiástico via essa liderança ou via clero.

Entretanto, o discurso divulgado nesses locais reforça práticas litúrgicas tradicionais, defende a busca de santidade e de uma moralidade sexual, oposta aos valores seculares contemporâneos, às vezes, mais rígida que a oficial católica. Há, assim, afinidades entre o tipo de religiosidade reforçado nas aparições com aquelas do reavivamento internacional, já mencionado, que está presente no catolicismo da RCC, mas também em grupos de outras religiões. A maior parte dos discursos divulgados por videntes a que tive acesso, falava de um fim iminente dos tempos. Esses discursos certamente fazem sentido para aqueles que se deparam com o fim de “seu” mundo, um mundo regido por valores que aprenderam a prezar.

IHU On-Line - Como tem se processado a relação destas novas práticas no campo do catolicismo, sobretudo da RCC, com o catolicismo oficial? Em que medida têm encontrado apoio ou resistência?

Cecília Mariz - O contato direto com o sagrado por parte dos católicos, seja em locais de aparições da Virgem, seja em grupos de oração carismática, pode resultar na multiplicação de discursos diversos, maior autonomia dos leigos em relação ao clero, questionamento das autoridades eclesiásticas e do discurso oficial da Igreja. Sem dúvida, o

catolicismo oficial tenta ao máximo controlar todos esses tipos de experiências como também procura controlar outras experiências, mesmo que não sejam de contato com o sagrado (experiências intelectuais de estudo e reflexão, práticas democráticas etc) que também estimulem a maior autonomia dos leigos. A RCC, sem dúvida, não escapou nem escapa a esse controle. No entanto, uma característica fundamental da RCC é o valor que dá à identidade católica. Surgindo nos EUA entre pentecostais, a RCC tinha como proposta renovar a Igreja Católica, e não ser uma

denominação pentecostal a mais entre tantas no seu país de origem e no mundo. Fora da Igreja ela não terá sentido. Dessa forma, apesar de todo contato com o sagrado que possa ter, a liderança da RCC defende, antes de tudo, a obediência ao Papa, e a quem ele delegar autoridade. Essa obediência é marca católica e marca da RCC. O catolicismo oficial se sente apoiado por esse movimento, e em contrapartida resiste menos a ele do que a outros movimentos, até tenta apoiá-lo, mas sempre aconselhando-o a “evitar excessos”.

Cenários do catolicismo

Entrevista com Brenda Carranza

A teóloga e professora na PUC-Campinas, Brenda Maribel Carranza D'Ávila, é mestre em Sociologia e doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas. Sua tese de doutorado intitula-se *Movimentos do Catolicismo Brasileiro: cultura, mídia, Instituição*. A professora é autora do livro *Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências*. Aparecida: Ed. Santuário, 2000. Na entrevista que segue, concedida por e-mail, a professora entende a Renovação Carismática Católica como uma forma de suscitar a volta dos católicos afastados, por meio de recursos litúrgicos e catequéticos que deságuam no engajamento das atividades pastorais. Ela afirma que “a modernização sem modernidade parece ser a consigna que pauta a emergência do catolicismo midiático, norteador das alianças políticas e ideológicas necessárias. Ao que tudo indica, procura-se recuperar o tempo perdido na corrida pelo rebanho midiático do século XXI, espaço há tempo preenchido pelo neopentecostalismo brasileiro”. Confira:

IHU On-Line - Quais as principais tendências no atual catolicismo brasileiro?

Brenda Carranza – Se realizarmos um esboço da atual acomodação de forças dentro da Igreja, talvez observemos duas

situações: de um lado, a posição de relativa “convivência pacífica” entre o catolicismo da libertação e o carismático, do outro, a emergência do catolicismo de movimentos eclesiais e a popularização do catolicismo midiático. Ao afirmar que

os adeptos da Teologia da Libertação e os seguidores da Renovação Carismática Católica (RCC) parecem ter amenizado, e de forma sensível, sua postura de ataque-defesa, outrora marca distintiva entre ambos, num embate pela hegemonia do modelo eclesial, refiro-me a uma certa postura de “resistência abraâmica” dos primeiros e a uma legitimação socioeclesial dos segundos. Explico. Mesmo que as CEBs não encontrem um lugar na pauta da mídia, por conseguinte a invisibilidade social, elas mantêm suas bandeiras de luta sociotransformadora na linha dos movimentos antiglobalização, incentivando suas lideranças na formação, participação e representação política, além de oferecer recursos espirituais na perspectiva holística e alternativa. Já os carismáticos não só ganharam legitimidade perante as autoridades eclesiais, como pautaram a mídia como sendo a resposta institucional antipentecostalismo, diversificaram suas formas de aquisição dos meios de comunicação social e surpreenderam com a recriação canônica de novas formas de agregação de adeptos (veja as chamadas Comunidades Novas¹²).

¹² As **Comunidades Novas** são grupos da Igreja Católica que se sentem suscitados a novas formas de consagração e vida evangélica e são considerados uma resposta para as necessidades da Igreja e do mundo de hoje. A originalidade destas novas comunidades consiste freqüentemente no fato de se tratar de grupos compostos de homens e mulheres, de clérigos e leigos, de casados e solteiros, que seguem um estilo particular de vida, inspirado, às vezes, numa ou noutra forma tradicional ou adaptação às exigências da sociedade atual. Também o seu compromisso de vida evangélica se exprime em formas diversas, manifestando-se como tendência geral, uma intensa aspiração à vida comunitária, à pobreza e à oração. Normalmente, podem-se verificar as seguintes características: unidade da obra e da presidência; uma certa radicalidade evangélica; a unidade entre a consagração e a missão, compreendida como carisma particular; um forte sentido comunitário com o evidente primado do ser comunhão sobre o

No outro pólo, mas não distante da dinâmica carismática, encontramos o avanço dos movimentos eclesiais, com sua conhecida autonomia pastoral nas dioceses, transformando-se em igrejas paralelas; suas diretrizes missionárias, centradas em atrair o fiel afastado da instituição; uma competente centralização internacional, conservadoramente poderosa; e o investimento maciço no trabalho vocacional, atraindo milhares de jovens para uma vida regrada e casta, afinada com o ideário romanizador da neocristandade, voltado mais para a preservação e reprodução da instituição do que para as questões sociais. No meio popular essa proposta neoconservadora do Vaticano vem se naturalizando como “modo de ser igreja”, graças ao poder difusor da cultura midiática reapropriada por alguns grupos carismáticos e ao entusiasmo de certos representantes do episcopado que apostam nessas estratégias como meios de reinstitucionalização.

IHU On-Line - Como avalia a crescente queda percentual do catolicismo romano no Brasil nos últimos censos?

Brenda Carranza – Na verdade, a curva demográfica só confirma as suspeitas que os analistas sociais, e a própria Igreja, vêm fazendo sobre o processo de declínio sociométrico do catolicismo. Se é verdade o que os dados do IBGE mostram que, entre 1991 e 2000, a percentagem de

fazer; o exercício da autoridade vivido em conformidade com a comunhão; o desejo de evitar a identificação entre a sacerdotio e autoridade, a fim de respeitar e promover a laicidade; uma clara aceitação da pobreza e do abandono à Providência; uma vida de oração intensa, tanto pessoal como comunitária; e um vivo fervor missionário. São exemplos de comunidades novas os movimentos Shalom, Canção Nova, Nova Aliança, Palavra Viva, Beatitudes, Lisieux, Emanuel, Caminho Neocatecumenal, “Jeunesse Lumière”, Caminho Novo. (Nota da *IHU On-Line*)

católicos caiu de 83,3% para 73,9%, e que os evangélicos cresceram de 9% para 15,6%, sinalizando que, enquanto o rebanho católico decresce, o evangélico aumenta, mesmo que a olho nu pareça haver uma correspondência diretamente proporcional, devemos levar em conta que também o percentual dos *sem-religião* aumentaram de 4,7% para 7,4%. Portanto, o possível processo de desinstitucionalização do catolicismo não tem apenas a variante pentecostal como vetor principal, mas outras mudanças socioculturais podem estar em jogo, entre elas, o aumento dos cidadãos que se declaram sem religião.

IHU On-Line - Como compreender o processo de destradicionalização da Igreja Católica?

Brenda Carranza – Eu percebo um duplo movimento na Igreja. Um se refere a esse dado quantitativo que mede a pertença do fiel e que, de algum modo, é registrado nos censos, levando-se a concluir que exista um processo de desinstitucionalização, pois o indivíduo não mais identifica a Igreja como o seu *locus religioso*, ou seja, um âmbito no qual ele se reconheça como um ser dotado de sentido religioso. O outro é a destradicionalização, entendida como um processo que afeta os mecanismos que garantem a transmissão da memória institucional, do legado tradicional dos ritos e crenças, do arcabouço ético-moral da Igreja, o que permite a socialização primária de seus fiéis. Mesmo que ambas as dimensões se reclamem mutuamente, no caso brasileiro, o catolicismo tradicional, o mais expressivo da base social da Igreja, sempre garantiu a institucionalidade, ainda que na evangelização a adesão não fizesse parte de seu horizonte, daí o chamado catolicismo cultural. Mas essa realidade parece estar mudando, visto que, na última década, acentuou-se a

desinstitucionalização declarada, abalando o imaginário religioso no qual a catolicidade é a maioria cultural no País.

IHU On-Line - Em que medida a atual presença da Renovação Carismática Católica no Brasil tem conseguido exercer um impacto positivo de recatolicização da sociedade?

Brenda Carranza – Se compreendermos recatolicização como adesão explícita dos fiéis à proposta doutrinal e ética promulgada pela Igreja, não sei se isso pode ser quantificado. Mas se entendida como uma forma de suscitar a volta dos afastados, por meio de recursos litúrgicos e catequéticos que deságuam no engajamento das atividades pastorais, então a RCC cumpre um papel intra-ecclesial fundamental. Como é sabido por todos, entre as características da RCC estão a promoção de eventos litúrgicos para a mobilização de multidões, o incentivo a pequenos grupos centrados na emotividade, a motivação de fiéis para participarem no próprio movimento e a atração de católicos que se encontram na periferia institucional. Ainda que os carismáticos disparem os dispositivos identitários daqueles que se denominam católicos, ela não amplia seu raio de conversão para o resto da sociedade. De mais a mais, a sua incidência na conversão comportamental dos adeptos e fiéis em geral, mostra-se ineficaz quando se trata de moralidade e sexualidade cristã, haja vista a maneira como a catolicidade desenvolve suas próprias estratégias de apropriação das normas emanadas do corpo eclesiástico, dando a sensação de que, em matéria de anticoncepcionais e pró-vida, a Igreja não “manda nada”. Conseqüentemente, se a RCC é um conforto para os setores eclesiais preocupados em manter uma maioria social, ela também dribla a verdadeira influência ético-cristã do catolicismo na sociedade moderna.

IHU On-Line - No Brasil, como caracterizar a emergência de um catolicismo midiático? Quais seriam seus componentes essenciais?

Brenda Carranza - O catolicismo midiático refere-se a um determinado setor que, dentro da RCC, fez da mídia o principal meio de evangelização. Esse uso apóia-se na figura midiática de João Paulo II, cujo carisma de interação com as massas foi sendo tecido ao longo de seu pontificado e nos documentos pontifícios que insistem que o clero e os fiéis assumam prioritariamente os meios de comunicação de massa como uma missão, pessoal e comunitária, na evangelização do mundo contemporâneo. Esse apelo, simbólico e doutrinal, se concretizaria com a obtenção de alguns canais de TV, como a Rede Vida, o canal da família cristã (propriedade da família Monteiro), a TV Canção Nova (iniciativa carismática da Comunidade de Aliança e Vida Canção Nova) e a TV Século XXI (promovida pelo sacerdote Eduardo Dougherty¹³, fundador da RCC no País). Esse esforço requereu, por parte da hierarquia católica, uma forte articulação estratégica que permitisse pleitear, na arena política do Congresso, a aquisição de concessões no uso dos *mass mídia*¹⁴. Para isso, a atuação do deputado Salvador Zimbaldi (hoje sem partido, após acusações de corrupção) foi decisiva, constituindo-se no braço político da CNBB, no que se refere a assuntos de comunicação.

¹³ **Eduardo Dougherty:** Sacerdote jesuíta, norte-americano, nascido em 1941. Veio ao Brasil em 1966. Foi para o Canadá, em seguida, para fazer seus estudos teológicos em Toronto, tendo, nesta época, sua experiência de "Batismo no Espírito", em Michigan, EUA, tornando-se carismático. De volta ao Brasil em 1969 passa a colaborar com o Pe. Haroldo Rahm, também jesuíta e carismático, no centro Kennedy, em Campinas, SP. (Nota da *IHU On-Line*)

¹⁴ *Mass mídia:* meios de comunicação de massa. (Nota da *IHU On-Line*)

Os "padres-celebridades"

Ao lado dessa visibilidade televisiva, que vem ao encontro de maior presença evangélica no setor, principalmente com a Rede Record, propriedade da Igreja Universal do Reino de Deus, acirrando a concorrência religiosa, encontramos a consolidação de um estilo midiático de evangelização encabeçado pelos padres cantores. No afã de *evangelizar por todos os meios*, no final dos anos 1990, assistimos a emergência de "padres-celebridades", os quais, com o apoio da Rede Globo, ascenderam vertiginosamente à fama (o fenômeno Pe. Marcelo Rossi, Pe. Antônio Maria, Pe. Zeca, Pe. Jorjão, entre outros), trazendo em seu estilo *pop* um aparente rejuvenescimento da Igreja. Soma-se ao sucesso do clero o impulso do mercado discográfico com as inúmeras bandas musicais organizadas por jovens, religiosas e solistas, que se aventuraram a explorar o filão da música católica; a proliferação de *sites* católicos, povoando o espaço cibernético como meio de catequese e doutrinação dos ensinamentos morais da Igreja; e uma forte tendência entre os seminaristas de se preparar, tecnicamente, no uso da mídia, almejando os patamares da fama religiosa. Em seu conjunto, todas essas iniciativas configuram uma "escola" de evangelização, cujo epicentro é a cultura midiática. Entretanto, o catolicismo midiático é mais do que uma presença nos veículos difusores, ainda que lida essa participação como uma maneira de se contrapor ao agressivo investimento do segmento neopentecostal, ele é uma forma específica de apropriação da cultura midiática. Esta, entendida como uma visão de mundo, perpassada pela concepção de autonomia do indivíduo moderno e pela lógica de mercado, aplicada aos avanços tecnológicos.

Apropriação contraditória da mídia pelos carismáticos

Se nos atentarmos para o uso sistemático que os grupos carismáticos fazem da mídia, perceberemos que ela é apropriada de maneira contraditória. Ao utilizar-se dos meios mais avançados para evangelizar, os católicos carismáticos incorporam, simultaneamente, a lógica e os valores que informam os veículos utilizados, vivenciando uma contínua tensão entre *estar na mídia, sem ser da mídia*, usufruir os benefícios tecnológicos sem render-se aos valores intrínsecos que os constituem. Para exemplificarmos, assistimos, na própria instituição, ao entusiasmo que suscita entre alguns setores a visibilidade católica que um sacerdote-celebridade promove, ao mesmo tempo, observamos as ferrenhas críticas que emergem, dentro da própria

Igreja, ao se apostar nesse marketing religioso como forma de contenção da evasão dos fiéis. Registramos no aspecto formal dos conteúdos veiculados uma outra ambigüidade, pois nos meios mais avançados da tecnologia digital, encontramos os discursos mais arcaicos e pré-modernos, haja vista os conteúdos catequéticos que circulam na Internet, disseminando, entre outros, imaginários demoníacos como respostas etiológicas aos males sociais. Assim, modernização sem modernidade parece ser a consigna que pauta a emergência do catolicismo midiático, norteando as alianças políticas e ideológicas necessárias. Ao que tudo indica, procura-se recuperar o tempo perdido na corrida pelo rebanho midiático do século XXI, espaço há tempo preenchido pelo neopentecostalismo brasileiro.

A trajetória das CEBs no Brasil

Entrevista com Ivo Lesbaupin



Em entrevista por e-mail à *IHU On-Line*, o sociólogo Ivo Lesbaupin recupera passagens importantes da criação e desenvolvimento das Comunidades Eclesiais de Base, as CEBs. Uma das ponderações importantes trata do crescimento das igrejas pentecostais, que absorviam membros das CEBs, além de conflitos dentro da própria Igreja Católica, entre membros de comunidades espiritualmente conflitantes:

“uma engajada, militante, e outra, mais centrada na oração, uma preocupada com o social, outra mais centrada no indivíduo. Durante muitos anos, a relação entre CEBs e RCC foi marcada pelo conflito”. O pesquisador menciona, igualmente, a estreita relação entre as CEBs e o PT por muito tempo.

Ivo Lesbaupin é professor na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Graduado em Filosofia pela Faculdade Dom Bosco de Filosofia, é mestre em Sociologia pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ) e doutor em Sociologia pela Université de Toulouse-Le-Mirail, da França, com a tese intitulada *Movimento popular; Igreja Católica e Política no Brasil: aporte das Comunidades Eclesiais Urbanas de Base aos Movimentos Populares*. Lesbaupin é autor e organizador de diversos livros, entre os quais citamos *Igreja, Movimentos Populares, Política no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1983; *As Classes Populares e Os Direitos Humanos*. Petrópolis: Vozes, 1984; *Igreja: Comunidade e Massa*. São Paulo: Paulinas, 1996; *O Desmonte da nação: balanço do governo FHC*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. Na edição 152, de 22 de agosto de 2005, a *IHU On-Line* publicou o artigo *Uma amarga experiência. Projeto de nação x projeto de poder*, escrito por Lesbaupin.

IHU On-Line - As Comunidades Eclesiais de Base constituem, com a Renovação Carismática Católica, experiências de um "catolicismo de reafiliados", sinalizado pela experiência substantiva de uma conversão a um modo diverso de ser católico, para além do modo tradicional formal. Elas significam uma experiência religiosa marcada por um compromisso distinto de exercício da religião. Como se manifesta esta presença das CEBs hoje no campo religioso brasileiro? É uma presença que mantém a mesma vitalidade de décadas anteriores?

Ivo Lesbaupin - As comunidades de base começam a aparecer em meados dos anos 1960, como resultado do esforço de um setor da Igreja Católica insatisfeito com o trabalho pastoral desenvolvido até então, centrado nas paróquias. A crítica ao modelo paroquial é que ele não formava comunidade, formava uma clientela – pessoas que vão em busca de serviços religiosos (os sacramentos), mas que não se conhecem entre si. As comunidades de base deveriam ser compostas por um número de pessoas que pudessem se conhecer e aprofundar a sua fé, o seu compromisso cristão. Pouco a pouco, elas se tornam um espaço

de encontro, de confronto entre fé e vida, de reflexão bíblica. As paróquias eram centradas no padre, as comunidades são dirigidas por leigos. Leigos e leigas, juntos, fazem a reflexão sobre a fé e sua vida e celebram. Como nos primeiros anos estávamos em plena ditadura militar, e havia repressão sobre as organizações de trabalhadores, as comunidades propiciam um espaço onde setores populares podem refletir sobre suas condições de vida.

A experiência bem sucedida das primeiras comunidades vai possibilitar um forte crescimento das CEBs em áreas populares - no campo e nas periferias das cidades - nos anos 1970. A partir de 1975, realizam-se encontros nacionais (os “intereclesiais”), o que ajuda a difundir as comunidades, ao mesmo tempo em que permite trocar experiências e, eventualmente, corrigir a caminhada. Os anos 1970 e 1980 foram anos de crescimento extraordinário, um verdadeiro *boom* das comunidades. Ao final deste período, elas entram na “normalidade”: acabou a fase de enfrentamento com o regime militar e

também da defesa militante das comunidades diante do setor conservador da Igreja, que tende a considerá-las “muito políticas” e “pouco religiosas”. Nos primeiros anos, havia o risco de que a reação conservadora deslegitimasse as comunidades: este tempo passou, as comunidades se consolidaram, e a Igreja acabou aceitando-as. Houve uma mudança, porém: as CEBs desistiram de criar uma Igreja toda feita de comunidades. As CEBs são hoje uma forma de a Igreja ser, ao lado de outras: as paróquias continuam e surge a Renovação Carismática Católica, com muito apoio do setor conservador.

IHU On-Line - Podemos afirmar que o modo de exercício religioso das CEBs produziu igualmente frutos "quantitativos", em termos de aumento significativo de seus quadros no campo religioso brasileiro? Em que medida os caminhos da conjuntura eclesial internacional tem cerceado os caminhos de afirmação das CEBs no Brasil?

Ivo Lesbaupin - Nos anos 1990, as CEBs desaparecem dos meios de comunicação, tornam-se “invisíveis”. Ao mesmo tempo, elas passam pelas mesmas dificuldades que os movimentos sociais em geral: desmobilização, causada por vários fatores que se conjugam. Há a queda do socialismo real no leste europeu e na União Soviética, cresce a onda neoliberal, aviva-se a repressão aos movimentos sociais, cresce o desemprego. Se, nos anos 1980, os movimentos tinham se expandido, nos anos 1990 entram em refluxo, com raras exceções (MST). As CEBs, onde se reúnem os cristãos mais comprometidos, se ressentem destas condições difíceis.

Entretanto, no interior da Igreja, o pontificado de João Paulo II põe em questão a Teologia da Libertação, processa os teólogos ligados a esta corrente, condena a governo sandinista

na Nicarágua, adverte bispos progressistas, fecha seminários mais abertos; o Vaticano valoriza os novos movimentos leigos. As CEBs sentem-se atingidas, porque são seus valores, sua concepção de cristianismo, seus teólogos, seus bispos, que são atingidos. Nem por isso esmorecem, mas sabem que não são apreciadas pela Igreja oficial. Em outras palavras, o contexto sociopolítico e o contexto eclesial são desfavoráveis às comunidades. Nas dioceses onde já existem CEBs, elas continuam seu trabalho; mas não se pode dizer que haja aumento quantitativo das CEBs no Brasil. É claro que, em dioceses onde elas existem há mais tempo (30, 40 anos), há pouco lugar para o surgimento de novas comunidades: já se atingiu o limite possível. O surgimento de novas comunidades ocorre em dioceses de tipo tradicional que optaram recentemente por este modelo pastoral.

IHU On-Line - Como se está processando a dinâmica das CEBs num campo religioso marcado seja pelo impressionante crescimento dos pentecostais, seja pela afirmação de um catolicismo carismático?

Ivo Lesbaupin - Uma primeira dificuldade que as CEBs enfrentaram foi o crescimento das igrejas pentecostais, porque elas, de modo geral, tendiam a valorizar uma espiritualidade sem incidência na realidade social, despolitizada. Apesar disso, elas cresceram nos meios populares, exatamente onde as CEBs estavam e, às vezes, atraíram alguns de seus membros. A dificuldade mais recente veio do próprio interior da Igreja Católica, com o crescimento da RCC. Neste caso, havia a disputa pelos membros das comunidades entre espiritualidades conflitantes: uma engajada, militante, e outra, mais centrada na oração, uma preocupada com o social, outra mais centrada no indivíduo. Durante muitos anos, a relação entre

CEBs e RCC foi marcada pelo conflito. Isso não impediu que, como se desenvolviam muitas vezes no mesmo local, membros das comunidades participassem de grupos de oração carismáticos. É perceptível a influência da RCC por meio dos programas de rádio ou TV. Nos últimos anos, tem havido tentativas de aproximação entre as CEBs e a Renovação Carismática, procurando valorizar os elementos compatíveis presentes tanto numa quanto na outra experiência. Há mesmo comunidades que têm representantes dos grupos carismáticos em seus conselhos.

IHU On-Line - Como tem sido a visibilidade das Comunidades Eclesiais de Base brasileiras no espaço público no presente momento? O senhor tem percebido uma mudança de atuação com respeito às décadas anteriores?

Ivo Lesbaupin - A hegemonia neoliberal que se afirma no Brasil nos anos 1990, no mesmo momento em que o bloco socialista deixa de existir, encontra as comunidades numa postura defensiva. No entanto, à medida que os governos neoliberais se sucedem, as CEBs estão na frente de combate contra estas políticas fortemente excludentes. Cabe lembrar que, desde o início de sua formação, o processo de reflexão sobre fé e vida que ocorre nas comunidades sempre levou à ação social. No início dos anos 1980, com

o surgimento do Partido dos Trabalhadores (PT), as afinidades eletivas entre o modo de agir das comunidades – em meio popular, “de baixo para cima” – e o modo como se formou o novo partido – dos movimentos sociais, também “de baixo para cima” – levaram muitos de seus membros ao engajamento político-partidário no PT. Durante muitos anos, houve forte identificação entre as CEBs e o PT, surgindo, dentro das CEBs, candidatos às eleições, geralmente eles pertenciam ao PT. É mesmo provável que a capilaridade do PT em regiões longínquas do interior se deva em boa parte à extensa presença das CEBs no interior. Isso não impediu que, no decorrer do tempo, surgisse a percepção de várias comunidades de algumas falhas na atuação partidária aqui ou ali. O fato é que a crítica ao neoliberalismo desenvolvida pelo PT, mas também por setores da própria Igreja, se difundiu no mundo das comunidades. A conjuntura mais recente, do governo Lula, provocou perplexidade no interior das comunidades (do mesmo modo que no campo dos movimentos sociais), porque a crítica às políticas neoliberais permanece firme e forte, assim como a esperança na possibilidade de construir outro tipo de sociedade, mais justa, mais solidária, mais fraterna.

“Sinais de cansaço” no protestantismo

Entrevista com Antônio Mendonça



“As igrejas transformaram-se em fins em si mesmas”. A constatação é de Antônio Gouvêa Mendonça em entrevista concedida por e-mail à *IHU On-Line*. Segundo ele, uma das hipóteses para o abandono do protestantismo histórico é que sua reprodução vegetativa “não tem sido capaz de segurar os que nascem nele, e para onde estão indo não se sabe. É possível que estejam até contribuindo para o aumento tão significativo da taxa dos ‘sem-religião’”. O mais provável é que “a grande maioria esteja engrossando as fileiras das igrejas

pentecostais e neopentecostais”.

Mendonça é professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie, de São Paulo. Graduado em Filosofia e Letras pela USP, e em Teologia pela Faculdade de Teologia da Igreja Presbiteriana Independente (FTIP), é doutor em Sociologia pela USP, com tese intitulada *Temas Essenciais Sobre Ciências da Religião*. É autor de, entre outros, *O Celeste Porvir - a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1994; *Protestantes, Pentecostais e Ecumênicos - O Campo Religioso e seus Personagens*. São Bernardo do Campo: UMESP, 1997; e *Igrejas Protestantes e Negros no Brasil - Atlas Afro Brasileiro*. São Paulo: Fase, 2001. Ele concedeu a entrevista *As místicas protestantes. A intermitência entre o sagrado “frio” e o “quente”* à edição 133 da *IHU On-Line*, de 21 de março de 2005.

***IHU On-Line* - Com base nos dados do censo de 2000, como avaliar “os sinais de cansaço” do protestantismo histórico no campo religioso brasileiro?**

Antônio Mendonça - As igrejas do protestantismo histórico cresceram bastante, em números absolutos, até o fim dos anos 50 do século passado. De modo

geral, isso se explica porque se trata de religião nova, aliás, como eram designadas pelos próprios católicos. Entretanto, algumas de suas características ajudam a explicar esse crescimento. A novidade nunca deixa de ser atrativa, juntando-se a isso as dificuldades pelas quais a Igreja Católica

passava ao tempo da implantação das primeiras igrejas protestantes no Brasil: problemas na relação com o Estado e choque com as novas idéias filosóficas e políticas que começavam a chegar e, principalmente, a falta de recursos para atingir de maneira plena a vastidão do território nacional, deixando vazios para a penetração do protestantismo. A essa causa externa juntou-se outra externa: a explosão da idéia nacionalista, que levou os líderes nacionais do protestantismo a empenharem-se na expansão e consolidação das igrejas. Esse esforço entusiástico, impulsionado por lideranças nacionais intelectualmente expressivas e caracterizado por intensas campanhas evangelísticas, levou as igrejas a crescerem significativamente no período considerado. Também não se pode deixar de lado a colaboração estreita entre as diversas igrejas, incentivada pela Comissão Brasileira de Cooperação originada no Congresso da Obra Cristã, realizada no Panamá em 1916 e consolidada pela Confederação Evangélica do Brasil, fundada em 1934. Contudo, a partir dos anos 1950, o movimento ecumênico com sua proposta unificadora e voltada para o compromisso político e social das igrejas, a explosão pentecostal e o fundamentalismo sectário, levaram-nas ao exclusivismo denominacionalista confessional e identitário. As igrejas transformaram-se em fins em si mesmas.

IHU On-Line - Para onde estariam se deslocando aqueles que abandonaram o protestantismo histórico? É um fenômeno comum aos da segunda geração da tradição religiosa?

Antônio Mendonça - Em primeiro lugar, não se verifica no protestantismo histórico esse fenômeno comum quando se trata do gradiente seita-igreja. Regra geral a seita reproduz, ou procura reproduzir, o que os insatisfeitos, ou

cansados, afirmam ser a “verdadeira igreja”, ou igreja original. Na segunda geração, conforme apontam Weber¹⁵ e Troeltsch¹⁶, a seita retorna à configuração de igreja.

Não há, creio, pesquisa feita no Brasil para averiguar o destino daqueles que estão abandonando o protestantismo histórico. O que podemos fazer é levantar algumas hipóteses. A primeira delas é simples: a reprodução vegetativa do protestantismo não tem sido capaz de segurar os que nascem nele, e para onde estão indo não se sabe. É possível que estejam até contribuindo para o aumento tão significativo da taxa dos “sem-religião”. Contudo, é muito provável, quase certo mesmo, que a grande maioria esteja engrossando as fileiras das igrejas pentecostais e neopentecostais. As causas podem ser de natureza religiosa pelo atrativo de característica cúlrica que essas igrejas oferecem diante do racionalismo discursivo e desencantado de suas próprias igrejas. Mas, o empobrecimento e a exclusão social podem ser a causa principal da atração massiva das igrejas pentecostais e neopentecostais, principalmente estas, que oferecem satisfação das necessidades imediatas das

¹⁵ **Max Weber** (1864-1920): sociólogo alemão, considerado um dos fundadores da Sociologia. *Ética protestante e o espírito do capitalismo* é uma das suas mais conhecidas e importantes obras. A edição brasileira mais recente foi publicada em 2004, pela Companhia das Letras, Rio de Janeiro. Com o título *Max Weber: a ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Cem anos depois, o boletim *IHU On-Line* dedicou-lhe a sua 101ª edição, de 17-05-2004. Também foi publicado o *Cadernos IHU em Formação*, intitulado *Max Weber. O espírito do capitalismo*. (Nota da *IHU On-Line*)

¹⁶ **Ernst Troeltsch** (1865-1923): teólogo alemão protestante, escritor de tratados de filosofia da religião e filosofia da história, além de influente figura no pensamento do seu país depois de 1914. Seu trabalho era uma síntese de um número de idéias desenhadas por Albrecht Ritschl, concepções de Max Weber sobre sociologia e dos neokantianos da Escola de Baden. (Nota da *IHU On-Line*)

pessoas. Podemos ainda pensar que, como causa subjacente, esteja a dificuldade que o protestantismo histórico tem de lidar com as massas. Teria o teólogo luterano Paul Tillich¹⁷ razão ao falar das dificuldades do protestantismo diante do secularismo e das mudanças radicais do mundo contemporâneo e da sua necessidade de se transformar estruturalmente a fim de sobreviver na pós-modernidade? Como toda religião tradicional tende a resistir a mudanças, não estariam as igrejas pentecostais e neopentecostais crescendo às expensas dessa resistência das igrejas tradicionais, inclusive a Católica?

IHU On-Line - Como o senhor caracteriza os diferentes tipos de protestantismo na América Latina no momento atual?

Antônio Mendonça - É necessário primeiro distinguir de que protestantismo estamos falando. Tenho resistido à inclusão do pentecostalismo e, principalmente, do neopentecostalismo na categoria universal de protestantismo. O primeiro conserva muitas das características do protestantismo, mas não é mais o protestantismo como tal, saído da Reforma. É outra expressão do cristianismo ao dar ênfase à possessão repetitiva do Espírito. Quanto ao neopentecostalismo, a distância já se alarga por causa da presença de elementos estranhos ao protestantismo e alguns até mesmo do cristianismo. Por isso, não posso concordar com o conhecido teólogo metodista argentino José Miguez-Bonino (*Rostos do Protestantismo Latino-Americano*, 2003)

¹⁷ Paul Tillich (1886-1065): teólogo alemão, que viveu quase toda a sua vida nos EUA. Foi um dos maiores teólogos protestantes do século XX. É autor de uma importante obra. Entre os livros traduzidos em português, pode ser consultado *Coragem de Ser*. 6. ed. Editora Paz e Terra, 2001 e *Amor, Poder e Justiça*. Editora Cristã Novo Século, 2004. (Nota da IHU On-Line)

que os inclui entre os protestantes. As razões para esta minha posição aparecem mais adiante. Mas, acompanho Bonino no uso do conceito de “rostos”, que prefiro substituir por persona para responder à pergunta. Há um protestantismo liberal que se caracteriza pela sua abertura ecumênica, tolerância perante outras religiões ou grupos diferentes, assim como por certa preocupação por questões políticas. Não se trata de adeptos da teologia liberal porque estes já foram abafados ou marginalizados a partir do regime militar. Há um protestantismo evangélico, ou evangelical, até certo ponto tolerante, mas exclusivamente preocupado com a evangelização individual e sem nenhum ideal político. O movimento evangelical tem seu marco no Pacto de Lausanne, celebrado pelo Congresso Internacional de Evangelização Mundial, realizado em Lausanne, Suíça, em 1974. Há um protestantismo fundamentalista cujo ponto de partida moderno foi a fundação do Conselho Internacional de Igrejas Cristãs, em 1948, em Amsterdã, Holanda. Esses rostos, ou persona, regra geral não formam igrejas particulares, mas estão presentes nelas individualmente ou em grupos locais ou denominacionais. Por último, o protestantismo étnico representado por igrejas de imigrantes, como chineses, coreanos, suíços, holandeses, húngaros, letões etc.

IHU On-Line - Quais as razões que estão na base do crescimento do evangelicalismo? E quais são os traços que o definem?

Antônio Mendonça - Há hoje certa confusão com evangélicos. A mídia, assim como o mundo católico, entende como evangélico todo esse universo de cristãos não-católicos, desde protestantes históricos até neopentecostais. Entendo que a pergunta se refere a esse segmento religioso que apresentou surpreendente

crescimento segundo o censo de 2000. Tornando mais precisa a questão, creio que estamos falando de pentecostais e neopentecostais já que o protestantismo histórico, ou igrejas evangélicas tradicionais, está praticamente estagnado. Creio que as razões desse crescimento são de duas naturezas: uma delas está no interior mesmo do protestantismo, e a outra é externa e tem a ver com as mudanças socioeconômicas do País. O protestantismo tradicional traz consigo algumas características originais como a tendência de ascendência social ou aburguesamento e respectivas moral e ética e a secularização e o laicismo com a conseqüente perda de elementos religiosos. Assim sendo, atende mais às necessidades do ideal burguês de classe média, tanto em ascensão como em status. O processo socioeconômico de empobrecimento e exclusão da maioria da população brasileira que afasta todas as possibilidades de ascensão social é incompatível com o ideário protestante, pois compromete qualquer forma de esperança baseada na racionalidade. Restando, portanto, aos indivíduos, a alternativa de uma esperança não-racional, não fica difícil entender porque a grande massa de pobres e excluídos busca religiões que oferecem resultados mágicos e imediatos.

IHU On-Line - Como se processa no campo do protestantismo histórico a assimilação do crescimento pentecostal?

Antônio Mendonça - O movimento pentecostal propriamente dito chega ao Brasil nos primeiros anos do século passado como extensão do que acontecia no protestantismo norte-americano.

Começando no Sul escravista e excludente, estendeu-se ao Norte industrializado e socialmente injusto. No Sul, principalmente negros, e no Norte, operários e imigrantes. No Brasil, as igrejas protestantes históricas demoraram a sentir o impacto porque as igrejas pentecostais atraíam principalmente migrantes internos, como nordestinos que migravam para o Sul do país, e imigrantes estrangeiros, particularmente italianos, que chegavam a São Paulo. Poucos protestantes históricos migravam para as igrejas pentecostais que nos primeiros 50 anos do século XX se limitavam à Congregação Cristã no Brasil e às Assembléias de Deus. Os pentecostais eram vistos com certo desprezo e mesmo com preconceito por parte dos protestantes que os reputavam como pessoas “ignorantes”.

A reação ao crescimento pentecostal começou nos anos 1950, quando o movimento atingiu duramente as igrejas protestantes, subtraindo-lhes muitos pastores e congregações inteiras. A resistência durou por alguns anos, mas o cansaço e as próprias condições internas do protestantismo, como foi dito acima, começaram a minar suas defesas. Certa tolerância e mesmo como proteção contra novas perdas, passaram a levar as igrejas históricas a admitir em seu interior práticas “amaciadas” de pentecostalismo conhecidas por “carismáticas”. Hoje, o movimento carismático constitui, nas igrejas históricas, um ponto de equilíbrio entre o protestantismo tradicional e o extenso movimento pentecostal institucionalizado.

Trânsito religioso

Entrevista com Ronaldo de Almeida



Segundo a análise do cientista social Ronaldo de Almeida, no cenário religioso contemporâneo “são mais significativos, demograficamente, o crescimento dos pentecostais e das pessoas que se declaram “sem-religião”, por um lado, e, por outro, a queda do catolicismo”. E é nas camadas média e média baixa que acontecem esses “três maiores fenômenos do trânsito religioso”. O pentecostalismo contemporâneo tem, como característica principal, a circulação e a flexibilidade da vida religiosa, extrapolando “as fronteiras daquelas instituições denominadas

neopentecostais”, conclui Almeida, que atualmente é pesquisador no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP).

Graduado em Ciências Sociais e mestre em Antropologia Social pela Unicamp, nosso entrevistado doutorou-se em Ciências Sociais (Antropologia Social) pela USP com a tese *Traduções do fundamentalismo evangélico*. A entrevista a seguir foi concedida por e-mail à *IHU On-Line*.

***IHU On-Line* - Em suas pesquisas sobre o campo religioso brasileiro, o senhor tem destacado o catolicismo como “principal celeiro no qual outros credos arregimentam adeptos”. Como isso tem repercutido na relação entre as tradições religiosas?**

Ronaldo de Almeida - No cenário contemporâneo de mobilidade de pessoas entre as religiões, é mais significativo, demograficamente, o crescimento dos pentecostais e das pessoas que se declaram “sem-religião”, por um lado, e, por outro, a queda do catolicismo. Em tom anedótico, chamo os dois primeiros grupos de “receptores universais” enquanto o segundo é formado pelos “doadores universais”. O termo “universais” refere-se à maior capacidade de receber adeptos de outras religiões ou

doar para elas. Isso é bastante sintomático no caso do catolicismo, que perpassa diversas dimensões da vida social, configurando-se como uma *igreja* no sentido dado pela sociologia da religião de Ernest Troeltsch, qual seja, a de uma religião coextensiva à ordem social. De certa forma, uma parte significativa daqueles que estão se transferindo para outras pertenças religiosas é composta pelos “católicos não-praticantes”, categoria nativa mas bem precisa na delimitação do universo de pessoas que se identificam como católicas quase como se estivessem se identificando como brasileiras.

Católicos praticantes e não-praticantes
Trata-se de um universo em que a vida cotidiana não é acompanhada com alguma frequência de práticas rituais e de

relações sociais produzidas pelo código religioso. Não por acaso, muitos daqueles que se identificam como evangélicos hoje costumam afirmar que eram anteriormente “sem-religião”, mas que também poderiam ter se identificado como “católicos não-praticantes”.

Por outro lado, pensemos então nos “católicos praticantes”. Este universo ainda é bem amplo e superior ao evangélico, segundo maior segmento religioso do País; ele mantém um nível significativo de fidelidade religiosa, tornando a mudança para o pentecostalismo, entre outras, menos intensa. O exemplo mais ilustrativo é a penetração do carismatismo nos cultos católicos que inaugurou um movimento de “readesão”, segundo Prandi, ou uma “volta na porta giratória”, como definiu Steil. Esta “volta dos que nunca foram” é uma das possibilidades de revigoração do catolicismo que ocorre concomitante ao crescimento de outros segmentos em boa medida no celeiro católico. Em suma, o momento contemporâneo tende à pluralização das alternativas religiosas, e isso tem forçado o catolicismo a sair de sua condição de religião da tradição para uma religião de (re)adesão que precisa tornar-se atraente para a população.

IHU On-Line - Como tem percebido, em linhas gerais, o trânsito religioso hoje no Brasil?

Ronaldo de Almeida - O campo das religiões no Brasil vem sofrendo, há pelo menos quatro décadas, sobretudo nos centros urbanos, uma reconfiguração que aponta em algumas direções. Primeiro, para o trânsito de pessoas entre as práticas e as pertencas religiosas. A adesão exclusiva a sistemas religiosos com fronteiras bem distintas ocorre concomitantemente ao enfraquecimento dos vínculos institucionais. Os dois movimentos complementares no Brasil, hoje. Segundo, a idéia de “trânsito religioso” não deve ser restrita à

mobilidade de pessoas entre as alternativas, mas a um processo mais generalizado de circulação de pessoas correlata à circulação de idéias, valores, práticas, comportamentos religiosos etc. As religiões trocam adeptos como também seus conteúdos simbólicos. Terceiro, é possível encontrar, neste emaranhado de cruzamentos, alguns padrões do trânsito, isso porque a passagem de um afro-brasileiro para o pentecostalismo obedece a uma lógica simbólica e prática distinta do deslocamento de um kardecista para o protestantismo histórico. Quarto, e por fim, estes padrões de mudança indicam a existência diferenciada de zonas do campo religioso pelo qual o indivíduo circula (na sua história pessoal ou mesmo simultaneamente). O melhor exemplo é daqueles que se identificam nas pesquisas quantitativas como “sem-religião”, mas que nas entrevistas em profundidade revelam-se, em boa parte deste universo, várias mudanças ou a concomitância de várias práticas. Assim, a intensificação do trânsito faz com que a experiência religiosa seja mais ampla do que aquela circunscrita por religião. Torna-se, assim, interessante sair do enfoque institucional para se debruçar sobre as trajetórias individuais compostas por meios-pertencimentos, circulação entre as alternativas, fluidez dos símbolos religiosos, pouca fidelidade institucional etc.

IHU On-Line - Como caracterizar, no campo religioso brasileiro, as práticas de ultrapassagem de fronteiras institucionais experimentadas por determinados núcleos neopentecostais, Uma realidade curiosa onde convivem formas específicas de combate às outras religiões e assimilação de seus conteúdos religiosos?

Ronaldo de Almeida - Falo da circulação entre as alternativas como um fenômeno amplo do campo religioso no Brasil. Entretanto, a circulação e esta fluidez no

pertencimento ocorre de maneira específica entre os evangélicos. Ambos (campo religioso e subcampo evangélico) tem a mesma taxa de mobilidade. É muito comum encontrar pessoas que percorrem as maneiras de ser evangélico, compondo uma dosagem particular para sua religiosidade: mais ou menos doutrinário-moralista, mais ou menos teológico-reflexiva, mais ou menos mágico-emotiva e assim por diante; uma espécie de “calibragem” da vida religiosa. A circulação e a flexibilidade da vida religiosa é uma das principais características do pentecostalismo contemporâneo, que extrapola as fronteiras daquelas instituições denominadas neopentecostais. Prefiro pensar o termo “neopentecostal” mais como esta possibilidade do fiel “calibrar” o seu modo de ser pentecostal do que a circunscrição institucional. A ultrapassagem de fronteiras se dá também para fora da circunscrição genérica da categoria evangélica.

No meu estudo sobre o exorcismo na Igreja Universal, argumentei que ela é a resultante de combinações religiosas estruturadas em forma de conflito que necessita de um “outro negativo” para definir sua identidade. O diabo seria o elemento cristão no qual as entidades afro-brasileiras encontrariam seu equivalente (diferente da relação com o catolicismo na qual os orixás foram identificados com os santos). Contudo, devido à centralidade do diabo na sua cosmologia, a Igreja Universal ficou mais parecida com aquilo que negava. Ela se alimenta daquilo que combate.

IHU On-Line - Como analisa a relação da Igreja Universal do Reino de Deus com as religiões afro-brasileiras? Será que o Brasil tem deixado de ser o país do sincretismo religioso?

Ronaldo de Almeida - O sincretismo é um daqueles conceitos que, de tanto uso e

abuso, tornaram-se pouco operativos, na medida em que se perde um bom tempo explicando o que ele não quer dizer. Relacionando as suas duas perguntas, parece-me que você entende o sincretismo como uma relação que mais soma do que opõe (este é o caso da relação da Igreja Universal e as religiões afro-brasileiras). Retomando o que afirmei há pouco, a Igreja Universal é uma combinatória resultante da interação entre a tradição pentecostal de matriz norte-americana e um caldo “católico-afro-kardequista”. A Igreja Universal não nos sugere um desaparecimento do sincretismo se o entendemos, lato senso, como uma espécie de combinação (mistura, sobreposição, paralelismo, adaptação, acomodação, dependendo do autor) simbólica que permite conexões (passagens, ultrapassagens, continuidade, compatibilização, mediação) entre universos distintos historicamente. O problema que se coloca é que a combinação e as conexões operam como inversões hierárquicas, na medida em que as outras religiões, em especial as afro-brasileiras, são associadas ao pólo negativo da religiosidade cristã: o diabo. Em termos práticos, esta orientação religiosa resulta numa forma ritual belicosa e vilipendiosa. Como corolário, há alguns anos, vários praticantes da umbanda e do candomblé, em particular pais e mães-de-santo, têm recorrido à esfera judicial contra os ataques discursivos, ritualísticos e até físico. E isso aponta para outra questão: a judiciação da vida religiosa, agora não para separar religião de feitiçaria, mas para gerenciar tensões de um contexto de pluralismo que tem alguns grupos com o impulso de se tornar hegemônicos demográfica, política e culturalmente.

IHU On-Line - A seu ver, o que tem proporcionado o grande sucesso do

pentecostalismo entre as camadas mais pobres da população brasileira?

Ronaldo de Almeida - Se é certo que há um cenário generalizado de mudança e múltiplos pertencimentos religiosos, isso foi mais significativo nas camadas média baixa e baixa. Nestes segmentos, ocorreram os três maiores fenômenos do trânsito religioso (queda do catolicismo e crescimento dos “sem-religião” e pentecostais). Tenho feito pesquisas nas periferias da região metropolitana de São Paulo e acompanhado outras, no Rio de Janeiro e em Salvador, em todas, impressiona visualmente o número de templos evangélicos, sobretudo pentecostais com os mais variados nomes. Quanto mais a mancha urbana se expande, mais crescem os templos pentecostais e menos se vêem os católicos. Não gostaria de pensar este crescimento por meio de uma explicação de cunho mais subjetivo como se esta religião fosse uma resposta à aflição desta parcela da população.

Gostaria de recuperar o argumento mais geral da sociologia da religião dos anos 1960 e 1970, sem o ranço funcionalista

daquele momento, que entenderia o crescimento pentecostal como produto de uma situação de anomia social decorrente da urbanização e da migração. Isso significa que aqueles autores enfatizavam a dimensão da integração social proporcionada por estas religiões a pessoas que tinham muito pouco, tanto em termos materiais quanto de vínculos sociais. Vejo que o sucesso destes religiosos está ligado, entre outras causas, à geração de laços de confiança e fidelidade pelos quais circulam benefícios materiais e afetivos, por meio de ajuda mútua, informações (ou recomendações) de emprego ou acesso a políticas públicas, além da geração da auto-estima e trocas matrimoniais que tendem a sobrepor relações religiosas a redes de parentesco. Se o discurso nativo associa sua percepção de melhoria de vida a Deus, devemos investigar mais como ela pode ser de fato produzida e, a meu ver, o pertencimento a uma rede de relações pelas quais circulam benefícios materiais e afetivos são fatores que contribuem na atração e permanência dos fiéis.

O espiritismo Kardecista

Entrevista com Bernardo Lewgoy

Na visão do filósofo e antropólogo Bernardo Lewgoy, docente na UFRGS, o processo atual de destradicionalização dos modos de crer e participar no espiritismo kardecista pode ser explicado por numerosos aspectos, como a “perda de plausibilidade do nacionalismo e decadência do prestígio da Igreja Católica, mudanças na visão de mundo e moralidade dos segmentos médios urbanos”. Para o estudioso, “a face hegemônica do espiritismo brasileiro foi marcada por algumas importantes influências: em primeiro lugar, um sincretismo conflitivo com um catolicismo romanizado, que dita parte de sua agenda e comportamento na República Velha e na Era Vargas; o caráter de religião dos setores subalternos de uma elite comprometida com a construção da nação, como militares, funcionários públicos, médicos, juristas, alguns professores e cientistas; posteriormente, Chico Xavier radicaliza esses aspectos, nacionaliza o perfil do kardecismo e aproxima-o do catolicismo popular dos santos e devoções familiares”. As declarações foram dadas por e-mail à *IHU On-Line*. Lewgoy é graduado em Filosofia e mestre em Antropologia Social pela UFRGS. cursou doutorado em Ciência Social (Antropologia Social) na USP, com a tese *Os espíritas e as letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista*. Organizou os livros *Debates do NER ANO 4 Nº 4- O mal revisitado*. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - UFRGS, 2003, *Horizontes Antropológicos número 22 - Cultura escrita e Práticas de Leitura*. Porto Alegre: PPGAS/ UFRGS, 2004 e *O Grande Mediador. Chico Xavier e a Cultura Brasileira*. Bauru: EDUSC - PRONEX/CNPQ/Movimentos Religiosos no Mundo Contemporâneo, 2004.

***IHU On-Line* - Como o senhor analisa a presença do espiritismo kardecista no Brasil, tendo como base os dados do censo de 2000?**

Bernardo Lewgoy - O último censo indicou pouco mais de dois milhões de autodeclarados espíritas, boa parte dos quais situados em segmentos sociais de renda e escolaridade superior, nas grandes cidades do sudeste brasileiro. Isso o caracteriza como religião de elite. O problema é que, por baixo da estrutura institucional, você tem autonomia

organizativa das casas espíritas, um sem-número de divergências entre elas e uma grande penetração social de um imaginário (em boa parte divulgada por livros e telenovelas de caráter espírita) e de um serviço de atendimento a uma clientela de origens sociais variadas. Assim, a dificuldade de avaliação da real importância do espiritismo pode ser organizada se considerarmos a existência de três conjuntos que se inter-seccionam, mas que não se justapõem, dentro de uma

“língua franca espiritualista”: a) crenças espíritas de alta ressonância social, mas não necessariamente vinculadas à participação em centros espíritas (posto que há outros grupos que reivindicam a identidade “espírita”, além dos kardecistas); b) práticas espíritas dentro e fora de centros, mas que não cobram compromissos com identidades espíritas exclusivas; c) finalmente, há o plano identitário mais rígido e articulado, mas que, mesmo assim, não se reflete numa declaração formal ao censo, posto que há espíritas autoproclamados que se alinham entre os “sem-religião”. Ou seja, o espiritismo é todo ele assediado pela sub-representação. Por isso, dada a imprecisão dessas variáveis e conjuntos, é plausível afirmar que o kardecismo é um caso de importância qualitativa muito superior à quantitativa.

IHU On-Line - Mas não há como negar, para além dos dados declarados, a presença do kardecismo como um importante referencial simbólico para as outras religiões hoje no Brasil, não é verdade?

Bernardo Lewgoy - O kardecismo é explicitamente reivindicado pela umbanda como uma espécie de “linha” ou modalidade de realização de trabalhos ligados à chamada mesa branca e ao contato dialogado com espíritos de mortos, em vez do transe de possessão de divindades. Houve uma série de articulações simbólicas das crenças espíritas com práticas e representações religiosas pré-existentes na sociedade brasileira. O espiritualismo tem uma longa história no Brasil, bem anterior ao espiritismo kardecista. Este só aparece tardiamente, associado aos ideais modernos de progresso, razão e mérito individual. Como venho tentando mostrar, a face hegemônica do espiritismo brasileiro foi marcada por algumas importantes influências: em primeiro lugar, um sincretismo conflitivo com um catolicismo romanizado, que dita parte de sua agenda e

comportamento na República Velha¹⁸ e na Era Vargas¹⁹; o caráter de religião dos setores subalternos de uma elite comprometida com a construção da nação, como militares, funcionários públicos, médicos, juristas, alguns professores e cientistas; posteriormente, Chico Xavier²⁰ radicaliza esses aspectos, nacionaliza o perfil do kardecismo e aproxima-o do catolicismo popular do santos e devoções familiares. O que acontece é que as crenças espíritas, mais do que as práticas rituais especializadas dos centros, parecem hoje ocupar o lugar da explicação cosmológica e ética da sorte do indivíduo após a morte, devido à perda da plausibilidade de um lado, do imaginário católico sobre céu e inferno e, de outro, do comunitarismo nacional-profético que vigorou da Era Vargas ao fim da ditadura militar. Ou seja, a teodicéia meritocrática do Carma e a crença na reencarnação alinham-se com

¹⁸ **República Velha:** período que vai da Proclamação da República, em 1889, até a Revolução de 1930. (Nota da *IHU On-Line*)

¹⁹ **Era Vargas:** considerada como um divisor de águas na história brasileira, vai de 1930 a 1945. Após os 15 anos de governo getulista, o País e o povo brasileiro nunca mais seriam os mesmos. Foi marcada pelo populismo, o investimento na indústria, a valorização do trabalho e por atos totalitários e despóticos de seu governante, o gaúcho Getúlio Vargas. Sobre Getúlio Vargas, conferir o primeiro dos *Cadernos IHU em formação*, intitulado *Populismo e trabalho. Getúlio Vargas e Leonel Brizola*, bem como o 30º número dos *Cadernos IHU Idéias*, intitulado *Getúlio, romance ou biografia*, escrito por Juremir Machado da Silva. A *IHU On-Line* 112, de 23 de agosto de 2004, intitulou-se *Saio da vida para entrar na História*, frase que se tornou célebre na carta-testamento de Getúlio. O Instituto Humanitas Unisinos - IHU promoveu, em 2004, o Seminário Nacional Era Vargas. (Nota da *IHU On-Line*)

²⁰ **Chico Xavier** ou **Francisco Cândido Xavier** (1910-2002): médium e divulgador do espiritismo no Brasil e no mundo, escreveu mais de 400 livros, os quais não assumia como de sua autoria, pois afirmava que sempre escrevia apenas o que os espíritos lhe pediam. Nunca ficou com o dinheiro arrecadado com a venda de seus livros, sempre doando os direitos para a Federação Espírita Brasileira (FEB). (Nota da *IHU On-Line*)

um espírito do tempo individualista e pós-moderno tanto quanto a teologia da prosperidade, em que pesem as profundas diferenças entre elas.

***IHU On-Line* - Como explicar a transição do espiritismo kardecista de minoria perseguida para a alternativa religiosa?**

Bernardo Lewgoy - Explica-se pela descontinuidade histórica dos fatores que a situavam com comportamento de minoria: uma Igreja Católica tradicionalista e conservadora, anterior ao Concílio do Vaticano II, uma República que volta e meia perseguiu cultos religiosos e, finalmente, um sentido nacionalista para a visão de mundo das camadas médias urbanas. Tudo isso é parte de um passado que mudou com a redemocratização e a globalização e que afetou ao modo de vida de todas as religiões. O espiritismo parece ter hoje a credibilidade científica como grande meta, pois, religiosa e socialmente, ele não é mais colocado em questão. Por isso considero-o como alternativa religiosa e não mais como minoria.

***IHU On-Line* - Qual a relação que pode ser estabelecida entre o espiritismo kardecista e a cultura letrada? Pode-se falar hoje em irradiação do espiritismo também nos outros setores da população brasileira?**

Bernardo Lewgoy - O espiritismo é uma religião fundada na relação com textos, ou seja, tem a ver com uma comunidade textocêntrica e um cânon (no sentido do pensador Moshé Halbertal²¹), que o aproxima do prestígio da cultura letrada na sociedade brasileira. Como afirmou Marion Aubrée²², num país onde o letramento é

²¹ **Moshé Halbertal:** professor de Filosofia e pensamento judaico na Universidade de Jerusalém, além de estudioso sobre as questões da tolerância religiosa. (Nota da *IHU On-Line*)

²² **Marion Aubrée:** antropóloga francesa que se dedica, há mais de 30 anos, a estudar as diversas formas de religião. Grande parte de seu trabalho vem sendo feita no Brasil, onde se especializou em Antropologia das Religiões, tema de seu doutorado *Voyages entre corps*

signo de distinção, a filiação ao espiritismo, religião da leitura e da psicografia, está diretamente relacionada à identificação com a cultura letrada. O espiritismo baseia-se na autoridade de uma estrutura informal de médiuns e pessoas que o aproximam em diversos graus do mundo popular e oral, o que explica as passagens e atravessamentos entre espiritismo e outras orientações religiosas. O prestígio do espiritismo entre os setores sociais médios – que são os que mais consomem a cultura escrita – teve uma curiosa ampliação por via de seu sucesso com atores, diretores e dramaturgos da rede Globo de televisão, fundada por um católico conservador. A teledramaturgia da Globo tem uma forte vertente espírita, talvez por afinidades entre as narrativas espíritas e o melodrama.

***IHU On-Line* - Como explicar o processo atual de destradicionalização dos modos de crer e participar no espiritismo kardecista?**

Bernardo Lewgoy - Pelas razões mencionadas – perda de plausibilidade do nacionalismo e decadência do prestígio da Igreja Católica, mudanças na visão de mundo e moralidade dos segmentos médios urbanos – o espiritismo muda a sua orientação. Do lado dos dirigentes, ele muda a sua tônica para seus aspectos mais sociais e científicos e transnacionaliza-se. Do lado dos adeptos, influências da nova era e do individualismo psicologizante fazem conviver velhas e novas orientações na vivência da doutrina espírita. Somando-se a isso a influência da bem-sucedida indústria editorial espírita, o resultado é a destradicionalização e a pluralização dos modos de ser espírita no Brasil.

et esprits, ensaio comparativo sobre a construção do sujeito nas comunidades afro-brasileiras e nas comunidades pentecostais. A pesquisadora é integrante do Centro de Pesquisas sobre o Brasil Contemporâneo da Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais, de Paris (CRBC/EHESS). (Nota da *IHU On-Line*)

Religiões afro e espaço público

Entrevista com Patrícia Birman

É possível verificar um aumento dos circuitos transnacionais do candomblé por causa da globalização. É o que pensa a professora da UERJ, Patrícia Birman. Para ela, essa religião vem crescendo no Mercosul, capitais européias e nos EUA. “Em cada um destes *nós* de redes extensas podemos observar que se associam certas temáticas, como um xamanismo *new age*, uma releitura africanizante do movimento negro”. As observações foram feitas na entrevista realizada por e-mail para a *IHU On-Line*.

Birman comenta, ainda, sobre a diabolização das religiões afro no espaço público pelo segmento pentecostal.

A pesquisadora é graduada em Psicologia, mestre e doutora em Antropologia Social, todos os cursos pela UFRJ. cursou pós-doutorado na Ecole des Hautes Etudes em Sciences Sociales, EHESS, França, onde lecionou como professora-visitante, assim como em Cambridge, na Inglaterra. Escreveu *O que é Umbanda?* São Paulo: Brasiliense, 1982 e *Fazer estilo, criando gêneros. Possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995, resultado de sua tese. Organizou *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar Editorial/CNPq/PRONEX, 2003 e *Religião e sociedade*. V. 23. n. 2. Rio de Janeiro: Iser, 2003.

***IHU On-Line* - Como a senhora vê a presença das religiões afro no espaço público nacional hoje?**

Patrícia Birman - A presença das religiões afro se faz de muitas formas no espaço público. Sem dúvida, na Bahia, onde se transformou no emblema maior da identidade cultural local, com forte incentivo do Estado, ela é maior. Alguns pesquisadores têm chamado atenção para isso: pela mídia, pelas artes, pelo turismo, o “afro-baiano” se desenvolve associado aos orixás e aos símbolos do candomblé. Os antropólogos Martijs van der Port e

Roger Sansi²³ realizaram pesquisas interessantes sobre as várias faces públicas do candomblé baiano. Não sou capaz de falar de todos os outros estados, mas, no Rio de Janeiro, esta presença de uns anos para cá se faz majoritariamente relacionada a uma leitura diabolizante, fortemente mediatizada, proveniente das

²³ **Roger Sansi**: antropólogo, professor no King's College London, na London University, Inglaterra. Uma de suas áreas de interesse é Antropologia da Religião: História Negra Atlântica Cultural, que leciona no departamento *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*. (Nota da *IHU On-Line*)

igrejas pentecostais. É uma referência constante no espaço público, porém marcada por um viés negativo. No Rio Grande do Sul, Ari Pedro Oro²⁴ escreveu recentemente sobre como se processou um debate público em Porto Alegre sobre uma enorme controvérsia a respeito do sacrifício de animais no candomblé. De modo geral, pode-se dizer que as religiões afro são objeto de um novo tipo de questionamento no espaço público, até pouco tempo atrás pouco relevante, qual seja a acusação de serem obra do diabo, por parte do segmento pentecostal que não pára de crescer e que constrói, em parte, o seu próprio sucesso mediante acusações de feitiçaria aos afro-brasileiros. É uma relativa novidade que, de uns quinze anos para cá, continua desafiando os pesquisadores.

IHU On-Line - No censo 2000, aparece um decréscimo da umbanda. A que elementos associaria esse fato?

Patrícia Birman - A resposta mais simples seria que esta se deve ao crescimento pentecostal. No entanto, o que falta entender seria o porquê disso. Creio que esta transformação na sociedade brasileira diz respeito ao novo horizonte que os pentecostais oferecem aos segmentos populares na sociedade. Neste horizonte, se encontra a promessa de uma mudança de lugar social, de prosperidade e de igualdade também. Não podemos nos esquecer de que

²⁴ **Ari Pedro Oro**: filósofo docente na UFRGS. Em seu doutorado na Université de Paris III (Sorbonne-Nouvelle), U.P. III, França, escreveu a tese *Un mouvement messianique actuel en Amazonie Brésilienne: le Mouvement de la Sainte Croix*. É autor de *Na Amazônia um Messias de índios e brancos*. Petrópolis: Vozes/EDIPUC, 1989, *Axé Mercosul. As religiões afro-brasileiras nos países do Prata*. Petrópolis: Vozes, 1999 e *Representações sociais e Humanismo latino no Brasil atual. Religião, política, família e trabalho*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2004. (Nota da *IHU On-Line*)

enquanto os afro-brasileiros aceitavam "trabalhar" ritualmente com santos e divindades "menores", e o catolicismo oficial menosprezava os reclamos religiosos por uma melhoria de vida dos mais pobres, os pentecostais reivindicam o poder absoluto e inquestionável de Jesus como fonte de transformação pessoal e coletiva.

IHU On-Line - E quanto aos estudos das religiões afro nas ciências sociais, quais seriam os novos temas?

Patrícia Birman - Acho que algumas pistas novas estão sendo exploradas: em relação à possessão e a magia, historicamente consideradas fenômenos senão "primitivos" ao menos "irracionais", é possível hoje investigar como estas formas de magia sempre estiveram presentes no mundo ocidental e ajudaram a construir, pelo negativo, a sua própria modernidade. Este argumento "pós-colonial", digamos, que vem se expandindo nas ciências sociais, reforça um campo de pesquisa interessante para nós, iniciado com os trabalhos de Yvonne Maggie²⁵ sobre a feitiçaria na sociedade brasileira. Seria interessante também investigar estas transformações da possessão e do seu sentido, levando em conta as mudanças recentes na sociedade brasileira e no mundo, principalmente a importância da mídia na construção do religioso aqui e em outros lugares. Pesquisadores como Alejandro Frigério²⁶,

²⁵ Yvonne Maggie de Leers Costa Ribeiro: cientista social e antropóloga, docente na UFRJ. Escreveu *Guerra de Orixá: um estudo de ritual de conflito*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001 e *O medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992, resultado de sua pesquisa de doutorado. (Nota da *IHU On-Line*)

²⁶ **Alejandro Frigério**: antropólogo, docente na Universidad Católica de Buenos Aires. Escreveu, entre outros, Capoeira: de arte negra a esporte branco. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* Rio de Janeiro, v.4, n. 10, jun. 1989 e *CD Conference on the Amazon: Amazonian Perspectives?*

Stefania Capone²⁷ e outros têm explorado os circuitos transnacionais do candomblé que aumentaram com a globalização. A conexão com outros mundos e outros universos de sentido são campos de pesquisa interessantes e inovadores. O candomblé vem crescendo nestes circuitos, no Mercosul, nas capitais européias e nos Estados Unidos. Em cada um destes "nós" de redes extensas, podemos observar que se associa certas temáticas, como um xamanismo *new age*, uma releitura africanizante do movimento negro... Por fim, eu não esqueceria o quanto a possessão é importante para a construção de noções de pessoa que continuam a desafiar os pressupostos do individualismo na modernidade - este tema sempre atual - ainda que hoje menos explorado - a meu ver deveria continuar a ser trabalhado. Um trabalho antropológico recente, de Kelly Hayes²⁸, buscou explorar a trajetória de uma médium, analisando a relação desta e de sua família com a possessão. Luiz Fernando Duarte²⁹, em suas pesquisas sobre família e religião, tem explorado nexos interessantes neste campo. O próximo número de *Religião e Sociedade* será todo dedicado aos estudos recentes das religiões afro no Brasil.

Hanover: Amazonian Prospects, 2003. (Nota da *IHU On-Line*)

²⁷ **Stefania Capone**: antropóloga francesa, autora de *La quête de l'Afrique dans le Candomblé: Pouvoir et Tradition au Brésil*. Paris: Karthala, 1999. Pesquisadora do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), realizou pesquisa após longo período de estadia no Brasil. (Nota da *IHU On-Line*)

²⁸ **Kelly Hayes**: antropóloga norte-americana, docente na Universidade de Chicago. (Nota da *IHU On-Line*)

²⁹ **Luiz Fernando Duarte**: advogado e antropólogo, docente na UFRJ, organizador de, entre outros, *Doença, sofrimento e Perturbação. Perspectivas Etnográficas*. Rio de Janeiro: Editora da FIOCRUZ, 1998 e *Relações Familiares, Sexualidade e Religião*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

***IHU On-Line* - Pelas suas pesquisas, é possível perceber uma ligação direta entre movimento negro e religião afro?**

Patrícia Birman - Acho que esta ligação é procurada por certos grupos e, em certos momentos, construída com relativo sucesso. Não há uma relação intrínseca, mas políticas voltadas para criar e recriar fontes identitárias para reivindicações anti-racistas em muitos lugares no País.

***IHU On-Line* - Como interpretaria a leitura que certos autores fazem da realidade nacional, de que enquanto as religiões afro se tornam "brancas", isto é, compostas, em grande parte por brancos, os negros brasileiros estão se tornando evangélicos?**

Patrícia Birman - Acho esta leitura interessante. Compreendo esta afirmação da seguinte maneira: as religiões "afro", por meio de seus líderes, por um lado, tentam buscar novos espaços de inserção e, por outro, segmentos das camadas médias se sentem atraídos por religiões exóticas, o que resulta eventualmente na criação de novas figuras de religiosidade: mais esotéricas, mais espíritas etc. que guardam uma proximidade com o candomblé ou umbanda. Quanto aos "negros" - é bom destacar que estes termos (branco e negro) fazem parte de uma visão racializada da sociedade, isto é, aqueles que se encontram entre os segmentos mais pobres da sociedade brasileira são os que mais se converteram ao pentecostalismo, segundo os últimos censos.

Teologia da “batalha espiritual”

Entrevista com Wagner Gonçalves

Na entrevista que segue, realizada por e-mail, o cientista social Wagner Gonçalves da Silva, docente no Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da USP analisa o crescimento e as características do neopentecostalismo no Brasil. Para ele, essa teologia “pelo caráter combativo e intolerante que apresenta, segue uma direção de divergência e não de convergência, sobretudo se compararmos com o outro grande modelo brasileiro de aproximação entre uma religião cristã (o catolicismo) e as religiões afro-brasileiras, no centro do qual repousa o sincretismo”.

Wagner é graduado, mestre e doutor em Ciências Sociais pela USP, com ênfase em Antropologia Social. Sua tese chama-se O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras, publicada em 2000 pela EDUSP. Escreveu, ainda, Orixás da Metrópole. Petrópolis: Vozes, 1995, Candomblé e umbanda - caminhos da devoção brasileira. 2. ed. São Paulo: Selo Negro - Grupo Summus, 2005 e Imaginário, Cotidiano e Poder - Memória Afro-Brasileira, Vol 3. São Paulo: Selo Negro, 2005.

IHU On-Line - Como o senhor avalia a centralidade da “teologia da batalha espiritual” presente na terceira fase do movimento pentecostal?

Wagner Gonçalves - A centralidade é decorrente de vários aspectos, entre os quais eu destacaria a disputa por adeptos de uma mesma origem socioeconômica, o tipo de cruzada proselitista adotada pelas igrejas neopentecostais - com grandes investimentos nos meios de comunicação de massa e o conseqüente crescimento dessas denominações que arregimentam um número cada vez maior de “soldados de Jesus” - e, do ponto de vista do sistema simbólico, o papel que as entidades afro-brasileiras e suas práticas desempenha na estrutura ritual dessas igrejas como

afirmação de uma cosmologia maniqueísta de luta do bem contra o mal.

IHU On-Line - O que esta teologia vem introduzir de novo no campo religioso brasileiro? É uma realidade que vem arranhar o imaginário de um país da tolerância e do sincretismo religioso?

Wagner Gonçalves - Certamente esta teologia, pelo caráter combativo e intolerante que apresenta, segue uma direção de divergência e não de convergência, sobretudo se compararmos com o outro grande modelo brasileiro de aproximação entre uma religião cristã (o catolicismo) e as religiões afro-brasileiras, no centro do qual repousa o sincretismo. Entretanto, sob a face do antagonismo, processos de aproximação podem ser identificados. No artigo da coletânea,

procurei argumentar a existência de um *continuum* entre catolicismo popular, neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras, existente ao menos do ponto de vista de uma análise estrutural da aproximação entre os termos que caracterizam estes sistemas simbólicos. Estaríamos, então, diante de um outro tipo de sincretismo no qual o panteão afro (sobretudo as figuras de exu e pombagira) é incorporado ao sistema neopentecostal como contraponto de oposição e não de paralelismo ou fusão, processos típicos do sincretismo afro-católico.

IHU On-Line - Quais os grandes temas desta batalha espiritual?

Vagner Gonçalves - Do ponto de vista da teologia que sustenta esta batalha, os males do mundo são causados pela presença do demônio na vida cotidiana das pessoas. Este é o diagnóstico preferencial para se compreender a razão das doenças, vícios, desvios morais de conduta, infelicidades afetivas e conjugais, falta de emprego ou insucesso profissional etc. Tendo o diagnóstico pronto, os agentes religiosos fazem uma cruzada para detectar a presença do maligno no mundo terreno (por isso as religiões afro-brasileiras são particularmente importantes neste aspecto, pois elas já apresentam a personificação de entidades que há muito foram associadas ao diabo cristão). O próximo passo é a expulsão do demônio, a libertação e a conversão do indivíduo em nome de Jesus. O cenário desta batalha é, portanto, "celeste", em termos teológicos. Aos homens cabe apenas se alistarem em um dos dois lados do conflito e não se deixarem levar pelo lado inimigo – o mal. E mesmo quando isso acontece, o indivíduo geralmente é absolvido; o mal não provém dele, é exterior. Curioso é que os recursos utilizados nesta batalha, sobretudo em algumas denominações neopentecostais, como a Igreja Universal, geralmente remetem a

operações simbólicas fortemente magicizadas provenientes do universo das próprias religiões combatidas. Assim, pode-se dizer que os temas desta batalha indicam uma crescente institucionalização da magia no âmbito do campo cristão tradicionalmente acostumado aos processos de conversão racional e secularização e a construção de uma noção de pessoa isenta de culpa (pelas fraquezas pessoais e pelo lugar que ocupa na estrutura social), ao menos antes do processo de libertação ou conversão.

IHU On-Line - Como caracterizar a "força da fala" na tradição pentecostal? Quais as nuances que ela vai ganhando em suas diversas fases?

Vagner Gonçalves - A tradição pentecostal, sendo uma religião cristã, portanto baseada na revelação do livro sagrado, retoma uma característica das religiões dos povos ágrafos que têm, na performance da fala, o principal veículo de manifestação do sagrado na terra. Não é por acaso que o mito de origem desta tradição é o evento do "falar em línguas de fogo", descrito no episódio bíblico de Pentecostes. A oralidade, seja na manifestação do Espírito Santo entre os fiéis, seja na expulsão dos demônios pelo poder da fala do pastor (que a professa em nome de Jesus), parece ser um aspecto de mobilização muito forte nesta tradição, sobretudo nas igrejas neopentecostais onde parece haver pouca atenção ao livro sagrado, ou uma atenção muito seletiva. A própria música *gospel* - um tipo de oralidade pela conjugação de letra e música - desempenha, nestas igrejas, um papel fundamental na atração e evangelização de amplos segmentos sociais.

IHU On-Line - Como se distingue a experiência do transe nas religiões afro-brasileiras e no neopentecostalismo?

Vagner Gonçalves - O neopentecostalismo parece ter se aproveitado do mito de origem pentecostal (a manifestação do

Espírito Santo no corpo dos adeptos) para estabelecer uma ponte entre o campo cristão e o das religiões afro-brasileiras. Ainda que consideremos as diferenças entre o transe do Espírito Santo e o das divindades afro-brasileiras (ou mesmo as diferenças entre transe e possessão), o fato é que essa experiência extática, sobretudo entre as camadas populares, preferenciais na adesão ao pentecostalismo, põe os conteúdos destes sistemas em trânsito

permanente, na medida em que abre as portas para “experiências místicas” correlatas a do transe. No neopentecostalismo, como acontece principalmente na Igreja Universal, isto é mais evidente pelo lugar central que o transe das divindades da umbanda (exus e pombagiras) assumiram na cosmogonia do culto, inclusive em detrimento do transe do próprio Espírito Santo, já não mais enfatizado como em sua origem.

Percursos das religiões afro

Entrevista com Volney Berkenbrock



“A demonização das religiões afro-brasileiras é estratégia conversionista de grupos neopentecostais”. A afirmação é do teólogo Volney Berkenbrock, da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) em entrevista que concedeu por e-mail à *IHU On-Line*. A estratégia, diz ele, não chega a ser novidade, pois a “Igreja Católica, sobretudo na década de 1950, havia feito o mesmo com as ‘cruzadas nacionais’ contra a umbanda ou contra o espiritismo”. E Berkenbrock é incisivo: os promotores dessa “demonização” das religiões afro-brasileiras não são “apenas fanáticos do ponto de vista religioso. São criminosos que deveriam como tal ser enquadrados”. Os episódios de

intolerância contra as religiões afro-brasileiras situam-se na contramão da convivência até certo ponto pacífica entre as diferentes religiões em nosso país. Docente na UFJF, no Instituto de Ciências Humanas e Letras, Departamento de Ciência da Religião, Berkenbrock é doutor em Teologia Católica pela Rheinische Friedrich Wilhelm Universität, Alemanha. Sua tese *Die Erfahrung der Orixas* foi publicada em 1995, em Bonn, pela Verlag N. Borengaesser. A mesma obra foi traduzida para a língua portuguesa pela Editora Vozes, em 1998. Em parceria com o teólogo Faustino Teixeira escreveu *Orações de Judaísmo, Cristianismo e Islã*. Petrópolis: Vozes, 2002.

IHU On-Line - É correto afirmar que, a partir do censo 2000, o Brasil tornou-se um país menos afro-brasileiro? Como o senhor analisa a queda percentual das religiões afro-brasileiras neste último censo?

Volney Berkenbrock - Sim, acho correto afirmar que os dados do censo 2000 nos mostram que temos um país menos afro-brasileiro. O avanço sobretudo das igrejas evangélicas nas periferias das grandes cidades trouxe uma diminuição do número de freqüentadores de casas religiosas de umbanda e candomblé. Está havendo, do meu ponto de vista, de fato, um deslocamento na pertença religiosa brasileira e um descolamento muito forte. O censo 2000 nos mostrou isso claramente. Sem querer anular esta constatação do censo, há, porém, um fator que deve ser lembrado sempre que se fala em estatística sobre pertença religiosa, envolvendo grupos afro-brasileiros: o fato de que a pertença religiosa a ser declarada em público no Brasil sempre foi a cristã. A freqüência a casas de religiões afro-brasileiras foi sempre dissimulada, pertencente ao privado, ao particular de cada um e por isso as mensurações dos censos são aqui, em parte, problemáticas.

IHU On-Line - Como entender no campo religioso brasileiro a preocupante realidade dos ataques sem trégua contra as religiões afro-brasileiras por parte de certas denominações neopentecostais?

Volney Berkenbrock - Esta é uma questão lamentável e muito grave. A discriminação religiosa não é apenas algo imoral e politicamente incorreto. É crime em nosso país. Em nome, porém, de um conceito de liberdade religiosa mal-entendido vemos crescer os ataques principalmente por parte de neopentecostais contra as religiões afro-brasileiras. Em programas de rádio, em programas de televisão, em pregações, em invasões de terreiros e em xingamentos públicos, ocorre, a meu

modo de ver, crimes por discriminação religiosa. Por que não são tomadas providências? Por motivos múltiplos: desde o fato de que o Estado consegue combater apenas uma pequena parte dos crimes que ocorrem até o fato de os grupos das religiões afro-brasileiras terem entre si uma coesão fragilizada, o que dificulta uma ação contra esta discriminação; desde o fato de o cristianismo ter construído historicamente, no Brasil, um certo status de ser a única religião correta até o fato de uma forte arrogância religiosa salvacionista presente nos neopentecostais.

Quem promove esta “demonização” das religiões afro-brasileiras são, pois, não apenas fanáticos do ponto de vista religioso. São criminosos que deveriam como tal ser enquadrados. Há nesta situação dois agravantes que merecem ser mencionados: um é o fato de a sociedade brasileira ter uma história de convivência relativamente pacífica entre pessoas de pertença religiosa diversa. Estas incitações contra as religiões afro-brasileiras quebram nossa boa tradição. Outro fato preocupante é que estes ataques acabam influenciando outra parte da população – também católicos – que começam a achar que é permitido e até correto fazer ter este tipo de atitude.

IHU On-Line - Estamos nos deparando hoje, no Brasil com o curioso fenômeno da crescente presença de negros, filiando-se às religiões evangélicas e à diminuição destes segmentos nas religiões afro-brasileiras, que tendem a enfraquecer seu traço de defesa étnica. Como o senhor analisa esta situação?

Volney Berkenbrock - O crescimento das igrejas evangélicas nas camadas da população composta por afro-descendentes é uma realidade. Como também é uma realidade a universalização das chamadas religiões afro-brasileiras.

Candomblé e umbanda não são mais religiões tão somente étnicas (dos afro-descendentes). Elas são religiões universais, abertas a acolher pessoas advindas de todos os grupos da sociedade. Mas o crescimento das igrejas evangélicas nos afro-descendentes tem um outro aspecto que não pode ser deixado de lado. Onde se dá o grande crescimento das igrejas evangélicas? Nas periferias das cidades, na população mais carente. Onde estão os afro-descendentes em sua grande maioria? Nas periferias das cidades, com o população carente. Há ali, no meu modo de ver, não apenas uma questão religiosa a ser levada em consideração, mas também uma questão de demanda social. As necessidades desta população carente (e afro-descendente por conta de nossa história de escravidão) em outros tempos eram em parte acolhidas por casas de umbanda e candomblé. Sobretudo em casas de umbanda esta população buscava ajuda em suas diversas necessidades: para problemas de saúde, ouvia conselhos para tomar algum chá ou banho de ervas; para problemas de dinheiro, ouvia conselhos de fazer algum ritual de sorte; para problemas afetivos, ouvia conselhos para resolver a questão com o apoio de entidades espirituais; para problemas de segurança e proteção, ouvia fórmulas para “fechar” o corpo. Muitas igrejas evangélicas passaram a acolher estas demandas da população. Na comunidade evangélica, o afro-descendente pobre, foi acolhido como membro de plenos direitos. Ali ele/ela é alguém. Ali ele/ela louva o Senhor, ele/ela estuda a Bíblia, ganha forças para enfrentar suas desgraças etc. E isso tudo em uma igreja cristã, isto é, em uma pertença religiosa que sempre teve *status* de ser “a correta” em nossa história. O crescimento de afro-descendentes nas igrejas evangélicas passa, a meu modo de ver, também, pois pela demanda social, porque estas igrejas

souberam acolher as necessidades desta população. Necessidades estas até então levadas às casas de umbanda ou centros espíritas.

IHU On-Line - O senhor acredita que haja no Brasil de hoje um movimento de "descatolicização do candomblé", ou seja, um processo de dessincretização desta tradição religiosa? Como isso vem se dando?

Volney Berkenbrock - Sim, é correto afirmar que haja no candomblé um processo de “descatolicização” que pode, de certa maneira, ser entendido como um processo de dessincretização, mas não necessariamente. Diversos são os fatores que devem ser levados em consideração para entender este processo. Alguns deles: a) Universalização do candomblé. Já desde a década de 1970, se tem observado que o candomblé está deixando de ser uma religião étnica para se tornar uma religião aberta a todas as pessoas. Hoje o candomblé conta, entre seus fiéis, pessoas advindas de todos os grupos presentes na nossa sociedade. Com isso, ele deixa de ser a religião de um grupo (afro-descendentes e escravo-descendentes) muito ligado historicamente à Igreja Católica. Não podemos esquecer que os escravos foram “catolicizados”. E uma “descatolicização” poderia ser entendida como uma libertação desta situação histórica. b) Auto-afirmação do candomblé. O candomblé ganhou/conquistou na sociedade brasileira – também desde a sua universalização – *status* de religião. Ou seja, o candomblé passou a ser aceito como uma religião a mais na pluralidade de religiões presentes na sociedade. Com isso, seus membros puderam assumir mais claramente sua pertença religiosa. Este processo não ocorreu do dia para a noite e ainda hoje podem-se encontrar membros do candomblé que, quando perguntados sobre sua pertença religiosa

respondem ser “espiritualistas”. Há não muito tempo atrás, a grande maioria dos membros do candomblé, quando perguntados por sua pertença religiosa, respondiam que eram “católicos”. À medida que o candomblé conquistou o *status* de religião, isso tem diminuído. c) Reafricanização. O movimento de reafricanização atingiu boa parte das religiões afro-brasileiras. Este movimento faz parte de uma certa busca de auto-afirmação. Assim, sobretudo nas religiões afro-brasileiras no sudeste, muitos líderes religiosos foram à África buscar “as raízes” de sua religião. Esta busca das raízes é muito mais algo simbólico que histórico. Mas o movimento de reafricanização concorreu, a meu ver, para que o candomblé se auto-afirmasse como religião “completa”, isto é, religião que tem origens, que tem história, que tem fundamento, que tem pai e mãe, que não foi criada do nada. E este foi um processo que também contribuiu para a “descatolicização”. d) Dessincretização. É muito difícil afirmar que tenha havido no candomblé um processo de “dessincretização”, pois este termo é complexo e não seria aqui o espaço para discuti-lo. Do meu ponto de vista, seria muito mais correto afirmar neste particular que ocorreu um certo distanciamento do candomblé da Igreja Católica por conta da auto-afirmação do primeiro.

IHU On-Line - Numa pesquisa realizada pelo ISER em 1994 sobre os evangélicos no Grande Rio constatou-se dentre os entrevistados uma grande rejeição à umbanda e ao candomblé. Nada menos do que 95% das respostas indicaram tais religiões como demoníacas. Qual o impacto disso sobre a dinâmica relacional no campo religioso brasileiro?

Volney Berkenbrock - Penso que o processo de “demonização” das religiões afro-brasileiras é parte da estratégia conversionista de certos grupos evangélicos, sobretudo os chamados

neopentecostais. E nisto, aliás, não estão empregando uma estratégia totalmente nova. A Igreja Católica, sobretudo na década de 1950, havia feito o mesmo com as “cruzadas nacionais” contra a umbanda ou contra o espiritismo. Os neoconvertidos têm a necessidade de adesão a uma nova identidade religiosa. No caso dos neopentecostais, diversos são os quesitos que fazem parte da formação desta nova identidade religiosa: a adoção de uma “nova” linguagem. Assim “entregase tudo a Jesus”, “coloca-se nas mãos do Senhor”, “só com Jesus”, “Amém!”. A adoção de um novo outfit.

Assim, somem as moças com decotes e pernas à mostra, bem como os rapazes com brincos e músculos à mostra. A adoção de um novo gosto musical; não se ouve mais pagode e funk, e sim banda gospel; a adoção de novos lugares a serem freqüentados; não se sai mais “para a noite”, mas se fazem vigílias para o Senhor; a adoção – sobretudo para os jovens – de novas formas de relacionamento; deixam-se os “peguetes” e procura-se ver “o que é da vontade do Senhor”. Também faz parte da formação da nova identidade religiosa a rejeição de tudo o que fazia parte da identidade religiosa anterior, mesmo que esta identidade religiosa anterior não tivesse sido plenamente assumida. Se o converso entende que sua pertença religiosa anterior era católica, agora se faz de tudo para mostrar que não se é mais católico. Rejeita-se o linguajar católico (por isso não mais se reza; agora se ora), rejeita-se a piedade católica (por isso não mais de pratica a idolatria) e assim por diante. Se o converso entende que antes tinha uma pertença a um grupo religioso afro-brasileiro – mesmo que tivesse freqüentado uma casa de umbanda uma vez ou outra apenas para tomar “um passe” – agora tem necessidade de afirmar sua nova identidade religiosa, mostrando

que enganadamente havia procurado ajuda de entidades reconhecidas agora como demoníacas.

Pertença religiosa “equivocada”

É também parte da consolidação da nova identidade religiosa a compreensão de que todas as coisas que estavam erradas na vida da pessoa antes da conversão, devem-se justamente à pertença religiosa equivocada. E da mesma maneira todas as coisas que dão certo na vida agora após a conversão religiosa, devem ser creditadas à nova pertença religiosa. Ora, no caso da pesquisa do ISER entre evangélicos do Grande Rio, há um fator neste campo de pesquisa que deve ser levado em consideração: a forte presença de religiões afro-brasileiras. Antes do avanço evangélico nesta área, grande parte desta população havia já procurado com certeza alguma casa de umbanda para buscar ajuda em alguma demanda. Isso traz um agravante para as igrejas evangélicas que ali se instalam: a necessidade de condenar

a busca de ajuda nestas casas. Agravante mais forte porque as demandas buscadas nestas casas certamente não foram de todo resolvidas (problemas afetivos, problemas de dinheiro, problemas de saúde). A atração que estas casas continuam a exercer sobre as pessoas é grande. Destarte a necessidade de negação do “poder” destas casas de resolver os problemas (do poder, portanto, para o bem) é muito grande.

A demonização é, pois, a meu ver, importante estratégia de desconstrução da atratividade que as casas de umbanda representam, tendo em vista as demandas da população. Ao mesmo tempo, muitos grupos neopentecostais – por causa da atração que a umbanda representa – utilizam-se de linguagem, de métodos e de ritos muito próximos aos da umbanda. Há, pois, uma “demonização” da umbanda na linguagem externa dos neopentecosais e uma absorção dela em termos de conteúdo.

Budismo no Brasil

Entrevista com Frank Usarski



“Quanto ao público ocidental interessado pelo budismo temos que distinguir entre a simpatia muitas vezes superficial por uma religião ‘exótica’ e um compromisso religioso sério”, destaca o pesquisador Frank Usarski, da PUC-SP. No caso de uma escolha séria, o budismo requer esforços de tempo e energia, que precisam ser investidos na prática diária da meditação zen. Antes, contudo, é fundamental “freqüentar um

templo ou participar de alguns retiros para aprender a prática sob a supervisão de um especialista”, o que não acontece de um dia para o outro. Usarski menciona, ainda, que os convertidos americanos e europeus são, num geral, individualistas que associam o “budismo com a prática da meditação silenciosa”, e que isso talvez também valha para a o Brasil.

Usarski é graduado em Pedagogia, doutor em Ciência da Religião e pós-doutor pela Universität Hannover, Alemanha, onde lecionou por dois anos. Sua tese intitula-se *Stigmatisierung Neuer Spiritueller Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland* e foi publicada em Colônia e em Viena, em 1988, pela editora Böhlau. Lecionou, ainda, nas universidades alemãs de Erfurt, Oldenburg, Frankfurt, Leipzig e Chemnitz Zwickau. Desde 1998, ensina no Departamento de Teologia e Ciências da Religião, no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-SP.

Outras publicações de Usarski são *Yoga und Indien - Materialband für VHS-Kursleiter*. Bonn: DVV, 1992 e a coletânea *O Budismo no Brasil*. São Paulo: Lorosae, 2002, escrita com diversos pesquisadores. Confira a entrevista que concedeu por e-mail à *IHU On-Line*.

***IHU On-Line* - Conforme os dados apontados no último censo, os budistas no Brasil somam cerca de 214.873 participantes. Com respeito ao censo anterior, de 1991, houve um declínio absoluto de 21.532 adeptos. Como o senhor avalia isso?**

Frank Usarski - O que cientistas sociais esperavam do último censo no sentido de uma tendência “regular” era um número

por volta de 270 mil budistas no País, ou seja, desde 1991 um aumento de budistas brasileiros de cerca de 14% correspondente ao crescimento da população nacional no mesmo período. Quanto à análise dos verdadeiros dados surpreendentes temos que partir da diferenciação entre dois “tipos ideais” de budismo. Por um lado, há o chamado

“budismo étnico”, representado por imigrantes japoneses, chineses e coreanos e seus descendentes que já nasceram budistas e continuam a praticar a crença familiar tradicional. Por outro, há brasileiros que passaram por uma socialização religiosa não-budista, por exemplo, católica, protestante ou espírita, mas que acabam se interessando por doutrinas e práticas budistas até um grau de envolvimento religioso que justifique o termo “budismo de conversão”. Com base em uma correlação entre as categorias “cor” e “religião” que constam no questionário do IBGE pode-se deduzir que a diminuição de pessoas que se autodeclaravam “budistas” nos dois últimos censos tem a ver com uma tendência negativa em ambos ao subcampos do budismo brasileiro. Conforme essa abordagem, houve um declínio numérico de 8.626 “budistas amarelos” entre 1991 e 2000. Quanto ao subcampo dos “convertidos”, mostrou-se que, em 2000, havia quase 13 mil pessoas a menos que se autodeclararam budistas no questionário do IBGE. Ao mesmo tempo, os dois censos mostraram que o budismo concentra-se em estados antigamente privilegiados pelos imigrantes japoneses, inclusive em São Paulo e no Rio de Janeiro. Por outro lado, há estados como Amapá, Tocantins ou Alagoas, onde o número de budistas é minúsculo ou, no caso da Acre, “zero”. Além disso, sabemos pelos censos que o budismo no Brasil é uma religião desproporcionalmente urbana.

IHU On-Line - O senhor tem proposto, em seus trabalhos, uma "avaliação mais realista do status budismo" no Brasil. O que implica tal avaliação?

Frank Usarski - Quantitativamente, uma avaliação mais realista pode partir de uma comparação com uma religião como as testemunhas de Jeová, portanto de uma corrente freqüentemente

categorizada como “minoría”. Na verdade, já em 1991, o número dos seus aderentes era três vezes maior do que o de budistas brasileiros. Em 2000, a relação foi ainda mais drástica, ou seja: para cada budista brasileiro havia cinco testemunhas de Jeová. Isso indica que a imagem do budismo como uma religião cada vez mais forte no Brasil não-corresponde, de jeito nenhum, com os fatos.

A partir daí, podemos perguntar sobre as razões da tendência negativa e lembrar de alguns aspectos qualitativos. No que diz respeito ao budismo “amarelo”, pode se dizer que os números refletem tanto a dificuldade dos pais em manter seus próprios filhos no ambiente religioso tradicional, quanto à incapacidade do budismo étnico de ultrapassar seus limites culturais e de se abrir para um público maior. Embora haja esforços em vários templos de traduzir seus textos-chaves para o português e usar a língua nas reuniões e cerimônias, não vejo uma virada significativa da situação, especialmente porque o maior segmento do budismo étnico representa um budismo devocional enraizado em um ambiente familiar. Isso não é o que um ocidental tipicamente procura. O convertido padrão nos EUA e na Europa é um individualista que associa o budismo com a prática da meditação silenciosa. Acho que isso vale também para o Brasil. Quanto ao público ocidental interessado pelo budismo, temos que distinguir entre a simpatia, muitas vezes superficial por uma religião “exótica”, e um compromisso religioso sério. Segundo a teoria de escolha racional, o último requer um determinado investimento. No caso do budismo, menos em termos de recursos materiais do que em termos de tempo e energia. Por exemplo, quem pretende se dedicar diariamente a uma meditação zen em sua própria casa tem que antes

frequentar um templo ou participar de alguns retiros para aprender a prática sob a supervisão de um especialista. Isso não se realiza de um dia para o outro. Nem sempre a organização da vida cotidiana favorece a regularidade dos exercícios e é preciso paciência para sentir um benefício da prática que "recompensa" os "esforços", especificamente em um ambiente altamente pluralista em que o indivíduo está constantemente confrontado com promessas religiosas alternativas supostamente menos exigentes. Isso vale até pelos chamados *dharma hoppers*, ou seja, convertidos que entram no budismo mediante uma iniciação feita por um mestre tibetano. Depois de um determinado tempo, mudam para o budismo theravada e depois para o budismo zen. Durante o processo, todo nosso idealizado *hopper* declara-se "budista", mas fica aberta a pergunta: até que ponto esta auto-imagem corresponde a uma identidade "elaborada" e suficientemente refletida?

IHU On-Line - O que dizer sobre a atual apropriação "seletiva" ou mesmo "passageira" de elementos ou práticas budistas por brasileiros inscritos em outras tradições religiosas? O senhor mesmo afirmou que nem sempre o censo capta este movimento, restringindo-se exclusivamente aos que se manifestam explicitamente ligados à religião budista.

Frank Usarski - Encontram-se, no vasto espectro do budismo brasileiro, diversos grupos que apresentam uma determinada parte da sua oferta em forma de retiros e oficinas. A participação destes eventos abertos não se restringe a "membros" ou "adeptos definitivos". É possível que eles gerem no participante um interesse duradouro pelo budismo. Mas em um país como o Brasil, conhecido por suas tendências sincréticas, parece-me

provável que tais "oficinas budistas" sejam aproveitadas para acrescentar algo a seu repertório religioso particular, sem sentir a necessidade de contextualizar esses elementos "adicionais" em um universo simbólico diferente daquilo que foi trazido pelo evento.

IHU On-Line - Fala-se muito em dinâmica de sedução orientalizante em segmentos da população brasileira. Como o senhor interpreta este debate sobre o interesse dos brasileiros pelas tradições budistas?

Frank Usarski - Além de possuir a aura de um certo exotismo, o budismo desfruta de uma idealização como uma religião tolerante, pacífica, racional e democrática. Isso atrai, especificamente em uma fase histórica em que algumas outras religiões tradicionais são menos populares, seja pelo conservadorismo de suas instituições, pela suspeita de que falsos "bispos" instrumentalizam seus fiéis por interesses próprios, seja pela preocupação de uma globalização crescente do fundamentalismo.

Porém, comparado com os EUA ou Europa, onde a adoção do budismo tem uma longa tradição e onde ainda repercute o fascínio de uma "contracultura" bastante acentuada dos anos 1960 e 1970 pelo Oriente, o Brasil não tem uma base igualmente auspiciosa do enraizamento do budismo e do desenvolvimento na direção de um budismo "brasileiro" propriamente dito. Vale lembrar que, até os anos 1960, o budismo no Brasil era quase exclusivamente representado pela colônia japonesa e por muitos buscadores de uma alternativa espiritual ao catolicismo na década seguinte. As opções mais "próximas" eram religiões como o candomblé ou o Santo Daime.

A presença islâmica

Entrevista com Vitória Peres de Oliveira



A constatação de que o islã está começando a deixar de ser uma religião étnica é uma das principais mudanças que Vitória Peres de Oliveira, docente no departamento de Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) observa sobre essa religião no Brasil. O islã deixa de ser freqüentado apenas por imigrantes “e está começando a se abrir como mais uma opção no campo religioso”. Assim, continua a pesquisadora, o islã, aos poucos, será mais uma opção para quem procura uma religião.

Vitória é graduada em Letras pela Universidade Católica de Pernambuco (Unicap). Cursou Mestrado em Antropologia Social na Unicamp e Doutorado em Ciência da Informação na UFRJ, com a tese *Uma informação tácita: o processo de geração e transferência de informação na ciência e no sufismo*. A pesquisadora foi uma das entrevistadas da edição 133 da *IHU On-Line*, de 21 de março de 2005, sob o título *O silêncio da mística Sufi*. Confira a seguir a entrevista que a pesquisadora concedeu à *IHU On-Line* por e-mail.

IHU On-Line - Segundo os dados do censo de 2000 os muçulmanos no Brasil somam 18.592 adeptos, ou seja, 0,01% da declaração geral de crença. Como a senhora analisa estes dados?

Vitória Peres de Oliveira - Os dados do censo de 1991, segundo os geógrafos Philippe Waniez e Violette Brustlein³⁰, apresentavam uma população de muçulmanos de 22.449, como dizem aqueles autores, “mesmo admitindo-se um enorme erro de estimativa, os muçulmanos dificilmente chegariam aos 50 mil habitantes.” Os dados do censo de

2000 giram em torno de 27.239, ou seja, não houve muita variação. Entretanto, as fontes muçulmanas falam em um milhão ou mesmo um milhão e meio e dizem que o erro se deve à categoria “outros” em que estão agrupados³¹. Entretanto, se levarmos em conta que essa população está agrupada na categoria genérica chamada “outros” e considerando-se o total desta categoria, o número de muçulmanos, segundo estudiosos, seria

³⁰ WANIEZ, Philippe e BRUSTLEIN, Violette. *Os muçulmanos no Brasil: elementos para uma geografia social*. ALCEU, v.1, n.2, jan.jul.2001, p.155-180. (Nota da entrevistada)

³¹ Jardim (2000) também comenta, em um estudo sobre os palestinos no extremo-sul do Brasil que, por exemplo, em um dos municípios em que ela pesquisou e entrevistou muçulmanos, os dados disponíveis do IBGE sobre o município não registravam nenhum muçulmano. (Nota da entrevistada)

provavelmente em torno de 200 mil, isso em 1991, como a variação de 1991 para 2001 foi por volta de 15%, poder-se-ia falar em 230 mil para 2001. De qualquer forma, quer utilizemos o senso de 2000 e pensemos em uma percentagem de 0,025% da população brasileira, quer sigamos as fontes muçulmanas e falemos em 0,6%, o número de muçulmanos no Brasil não deixa de ser muito modesto.

Acho que a visibilidade recente dos muçulmanos no Brasil se deve mais ao contexto internacional, que pôs em evidência essa religião, do que por uma presença expressiva entre nós. O fato de algumas mulheres usarem o véu (opção esta também recente, muitas muçulmanas antes não usavam o véu) também tem servido como um elemento para criar muita visibilidade. Em Juiz de Fora, por exemplo, há um número pequeno de muçulmanos, não chegam a 60 pessoas (contabilizadas por eles, mas a frequência à mesquita é, mais ou menos, de 15 ou 20 pessoas). Há recentemente umas oito mulheres que usam o véu (antes não usavam) e trafegam pelas ruas principais de Juiz de Fora. Isso leva a que as pessoas pensem que “tem muito muçulmano em Juiz de Fora”, como já me comentaram. Ou seja, a evidência que essa religião tem na mídia e os sinais diacríticos que seus adeptos utilizam, chamam muito a atenção entre nós, apesar de seu pequeno número.

IHU On-Line - A senhora acredita que esta tradição religiosa, que mundialmente só é ultrapassada pelo cristianismo, vem dando mostras de vitalidade no campo religioso brasileiro?

Vitória Peres de Oliveira - O islã no Brasil vem sofrendo mudanças que venho analisando em alguns artigos anteriores. Uma das principais, e que quero comentar aqui, é que o islã começa a deixar de ser uma religião

étnica, freqüentada por imigrantes apenas, para se abrir como mais uma opção no campo religioso. Não é possível ainda falar em vitalidade, pois o número de conversos sem ascendência muçulmana é muito pequeno. O interessante é que esses novos conversos passam a ser elementos importantes para atrair outros adeptos, e isso pode funcionar como uma possibilidade de aumento de fiéis. Essa preocupação dos novos conversos em converter outros se deve não apenas a uma questão conhecida da psicologia da conversão que leva o adepto a converter os demais como uma forma constante de atualização de sua própria conversão e fé, mas também porque o islã é, entre nós, uma religião quase-étnica. As comunidades muçulmanas são constituídas de imigrantes sírios, libaneses e mais recentemente de palestinos. No caso de São Paulo, por exemplo, onde a comunidade árabe é forte, os novos convertidos se sentem, muitas vezes, meio excluídos e é possível sentir um clima de “árabes” x “brasileiros”, que, muitas vezes, é reforçado pelo idioma árabe dos ‘árabes’. Isso leva os conversos a desejarem aumentar o número de “brasileiros” como forma de criar uma comunidade mais brasileira que lhes sirva de apoio e plausibilidade.

Outra mudança, que não aprofundarei aqui, é que já temos dois brasileiros, filhos de imigrantes, que foram estudar na Arábia Saudita e se tornaram *sheiks*. O fato de terem crescido aqui e estarem familiarizados com nossa cultura e ao mesmo tempo falarem bem tanto o português quanto o árabe possivelmente servirá como uma abertura a mais para brasileiros, sem ascendência muçulmana, se aproximarem do islã. Portanto, creio que o islã começa aos poucos a se apresentar no campo

religioso brasileiro como mais uma opção para os que estão em busca de uma religião. Não se pode ainda dizer se de fato haverá uma grande procura ou não. Isso, com certeza, irá depender de muitos fatores, mas o que podemos dizer é que esta presença já existe.

IHU On-Line - Como se insere esta tradição monoteísta num campo religioso marcado pela presença do sincretismo religioso? Qual a fisionomia mais marcante do islamismo que se estabelece no Brasil?

Vitória Peres de Oliveira - O islã é uma religião monoteísta, se diz herdeira da tradição abraâmica, aceita os profetas anteriores do judaísmo e cristianismo. Essa religião era geralmente praticada em países majoritariamente muçulmanos. É recente sua experiência de ser uma religião minoritária em países dominados pelo cristianismo. Em virtude disso, a adesão a esta religião é entendida como exclusiva. A idéia de apostasia, ou abandono da religião, é marcada por sentimentos muito fortes na tradição islâmica devido a condições históricas do seu surgimento. Como disse você, a nossa tradição de sincretismo é muito forte e creio que, nesse aspecto, os novos conversos brasileiros começam a mudar essa fisionomia do islã. Em sua maioria, eles chegam ao islã depois de uma caminhada por diversas religiões. A interpretação que fazem dessa nova religião utiliza como contraponto suas experiências anteriores. O material que tenho ainda não me permite traçar um perfil deste crente em relação a esta questão, mas já foi possível encontrar (em uma pesquisa que está sendo realizada por uma aluna minha em Juiz de Fora) muçulmano “brasileiro” que diz frequentar um centro kardecista, pois segundo ele foi lá que encontrou maior consolo com a morte de sua mãe, sem

interpretar que isso o torne menos muçulmano. Ou outro que segue lendo a bíblia, ou ainda outra muçulmana que se diz mais próxima de Jesus do que de Maomé. Resta ver como esta prática, tão “normal” para o crente brasileiro, será absorvida pela nova religião. O que pode ajudar é que não há no islã uma hierarquia central e única, e o papel do *sheik* é maleável, isso num país não-muçulmano, como é o caso do Brasil, em que não há um reforço estatal da *sharia*, deixa bastante espaço de manobra para o crente e pode vir a contribuir para tornar o islã mais “brasileiro”.

IHU On-Line - Em que regiões do Brasil esta tradição se firma com mais estabilidade?

Vitória Peres de Oliveira - Há comunidades muçulmanas em quase todos os estados brasileiros, excetuando-se três deles. A maior comunidade é a de São Paulo, seguida pelo Paraná, Rio Grande do Sul e Rio de Janeiro. Creio que as comunidades mais fortes e estabelecidas se encontram em São Paulo onde, além de maior número de mesquitas, temos a maior concentração de organizações muçulmanas. As comunidades do Paraná e Rio Grande do Sul têm também bastante importância e fluxo devido a sua localização na tríplice fronteira.

IHU On-Line - O clima mais amplo marcado pela idéia de “choque de civilizações” tem determinado um modo peculiar de presença da religião muçulmana em nosso país?

Vitória Peres de Oliveira - A idéia do ‘choque de civilizações’, que tem gerado inúmeros debates entre estudiosos, não me parece ser relevante para a religião muçulmana no nosso país, por isso não vou discutir aqui o argumento de

Samuel Huntington³². Essa idéia está atrelada não só à religião, mas à cultura de um conjunto de países e seu contingente populacional. No Brasil, essa religião se abre para o campo religioso justamente quando começa a deixar de lado uma identificação “étnica” e se apresenta como uma religião universal. Mesmo que se encontre nas mesquitas um interesse pelas questões internacionais ligadas ao mundo árabe (pela presença majoritária de imigrantes e seus descendentes) e até mesmo protestos pacíficos anti-americanos, não se pode dizer que haja uma ligação com o argumento mencionado. Ademais, é importante ressaltar que os imigrantes árabes que, no Brasil, estão associados a essa religião, se inserem de uma forma bastante adequada à população brasileira, inclusive estatisticamente se situando acima da média nacional em termos econômicos, sociais e educacionais. A nossa população muçulmana, que até mesmo fisicamente se parece ao que se entende como brasileiro “médio”, se integra bem à nossa cultura. Esta integração dos filhos dos imigrantes foi o que levou lideranças muçulmanas a proporcionarem bolsas para alguns jovens nascidos aqui irem estudar teologia em países muçulmanos (ver a questão acima onde falo dos *sheiks* brasileiros). Segundo um membro antigo da comunidade de São Paulo, havia o receio de que o afastamento dos jovens nascidos no Brasil da religião

muçulmana levasse a mesma a desaparecer entre nós. Tudo isso diferencia a nossa população muçulmana não só do “choque”, como também das situações de ressentimento étnico, social e econômico que se encontram nas comunidades muçulmanas européias.

³² **Samuel Huntington**: cientista social americano, professor na Universidade de Harvard. Publicou, entre outras obras, *O choque das civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997. Considerado o ideólogo do neoconservadorismo norte-americano, enxerga a globalização como processo de expansão da cultura ocidental e do sistema capitalista sobre os demais modos de vida e de produção do mundo, que conduziria inevitavelmente a um “choque de civilizações”. (Nota da *IHU On-Line*)

Judaísmo no Brasil

Entrevista com Mônica Grin



Para a historiadora Mônica Grin, da UFRJ, há uma forma brasileira de ser judeu, “plural, ambígua e maleável” que não chega a ser uma forma anti-étnica ou anti-religiosa, “porque as comunidades judaicas aqui constituídas revelam uma dinâmica institucional, inclusive educacional, e de manutenção de tradições bastante ricas”. Grin, que é docente no departamento de História e Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ,

concedeu a entrevista a seguir, por e-mail à *IHU On-Line*.

A pesquisadora é graduada em História pela PUC-Rio, mestre em Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ) e mestre em História pela Brown University, nos EUA. Doutorou-se em Ciência Política pelo IUPERJ com a tese *O desafio multiculturalista: a economia política das percepções raciais*. Organizou os livros *Judaísmo e modernidade: metamorfoses da tradição messiânica*. Rio de Janeiro: Imago, 1993 e *Experiência cultural judaica no Brasil – recepção, inclusão e ambivalência*. Rio de Janeiro: Top Books, 2004.

***IHU On-Line* - Segundo os dados do censo de 2000 aqueles que se declararam judeus no Brasil somam 101.062 pessoas. Como a senhora analisa estes dados?**

Mônica Grin - A comunidade judaica no Brasil, composta de diferentes levas de imigrantes originários tanto da Europa do leste e central (anos 1920, 1930 e 1940 do séc. XX) quanto do Oriente Médio, Marrocos e Egito (anos 1950 e 1960), é de fato numericamente tímida, se comparada com as comunidades judaicas da Argentina e dos Estados Unidos, países que igualmente abrigaram imigrantes judeus antes e depois da Segunda Grande Guerra. Entretanto, essa timidez

numérica – menos de 0,1% – não corresponde à expressão sociológica dessa comunidade. De um modo geral, seus membros experimentaram nesse país, mais do que qualquer outro grupo imigrante, uma expressiva mobilidade ascendente em poucas décadas. Dos mascates e vendedores da primeira geração, os judeus hoje no Brasil exercem profissões liberais e empresariais em quase todos os centros urbanos. Para que se tenha uma idéia, conforme dados da Pesquisa Mensal de Empregos que abrange as grandes áreas metropolitanas, realizada pelo IBGE em 1998, e

analisados por Simon Schwartzman³³, dos grupos que se autodeclararam de origem imigrante, os judeus foram os que apresentaram maior rendimento mensal. Em outra pesquisa sobre Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) da população brasileira, realizada pelo economista da UFRJ, Marcelo Paixão³⁴, constata-se que os judeus brasileiros têm um nível de renda, escolaridade e expectativa de vida superior ao dos noruegueses, os campeões mundiais de desenvolvimento humano. Pode-se dizer que nos termos da sociedade brasileira moderna, essa é uma comunidade étnico-religiosa e de origem imigrante bastante bem sucedida.

IHU On-Line - Como se dá a distribuição desta presença dos judeus no Brasil?

Mônica Grin - Essa presença está mais concentrada nos grandes centros urbanos, particularmente São Paulo e Rio, distribuindo-se em menor número nas cidades de Porto Alegre, Recife, Bahia, Manaus e Belém. No caso da região Norte, trata-se fundamentalmente de imigrantes de origem sefaradim (Oriente Médio e Norte da África). O desenho institucional mais expressivo da comunidade judaica encontra-se em São Paulo. Não apenas é a comunidade que reúne o maior número de judeus no Brasil como é, mais do que as demais comunidades judaicas dos outros centros urbanos brasileiros, a mais rica e diversa em suas manifestações culturais, religiosas e sociais. A comunidade judaica

³³ **Simon Schwartzman**: historiador e cientista político. Presidiu o IBGE de 1994 a 1998 e é o atual presidente do Instituto do Estudo e Trabalho da Sociedade (IETS). (Nota da *IHU On-Line*)

³⁴ **Marcelo Paixão**: economista, doutor em Sociologia. Leciona no Instituto de Economia da UFRJ, coordena o Observatório Afro-brasileiro (IPDH-UFRJ) e é um dos autores do Relatório do Desenvolvimento Humano no Brasil da ONU. (Nota da *IHU On-Line*)

do Rio Grande do Sul, estado marcado por um número relevante de grupos étnicos de origem europeia, apresenta um nível de coesão e organização bastante expressivo. Suas formas de organização institucional e a sua reflexividade étnica apresentam traços diferenciadores do restante das comunidades judaicas no Brasil. Pode-se dizer que a comunidade judaica no Brasil, antes de ter um desenho coeso e bem-acabado, revela-se bastante plural nos princípios e desenho institucional que cultiva, sejam eles de natureza secular ou de natureza religiosa.

IHU On-Line - Como se caracteriza o judaísmo no Brasil?

Mônica Grin - De um modo geral, os judeus encontram-se plenamente integrados à sociedade brasileira. É de fato uma trajetória bem sucedida de integração, à exceção do período do primeiro governo Vargas, que impôs restrições à entrada de imigrantes judeus refugiados e proibiu que grupos étnicos manifestassem as suas particularidades. A ausência de forte anti-semitismo em uma sociedade de maleável e errático desenho étnico, contribuiu para um afrouxamento das fronteiras étnicas e religiosas desse grupo. A crise do judaísmo tradicional (marcado pela ortodoxia) e mesmo do judaísmo moderno (marcado pelo humanismo judaico ou judaísmo secular), diagnóstico que vale não apenas para o Brasil, mas para o mundo ocidental, tornou as bases de coesão do grupo e a manutenção de seus fundamentos bastante tênue no Brasil. Considerem-se também as especificidades da sociabilidade brasileira. A ideologia do abrasileiramento, o mito da democracia racial e o poder do sincretismo religioso, concorrem para diluir fronteiras rígidas de natureza étnica e religiosa. Como

salienta Bernardo Sorj³⁵, “há uma forma brasileira de ser judeu”. Não chega a ser uma forma antiétnica ou anti-religiosa, até porque as comunidades judaicas aqui constituídas revelam uma dinâmica institucional, inclusive educacional, e de manutenção de tradições bastante ricas. Mas essa forma brasileira de ser judeu, pode-se dizer, é plural, ambígua e maleável. O judaísmo no Brasil, pouco desafiado, reinventa-se, contudo, à medida que se introduz aqui a voga multiculturalista da diversidade cultural. Hoje pode ser interessante revelar pertencimento étnico. A reinvenção da tradição em seus aspectos exóticos (comidas judaicas, rituais da Cabala e do misticismo judaico, por exemplo), sem coerência de princípios, é pouco a pouco cultivada sob o apelo do “multiculturalismo de boutique”, para usar uma expressão de Stanley Fish³⁶, e tem grande apelo entre os não-judeus também. Entretanto, entre o multiculturalismo de boutique e o multiculturalismo forte, ou seja, das diferenciações e classificações rígidas, vai uma enorme distância. Resta saber se na consolidação da diversidade racial e cultural acalentada como prioridade de políticas culturais e de igualdade racial do atual governo, a comunidade judaica não irá se “fechar”, demarcando fortemente suas fronteiras a fim de corresponder às novas configurações de afirmação étnica e de sujeitos de direito raciais em curso no Brasil.

³⁵ **Bernardo Sorj**: historiador formado pela Universidade Hebraica com doutoramento em Sociologia na Inglaterra e membro do Programa de Judaísmo do Instituto de Estudos da Religião (ISER). Atualmente, ensina na UFRJ. (Nota da *IHU On-Line*)

³⁶ **Stanley Fish** (1938): teórico literário norte-americano, considerado autoridade acadêmica sobre os trabalhos do poeta Milton, do século XVII. (Nota da *IHU On-Line*)

***IHU On-Line* - O que significa ser judeu num país marcadamente cristão?**

Mônica Grin - Embora o Brasil seja um país marcadamente cristão, as manifestações da sua religiosidade não são contemporaneamente reforçadas por qualquer forma de antijudaísmo. A expressão discreta da religiosidade judaica (é uma religião cujo proselitismo não estimula a conversão de não-judeus) colabora para a convivência harmônica com outras religiões, em especial as religiões cristãs.

***IHU On-Line* - Diante de um horizonte nacional que se firma cada vez mais na linha de uma diversificação religiosa, como se posiciona o judaísmo brasileiro a respeito?**

Mônica Grin - Há um movimento observado entre os judeus no mundo de fortalecimento da ortodoxia e do fundamentalismo, esse último crescentemente cultivado em Israel. No Brasil, há movimentos de retorno à religião judaica de tipo conservador cuja maior expressão encontra-se em São Paulo, a exemplo do Movimento Lubavitch³⁷. Uma retomada da religiosidade judaica na linha da diversificação religiosa no Brasil, só terá apelo sedutor para judeus e não-judeus se revigorada por releituras criativas da religiosidade judaica nos termos da cultura e da sociedade brasileiras.

³⁷ **Movimento Lubavitch**: movimento ultra-ortodoxo, conhecido pela sua aderência aos mínimos detalhes do Talmude. Esse grupo acredita que seu líder, o falecido rabino Menachem Scheerson, é o Messias profetizado, e está ansiosamente aguardando que ele proclame publicamente seu ofício. (Nota da *IHU On-Line*)

Judaísmo e diversidade religiosa

Entrevista com René Decol



De acordo com o cientista social René Decol, os judeus no Brasil têm experimentado nas últimas décadas um processo crescente de assimilação na sociedade. Além disso, eles estão mais afastados da religião não apenas em nosso país, mas em todo o mundo. Decol aponta, ainda, o crescimento dos grupos evangélicos e daqueles que se auto-intitulam como “sem-religião”. Por outro lado, diminui o “contingente dos grupos tradicionais, principalmente

católicos”. Para o futuro, é possível que a religião recupere sua importância como fenômeno social, avalia o pesquisador.

O pesquisador atua no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, Câmara de Pesquisadores, População e Sociedade. (CEBRAP). É graduado em Ciências Sociais pela USP, mestre em Sociologia pela Fordham University, EUA e doutor em Demografia pela Unicamp com a tese *Imigrações urbanas para o Brasil: o caso dos judeus*. cursou pós-doutorado no CEBRAP. A entrevista que segue foi concedida via e-mail.

IHU On-Line - Como o senhor avalia, com base nos dados do censo de 2000, a presença dos judeus no Brasil?

René Decol - É difícil dar uma resposta simples e direta a esta pergunta. Os judeus no Brasil têm experimentado, nas últimas décadas, um processo crescente de assimilação na sociedade brasileira. Há um número cada vez maior de casamentos mistos, bem como um número cada vez maior de judeus que, embora participem das festas religiosas mais importantes, e freqüentem as instituições da comunidade, estão afastados da religião. Esta, aliás, não é uma característica apenas dos judeus brasileiros, mas dos judeus de todo o mundo (com exceção, talvez, de Israel). Ao mesmo tempo, a tendência à secularização, isto é, a um afastamento das religiões institucionalizadas, atinge a

maior parte das religiões tradicionais brasileiras, inclusive o judaísmo.

Nos estudos sobre demografia dos judeus, costumamos usar dois conceitos distintos para determinar o tamanho da população judaica: o que chamamos de “população judaica nuclear”, isto é, aqueles que se dizem judeus quando entrevistados pelo censo, e o que chamamos de “população judaica estendida”, que inclui também aqueles de outras (ou nenhuma) religiões, que convivem com judeus em famílias em que há pelo menos uma pessoa de religião judaica. Este último conceito é importante porque, embora não se definam como judias, estas pessoas estão expostas à influência da cultura, da religião, da vida comunitária judaica e, por exemplo, em casos de casamentos

mistos, os filhos um dia poderão adotar o judaísmo como religião.

Os dados do censo 2000 mostram que, enquanto a população judaica nuclear está diminuindo, a população estendida está aumentando. Isso é esperado porque, por serem muito urbanizados, ter uma escolaridade e uma renda acima da média da população brasileira em geral, os judeus têm uma fecundidade mais baixa. Por terem uma fecundidade mais baixa, eles se comportam do ponto de vista demográfico como a maioria das populações dos países mais desenvolvidos da Europa onde o número de mortes já supera o número de nascimentos e, portanto, o crescimento vegetativo é negativo, levando a população a diminuir de tamanho.

A população estendida está aumentando porque, devido ao crescimento no número de casamentos mistos, há um número cada vez maior de pessoas convivendo com judeus. Calcula-se que atualmente a maioria dos casamentos de pessoas de religião judaica seja com não-judeus. Um complicador nesta equação é o número crescente de judeus ortodoxos, que têm uma fecundidade elevada. Mas estes ainda são minoria. Outra questão importante é que esta situação se verifica em um quadro em que as migrações internacionais têm afetado pouco a realidade da comunidade judaica. Até os anos 1960 ainda tínhamos uma imigração significativa, principalmente de judeus vindos dos países do Oriente Médio. Esta dinâmica cessou nas últimas décadas, mas alterações significativas nas relações internacionais e nas condições de vida de judeus, vivendo em países como Israel ou Argentina, sempre podem mudar este quadro.

IHU On-Line - Como caracterizaria, baseado em suas pesquisas demográficas, a situação de mudança religiosa no Brasil atual?

René Decol - Os dados dos censos demográficos mostram que há uma mudança bastante significativa do panorama religioso no Brasil que pode ser resumido da seguinte forma: há um crescimento muito grande do número de religiões no Brasil, principalmente de religiões não-tradicionais e de denominações evangélicas. Há também um enorme crescimento de dois grupos: evangélicos e pessoas que se dizem sem-religião. O crescimento destes grupos é uma contrapartida à diminuição do contingente dos grupos tradicionais, principalmente católicos.

A característica mais significativa desta mudança é a diminuição dos católicos. Estes, que já chegaram a ser 95% da população brasileira nos anos 1940, atualmente são pouco mais de 70%. Em Unidades da Federação, como o Rio de Janeiro, os católicos já não são mais a maioria da população. Esta é uma mudança muito importante em um país que tradicionalmente se vê (e é visto) como um país católico. Atualmente, de cada quatro brasileiros, apenas três se dizem católicos, quando entrevistados pelo censo.

IHU On-Line - Quais os impactos desta situação na realidade do judaísmo brasileiro?

René Decol - O crescimento das pessoas que se dizem sem religião pode ser entendido como a expressão de um fenômeno muito importante no mundo contemporâneo, que é o processo da secularização, isto é, a perda relativa da importância da visão e do pensamento religioso para outras visões e formas de pensamento, como a científica, a política, a sociológica etc. Este fenômeno atinge também os judeus, de forma que há um afastamento da religião como ponto de vista central da existência humana. A religião fica cada vez mais restrita aos ritos de passagem (nascimento,

casamento, morte) e às principais festas e comemorações religiosas, mas tem cada vez menos impacto na vida pública e no cotidiano das pessoas.

A sua crescente assimilação e mobilidade na sociedade brasileira tem levado os judeus a se dispersarem geograficamente no espaço das três grandes metrópoles onde eles estão majoritariamente concentrados: São Paulo, Rio de Janeiro e Porto Alegre. Em São Paulo, por exemplo, até os anos 1980 um número muito expressivo de judeus se concentrava no bairro do Bom Retiro. Atualmente, há um número menor de judeus no Bom Retiro, que tem se dispersado por outras regiões da cidade. O Bom Retiro, por sua vez, está se tornando um bairro mais coreano do que judeu.

IHU On-Line - O judaísmo no Brasil está instrumentado para viver a dinâmica crescente de pluralismo religioso?

René Decol - Acredito que sim porque, como os judeus sempre foram uma minoria religiosa a sua convivência com outros grupos religiosos está firmemente enraizada em sua tradição histórica. Principalmente no Brasil, onde judeus sempre foram uma minoria, eles estão habituados a conviver com outros grupos religiosos e os dados dos censos mostram que casamentos mistos são mais freqüentes. Isso, no entanto, se refere aos judeus não-ortodoxos que são a maioria

no Brasil. Nos últimos anos, no entanto, temos assistido a um crescimento de judeus ortodoxos, que têm características sociais e culturais completamente diferentes: são mais fechados, menos assimilados, tem fecundidade mais alta, estão muito menos propensos a casamentos mistos etc. Os ortodoxos estão bem menos preparados para viver a dinâmica do pluralismo religioso. No entanto, eles ainda são mais a exceção do que a regra. Mas tudo depende da sua participação na comunidade judaica: como eles têm uma fecundidade mais alta, a tendência é que sua participação em toda a comunidade cresça com o tempo. As características da mudança religiosa, não só no Brasil como no mundo todo, são bastante dinâmicas e nada impede que presenciemos, no futuro próximo, um ressurgimento da religião como fenômeno social importante. Até o momento, no entanto, a tendência mais significativa é a secularização: para a maioria das pessoas, a religião tem refluído como princípio normativo da vida pública para uma dimensão mais privada e pessoal. Por outro lado, se antes a religião era algo que se herdava dos antepassados e se carregava ao longo de toda a vida, atualmente o trânsito religioso, isto é, a mudança de religião como reflexo de uma escolha pessoal é mais freqüente.

Buscadores da Nova Era

Entrevista com Leila Amaral



Leila Amaral da Luz é graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), mestre em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e doutora em Antropologia Social com a tese *Carnaval da Alma - comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. É docente no Departamento de Ciência da Religião, do Instituto de Ciências Humanas e Letras, da Universidade Federal de Juiz de Fora. Possui uma vasta produção bibliográfica, no que se refere à religiosidade e à Nova Era, que inclui artigos e capítulos de livros. Entre suas publicações, está o livro *O Momento da Emergência de uma Antropologia Interpretativa: sobre a possibilidade do diálogo no encontro etnográfico*. Juiz de Fora: Irmãos Justiniano, 2004. Na entrevista que segue, a professora nos fala sobre o espaço ocupado pela Nova Era no cenário religioso brasileiro.

IHU On-Line - Levando-se em conta os dados do último censo, os "buscadores" da Nova Era, identificados como esotéricos, somaram sessenta e setemil e duzentos adeptos (67,2), ou seja, 0,04% da declaração geral de crença. Como estudiosa desse fenômeno, a senhora sabe muito bem da dificuldade de enquadrar tais buscadores, que nem sempre identificam-se explicitamente como adeptos da Nova Era. Como avalia esta questão?

Leila Amaral - É bastante conhecido dos cientistas sociais que toda metodologia de pesquisa, seja a que se baseia em dados qualitativos, seja a que se baseia em dados quantitativos, possui méritos e mostram-se úteis para clarear aspectos da realidade em observação, sempre de acordo com as perguntas com as quais nos dirigimos a ela, assim como apresentam limitações. Existem aspectos da realidade que não podem ser percebidos com base nos dados apresentados sejam eles quantitativos ou qualitativos. Assim, se à primeira vista,

parecemos discordar do resultado apresentado pelo censo - com base em nossas observações empíricas e nas teorias já em evidência sobre o tema - isso não significa que exista aí um erro. Do meu ponto de vista, tais dados devem ter para nós a função de provocar novas perguntas, novas hipóteses que nos façam retornar à realidade num esforço contínuo de interpretação e análise de seus diferentes aspectos e de suas sutilezas escondidas. Para mim, os números do censo parecem corretos, já que, de acordo com minha experiência neste campo, as pessoas religiosas ou não-religiosas não se definem, muito menos se reconhecem, necessariamente, como esotéricos ou buscadores da Nova Era³⁸. Na maioria das vezes, elas nem

³⁸ O Movimento Nova Era ou *New Age* tem muitas subdivisões, mas é geralmente uma coleção de sistemas de ensino metafísicos de influência oriental, um conglomerado de teologias, esperanças e expectativas mantidas juntas com um ensino eclético de salvação, "pensamento correto" e

contam com expressões específicas para definir sua prática religiosa ou espiritual. O mais importante a salientar aqui é aquilo que o censo nunca poderá nos revelar, mas que, paradoxalmente, está corretamente implícito nos números apresentados. Trata-se de uma questão teórica mais geral relacionada ao que vem caracterizando-se como o aspecto central de um tipo de espiritualidade contemporânea, que eu denominei de “cultura religiosa errante” – no interior ou não de qualquer denominação religiosa substantiva. Ela constitui-se por meio de uma lógica que aponta para o deslocamento de diferenças híbridas – princípio que permite aos teóricos e seus intérpretes reconhecer uma prática religiosa ou espiritual pelo adjetivo Nova Era ou neo-esotética, mas que os impede de reconhecer nestas práticas um padrão universalizante ou claramente reconhecível por seus agentes (por exemplo, os entrevistados do censo). Isso porque esta lógica religiosa não é substantiva e perpassa vários campos da cultura, produzindo uma gama diversificada de sentidos e de relações, em diferentes domínios da ação e da criatividade religiosa e não-religiosa, atualizando-se em várias direções e movimentos diferentes, para fora e até mesmo para dentro de instituições religiosas com territórios bem demarcados. Assim, por exemplo, entre outras possibilidades, muitos praticantes desse tipo de religiosidade heterodoxa, não precisam, necessariamente, converter-se para definir-se fora de um território religioso particular ou daquele no qual ele se reconhece como fiel, porque, mesmo as instituições ou igrejas,

"conhecimento correto". É uma teologia de "bem-estar", "tolerância universal" e "relativismo moral". Retirado de "http://pt.wikipedia.org/wiki/New_Age". (Nota da *IHU On-Line*)

que continuam apresentando-se como um território religioso substantivo e com identidade reconhecível e aceita para a definição de seus membros, “desterritorializam-se” por dentro, quando nelas se cruzam e nela coexistem teologias, interpretações, imaginações, ritos e mitos que divergem e se opõem. Daí a impossibilidade de muitos praticantes não se reconhecerem na categoria oferecida pelo censo para quantificar aquilo que nossa observação empírica nos mostra: o trânsito religioso, essa errância religiosa que tanto se dá fora das instituições religiosas como no seu próprio interior.

IHU On-Line - A senhora concorda com a idéia de que um dos traços peculiares do “circuito neo-esotérico” é a convivência com outras crenças?

Leila Amaral – Como uma tendência geral, sim, porque a lógica que orienta as articulações e relações nesse circuito possui uma afinidade com o princípio ético da tolerância, já que o circuito “neo-esotérico” – como foi denominado e apresentado por José Guilherme Magnani³⁹, no seu livro *Mystica Urbe*. São Paulo: Livros Studio Nobel, 1999 – parece-me ser parte daquela cultura que denomino “cultura religiosa errante” e, portanto, um dos movimentos possíveis da atualização de sua lógica, a do deslocamento de diferenças híbridas. Mas, como esses deslocamentos não se fazem de uma só vez ou definitivamente, algumas aproximações ou convivências que, a princípio, não aparecem em um determinado momento ou variante de suas práticas, em constante criação e recriação, podem aparecer em outros. Este tem sido o caso da apropriação de

³⁹ **José Guilherme Magnani**: doutor em ciências humanas pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP e coordenador do Núcleo de Antropologia Urbana da mesma universidade. (Nota da *IHU On-Line*).

certos elementos provenientes das religiões “afro”, das religiões “ayahuasqueiras” e da cultura indígena brasileira que, apenas recentemente, passa a concorrer com a valorização já dada, por exemplo, às práticas indígenas norte-americanas e orientais.

IHU On-Line - Fundamentada em suas pesquisas sobre o tema, como caracteriza esta "cultura religiosa errante" no Brasil atual?

Lella Amaral – Devido, por exemplo, à intensificação da influência do modelo xamânico⁴⁰ na cultura contemporânea, dentro ou fora do campo religioso estrito senso, muitas vivências espirituais e terapêuticas que aqui são criadas e oferecidas vêm incorporando práticas xamânicas com elementos míticos e rituais que são pinçados das diferentes tradições indígenas do Brasil ao lado de muitas outras provenientes de outros tempos e de outros lugares. Um outro exemplo, seguindo o veio aberto pela influência do neoxamanismo⁴¹, observa-se, também, no Brasil, a difusão do uso da *ayahuasca*⁴² para a promoção de estados

* **Xamanismo:** é um conjunto de crenças ancestrais, uma filosofia de vida muito antiga que visa ao reencontro do homem com os ensinamentos, com o fluxo da natureza e com seu próprio mundo interior. Sua prática estabelece contato com outros planos de consciência, a fim de obter conhecimento, poder, equilíbrio e saúde. O xamã pode ser homem ou mulher. (Nota da *IHU On-Line*).

† **Neoxamanismo:** integra noções de tradições xamânicas de diversas sociedades em um novo despertar espiritual, da liberdade de pensamento, do direito dos indivíduos de explorar a sua própria espiritualidade. Mesmo não se integrando em uma organização religiosa, eles têm buscas pessoais intensivas no domínio da espiritualidade e da transcendência. Fonte: www.neoxamanismo.com.br (Nota da *IHU On-Line*).

‡ **Ayahuasca:** nome de origem inca, refere-se a uma bebida sacramental produzida da decocção de duas plantas nativas da floresta amazônica: um cipó *Banisteriopsis Caapi* e folhas de um arbusto *Psicotria Viridis*. O nome *Ayahuasca* significa "liana dos sonhos" ou "vinho dos mortos". Outros nomes para

alterados de consciência pela incorporação de elementos rituais pinçados das religiões ayahuasqueiras, originárias do contexto sertanejo amazônico, para fins terapêuticos, espirituais e artístico-criativos da classe média do sudeste e do sul brasileiros. Entretanto, apesar das incorporações de elementos retirados das tradições indígenas e religiosas brasileiras, eu não considero que haja indício de uma versão diferenciada, tipicamente brasileira, desta cultura religiosa errante. Isso porque tais incorporações “nacionais” não fogem da lógica da transitividade da religião no mundo contemporâneo, especialmente dessa cultura religiosa errante da qual estamos tratando. Refiro-me àquela lógica que aponta para o deslocamento de diferenças híbridas, princípio que se, por um lado, é universal na orientação dessa cultura religiosa errante, para além das fronteiras brasileiras, por outro, não parece permitir nenhuma universalização das práticas e idéias em circulação – seja uma uniformização globalizante, seja uma uniformização regionalizante. Isso porque se trata de um princípio cuja atualização não resulta na apreensão de um sistema religioso-espiritual unificado ou coerente no sentido de uma homogeneização com uma *língua franca* ou identidade sistêmica. “Sincretismo em movimento” ou “religiosidade caleidoscópica” são expressões que podem nos ajudar a visualizar a lógica em questão. O que posso dizer é que o Brasil apresenta um terreno religioso diversificado, aliado a uma estrutura peculiar de articular diferenças, na forma

essa bebida são: Caapi, Yagé, Vegetal, Daime, Hoasca. Atualmente, é utilizado em igrejas e centros espirituais, principalmente no Brasil, como a União do Vegetal e o Santo Daime. Esta bebida apresenta propriedades alucinógenas. Entre os estudiosos da questão, entretanto, prefere-se utilizar o termo enteógeno, quando seu uso ocorre em contextos litúrgicos específicos. (Nota da *IHU On-Line*)

de "interpenetrações múltiplas", para usar uma expressão de Rita Segato⁴³, que fazem o fenômeno adquirir aqui um significado enriquecido. Mas, com isso, quero dizer, apenas, que essa cultura religiosa errante que se reproduz simultaneamente em muitos locais, por meio de muitas atividades diferentes, para muitas finalidades diferentes e, principalmente, por muitos agentes diferentes, encontra, no Brasil, um terreno cultural místico religioso e mágico, propício para sua atualização numa dimensão extraordinariamente grande, sem me sentir autorizada, contudo, a reconhecer, neste terreno nacional, uma especificidade local, fruto de uma uniformização regionalizante.

IHU On-Line - A senhora tem assinalado em suas reflexões que, na perspectiva que envolve a Nova Era, a religião ou a crença contam menos do que a forma específica de relacionar elementos ou rituais? Como pode ser esclarecida esta questão?

Leila Amaral - O que eu quis dizer não é que as crenças e as linguagens religiosas são suspensas, mas que o central nesta cultura religiosa errante é a suspensão dos comprometimentos identitários que possam se apresentar como um obstáculo para a experimentação do sentido, para uma abertura dos campos do sentido, que se reflete no mundo pessoal como um desejo de "tornar-se melhor". Sem o

⁴³ **Rita Segato:** professora e pesquisadora do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (UnB). Uma das linhas de pesquisa que desenvolve refere-se à religião e à sociedade. Seu projeto atual de pesquisa se chama *Os movimentos Religiosos no Mundo Contemporâneo*. Entre suas publicações estão: *Santos e Daimones: O Politeísmo Afro-Brasileiro e A Tradição Arquetipal* Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995 e *El Culto Xangô de Recife* (SEGATO, Rita Laura ; CARVALHO, J. J.; Caracas: Centro de Culturas Populares Tradicionales, 1987). (Nota da *IHU On-Line*).

apoio exclusivo de prescrições de uma dada tradição ou crença religiosa, restaria a esses praticantes um "desejo de linguagem" não contra elas, mas por meio de muitas delas, graças à quebra de suas ortodoxias em seus códigos originais. Essa cultura religiosa errante, adjetivada "nova era", não provoca uma negação das crenças existentes ao colocar em evidência as combinações provisórias e arbitrárias, a flexibilidade, a parcialidade e a relatividade das regras das religiões prescritas. O que ela propicia são momentos de suspeita, sem que haja a necessidade de seus agentes optarem por uma conversão. Provoca momentos de irresolução e indecisão que possibilitam momentos de experimentação de sentidos, quando certos praticantes deixam-se invadir pelo desejo de novas combinações, mesmo que provisórias e arbitrárias, para se envolverem com a vida cotidiana, quando seus aspectos mais ordinários e também arbitrários apresentam uma demanda imediata de sentido para além e acima do convencional. Sendo de tal ordem, essa demanda de sentido desautoriza a cultura religiosa, por meio da qual tenta se impor, a fixar-se em qualquer sistema identitário, senão como uma *área de significação sempre em aberto* e que nunca é inteiramente dominada por nenhuma identidade em ação.

IHU On-Line - A senhora consegue identificar um "trânsito inter-religioso" entre a Nova Era e o catolicismo no campo religioso brasileiro?

Leila Amaral - Sim. Em meu livro *Carnaval da Alma*⁴⁴, eu tento mostrar isso em dois momentos: durante um dos encontros do ENCA - Encontro Nacional de Comunidades Alternativas - e no

⁴⁴ AMARAL, Leila. *CARNAVAL DA ALMA - Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes, 2000. (Nota da *IHU On-Line*).

Encontro para Nova Consciência de Campina Grande. Este último contou com a presença ativa – crítica, porém, receptiva à lógica subjacente ao encontro – não só de leigos, mas de sacerdotes e de bispos, além de intelectuais e teólogos católicos de reconhecimento nacional. Outros autores como Marcelo Camurça, Anthony d'Andréa e Pablo Seman também já discutiram a evidência de tal identificação. Marcelo Camurça, no artigo *A nova Era diante do Cristianismo histórico: interlocutor ou objeto de estudo?*, propõe uma reflexão numa perspectiva dialógica, dirigida menos para os contrastes rígidos de identidade entre Nova Era e o catolicismo e mais para as interpelações mútuas entre eles. Eu, pessoalmente, fui convidada a participar do Encontro Internacional sobre Nova Era organizado pelo Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-religioso, no Vaticano, em 2004, e levei esta contribuição de Camurça. O objetivo desse encontro era o de fazer reflexões para a redação de um documento oficial

a ser enviado para todas as Conferências Episcopais, contendo orientações pastorais para a forma de se lidar com esta identificação, no interior do catolicismo, entre fiéis e membros da hierarquia católica, o que demonstra o grau de visibilidade com que tal identificação vem ocorrendo. Este é o caso em que o trânsito religioso faz-se presente no interior das religiões instituídas, no interior das religiões com identidades institucionais e territórios religiosos bem demarcados. Uma religião é atravessada por diferentes concepções e práticas religiosas, provenientes de diferentes domínios, mesmo que não conte para isso com o aval de suas autoridades institucionais. Trata-se, neste caso, da atualização da lógica do deslocamento de diferenças híbridas em um dado movimento que não exige a ruptura das identidades religiosas, porque permite que as próprias religiões sejam, elas mesmas, errantes. Exemplo que dei, ao responder a primeira pergunta desta entrevista.



Combinando crenças e práticas

Revisitando o catolicismo popular

Entrevista com Carlos Rodrigues Brandão



Para o pesquisador Carlos Rodrigues Brandão, docente da Unicamp na religiosidade popular dos brasileiros, o catolicismo é “uma religião do padre e da puta, do policial e do bandido, do fiel paroquiano da Renovação Carismática e de pessoas como eu e tantas outras que, na porta da igreja do bairro, se perguntam: “Entro ou não entro?” “Comungo ou não comungo?” “Sou católico ainda já não ou mais?” Na sua análise, ele acentua que o catolicismo é uma religião na qual “Deus pode ter muitos rostos”.

Brandão é psicólogo pela PUC-Rio, especialista em Educação pelo Centro Regional de Educación Fundamental para La América Latina (CREFAL), México, e mestre em Antropologia pela UnB. É doutor em Ciências Sociais pela USP, pós-doutor pela Universidade de Perúgia, na Itália e livre docente pela Unicamp, onde ensina no Departamento de Antropologia. Confira a seguir a entrevista que concedeu por e-mail à redação da *IHU On-Line*.

***IHU On-Line* - Em artigo histórico de introdução às pesquisas sobre catolicismo publicado pelo ISER, Pierre Sanchis⁴⁵ escreveu que “há religiões demais nesta religião”. O senhor também tem enfatizado muito em seus trabalhos recentes os vários estilos de “ser católico” no Brasil. Como entender esta pluralidade do campo católico no momento atual?**

Carlos Brandão - Não podemos esquecer que, tantos anos e séculos depois, o catolicismo de hoje, sobretudo no Terceiro Mundo e, mais ainda, na América Latina e no Brasil, é semelhante à religião greco-romana com que ele se encontrou nos tempo de Cristo e vários séculos adiante. Ele é uma “religião de todos”, ao contrário das confissões

evangélicas e, ainda mais, as pequenas igrejas pentecostais de perfil sectário (no sentido weberiano da palavra). É, contudo, a religião da pequena comunidade dos “salvos no Senhor”, e nisso difere da Assembléia de Deus. Mas aspira a ser uma ampla e aberta religião de “todos os pecadores” que desejem se aproximar para, juntos, buscarem a sua salvação e a dos outros. E nisso difere da Igreja Universal do Reino de Deus, uma típica religião de clientela.

Ano que vem o romance de João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*⁴⁶ festeja os seus 50 anos. Recomendo que ele seja lido também

⁴⁵ O livro de Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*, será tema de um evento promovido pelo Instituto Humanitas Unisinos no ano que vem, de 25 de abril a 25 de maio, por ocasião dos 50 anos da obra. A revista *IHU On-Line* também dedicará seu tema de capa a este livro na edição do dia 25 de abril de 2006. (Nota da *IHU On-Line*)

como um dos retratos mais criativos e fiéis da religiosidade popular dos brasileiros. Nele, como na vida cotidiana e por toda a parte, o catolicismo é uma religião do padre e da puta, do policial e do bandido, do fiel paroquiano da Renovação Carismática e de pessoas como eu e tantas outras que, na porta da igreja do bairro, se perguntam: “Entro ou não entro?” “Comungo ou não comungo?” “Sou católico ainda já não ou mais?” Pois na prática da vida, o catolicismo – pelo menos aquele que se vive todos os dias, por toda a parte – é uma rara religião que, em suas muitas faces, permite que você seja uma forma de presença nela, mesmo quando você acha que já não é mais dela.

Não é que haja religiões demais no catolicismo. Ele é uma religião em que Deus pode ter muitos rostos. Bem mais do que os três das pessoas da Santíssima Trindade. É uma religião que acolhe formas diversas e até opostas de se ser dela. Um pouco da seqüência disso segue na segunda resposta.

IHU On-Line - E como caracterizar esta capacidade de ajustamento do catolicismo aos novos tempos?

Carlos Brandão - Alguns amigos meus, com quem vivo a minha (nossa) busca do “como ser cristão hoje?” dizem (dizemos) que “a minha religião é o cristianismo”. Esta é a minha *comunidade de fé*. O catolicismo é a minha *escolha*, minha *tradição*, minha *comunidade de crença*, minha *igreja* entre outras várias escolhas, tradições, comunidades, igrejas. E não apenas as escolhas ou igrejas evangélicas, mas todas as outras que, de um modo ou de outro, incorporem a mensagem dos evangelhos, a pessoa de Cristo (seja um deus, um redentor humano, um profeta) e as orações que eu também rezaria (ou oraria) de bom grado. Podemos incorporar aí, por exemplo, os espíritas kardecistas ou os praticantes da

umbanda. E podemos estender esta vivência da fé, vivência da religião, vivência da tradição cristã. Vivência da comunidade de crença (igreja) e vivência de uma forma peculiar de ser cristão-sendo-católico, até bem além.

Não acredito que o catolicismo se adapte. Ele, em suas múltiplas faces e alternativas pessoais de fé e de vivência comunitária da fé, incorpora-se polissemicamente às várias culturas e às várias situações dos culturais mundos em que existe. Sempre foi assim, e esta é a sua sabedoria. Parecendo ser hoje a religião de uma igreja rigorista, reguladora e hierárquica. Isto a que damos o nome de “catolicismo” envolve uma das mais abertas e generosas religiões de nosso tempo. Um exemplo? Quantas mulheres “católicas-praticantes” seguem de maneira rigorosa os preceitos de vida pessoal (sexual incluída) em suas vidas diárias? A não ser para uma pequena parcela de “católicos ortodoxos” (como há também: judeus, muçulmanos e protestantes) só é possível se ser católico não se sendo integralmente católico. Afinal, para uma boa parte dos *cristãos de tradição católica* (eu incluído, e você) uma coisa é a “nossa leitura dos evangelhos” e, outra, a do Vaticano, a de “meu bispo” e até mesmo a de “meu pároco...” quando ele não pensa como nós, isto é, como eu.

Creio (sem provas) que o cristianismo-católico consegue ser, entre os grupos minoritários e as amplas maiorias diferenciadas, uma tradição religiosa a meio caminho entre a comunidade de adesão restrita (estilo sectário: estilo “só aqui há salvação”), e a agência religiosa de clientela (estilo: “desde que você pague e não questione, os seus problemas estão resolvidos”), uma tradição cristã capaz de dialogar com diferentes alternativas pessoais, comunitárias e sociais de adesão e de presença em uma

igreja vivida (“ser a igreja”), em uma igreja praticada (“ser da igreja”), em uma religião, apesar da igreja (“ser católico, sem ser da igreja católica).

Acredito que uma boa parte da própria força da Igreja Católica está em sua impossibilidade de preservar-se como uma inigualável “unidade religiosa”, sem esta abertura - confessada ou não - a uma pluralidade de formas de ser, sentir-se e viver como um cristão-católico.

IHU On-Line - Como o senhor avalia a queda de porcentagem dos católicos nos últimos censos? Será que podemos afirmar que o catolicismo está perdendo o seu “caráter de definidor hegemônico da verdade e da identidade institucional no campo religioso brasileiro”, como afirmou Sanchis em artigo de 1994?

Carlos Brandão - O mais estranho é que nós defendemos a “transdisciplinaridade”, o “multiculturalismo”, o “direito à diferença”, a “pluralidade de idéias e de valores” para tudo, a todos e em todos os campos. Mas, quando se trata do que parece estar ocorrendo com o catolicismo no Brasil e na América Latina de agora, alguns acham isso “preocupante”. Concordo com Sanchis e seu artigo de 1994. E vou um pouco além. Acho que não há mais nada “hegemônico” em nosso mundo de idéias e de ações. Olho à minha volta e vejo que, também no campo das ciências humanas, nenhum sistema de idéias é mais hegemônico. Sequer “majoritário”.

O mundo religioso abriu-se, escancarou portas e janelas, diversificou caminhos de escolhas, dentro e fora da religião (Crer ou não em Deus? Ser ateu ou crente? Crer em Deus sem aderir a qualquer religião? Etc.); entre as religiões (A qual aderir e como vivê-la? Ser de uma religião ou criar a sua própria forma de viver a/uma/ teia pessoal de religião?); entre tradições ou confissões de uma religião (Viver “o meu cristianismo” sem

aderir a uma igreja? Viver uma adesão múltipla e aberta? Ser de uma tradição cristã de maneira fiel e intensa? Viver sectariamente uma única confissão religiosa?).

Na vida de pessoas como você e eu (o mundo acadêmico, por exemplo, o mundo das pequenas ONGs etc.) o próprio “ser católico” de maneira intensa e exclusiva tende a passar da norma (como nos meus tempos de Ação Católica) para a exceção. Existem várias alternativas de viver a fé, a crença e a religião. Alguns de nós somos católicos, em geral seguidores ainda de algo próximo ao que foi o espírito da Ação Católica no passado e a Teologia da Libertação em tempos mais próximos. Alguns outros somos ecumenicamente cristãos, em uma adesão fervorosa ao catolicismo. Outros somos pan-ecumenicamente cristãos ainda, mas cada vez mais abertos a entretecer este “ser cristão” com outras buscas de fé ou de sentido de vida. Veja o Oriente e o budismo em alguns últimos livros de Leonardo Boff⁷. Outros já não sabem “o que eu sou” e se contentam em acreditar

⁷ **Leonardo Boff** (1938-): teólogo brasileiro, da ordem dos franciscanos. Foi um dos criadores da Teologia da Libertação e, em 1984, em razão de suas teses a ela ligadas e apresentadas no livro **Igreja: carisma e poder - ensaios de eclesiologia militante**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1982, foi submetido a um processo pela ex-Inquisição em Roma, na pessoa do cardeal Joseph Ratzinger, hoje Papa Bento XVI. Em 1985, foi condenado a um ano de “silêncio obsequioso” e deposto de todas as suas funções. Dada a pressão mundial sobre o Vaticano, retornou a elas em 1986. Em 1992, sendo outra vez pressionado com novo “silêncio obsequioso” pelas autoridades de Roma, renunciou às suas atividades de padre. Continuou como teólogo da libertação, escritor e assessor das comunidades eclesiais de base e de movimentos sociais. Desde 1993, é professor de Ética, Filosofia da Religião e Ecologia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. É autor de mais de 60 livros nas áreas de teologia, espiritualidade, filosofia, antropologia e mística. (Nota da IHU On-Line).

ainda que algum deus deve existir em algum lugar.

Identidade cristã

Nossas estatísticas (como todas as outras) apenas escondem a realidade mais profunda da verdadeira vida e das identidades religiosas, sobretudo as cristãs. Qual é a identidade cristã de Rubem Alves, que foi pastor presbiteriano? Qual a de Marcos Arruda, meu companheiro de Ação Católica? Qual a de Leonardo Boff, que foi frade e é teólogo? Qual a minha? Qual era a de Betinho⁴⁸ e qual a de frei Betto⁴⁹? Qual a sua, que me lê agora e pensa (pensa mesmo?) Seria necessário um nome para cada uma delas?

E nós não somos apenas nós. Somos a experiência pessoal do que vivemos,

⁴⁸ **Herbert José de Souza** (Betinho - 1935-1997): sociólogo brasileiro e ativista dos direitos humanos. Concebeu e dedicou-se ao projeto Ação da Cidadania contra a Miséria e Pela Vida. Com o golpe militar, em 1964, mobilizou-se contra a ditadura. Com o aumento da repressão, foi obrigado a se exilar no Chile em 1971. Voltou para o Brasil em 1979, com a anistia. Passou a se dedicar à luta pela reforma agrária. (Nota da *IHU On-Line*)

⁴⁹ **Frei Betto**: jornalista, antropólogo, filósofo e teólogo, além de frade dominicano e escritor. Integrou, por cinco anos (1991-96), o conselho da Fundação Suéca de Direitos Humanos. Na Itália, foi a primeira personalidade brasileira a receber o prêmio Paolo E. Borsellino por seu trabalho em prol dos direitos humanos. No mesmo ano, foi agraciado com a Medalha Chico Mendes de Resistência, concedida pelo *Grupo Tortura Nunca Mais* do Rio de Janeiro. É membro do Institute for Critical Research (Amsterdã) e diretor da revista latino-americana *America Libre*. Colabora com vários jornais e revistas do Brasil e do exterior. Escreveu 44 livros, dentre os quais o mais conhecido é *Batismo de sangue*. A *IHU On-Line* publicou na edição 165, de 21 de novembro de 2005, trechos de uma biografia de Charles de Foucauld, escrita por Frei Betto. Na edição 152, de 22 de agosto, publicou o artigo *Os cristãos e a política. A visão idílica e ingênua de Leonardo Boff e Frei Betto*, de autoria de César Sanson, pesquisador do CEPAT e da coordenação da Escola de Formação Fé e Política no Paraná. (Nota da *IHU On-Line*)

solidária e interrogativamente, muitas e muitas pessoas que algum dia foram fiéis praticantes do dia-a-dia de suas religiões e igrejas. Isso acontece em nosso meio social. E se multiplica dentro e, até certo ponto, fora do catolicismo e do cristianismo em meio popular. Não apenas Deus, mas a salvação e até a ajuda divina nas agruras do dia-a-dia, agora existem em e emanam de várias fontes de fé. E mais do que isso, outros sistemas de sentido (algo mais amplo do que a religião) e outras religiões ora somam, ora se opõem ao catolicismo na difícil tarefa de responder, para mulheres e homens de agora, as nossas perguntas mais essenciais. Vejamos o exemplo da reencarnação e do forte e crescente apelo que ela exerce sobre um número cada vez maior de pessoas. Afinal, para as nossas mentes e os nossos corações, é melhor crer que a vida acaba na Terra e não existe nem alma nem "vida eterna", ou crer que eu (meu espírito) vou voltar em vários outros corpos, para viver várias outras vidas cada vez mais purificadas e espirituais, do que crer que, para uma imensa quantidade de pessoas, tudo o que resta é o queimar nas profundezas do inferno... "por toda a eternidade". Você crê em que, a respeito de sua vida e sua alma?

O catolicismo ainda é a religião mais tradicional e a mais simbolicamente rica de apelos, mas não é e nem será mais a única. E, para um número crescente de pessoas, não é sequer a mais confiável, a mais atraente e a mais eficaz.

IHU On-Line - Como tem percebido hoje a presença e o lugar do "catolicismo santorial" no campo religioso brasileiro? Será que permanece viva esta "memória do sagrado?"

Carlos Brandão - Sim. Creio que existe mesmo um retorno a este tipo de experiência do viver a fé. Estamos de novo vivendo tempos de uma intensa

busca de sinais mais sonoros, mais visíveis, mais cheios de cores e de vida, para ancorarmos ali o nosso desejo de partilha da fé pessoal e de crenças coletivas. Observe como, a seu modo, até mesmo uma Igreja Universal do Reino de Deus se volta a mistérios do Antigo Testamento, de personagens bíblicos, de solenes rituais de grande impacto.

Sentimos nostalgia de um sagrado não apenas empapado de símbolos, mas rico de mitos, de imagens muito pessoais, muito afetivas, muito interativas. Precisamos de um Deus onipotente, onisciente, invisível e impalpável, para que ele seja “o meu Deus”. Entretanto, precisamos de mais de um Jesus humano, nascido numa manjedoura, amigo de crianças, mais do que adultos, de prostitutas, mais do que de padres. Precisamos de santos, de imagens, de pessoas humanas e sagradas que, sendo como nós, sejam seres próximos o bastante de um deus todo-poderoso, para pessoalmente intercederem por nós.

IHU On-Line - Em importante pesquisa realizada em Goiás, o senhor enfatizou a força simbólica e o poder de enraizamento do catolicismo popular tradicional e de seus agentes do sagrado. Enfatizou que em determinadas regiões foi ele que exerceu uma forte resistência à penetração dos pentecostais. Como explicar o vigor e o poder de resistência deste catolicismo?

Carlos Brandão - Você usou a palavra “enraizamento”. Uma palavra esquecida e que possui uma força enorme. É uma das palavras mais caras a Simone Weil⁵⁰.

⁵⁰ Simone Weil (1909-1943): filósofa cristã francesa, centrou seus pensamentos sobre um aspecto que preocupa a sociedade até os dias de hoje: o tormento da injustiça. Vítima da tuberculose, Weil recusou-se a se alimentar, para compartilhar o sofrimento de seus irmãos franceses que haviam permanecido na França e viviam os dissabores da Segunda Guerra Mundial. Sobre Weil, confira as edições número 84, de 17 de novembro de 2003, e

Vivemos um mundo em que se apregoa que uma das características essenciais é o seu oposto: o desenraizamento. Não possuir raízes, sequer de si mesmo. Deixar-se fluir. Ser o que se é, como um ser fluido e mutante, a cada momento daquilo que se está sendo agora. Transitar. Errar entre identidades, entre sistemas identitários de ciência, religião, arte, ética e política, entre adesões efêmeras, amores passageiros, deuses mutantes, teorias mutáveis e... e o que mais? As novas tribos ou o nomadismo de que fala Maffesoli⁵¹. Alguns de meus alunos, algumas de minhas amigas, estão agora amando alguém que elas(eles) amarão eternamente... até o fim do ano. Alguns outros fazem isso com uma teoria científica (até o final da tese), outros com Deus (até o final do quê?).

Mas as pessoas do povo e as pessoas como nós, em meio a tudo isso, sentimos uma enorme falta de raízes. De algo enraizado em mim, entre nós, no mundo em que vivemos. Creio que os recentes acontecimentos sobre a morte de João Paulo II foram uma rara e evidente imagem de tudo isso. Milhões de pessoas de todo o mundo talvez acompanhassem

número 168 da *IHU On-Line*, de 12 de dezembro de 2005, sob o título “Hannah Arendt, Simone Weil e Edith Stein. Três mulheres que marcaram o século XX”. (Nota da *IHU On-Line*)

⁵¹ Michel Maffesoli: sociólogo francês. Leciona na Sorbonne - Paris V, é diretor do Centro de Estudos sobre o Atual e o Quotidiano (CEAQ) e edita a revista *Sociétés*. Escreveu inúmeros livros importantes para a compreensão da mutabilidade social moderna e pós-moderna, como *A conquista do presente*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984; *A contemplação do mundo*. Porto Alegre: Artes & Ofícios, 1995; *A transfiguração do político: a tribalização do mundo*. Porto Alegre: Sulina, 1997; *Lógica da dominação*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978; *Moderno e pós-moderno*. Rio de Janeiro: UERJ, 1994. A edição 162 da *IHU On-Line*, de 31 de outubro de 2005, publicou uma entrevista exclusiva com Maffesoli sob o título “Culturas locais estão sendo revalorizadas”. (Nota da *IHU On-Line*)

a morte de um homem e a ascensão de um outro, no interior de uma das únicas (e últimas) instituições que ainda nos trazem uma confiável sensação do perene, do enraizado, daquilo que não muda com o vento e nem com o tempo, embora todos tenhamos lamentado um Papa conservador. Quero uma igreja popular, aberta e dialógica, mas com muito incenso, latim (sic) e canto gregoriano. Aliás, tenho comigo inúmeros discos de canto gregoriano, sempre ouvidos e reouvidos. Ou você acha que eu agüento ouvir por muito tempo os nossos “cantos de libertação?”

É bem isso o que os fiéis do catolicismo popular dizem aos que “viram crentes”. Vocês mudaram de uma igreja para a outra. Em busca de asas para voar para Deus, perderam as raízes em que ele nos deseja colher para salvar. O catolicismo ainda preserva este apelo, sobretudo no meio do povo rural: ser agora ainda o que era. Ser um sinal e um símbolo do que perdura – mesmo que mude algo, para

não se transformar inteiramente – em meio a um mundo que do sabonete a deus, perde o sentido de suas origens e vive de uma festiva e, no fim das contas, desconfiável “novidade”. Por isso as igrejas pentecostais não param de inventar novos nomes, novas fórmulas, novos milagres.

Não apenas o catolicismo. Observe como no meio rural (para lembrar o campo de minhas pesquisas) co-existem, lado a lado, religiões e igrejas com características opostas. Algumas empapadas do vigor de suas raízes e presas – às vezes, com rigidez demais – às suas tradições: testemunhas de Jeová, adventistas do 7º Dia, Congregação Cristã no Brasil. Ao lado de igrejas e religiões novas e regidas por um permanente desejo de reinventar o velho. O que mais impressiona não é a explosão da novidade religiosa, mas a permanente interação entre asas efêmeras e errantes e raízes estáveis e fixas na terra e no coração das pessoas.

Espaços populares de religião

Entrevista com Edimilson Pereira



Edimilson de Almeida Pereira, mineiro de Juiz de Fora, é professor no Departamento de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Graduou-se em Letras Vernáculas pela mesma universidade e é mestre em Letras Vernáculas e em Ciência da Religião pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e pela UFJF, respectivamente. Doutorou-se em Comunicação e Cultura (UFRJ) com a tese *Ardis da Imagem: exclusão étnica e violência nos discursos da cultura brasileira* e cursou o pós-doutorado na Universität Zurich. Publicou textos no Brasil, Inglaterra, Itália, Espanha, França, Portugal, Alemanha e Estados Unidos. Também é poeta, ensaísta e autor de literatura infanto-juvenil. Durante a década de 1980, participou do grupo de poetas, escritores, artistas plásticos e fotógrafos, que editou o folheto de poesia *Abre Alas* e a revista *d'lira*. Em 1983, conheceu Núbia Pereira de M. Gomes (1940-1994), professora de Lingüística da UFJF, com quem realizou pesquisas de campo e editou obras sobre culturas populares e afro-brasileiras. Na entrevista que segue, Pereira fala sobre a presença e o papel dos núcleos religiosos populares no campo religioso do Brasil.

IHU On-Line - É correto afirmar que, a partir do censo 2000, o Brasil tornou-se um país menos afro-brasileiro?

Edimilson Pereira - O censo de 2000 apontou uma queda na proporção de católicos no campo religioso brasileiro, estimada agora em 73,8%. Como um estudioso de uma das formas mais tradicionais do catolicismo, o “catolicismo santorial”, pode-se falar também em crise nesta expressão popular do catolicismo? As pesquisas que realizo sobre religiosidade popular, desde 1987, se concentram em pequenas comunidades rurais. Por isso, devo dizer que minhas observações se baseiam em amostragens sobre a maneira como os devotos do catolicismo popular se relacionam com a sua vivência do sagrado e com os desafios que lhe são impostos. Em linhas gerais, o ato de experimentar diferentes modalidades de contato com o

sagrado se apresenta como uma possibilidade que o devoto acolhe por iniciativa própria ou por interferência de algum outro agente. Essa situação em aberto – vivida como apelo ao conhecimento do mundo e dos demais sujeitos sociais – dificulta a determinação de um parâmetro que indique uma maior ou menor estabilidade do número de devotos do catolicismo santorial. Não é raro o fenômeno da migração de devotos de uma prática religiosa para a outra, o que gera cisões e conflitos, mas configura também novos quadros de relacionamento entre o sagrado tradicional e os valores da sociedade contemporânea. Compreender o multidirecionamento desse fluxo se impõe, hoje, como uma das grandes tarefas ao estudioso do sagrado. Considerando as tensões desse fluxo, as observações feitas

em comunidades do interior de Minas Gerais apontam um quadro complexo. Se, por um lado, o repto pentecostal (para citar Pierre Sanchis⁵²), a migração de pessoas do interior para as cidades, a ruptura de laços familiares e a interferência dos meios de comunicação de massa atuam como possíveis diluidores do catolicismo santorial, por outro lado, estimulam os devotos dessa tendência a adotarem atitudes que incluem práticas e discursos auto-referenciais. Nas relações de interação e conflito com outras vivências do sagrado, o devoto reinaugura os seus vínculos com os santos e redefine o seu papel no grupo. Não se trata apenas de aceitar ou rejeitar as outras práticas, mas também de entender o que o catolicismo santorial oferece ao devoto e àqueles que se acercam dessa vivência. Trata-se, enfim, de experimentar a fé nos santos como uma atitude que marca o trânsito do devoto entre uma realidade local e as demais instâncias da sociedade da globalização. Talvez, por isso, crise não seja a expressão mais pertinente para se abordar o catolicismo santorial, pois o que está em jogo não é apenas a questão de perda ou ganho de certa vivência do sagrado mas também a percepção das possibilidades que este oferece ao devoto para compreender o mundo.

IHU On-Line - Como percebe no atual campo religioso brasileiro o lugar dos núcleos de vida religiosa popular, sobretudo a presença dos especialistas religiosos populares (rezadores, benzedoras e benzedores, chefes rituais etc.)?

Edimilson Pereira - Esses núcleos foram e continuam sendo fundamentais para a manutenção do que considero um necessário relativismo na percepção e na

⁵² Pierre Sanchis: Antropólogo pertencente à Escola Francesa. O termo refere-se à publicação de título: *O repto pentecostal à 'cultura católico-brasileira'*. Revista de Antropologia, São Paulo, Vol. 34, 1994. (Nota da *IHU On-Line*)

vivência do sagrado, ou seja, através deles reinterpretam-se paradigmas de tendências religiosas dominantes, bem como se dá voz a outras formas de vivência do sagrado, rejeitadas pelas tendências preponderantes. Além disso, através desses núcleos, as lideranças religiosas situadas fora das esferas de poder (destituídas, portanto, da possibilidade de interferirem amplamente nos destinos políticos e econômicos da sociedade) atuam de maneira a questionar as polarizações impostas pelas grandes ortodoxias. É interessante notar que a articulação desses núcleos exprime diferentes níveis de tensão, que afetam as relações sociais contemporâneas. Sua plasticidade não significa ausência de princípios norteadores, mas uma tentativa de responder a questões que se apresentam de modo escorregadio. Exemplo disso é o fato de que as lideranças desses núcleos cuidam de aspectos ligados à vida privada dos devotos muitas vezes olvidados pelos discursos das grandes instituições religiosas. Assim, a perda afetiva e a ferida no corpo recebem atenção tão acentuada quanto a dúvida sobre a manifestação do divino ou a construção do paraíso após a morte. Para essas lideranças, a metafísica do sagrado exprime-se no pragmatismo da vida cotidiana e vice-versa, razão pela qual a experiência do sagrado é atravessada por questões históricas tanto quanto por especulações vinculadas à transcendência. Essa configuração das práticas religiosas populares tem lhes garantido um lugar de destaque em muitos grupos, em que pese os processos de competição social que as alimentam e, ao mesmo tempo, fragmentam.

IHU On-Line - Em que medida pode-se afirmar que tais especialistas são portadores privilegiados da palavra? Qual a força de sua expressão e o espaço de sua acolhida entre as camadas populares?
Edimilson Pereira - Os suportes que garantem a comunicabilidade entre os

devotos nas práticas religiosas populares constituem um fator importante na atribuição de sentido a essas mesmas práticas. Através dos recursos da oralidade e/ou da escrita, em diferentes graus de intensidade, o especialista articula uma *performance* cuja intenção é demonstrar a eficácia do sagrado. Ou, pelo menos, das técnicas do sagrado que um certo especialista utiliza. Assim, os atos de falar e ouvir, escrever e ler – para se tornarem parte funcional de um sistema comunicativo – dependem do modo como se fala, como se ouve, como se escreve e/ou como se lê os enunciados. Os especialistas fazem da palavra uma referência que funda os atos mencionados, ressaltando, acima de tudo, a qualidade dessa palavra que move o homem e o mundo. Trata-se da palavra eleita, originada numa instância sagrada (ou, como preferem os devotos, “no começo do mundo”) e, portanto, portadora da capacidade de restauração do cosmo e das cenas do cotidiano. É pela iniciação – definida por procedimentos mais ou menos complexos, dependendo da ordem social a que pertence o devoto – que determinados indivíduos adquirem o direito de manusear a palavra sagrada. Por ser um sujeito dentre os demais, o especialista não só exerce sua influência sobre o grupo, como também assume a responsabilidade de entender, preservar e distribuir os sentidos da palavra sagrada. Se pensarmos especificamente nas benzedoras e benzedores, esse fato se torna evidente, na medida em que ambos entendem que são portadores de uma “palavra emprestada” por Deus. Resulta disso a relevância dos papéis desempenhados pelo especialista, imbuído da tarefa de gerenciar – mediante mecanismos sutis de mediação – as relações entre os devotos e as divindades, entre a realidade social imediata e o espaço de transcendência nutrido pelo sagrado. Em geral, a atuação do especialista

ampara-se na aceitação do grupo, o que realça a interferência dos valores sociais na legitimação de poderes e atributos, a princípio, recebidos pelo devoto *ab alto*. Nesse cenário, a vivência do sagrado leva em conta as tensões geradas nas relações interpessoais e intergrupais, razão pela qual a aceitação do especialista em sua comunidade é constantemente negociada.

IHU On-Line - Pode-se falar numa presença sobretudo feminina? Qual o lugar das benzedoras nos espaços populares de religião?

Edimilson Pereira - O contato com os devotos (especialistas e usuários das benzedoras) e com as situações rituais revela cenas em que a frequência e a atuação das mulheres são consideráveis. No entanto, ainda não há estatísticas que indiquem com precisão o percentual de homens e de mulheres atuando no ritual e nem mesmo o número de devotos das benzedoras nas diversas regiões brasileiras. Estamos diante de uma realidade a ser investigada para ser devidamente compreendida. Se há uma possível identificação psicológica entre o feminino e as funções do ritual (veja-se a associação da força criadora da mulher com os atributos da natureza provedora), bem como uma relação sociológica entre “o lugar” da mulher e o espaço onde ocorre a benção (considere-se o fato de que a sociedade patriarcal restringiu as ações da mulher à esfera privada, o que lhe permitiu desenvolver, em certa medida, uma sensibilidade para lidar com a benção tantas vezes ligada às questões da vida privada, tais como a cura de males oriundos da ruptura de laços afetivos e/ou familiares), esses dados, por si só, parecem não ser suficientes para explicar a presença significativa das mulheres nos rituais de benzedoras. Não se pode esquecer que, na condição de especialista do sagrado, a benzedora desempenha papéis relevantes no grupo, indo de encontro ao modelo

patriarcal que restringe o campo de ação da mulher. A legitimação da benzedeira é, portanto, a legitimação da influência do gênero oprimido. Tal é a força dessa legitimação que muitos devotos, independente do gênero ou da orientação sexual, recorrem à benzedeira no intuito de se livrarem das atribulações. A observação do funcionamento de certas comunidades rurais, em particular, demonstra que as benzedeadas ocupam um espaço significativo nos grupos. Isso, na medida em que atuam como mediadoras entre o sagrado e a vida cotidiana (oferecendo aos devotos as benesses divinas) e também como organizadoras de relações sociais concretas, tais como a consolidação de laços de compadrio e vizinhança, o fomento à preservação da memória cultural do grupo, o auxílio na promoção do bem-estar físico e espiritual da população etc. Prova desse prestígio, é o respeito com que as benzedeadas são tratadas. Há casos de algumas que chegam a ser veneradas pelos devotos. Registramos algumas dessas passagens nos livros *Flor do não esquecimento*⁵³ e *Assim se benze em Minas Gerais*⁵⁴, editados, em 2002 e 2004, respectivamente. A atuação das benzedeadas demonstra que o sagrado ainda funciona como força instituinte de determinadas ordens sociais, apesar dos embates que essas ordens travam com outros setores da sociedade contemporânea, caracterizados por um intenso processo de dessacralização.

IHU On-Line - O nosso tempo tem influído na perda dos referenciais simbólico-fundamentais das expressões religiosas

⁵³ GOMES, Núbia Pereira e PEREIRA, Edmilson de A. *Flor do Não Esquecimento - Cultura Popular e Processos de Transformação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002. (Nota da *IHU On-Line*)

⁵⁴ GOMES, Núbia Pereira e PEREIRA, Edmilson de A. *Assim se benze em Minas Gerais: um estudo sobre a cura através da palavra*. 2. ed. Belo Horizonte: Mazza, 2004. (Nota da *IHU On-Line*)

populares? Como estudioso do ritual do candombe em Minas Gerais, o que expressa a idéia do “esfriamento” dos tambores?

Edmilson Pereira - O “nosso tempo” e os “outros tempos” se revelam com base em diferentes modalidades de negociações e conflitos. É fato que hoje temos mecanismos que nos permitem avaliar, de maneira mais aguda e abrangente, a exacerbação desses processos. A aceleração na troca de informações, por exemplo, nos estimula a confrontar dados e cenas sociais múltiplas. Isso, por um lado, nos ajuda a analisar os mecanismos de violência que aniquilam os valores de determinados grupos e impõem os de outros; por outro lado, nos permite apreender as estratégias de reação e de rearticulação das comunidades agredidas. No que diz respeito ao candombe, a perda de referenciais simbólicos (causa interna) e a mudança de uma ordem social religiosa para outra de tendência secularizada (causa externa) têm contribuído, segundo o ponto de vista dos devotos, para o “esfriamento” dos tambores, em decorrência da diluição dos saberes antigos e do desinteresse das novas gerações pela experiência religiosa. Porém, como o candombe é um evento social inserido numa rede negociações e conflitos, de perdas e reelaborações de significados não é pertinente restringir a sua continuidade ou a sua não continuidade apenas às causas acima. Aspectos como a interferência da moldura histórico-social, a configuração interna do ritual e a sua tendência ao diálogo com outros modelos religiosos nos levam a considerar o estágio crítico do candombe na atualidade, mas também a realçar os efeitos das mudanças que lhe asseguram outras possibilidades de manifestação.

Encantaria e cura

Entrevista com Gustavo Pacheco



Na opinião do antropólogo Gustavo Pacheco, da PUC-Rio, “é difícil distinguir onde termina a ‘medicina’ e onde começa a ‘religião’, onde termina o ‘sagrado’ e onde começa o ‘profano’, onde termina o ‘prático’ e onde começa o ‘estético’ na pajelança maranhense”, assim como em outros representantes da encantaria brasileira. De acordo com o pesquisador, essa lógica é completamente diferente da dicotomia compartimentalizada “da experiência humana efetuada pelo pensamento ocidental e moderno”, que na verdade é uma abstração “que mais atrapalha do que ajuda e que não pode ser verificada de forma absoluta em lugar algum”. A pajelança maranhense é uma

manifestação religiosa popular que se aproxima das outras encontradas no Norte e Nordeste do Brasil, “como a jurema, o candomblé de caboclo e especialmente a pajelança cabocla encontrada em diversas regiões da Amazônia”. Tais manifestações são chamadas em conjunto de “encantaria brasileira”, termo cunhado pelo sociólogo Reginaldo Prandi.

Pacheco graduou-se em Direito e cursou mestrado em Relações Internacionais pela PUC-RJ. Em seu doutorado em Antropologia Social, na UFRJ, defendeu a tese *Brinquedo de cura: um estudo sobre a pajelança maranhense*. É um dos autores de *Caixeiros do Divino Espírito Santo de São Luís do Maranhão*. Rio de Janeiro: Associação Cultural Caburé, 2005. O estudioso deu a entrevista que segue à *IHU On-Line* por e-mail.

***IHU On-Line* - Como as pesquisas sobre pajelança podem ajudar para uma melhor compreensão da cura/doença na sociedade brasileira?**

Gustavo Pacheco - A pajelança maranhense é uma manifestação religiosa popular que se caracteriza por uma religiosidade flexível e heterogênea, centrada no carisma de um curador ou *pajé*, que é, ao mesmo tempo, um mediador com o sagrado, um agente social que trata de doenças e

perturbações e também uma fonte de entretenimento e prazer estético, pois a pajelança é também brincadeira e diversão. Essas características aproximam a pajelança maranhense de outras manifestações religiosas encontradas no Norte e no Nordeste brasileiros, como a jurema, o candomblé de caboclo e especialmente a pajelança cabocla encontrada em diversas regiões da

Amazônia. A essas manifestações aparentadas entre si poderíamos chamar, tomando emprestado o título do livro organizado por Reginaldo Prandi⁵⁵, de “encantaria brasileira”, em referência aos *encantados*, seres espirituais que se manifestam através do transe de possessão. Para os milhões de brasileiros que convivem diariamente com essas manifestações religiosas, as dimensões da saúde e da doença com frequência não se apresentam como domínios autônomos. Como diversos outros representantes da encantaria brasileira, a pajelança maranhense é formada por fluxos constantes de pessoas, objetos, práticas e idéias, em que é difícil distinguir onde termina a “medicina” e onde começa a “religião”, onde termina o “sagrado” e onde começa o “profano”, onde termina o “prático” e onde começa o “estético”. Poder-se-ia argumentar que todos os tipos de rituais apresentam, ao mesmo tempo, múltiplas dimensões; não é qualquer ritual, contudo, que se presta à *indefinição e mesmo à desconsideração aberta das fronteiras entre essas dimensões*. Em meu estudo sobre a pajelança, procurei chamar a atenção para esse fato, investigando a eficácia dos curadores por sua capacidade de integrar as mais variadas dimensões da experiência humana. Procurei me concentrar, em especial, sobre os aspectos expressivos, dramáticos e estéticos dos rituais da pajelança, mostrando como estes aspectos se relacionam entre si, como refletem e moldam determinadas

⁵⁵ **Reginaldo Prandi:** sociólogo, estudioso das religiões. A *IHU On-Line* edição 141, de 16 de maio de 2005, publicou a entrevista *Católicos devem encolher*, originalmente concedida à *Folha de S. Paulo*, em 8 de maio de 2005. Na entrevista ele fala sobre a situação do candomblé, tema central do livro *Segredos guardados*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, assim como o assédio evangélico sobre religiões afro-brasileiras e o declínio do catolicismo no Brasil. Publicou, também, *O sopro do espírito*. São Paulo: EDUSP, 1997. (Nota da *IHU On-Line*)

concepções de pessoa, de saúde e de doença e como participam ativamente do processo de cura.

IHU On-Line - Como esse tema da cura tem sido tratado entre os pesquisadores da "encantaria brasileira"?

Gustavo Pacheco - Embora os estudos sobre diferentes vertentes da encantaria brasileira tenham se tornado mais comuns nos últimos anos, os aspectos terapêuticos dessas manifestações ainda têm sido pouco explorados. A maioria desses estudos parte da antropologia e da sociologia da religião, o que tem implicações importantes. Os estudos que abordam os rituais de cura sob o prisma da religião normalmente não têm como foco principal a experiência individual, e sim termos como *sistemas de crenças religiosas, sistemas de pensamento, cosmologias* e categorias semelhantes. As análises daí resultantes tendem a assumir um caráter de sinédoque: os rituais estudados são antes de tudo portas de acesso à “cultura” e à “sociedade”, que são os verdadeiros temas desses estudos. São raros os trabalhos que partem da antropologia médica, caracterizada por uma ênfase marcante na tríade corpo-saúde-perturbação. Embora estes elementos tenham um foco coletivo importante, a perturbação em si é uma experiência intensamente individual e, como tal, enseja uma atenção especial à na análise da pessoa. “Cultura” e “sociedade” passam a ser vistas principalmente como panos de fundo para a compreensão dos processos dinâmicos pelos quais as práticas e formas de pensamento relativas ao corpo, à saúde e à perturbação são culturalmente construídas, negociadas e renegociadas no tempo e no espaço.

Quando as dimensões terapêuticas são exploradas, o esforço de análise geralmente privilegia abordagens totalizantes, em que a compreensão da saúde e da doença está vinculada ao estudo de sistemas simbólicos e/ou do quadro geral da ordem social. Tais

abordagens – em que se destaca a influência de textos seminais de Lévi-Strauss⁵⁶, como *O feiticeiro e sua magia* e *A eficácia simbólica* – privilegiam os aspectos cognitivos e semânticos dos rituais de cura, muitas vezes, limitando-se a mostrar como tais rituais fornecem uma solução lógica e simbolicamente plausível para uma situação problemática. Os estudos que adotam essa perspectiva tendem a tratar os rituais essencialmente como uma descrição, expressão ou transmissão de idéias, abordando a eficácia dos símbolos como uma questão essencialmente textual. A ênfase é no curador mais do que no cliente; presta-se mais atenção àquilo que é feito aos participantes do que ao modo como esses participantes vivenciam de fato os rituais. São escassas as análises detalhadas e aprofundadas dos rituais de cura com atenção aos aspectos da *experiência*, tratando os rituais mais como processos pragmáticos e performáticos do que como estruturas de representação e privilegiando os aspectos sensoriais, emotivos e corporais da experiência ritual.

IHU On-Line - Poderia apresentar um pouco mais dos personagens dessa "encantaria"

* **Claude Lévi-Strauss**: antropólogo belga nascido em Bruxelas, que dedicou sua vida à elaboração de modelos baseados na lingüística estrutural, na teoria da informação e na cibernética para interpretar as culturas, que considerava como sistemas de comunicação, dando contribuições fundamentais para o progresso da antropologia social. Sua obra teve grande repercussão e transformou, de maneira radical, o estudo das ciências sociais, mesmo provocando reações exacerbadas nos setores ligados principalmente à tradição humanista, evolucionista e marxista. Ganhou renome internacional com o livro *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949). Em 1935, Lévi-Strauss veio ao Brasil para lecionar Sociologia na USP. Interessado em etnologia realizou um trabalho de pesquisa em aldeias indígenas do Mato Grosso. A experiência foi sistematizada no livro *Tristes Trópicos*, publicado em 1955 e considerado um dos mais importantes livros do século XX. (Nota da IHU On-Line)

para os leitores/leitoras que ainda não estiverem muito familiarizados?

Gustavo Pacheco - Nas cidades e povoados do interior do Maranhão, os pajés ou curadores são, em geral, pessoas simples, lavradores ou pescadores, que se dedicam de maneira autônoma ao tratamento de doenças e perturbações. Embora seja um especialista que cobra por seus serviços de cura, o pajé raramente vive exclusivamente deles, dedicando-se a outras ocupações para completar seus rendimentos. Figura notória, o pajé costuma participar ativamente da vida comunitária e formar em torno de si redes de sociabilidade construídas com os familiares, os amigos, os vizinhos e os clientes.

São vários os caminhos que levam uma pessoa a se tratar com um pajé: problemas físicos (dores, febres, partes do corpo inchadas, feridas que não saram, gravidez complicada ou qualquer tipo de disfunção orgânica), problemas comportamentais (inquietações, depressão, alcoolismo ou qualquer tipo de comportamento considerado anômalo), problemas afetivos e emocionais (relacionamentos em crise, falta de parceiros, brigas de família), problemas de trabalho (desemprego, problemas na roça ou na pesca, comércio com poucos clientes), falta de sorte crônica (também conhecida como *panema* ou *panemice*), objetos perdidos ou roubados, ou simplesmente o desejo de se precaver contra possíveis perturbações vindouras. Para dar conta desses problemas, o pajé pode se dedicar a muitos tipos de atividades: confecção e venda de remédios caseiros; benzimentos e ritos de proteção para estabelecimentos de comércio, barcos, animais e outros locais e objetos; assistência a parturientes; pequenos serviços de enfermagem, como aplicação de injeções; e sobretudo a realização de uma série de rituais chamados *trabalhos* ou *serviços*. Os rituais mais comuns são as sessões públicas e semipúblicas, chamadas

de *serviço de tambor, trabalho de tambor, toque* ou simplesmente *tambor*.

Serviço de tambor

Um típico serviço de tambor começa à noite, entre nove horas e meia-noite, e estende-se madrugada adentro, não raro indo até a manhã seguinte. Os serviços costumam ser realizados em um *barracão* ou *terreiro*, geralmente construído ao lado da casa do pajé. Nos casos em que não se dispõe de um barracão, a pajelança pode ser feita em qualquer sala ou quarto disponíveis, desde que devidamente preparados: todos os móveis são retirados e são instalados os tambores e uma mesa com os apetrechos do pajé, velas e imagens de santos. A sessão normalmente começa com orações católicas, defumações e outros procedimentos destinados a “abrir os trabalhos” e a proteger o terreiro e seus frequentadores de quaisquer malefícios. Em seguida, o curador, vestido com roupa e chapéu coloridos e sacudindo um maracá, começa a entoar um cântico – ou *doutrina* – sendo logo acompanhado pela *assistência*: o público participante, que canta e bate palmas, e os tocadores, que podem usar instrumentos como pandeiros, tambores e cabaças. O curador começa a cantar e a dançar, incorporando, um a um, os encantados que vão “baixando” em sua cabeça. Em uma mesma noite, um curador pode entrar em transe com várias dezenas de encantados, sucessivamente. Nem todos, porém, se dedicam ao atendimento a consultas; esse papel é normalmente reservado aos encantados mais importantes. Auxiliado por um *servente*, o curador passa então a ouvir cada cliente e tratar de seus problemas, manejando diversas técnicas terapêuticas como a defumação com tabaco e a retirada de substâncias - *feitícios, malefícios, porcarias* - do corpo do doente, com copos, xícaras ou com sucção feita com a boca. Durante as consultas, outros encantados que não se

dedicam ao atendimento aos clientes podem continuar a cantar e dançar incorporados em outros participantes do terreiro. Na maior parte das vezes, as sessões são frequentadas não só por pessoas que buscam a solução de um problema determinado, mas também por amigos, parentes e curiosos, pois a pajelança é também entretenimento, pretexto e contexto para o convívio social.

IHU On-Line - Como sua experiência de pesquisa ajuda a pensar as relações entre medicina e religião?

Gustavo Pacheco - Para os pajés maranhenses e seus clientes, as questões existenciais são tratadas em um idioma que é simultaneamente médico e religioso, e as relações entre ambos estão ligadas a uma complexa rede de expectativas e papéis sociais. Nesses termos, quando um pajé diz *fulano é meu doente, meu cliente* ou *meu paciente*, por exemplo, pode, com frequência, estar dizendo *fulano é meu discípulo* ou *fulano faz parte da minha irmandade*. Assim como a pajelança, muitas formas tradicionais de cura, especialmente as que envolvem transe ou possessão, podem ser lidas simultaneamente sob um ponto de vista médico e sob um ponto de vista religioso. Mas o fato de um mesmo fenômeno poder ser entendido de perspectivas diferentes não significa que tais leituras sejam necessariamente complementares ou até mesmo inteligíveis umas às outras. Como já apontei, abordagens bastante distintas da mesma manifestação podem ser produzidas conforme se use o filtro da antropologia da religião ou da antropologia médica.

Poder-se-ia argumentar que a referência à separação entre domínios “médicos” e “religiosos”, como todas as outras dicotomias nascidas da compartimentalização da experiência humana efetuada pelo pensamento ocidental e moderno, é uma abstração que

atrapalha mais do que ajuda e que não pode ser verificada de forma absoluta em lugar algum. Na verdade, parte do trabalho antropológico consiste justamente em investigar os contextos e o grau em que as questões existenciais são tratadas em um idioma médico ou em um idioma religioso. É preciso lembrar que tais categorias do pensamento podem ter efeitos muito concretos sobre a vida das pessoas. Por exemplo, no caso dos pajés maranhenses, que por muito tempo sofreram perseguição policial, a escolha entre tratar uma mesma prática a partir dos referenciais da medicina (“curandeirismo”) ou da religião (“culto”, “seita”) significou, em um determinado momento histórico, a diferença entre a cadeia e a liberdade. Se, como quero acreditar, em última instância não existe um “lado” médico e um “lado” religioso de fenômenos como este, e sim dois discursos sobre os mesmos problemas existenciais básicos, parece-me que o caminho mais interessante para uma análise da pajelança e de outras manifestações da encantaria brasileira está na direção da elaboração de metadiscursos que façam justiça a ambas as dimensões, como sugere Thomas Csordas⁵⁷.

IHU On-Line - Como etnomusicólogo, que papel a música representaria nos rituais da pajelança?

Gustavo Pacheco - A relação estreita entre *sons organizados pelo homem*, para usar a definição de música proposta por John Blacking⁵⁸, e formas mais ou menos

ritualizadas de tratamento de doenças e perturbações, especialmente aquelas que envolvem fenômenos caracterizados como “xamanismo”, “transe” e “possessão”, é um fenômeno recorrente encontrável em diversas regiões do mundo. No domínio da encantaria brasileira, todas as manifestações dessa “família” apresentam, como traço comum de seus rituais de cura, um rico e expressivo repertório musical.

Na pajelança maranhense, a música é fundamental por diversos motivos. Todos os rituais são mediados por cantigas, acompanhadas ou não por tambores e outros instrumentos de percussão. A música estrutura os rituais, marcando suas diversas fases, e é um instrumento imprescindível na comunicação dos pajés e dos encantados com a assistência e com os clientes, ensejando a participação coletiva, a fruição estética e, de modo geral, a própria construção do *setting* do ritual. Por fim, a música é também um importante componente dos processos terapêuticos, pois a ação do curador é antes de tudo um processo social prático que se dirige tanto aos sentidos como ao intelecto do cliente, e, nesse processo, a música tem primazia.

⁵⁷ **Thomas Csordas**: antropólogo americano, autor de diversas obras, entre elas *The Sacred Self: a cultural phenomenology of charismatic healing*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California, 1994, *Embodiment and experience: the existential ground of culture and self*. New York, Cambridge University. 1997 e *Language, Charisma, and Creativity: the ritual life of a religious movement*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California, 1997.

⁵⁸ **John Blacking**: Etnomusicólogo norte-americano, autor de, entre outro, *Music, Culture & Experience* –

Selected Papers of John Blacking. Ed Reginald Byron, The University of Chicago Press, Chicago, 1995. É conhecido por sua noção de grupo sonoro, “grupo de pessoas que compartilha uma linguagem musical comum, com conceitos sobre música e seus usos”. Outra de suas afirmações famosas é de que a música é inata ao ser humano. (Nota da *IHU On-Line*)

Pentecostalismo e cura divina

Entrevista com Paulo Bonfatti



Paulo Ferreira Bonfatti é professor no Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (CES-JF) e no Instituto Superior de Educação La Salle (Unilasalle-RJ). Graduado em Psicologia pelo CES-JF, Bonfatti é mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), com a dissertação *Xô Satanás! Uma Análise psico-antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus*, e doutorando em Psicologia Clínica na PUC-RJ. Sua tese trará uma análise epistemológica sobre a psicologia da religião de Carl Jung. Bonfatti é autor de *A expressão popular do sagrado: uma análise psico-*

antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus. São Paulo: Paulinas, 2000.

IHU On-Line- Em que medida o boom evangélico pentecostal pode ser explicado pela “oferta de mecanismos de satisfação da demanda de exorcismo, conversão e cura” ?

Paulo Bonfatti- O enfoque de minhas pesquisas tem sido a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)⁵⁹, sob o prisma das áreas da Antropologia e da Psicologia. Desta forma, acho difícil fazer uma avaliação genérica sobre “o boom evangélico pentecostal”, partindo de construções cujo referencial se apóia em apenas uma denominação. Penso que a IURD tem uma postura paradigmática sobre o fenômeno de crescimento evangélico pentecostal contemporâneo. Além do que, compreendo esta igreja afinada com a “matriz religiosa brasileira” (conceito proposto por José Bittencourt Filho⁶⁰) que vem nutrindo este

mesmo “boom pentecostal”. Assim, levando estas questões em consideração, entendi que na IURD a vida do fiel e suas experiências são permeadas por aquilo que chamei de “tríade de exorcismo, conversão e cura”, cujo pano de fundo é a “teologia da prosperidade”. Infirmo que há um sentido construído nesta tríade em que as chamadas “curas” teriam uma conotação mais ampla. Sinteticamente, segundo as concepções internas desta igreja, pode-se “curar” de doenças físicas e emocionais, da pobreza ou da infelicidade porque isso não estaria de acordo com os planos de Deus para seu filho. Se você é infeliz, pobre, doente, isso seria obra do demônio e não de Deus. Se você deseja retomar o caminho que Deus lhe reservou, terá que se “converter” à proposta simbólica da IURD para então, se “curar”. Ao se converter a esta proposta simbólica, você se entrega a Deus - via IURD - e se afasta do demônio, criando,

⁵⁹ Sobre a Igreja Universal do Reino de Deus confira o *Cadernos IHU Idéias* número 36, publicado este ano pelo IHU, de autoria de Airton Luiz Jungblut, intitulado *Igreja Universal do Reino de Deus no contexto do emergente mercado religioso brasileiro: uma análise antropológica*. O Caderno está disponível no sítio www.unisinis.br/ihu

⁶⁰ José Bittencourt Filho, pastor da igreja Presbiteriana Unida do Brasil e editor da revista *Tempo e Presença*, é graduado em Filosofia, mestre

em Ciências da Religião (UMESP), doutor em Ciências Sociais (PUC-SP) e professor de Sociologia e do mestrado em Direito das Faculdades de Vitória. (Nota da *IHU On-Line*)

assim, um “exorcismo”. Evidentemente, este sistema triádico não é percebido racionalmente desta forma pela membresia da IURD. Mas ele pode ser observado permeando os testemunhos e reconstruções biográficas dos fiéis. Como todo sistema de criação de sentido, este modelo triádico proposto se fecha numa lógica simbólica que oferece uma compreensão de mundo e da própria vida, oferecendo plausibilidade para o fiel. Levando em consideração que a IURD é paradigmática, entendo que outras denominações do “boom evangélico pentecostal” têm oferecido, com suas peculiaridades, este modelo triádico de oferta de sentido.

IHU On-Line- Uma das teses que o senhor levanta em seu livro sobre a Igreja Universal do Reino de Deus é a capacidade desta tradição religiosa de dar significado e sentido àqueles que se encontram no “fundo do poço”. Como isso pode ser mais bem explicitado?

Paulo Bonfatti- Por ser uma denominação relativamente nova, são poucos aqueles que nasceram com familiares já pertencendo à IURD. Assim, em geral, quando alguém chega à Universal entra num momento de sofrimento e de experiências limítrofes. Entre os pentecostais, há uma expressão: “se conhece Jesus pelo amor ou pela dor, mas, na maioria das vezes, é pela dor”. Em geral, quem chega à IURD já passou por muitas experiências difíceis e tentativas frustradas de mudanças, numa peregrinação por médicos e por diversas outras expressões religiosas. A IURD surge como uma igreja dos desesperados, excluídos, falidos e abandonados. Como uma espécie de “fim de linha” em que não há mais saída, ela se apresenta como um “pronto socorro espiritual” que terá uma panacéia para todos os males criados, evidentemente, pelo demônio. Desta forma, a expressão nativa mais utilizada

para descrever o momento de inserção é que ao chegar à igreja se estava no “fundo do poço”. Entendendo que a IURD possui uma consonância sincrética com o campo religioso brasileiro, ela se capacita para falar numa linguagem que faça sentido para todos os que vieram de outras expressões religiosas, ressignificando as experiências anteriores sem, contudo, descartá-las. Quando alguém chega à IURD, todo este sofrimento de chegada no “fundo do poço” é compreendido como uma obra demoníaca. Mesmo que o sentido ofertado seja pelo viés do demônio, é um sentido para quem está desesperado, “derrotado” e com a vida “amarrada”. Ressalto também que a receptividade, a acolhida, a escuta e o não-julgamento, observados na IURD, são muito significativos para todos aqueles que se encontram na situação desesperadora de chegada ao “fundo de poço”.

IHU On-Line- O senhor dedicou-se a trabalhar, partindo da sua inserção na psicologia, os fenômenos ditos de cura que ocorrem dentro da IURD ? Como se processa esse “espaço terapêutico” nesta tradição?

Paulo Bonfatti- Em primeiro lugar, cumpre dizer que a expressão “cura” é utilizada internamente pelos membros da IURD. Eu denominei de “suspensão de sintomas” de ordem psíquica, não me atentando a questões de ordem física. Mesmo com esta consideração, isso não diminui a singularidade dos fenômenos observados como: suspensão de drogadições, idéias de auto-extermínio, delírios, alucinações, ressocialização, recuperação da capacidade laborativa com conseqüente retorno de auto-estima. Meu ponto de partida é que as entidades demoníacas percebidas na IURD, vistas como causadoras de problemas na vida das pessoas, são “entidades” psíquicas de complexos afetivos individuais e

representações coletivas (arquetípicas) articuladas em um universo religioso. Se estas entidades são representações psíquicas, elas encontram um lugar livre e ao mesmo tempo protegido para se manifestarem e serem compreendidas sob uma lógica simbólico-religiosa. Este espaço terapêutico (não formalmente psicoterapêutico) é construído com base no simbolismo da IURD que, no meu entender, facilita a assimilação de conteúdos intrapsíquicos que, em geral, são difíceis de serem elaborados. Entendo que todas as expressões religiosas podem oferecer, com suas peculiaridades, seu “espaço terapêutico”. Todavia, percebo que a IURD tem tido mais penetração, facilidade ou “sucesso” na oferta de respostas e símbolos que constroem mais sentido para as pessoas que a procuram.

IHU On-Line- Até que ponto a “hermenêutica” da IURD, ao trabalhar com a lógica da “endemonização”, acaba favorecendo mecanismos importantes de elaboração dos conteúdos psíquicos de seus participantes?

Paulo Bonfatti- Ao entender os demônios como representantes de entidades psíquicas, criei a hipótese de que por meio destas imagens se poderia fazer uma “projeção elaborativa” de conteúdos intrapsíquicos de difícil acesso para o fiel. Ou seja, ao lidar com o demônio e suas manifestações, se lidaria com as próprias dificuldades pessoais. Evidentemente, devemos levar em conta a possibilidade de uma perspectiva psicopatológica de “alienação” ou “delírio de influência” já que, a todo instante, se atribui ao demônio responsabilidades que parecem ser da própria pessoa. Devemos também considerar que existem conteúdos extremamente pesados de serem assimilados em que a estrutura egóica não suportaria um embate direto. Biografias podem encontrar um novo sentido, com base na concepção do demônio. Vidas

sofridas e devastadas por manifestações de alcoolismo, zoofilia, drogadição, depressão, delírios e alucinações ganham um novo sentido e também um nome: demônio. Consoante ao nome e ao sentido, articula-se uma “tecnologia”, via exorcismo do endemoniado, para se lidar com estes conteúdos psíquicos, oferecendo, assim, uma crença na possibilidade de transformação da vida do fiel. Evidentemente, não estou afirmando que a IURD teria resposta ou eficácia para todos os sofrimentos psíquicos das pessoas, e sim, principalmente, para aquelas que encontram sentido na proposta simbólica desta igreja. Elas, efetivamente, se sentem ajudadas, confortadas e transformadas de alguma forma. Algumas teorias psicológicas advogam que a religião seria apenas um substitutivo, uma “muleta” paliativa, ou o reflexo de comorbidades de pessoas que não conseguem lidar diretamente com suas dificuldades psicológicas. Não descarto esta possibilidade! Todavia, penso que a IURD ofereça um substitutivo menos autodestrutivo, em determinadas situações, para seus fiéis.

IHU On-Line- O senhor destacou em seus trabalhos a sintonia da IURD com a “matriz religiosa brasileira”, na forma como ela consegue lidar com o mal, entendido como dimensão real e presente no cotidiano das pessoas. O que isso significa?

Paulo Bonfatti- A questão do mal e do diabo tem sido concebida, geralmente, como algo anacrônico em espaços de discussão teológica. Nos últimos séculos, tem-se trabalhado com a idéia de que Deus é o sumamente bom e só faria coisas boas. E o mal? Onde ficaria? A filigrana teológica é que o mal não existiria, mas que seria a ausência do bem, ou seja, filosoficamente, não teria *substância*. Isso fica interessante e bem-articulado numa perspectiva mais racional, mas pouco faz

sentido para uma população em sintonia com a “matriz religiosa brasileira” que não encontra ressonância nestas explicações. Afinal, desde o início de nossa colonização, o demônio sempre existiu, bem como a realidade do mal. Culturalmente, sempre fomos cercados e ameaçados por entidades maléficas através de “mal-olhado”, “olho gordo” e “trabalhos” de feitiçaria e magia. Quando na proposta da IURD há a centralidade na figura do demônio, ela resgata a importância simbólica, até então não reconhecida e “adormecida”, que sempre se deu a esta entidade, mas que sempre foi relegada racionalmente a um segundo plano ou vista intelectual ou teologicamente como uma relíquia do passado. Na IURD, o demônio e o mal não

só existem como se lida, *concretamente*, com eles todos os dias. Na perspectiva desta igreja, o demônio se manifesta em todos os tipos de tentações, doenças, dores, sofrimentos, fracassos e infelicidades. Além disso, em seus rituais, ele é invocado, nominado, humilhado, exorcizado e confessa todas as maldades que faz com aqueles que importuna. Entre os pentecostais, a IURD se destaca por ser uma “igreja forte” porque ela não apenas evita o demônio, mas invoca-o e enfrenta-o para que seja exorcizado. Não só neste aspecto exorcístico, mas em todos os rituais, o que se observa é uma centralidade do demônio nesta igreja. Aliás, ousaria dizer que sem ele, a IURD não seria o que é.

Religiões ayahuasqueiras

Entrevista com Beatriz Labate e Sandra Goulart



As antropólogas Beatriz Labate e Sandra Lúcia Goulart foram entrevistadas para a presente edição sobre as três religiões ayahuasqueiras brasileiras: Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal. Na entrevista que segue, concedida por e-mail à *IHU On-Line*, Labate e Goulart afirmam que há presente nessas religiões elementos que provêm de crenças do catolicismo popular, de doutrinas como o espiritismo kardecista e de antigas práticas amazônicas de usos da ayahuasca, ligadas à pajelança cabocla e à cultura seringueira.



Beatriz Caiuby Labate é mestre em Antropologia Social pela Unicamp e doutoranda em Antropologia Social pela mesma universidade. Sua dissertação de mestrado foi premiada pela ANPOCS em 2000 e publicada posteriormente com título *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado de Letras, 2004. É também co-organizadora do livro *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras, 2002.

Sandra Lucia Goulart é graduada em Ciências Sociais pela USP, mestre em Ciência Social (Antropologia Social) pela mesma universidade, com a dissertação *As Raízes Culturais do Santo Daime*, e doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), tendo sua tese o título *Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica: as religiões da ayahuasca*.

Beatriz e Sandra integram o Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP), www.neip.info. Elas organizaram juntas o livro *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005.

***IHU On-Line* – Como analisam o dado do último censo sobre as chamadas "tradições indígenas autóctones" (Santo Daime, União do Vegetal, Barquinha)? Mesmo reconhecendo que seus seguidores declarados estejam na faixa reduzida de cerca de 10.723 participantes, podemos indicar que há um crescimento destas tradições no campo religioso brasileiro?**

Beatriz Labate e Sandra Goulart – Este crescimento deve ser entendido, em primeiro lugar, no interior desse campo religioso. Nesse âmbito, de fato, a partir das últimas duas décadas, o processo de expansão dessas religiões para fora da região amazônica, ao trazer uma diversificação do perfil sociocultural dos seus fiéis (do adepto amazônico ao fiel

das grandes metrópoles), ampliou também as possibilidades de demanda ou, digamos, de “clientela” e de “mercados” para esses cultos religiosos. Esse crescimento e essa expansão significaram uma transformação profunda no contexto original das religiões ayahuasqueiras brasileiras⁶¹, que se constituíam, até o final da década de 1970, em acontecimentos amazônicos de caráter puramente regional, sendo seus grupos compostos de um número pequeno de fiéis. Simultaneamente, o surgimento de novos tipos de fiéis destas religiões ou de uma nova clientela para elas conduz, sim, a um crescimento destas tradições no campo religioso brasileiro. Mais do que um simples crescimento, a disseminação desses cultos para várias partes do Brasil e para o exterior intensifica sua visibilidade no cenário nacional e internacional, relacionando-os a temas, como a globalização e as culturas locais, questões ambientais, de direitos de populações tradicionais e, ainda, ao tema das drogas (lícitas e ilícitas). A ampliação do leque de aspectos culturais, econômicos ou

⁶¹ As religiões ayahuasqueiras surgiram no Brasil na década de 1930, organizadas por migrantes que vieram para a Amazônia, atraídos pelo mercado extrativista da região. O Santo Daime foi fundado em Rio Branco, Acre, na década de 1930, por Raimundo Irineu Serra. Em 1945, Daniel Pereira de Matos fundou a Barquinha, também em Rio Branco. Na década de 1960, José Gabriel da Costa criou a União do Vegetal (UDV) em Porto Velho, Rondônia. As religiões do Santo Daime e da União do Vegetal se expandiram para os centros urbanos do restante do País nas décadas de 1970 e 1980 e, recentemente, também para o exterior. A Barquinha foi a única que praticamente permaneceu em seu estado de origem. É bom lembrar que é somente no Brasil que ocorre este fenômeno de religiosidade não-indígena de consumo da Ayahuasca. Além disso, com essas três religiões originais e seus respectivos fundadores, surgiram várias correntes e linhas espirituais e também novas lideranças, ampliando ainda mais a diversidade religiosa ayahuasqueira brasileira. (Nota da *IHU On-Line*)

sociais, que passou a compor o perfil do fiel destas religiões implicou uma adoção, em seus mitos e rituais, de novos elementos. Por exemplo, o universo *new age*⁶², a cultura esotérica dos anos 1990, religiões orientais, ou ainda uma aproximação mais contundente com práticas de cultos afro-brasileiros (este foi caso do Santo Daime, que, com a sua expansão, passa a se aproximar de cultos como a umbanda) fazem parte do contexto das diferentes religiões ayahuasqueiras. Também podemos dizer que sua relação com o restante da cultura religiosa brasileira atual se torna mais estreita. Devemos, contudo, atentar para as dificuldades de contabilização do número de fiéis destas religiões, lembrando que, em alguns casos – como o da vertente do Cefluris⁶³ – há uma enorme circulação de pessoas, mas uma taxa de adesão fixa bem inferior. Vale lembrar, ainda, que o crescimento efetivo de adeptos em termos numéricos nestes grupos é bem inferior à visibilidade que estas religiões alcançam na mídia devido às polêmicas que suscitam.

***IHU On-Line* – Como explicar esta diversidade de tradições religiosas sobre a "Ayahuasca"? Quais os traços que as distinguem?**

⁶² O Movimento Nova Era ou *New Age* tem muitas subdivisões, mas é geralmente uma coleção de sistemas de ensino metafísicos de influência oriental, um conglomerado de teologias, esperanças e expectativas mantidas juntas com um ensino eclético de salvação, "pensamento correto" e "conhecimento correto". É uma teologia de "bem-estar", "tolerância universal" e "relativismo moral". Retirado de "http://pt.wikipedia.org/wiki/New_Age". (Nota da *IHU On-Line*)

⁶³ **CEFLURIS**: Centro Eclético Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra. (Nota da *IHU On-Line*)

⁶⁴ **Ayahuasca**: nome de origem inca, refere-se a uma bebida sacramental produzida da decocção de duas plantas nativas da floresta amazônica: um cipó *Banisteriopsis Caapi* e folhas de um arbusto *Psychotria Viridis*. O nome **Ayahuasca** significa "liana dos sonhos" ou "vinho dos mortos". Outros nomes para

Beatriz Labate e Sandra Goulart – Bem, temos o Santo Daime, criado pelo mestre Raimundo Irineu Serra⁶⁵, que nas suas cerimônias evidencia claramente uma influência do catolicismo popular, da tradição das festas aos santos, com seu “bailado” que acontece em datas do calendário cristão, guiado por hinos que mencionam Jesus, a Virgem Maria, São José, São João Batista, dentre outros. De outro lado, temos a Barquinha, que possui crenças e práticas típicas de religiões afro-brasileiras, cultuando seres como pretos velhos, caboclos, sereias, encantados, divindades como Iemanjá, Nanã etc., que podem se comunicar com os fiéis pelo transe de possessão. Essa é uma distinção importante entre a Barquinha e o Santo Daime e a União do Vegetal. Enquanto na primeira a incorporação de espíritos e entidades pelos fiéis é admitida e tem uma centralidade, já nas segundas esse tipo de prática é desestimulada, e não compõe o corpo ritual principal dessas duas religiões. A União do Vegetal, ou UDV, em certo sentido parece ser mais particular. Em primeiro lugar, se Santo Daime e Barquinha surgem, os dois, no Acre (em 1930 e em 1945, respectivamente), sendo a Barquinha fundada por um ex-adepto do Santo Daime, a UDV surge em Porto

essa bebida são: Caapi, Yagé, Vegetal, Daime, Hoasca. Atualmente, é utilizado em igrejas e centros espirituais, principalmente no Brasil, como a União do Vegetal e o Santo Daime. Esta bebida apresenta propriedades alucinógenas. Entre os estudiosos da questão, entretanto, prefere-se utilizar o termo enteógeno, quando seu uso ocorre em contextos litúrgicos específicos. (Nota da *IHU On-Line*)

⁶⁵ **Raimundo Irineu Serra**, conhecido como "Mestre Irineu", era um negro seringueiro de dois metros de altura, que, em 1930, em Rio Branco, no Acre, após uma intensa iniciação com um Xamã na floresta, com a bebida Sacramental Ayahuasca fundou a Doutrina Santo Daime. Foi tomando essa bebida que Mestre Irineu teve a visão (miração) de Nossa Senhora da Conceição, que foi passando para ele os fundamentos da Doutrina. (Nota da *IHU On-Line*)

Velho, já no início da década de 1960. Na Barquinha e no Santo Daime, a dança é fundamental para se atingir o êxtase místico e o contato com a realidade espiritual, e é também um elemento fundamental na constituição das formas rituais destes cultos. Já na UDV, os rituais excluem a dança e destacam o uso da palavra e o debate “intelectual”, elementos ausentes nas cerimônias do Santo Daime ou da Barquinha. Essas são distinções gerais. Na verdade, se observamos as diferenças internas a cada uma dessas três religiões maiores (Santo Daime, Barquinha e UDV), podemos verificar também toda uma gama de outros matizes que marcam as fronteiras entre os diversos grupos dessa tradição religiosa. Assim, após o falecimento do fundador do Santo Daime, surgiram novos grupos daimistas, que passaram a adotar várias práticas de cultos afro-brasileiros, inclusive o transe de possessão – podemos falar num processo de “umbandização do Santo Daime” – tornando mais tênue a diferenciação entre o Daime e a Barquinha. O processo de expansão dessas religiões também torna mais complexa a diferenciação entre esses cultos. Nos últimos anos, por exemplo, surgiu um grupo em Brasília, que mescla as cerimônias do Santo Daime com as da União do Vegetal.

***IHU On-Line* – Quais os pontos de convergência da cosmologia e do ritual nestas tradições religiosas?**

Beatriz Labate e Sandra Goulart – Há muitos pontos de convergência. Sandra Goulart argumenta, em sua tese de doutorado⁶⁶, que se trata de um mesmo repertório, um mesmo conjunto de temas

⁶⁶ *Contrastes e continuidade em uma tradição amazônica: as religiões da Ayahuasca* Autor: Sandra Lucia Goulart, Orientador: Mauro William Barbosa de Almeida. Tese defendida no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, em 31 de março de 2004. (Nota da *IHU On-Line*)

que é trabalhado de diferentes maneiras em cada um desses grupos religiosos. Noutras palavras, trata-se de uma mesma tradição que se desdobra de diferentes modos. Elementos que provêm de crenças do catolicismo popular, de doutrinas como o espiritismo kardecista e, claro, de antigas práticas amazônicas de usos da ayahuasca, ligadas à pajelança cabocla e à cultura seringueira, está presente em todas essas religiões. Aliás, lembramos que todas elas têm em comum a formação – as três foram fundadas por nordestinos que migraram para a Amazônia e que se ligaram de algum modo ao trabalho nos seringais. Por isso, encontramos nos mitos e ritos da UDV, do Santo Daime e da Barquinha temas, trechos de histórias, lendas, personagens ou seres espirituais amazônicos – não todos esses aspectos, mas um ou outro deles ganha relevo em cada uma dessas religiões. Nos três grupos, o consumo do chá de origem amazônica, chamado, ora de Vegetal, ora de Daime, é igualmente considerado um elemento crucial no estabelecimento do elo entre os fiéis e a realidade sagrada, espiritual. Nas três religiões, considera-se que a bebida tem um papel importante na obtenção do transe místico (seja ele vivenciado com possessão, vôo xamânico ou “concentração mental”). É através do consumo do chá que se estruturam os rituais, as crenças e todas as práticas desses cultos, bem como se torna possível a interiorização dos seus significados pelos fiéis.

***IHU On-Line* – Como caracterizar o fenômeno da “miração” nestas tradições religiosas?**

Beatriz Labate e Sandra Goulart – A miração é o estado visionário produzido pelo chá. A palavra miração, do verbo mirar, ou ver, do latim mirare (“admirar”), talvez tenha sido derivada do uso espanhol na fronteira amazônica. Em

todo o caso, miração é um idiomatismo daimista e udevista, que contrasta com a forma miragem (“visão fantástica, enganosa”, segundo o dicionário Aurélio): a miração não é “enganosa”, como o é a miragem e sim “verdadeira” – embora também possam haver as “falsas mirações”, que “enganam” ou “iludem”. Num sentido mais amplo, “mirar” significa todo o efeito obtido com o consumo da ayahuasca; equivale mais ou menos a trabalhar espiritualmente. Por exemplo, uma pessoa pode dizer que ainda está mirando após o término do trabalho – isso significa que ela está ainda sob o efeito da bebida. Num sentido mais estrito, mirar contempla as visões experimentadas devido ao consumo da beberagem. Na concepção do Cefluris, a miração é uma comunhão com o Eu Superior – algo ao mesmo tempo íntimo e divino – e com o cosmos. Através da ingestão do daime e dos ensinamentos doutrinários, pode-se realizar um mergulho ou ascensão ao plano espiritual, onde é possível entrar em contato com os seres divinos, obter revelações e receber mensagens que orientam a vida. As mirações são veículos de transmissão dos conhecimentos grupais – as visões obtidas são filtradas, reinterpretadas e moldadas de acordo com o conjunto simbólico movimentado pelo ritual. É importante frisar que as visões propriamente ditas são apenas uma dimensão da experiência, e não são absolutamente essenciais, embora sejam valorizadas. Há pessoas que não têm mirações durante anos; há um certo tabu sobre a privacidade das mirações.

***IHU On-Line* – Como tem sido a receptividade destas tradições religiosas hoje no Brasil? Há ainda resistências à sua presença e divulgação?**

Beatriz Labate e Sandra Goulart – As religiões ayahuasqueiras brasileiras adquiriram *status* legal a partir de 1986,

quando o extinto Confen (Conselho Federal de Entorpecentes) formou um grupo de estudos multidisciplinar para investigar estes grupos e acabou retirando o cipó *banisteriopsis caapi* da lista de substâncias proscritas. Em 2004, o governo retificou esta decisão, ampliando-a um pouco, dando o direito aos pais para decidir se menores de idade podem ingerir a ayahuasca ou não, além de abrir espaço para pesquisas sobre a utilização terapêutica da bebida. Nos anos 1980, houve um grande boom em relação ao Santo Daime, por ocasião da adesão de algumas estrelas globais à religião, o que chamou bastante atenção da mídia. Também houve uma série de denúncias e polêmicas, explicitando os preconceitos da sociedade mais ampla com a utilização de um “alucinógeno”, ainda que supostamente protegido sobre o manto legítimo do “direito à liberdade religiosa”. No Acre, especialmente, o

Santo Daime tem sido representado como parte “autêntica” da cultura acreana, sendo incorporado em comerciais de TV, museus locais, monumentos públicos etc. Enfim, em termos gerais, pode-se dizer que estas religiões têm conseguido conquistar progressivamente sua legitimidade – já estabelecida em grande medida pelo próprio Estado. Entretanto, periodicamente, estes grupos são acusados pela mídia sensacionalista e submetidos a investigações repressoras da polícia. Há resistências de pequenos setores como *lobbies* antidrogas no Congresso Nacional, e de alguns raros médicos especialmente empenhados na (suposta) “luta antidrogas”. A expansão do Daime e da UDV para fora do Brasil tem recolocado os mesmos problemas – da “autenticidade cultural” destas “seitas” e do “consumo de drogas” – com maior ou menor grau de sucesso.

Sincretismo religioso

Entrevista com Veronica Melander



A teóloga sueca Veronica Melander, leiga da Igreja Luterana, concedeu a entrevista que segue para a revista *IHU On-Line*, por e-mail, sobre sincretismo, afirmando que “a tendência ao sincretismo e à bricolagem, muitas vezes, é considerada como uma matriz religiosa brasileira única e diferente”. Ela tem trabalhado com os temas religião e política e relações inter-religiosas. Atualmente está fazendo pesquisa sobre as relações entre as igrejas e as religiões afro-brasileiras. É doutora em História das Missões (Mission Studies) pela Universidade de

Uppsala, Suécia, com tese sobre religião e política na Guatemala, e a posição de grupos evangélicos na guerra civil desse país (*The Hour of God? People in Guatemala confronting Political Evangelicalism and Counterinsurgency 1976-1990*). Melander integra a Equipe de Assessoria às Organizações de Base e Entidades Religiosas, criada no ISER - Instituto de Estudos da Religião, do Rio de Janeiro, e coopera na Missão da Igreja Sueca, por meio de um convênio entre esta instituição e o ISER/Assessoria.

***IHU On-Line* - Por que o sincretismo é considerado um tema importante pelos estudiosos da religião do Brasil?**

Veronica Melander - “Sincretismo religioso” tradicionalmente significa um processo de “mistura” de diferentes religiões, ou uma religião “misturada”. O Brasil tem a fama de ser um país onde tudo se mistura: as “raças”, as culturas e também as tradições religiosas. A tendência ao sincretismo e à bricolagem, muitas vezes, é considerada como uma matriz religiosa brasileira única e diferente. Segundo Gilberto Freyre, foi da abertura da cultura católica portuguesa que resultou o sincretismo religioso e cultural e a harmonia nas relações raciais brasileiras. O Brasil historicamente tem sido um palco para encontros étnicos, culturais e religiosos entre três diferentes

continentes – América, África e Europa. O tema do sincretismo tem sido especialmente importante nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras e nos estudos de catolicismo popular. É nestas áreas em que as tradições religiosas dos três continentes se inter-relacionam mais obviamente.

***IHU On-Line* - Por que este termo adquiriu um sentido negativo?**

Veronica Melander - Na teologia, o termo sincretismo frequentemente tem sido usado de uma forma negativa e pejorativa para designar articulações cristãs que não são consideradas suficientemente “puras” ou ortodoxas. Na ciência de religião e nas ciências sociais, o termo foi problematizado especialmente a partir dos anos 1960, quando também se

começou a questionar a possibilidade que uma religião poderia ser "pura" ou "não-misturada". A idéia de que as religiões podem se "misturar" também traz consigo o pensamento de que elas podem ser "não-misturadas", isto é, que seria possível discernir as tradições religiosas como unidades mais ou menos estáticas e delimitadas, com uma essência. Mas o que vemos é que, na realidade histórica, as religiões não são assim. No caso do Brasil, o mais famoso crítico do termo sincretismo foi Roger Bastide⁶⁷. Ele não gostava do termo porque o considerou relacionado a Melville Herskovits⁶⁸ (EUA) e à abordagem culturalista. O problema que Bastide via na teoria de Herskovits era que ela não daria espaço para a resistência dos africanos e negros, por não considerar as relações de poder. Segundo Bastide, a religião africana e o catolicismo vivem lado a lado sem "misturas" ou identificações. Não há contradição entre o catolicismo e o Candomblé, mas eles são separados, não misturados. O termo sincretismo também tem sido criticado por cientistas sociais por ter ligação com a manipulação política relacionada à chamada "democracia racial". Durante a Segunda República (1930-1964), todo o imenso Brasil e seus habitantes foram integrados numa única cultura mestiça nacionalista. É também nessa época que o samba e o futebol se tornaram símbolos nacionais, com o estímulo do presidente Getúlio Vargas. O "sincretismo", nesse caso, teria

⁶⁷ **Roger Bastide** (1898-1974): professor francês que, conhecendo o Brasil, voltou-se para o exame da contribuição africana na formação da cultura mestiça do País. (Nota da *IHU On-Line*)

⁶⁸ **Melville Jean Herskovits** (1895-1963): antropólogo africanista e afro-americanista norte-americano. Em 1948, fundou o primeiro programa americano interdisciplinar em estudos africanos na Northwestern University de Evanston, Illinois. (Nota da *IHU On-Line*)

sido uma invenção ideológica das classes dominantes para legitimar a sua dominação.

***IHU On-Line* - Quais são as tentativas mais recentes de retomar esse termo para pensar as religiões no Brasil atual?**

Veronica Melander – O antropólogo Pierre Sanchis⁶⁹ está tentando dar ao termo um conteúdo novo, ampliado. Seu objetivo é fugir do significado tradicional ("mistura" de religiões diferentes). A visão de Sanchis sobre sincretismo parte do princípio que, assim que se estabelece um contato entre grupos humanos diferentes, também existe uma tendência para usar elementos da visão de mundo do outro grupo para reinterpretar seu próprio universo. Sincretismo seria, então, o processo de reinterpretação que ocorre nesses encontros. É um processo universal. E poderia incluir até mesmo o "fundamentalismo" porque também o fechamento fundamentalista é resultado de um contato com um determinado "outro" que parece ser perigoso para a própria identidade. Essa visão sobre sincretismo, e outras semelhantes, abriram novos caminhos para o estudo da religião no Brasil. Sincretismo não é mais um termo relacionado apenas aos estudos das religiões afro-brasileiras e do catolicismo popular. Ele também aparece em estudos de outras áreas, como, por exemplo, no movimento carismático católico e nas igrejas neopentecostais – e aparece mesmo nos estudos dos candomblés mais tradicionais. Com esta abordagem, qualquer fenômeno religioso poderia ser estudado sob a ótica de sincretismo.

⁶⁹ Sobre **Pierre Sanchis**, conferir nota de rodapé anteriormente citada, nesta edição. (Nota da *IHU On-Line*)

