

Uma Religião Chamada Brasil

Oneide Bobsin
Rogério Sávio Link
Nivia Ivette Núñez de la Paz
Iuri Andréas Reblin
(Orgs.)



Uma Religião Chamada Brasil

Estudos sobre Religião e Contexto Brasileiro

**Oneide Bobsin
Rogério Sávio Link
Nivia Ivette Núñez de la Paz
Iuri Andréas Reblin
(Orgs.)**



2012

© Faculdades EST/PPG-NEPP
Rua Amadeo Rossi, 467
93030-220 São Leopoldo/RS
Tel.: (51) 2111.1400
Fax: (51) 2111.1411
est@est.edu.br
www.est.edu.br

Tradução Resumos: Nivia Ivette Núñez de la Paz (Espanhol)
Tatiana Antonia Selva Pereira (Inglês)

Revisão: Rogério Sávio Link, Iuri Andréas Reblin, Carlos A. Dreher e Erny Mugge

Capa: Marcelo Ricardo Zeni

Arte-final: Jair de Oliveira Carlos

Instituição promotora: Faculdades EST – Núcleo de Estudos e Pesquisa do
Protestantismo

Financiadores: CAPES, Faculdades EST, NEPP

**O presente trabalho foi realizado com o apoio da CAPES, entidade do
Governo Brasileiro voltada para a formação de recursos humanos.**

Editora Oikos Ltda.
Rua Paraná, 240 – B. Scharlau
Caixa Postal 1081
93121-970 – São Leopoldo/RS
Tel.: (51) 3568.2848 / Fax: (51) 3568.7965
www.oikoseditora.com.br
contato@oikoseditora.com.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

R382b Uma religião chamada Brasil [recurso eletrônico] estudos sobre religião e contexto brasileiro / Oneide Bobsin, ... [et al.], orgs. – [2. ed.] – São Leopoldo: Oikos; Faculdades EST, 2012.
258 p.; 22 cm.
E-book, PDF.
ISBN 978-85-7843-226-3.
1. Religiosidade. 2. Protestantismo – Brasil. 3. Luteranos – Brasil. 4. Brasil – Religião. 5. Brasil – Usos e costumes religiosos. I. Bobsin, Oneide.

CDU 200.981

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

Sumário

Prefácio à segunda edição	5
Apresentação	7
1ª Parte: Análises de Fenômenos Religiosos na Interface com os Protestantismos	15
Subjetividade Contemporânea e a Pesquisa em Teologia <i>Mary Rute Gomes Esperandio</i>	17
Estrutura Teológica do Imaginário Religioso Brasileiro <i>Adilson Schultz</i>	29
Comunidade Canção Nova: Um Novo Jeito de Ser Igreja a partir do Entrecruzamento Evangelização-Comunicação <i>Nivia Ivette Núñez de la Paz</i>	63
A Teologia do Cotidiano <i>Iuri Andréas Reblin</i>	84
2ª Parte: Questões Sociológicas e Históricas do Luteranismo Brasileiro	99
Colonização Recente da Amazônia: Sobre Migrações e Luteranos <i>Rogério Sávio Link</i>	101
Memória, Identidade e um Espaço de Conflito: A Comunidade de Nova Teutônia no Contexto de Disputa por Terra com uma Comunidade Indígena <i>Lori Altmann</i>	121
Protestantismo à Brasileira: Vale Três Forquilhas <i>Oneide Bobsin</i>	138
Culto Cristão e Sociedade: Procura por uma Análise Teológico-Sociológica <i>Felipe Gustavo Koch Buttelli</i>	155
Recepção da Sociologia do Protestantismo na Obra <i>Raízes do Brasil</i> <i>Alessandro Bartz</i>	172

Peregrinação no Mundo: A Romaria de Nossa Senhora de Salette e as outras Romarias <i>Adriana Weege</i>	188
3ª Parte: Interfaces Teóricas na Perspectiva entre Religião e Contemporaneidade	205
O Público, o Privado e a Religião: Momentos de Continuidade e Descontinuidade do Processo de Secularização <i>Kathlen Luana de Oliveira</i>	206
Problematizações a partir da Experiência Religiosa Masculina <i>Ezequiel de Souza</i>	221
O Uso de Imagens no Trabalho de Campo junto a Grupos Religiosos: Dilemas de Ética e Possibilidades de Metodologia de Pesquisa <i>Adriane Luisa Rodolpho</i>	231
Resumos dos Textos em Português	244
Resúmenes de los Textos en Español	249
Abstracts of the Texts in English	254

Prefácio à Segunda Edição Uma Religião Chamada Brasil

Num contexto de forte diversidade de religiões e igrejas, convergentes, divergentes e interfecundantes, republicar uma coletânea com o título *Uma Religião Chamada Brasil* pode representar uma artimanha mercadológica e/ou uma expressão que revele um esforço teórico de contextualização de nossas manifestações religiosas e eclesiais. Assim como há uma diversidade de igrejas e religiões em nosso país, da mesma forma Brasil precisa ser conjugado no plural. Há muitos brasis no Brasil.

Como temos a marca da diversidade, uma coletânea não pode ser unívoca. Em *Uma Religião Chamada Brasil* há uma variedade de temas e de enfoques teóricos, que se deslocam sinuosamente e, ao mesmo tempo, se entrecruzam. Há textos teológicos, sociológicos, antropológicos e históricos que acenam para a singularidade de um enfoque, mas há textos imbuídos de interdisciplinaridade.

Ao colocarmos a primeira parte da coletânea sob o título de *Análises de Fenômenos Religiosos na Interface com os Protestantismos*, não faríamos injustiças com a maioria dos textos compreendidos numa perspectiva sociológica e histórica do protestantismo. Como, porém, o Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo – NEPP, acolheu o debate sobre outros temas de seus integrantes, a terceira parte compreende textos que se referenciam nas *Interfaces Teóricas na Perspectiva entre Religião e Contemporaneidade*.

Assim como não há uma religião pura, também os textos que estamos rerepresentando não se fecham em si, por serem frutos de debates, talhados em projetos de pesquisas que se transformaram em teses e dissertações, antes de se tornarem artigos. Em outras palavras, passaram pelo *Feuerbach* – arroio de fogo – do debate e de bancas de mestrado e doutorado.

Por fim, de forma alguma estamos insinuando que há uma marca comum do que denominamos *Brasil* nas religiões; o que reafirmamos é a possibilidade de usar as lentes dos discursos e práticas das igrejas e religiões para entender nosso país com um Estado laico, às vezes acudado por tendências religiosas, e, simultaneamente, religioso.

Prof. Dr. Oneide Bobsin

Apresentação

A proposta de constituição de Núcleos de Pesquisa por parte de órgãos públicos responsáveis pela Pós-Graduação em nosso país foi um alento a mais para que organizássemos o Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo – NEPP – no PPG da Escola Superior de Teologia, hoje Faculdades EST.

Na virada do milênio, estudantes da graduação e da pós-graduação, que se dedicavam ao estudo do Protestantismo, com as suas múltiplas, complexas, afins e contraditórias manifestações, se organizaram para discutir seus projetos de monografias, dissertações e teses. Mais tarde, outros/as estudantes vieram a se somar a essa reflexão, como pesquisadores da História das Igrejas Protestantes. Assim, a inter e a transdisciplinaridade foram criando um espaço oportuno para a qualificação grupal dos projetos de estudantes. A reflexão teológica foi sendo enriquecida pelos estudos temáticos semestrais do NEPP, que promoveram a interface das Ciências da Religião com a Teologia Prática, História da Igreja e outras disciplinas como a Psicologia da Religião e a Antropologia.

Com a produção de textos de seus participantes e as dificuldades de socialização destes exercícios em revistas ocorreu-nos a ideia de criarmos uma revista *online*. Dessa forma, nasceu *Protestantismo em Revista* (www.est.edu.br/nepp) que publica os estudos do NEPP e os trabalhos dos/as participantes que preparam monografias para as suas dissertações e teses. Quadrimestralmente, publicamos um número contendo, basicamente, a produção teórica de pessoas que estão em processo de formação como pesquisadoras. Também pesquisadores e pesquisadoras que se ocupam da mesma temática são convidados a publicar seus trabalhos acadêmicos em nossa revista. Evitamos, assim, uma produção teórica teológica “incestuosa”.

Exemplos marcantes dessa dinâmica foram os Seminários de Estudos do NEPP. Em novembro de 2002, ocorreu o *Ciclo de debates sobre o Movimento Mucker*. Com a presença de pesquisadores do Movimento Mucker da Grande Porto Alegre e do escritor Luiz Antônio de Assis Brasil, autor de *Videiras de Cristal*. Realizamos um significativo Seminário,

que contemplou, entre outras atividades, uma visita ao Morro Ferrabraz e a apresentação de filmes sobre o assunto. *Protestantismo em Revista* fez um número especial sobre aquele Ciclo de debates.

Mais tarde, com recursos das tecnologias da comunicação, realizamos um Seminário Internacional sobre o tema *Religião numa Era de Globalização*. Membros do NEPP, professores das Faculdades EST e pesquisadores da área de Teologia da Universidade de Oslo debateram, por meio de Vídeo-Conferências, temas relativos à Religião e Globalização. Também este Seminário rendeu um número para *Protestantismo em Revista*.

Em grupo ou individualmente, os e as integrantes do NEPP têm apresentado trabalhos através da participação em Simpósios, Congressos ou outros eventos científicos nacionais e internacionais. As reuniões de estudos do NEPP servem como lugar de qualificação dos textos apresentados em tais eventos. Dessa forma, antes de vir a público, grande parte dos textos é submetida à reflexão grupal, criando nos pesquisadores/as a necessidade de superação da produção de textos como uma tarefa individual, ou muitas vezes, extremamente individualista. Também a falta de recursos para as revisões dos textos é superada por meio do compartilhar dos mesmos entre os seus integrantes. Nesse sentido, a pesquisa, a preparação para as bancas e a publicação criam um mutirão que faz o NEPP ser coeso.

Na medida em que o NEPP foi se constituindo numa referência de estudo e pesquisa do Protestantismo na sua interface com outros fenômenos religiosos, novos estudantes do PPG em Teologia foram a ele se agregando como um espaço grupal de reflexão acadêmica. Os textos que estamos publicando sob o título ***Uma Religião Chamada Brasil*** revelam o esforço dos estudos oportunizados pelo NEPP e as pesquisas para dissertações e teses defendidas nos últimos anos no PPG em Teologia e outras que estão em andamento. Contemplando a diversidade das pesquisas, a coletânea que estamos tornando pública pode ser apresentada em três partes. A primeira intitulamos “análises de fenômenos religiosos na interface com os protestantismos”; a segunda, “questões sociológicas e históricas do luteranismo brasileiro”; a terceira e última parte, por sua vez, recebeu o nome de “interfaces teóricas na perspectiva entre religião e contemporaneidade”.

Um dos temas candentes da pesquisa sobre religião no Brasil repercutiu fortemente no nosso núcleo de pesquisa. Poderíamos dizer que a Teologia da Prosperidade, como coluna dorsal da Igreja Univer-

sal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus, Renascer em Cristo, entre outras, foi um tema transversal que desafiou os e as participantes do NEPP. A psicóloga Mary Ruth fez das práticas religiosas dessas instituições um lugar para a pesquisa da subjetividade contemporânea capitalística e globalizada. *Subjetividade Contemporânea e Pesquisa em Teologia* é um desdobramento de sua tese de doutorado que promoveu um diálogo entre Psicologia da Religião e Teologia Prática. Percebe-se que o texto da professora Mary Ruth Gomes Esperandio traz novas referências teóricas, se o compararmos com a sua tese de doutorado. Esse fato confirma a sua capacidade criativa de superar a si mesma como pesquisadora.

Em sua tese de doutorado, defendida no programa de pós-graduação da então Escola Superior de Teologia, Adilson Schultz se ocupou com o que ele denominou de “a espessa névoa católica-espírita-candomblecista” que pervade e dá contorno para a forma de crer no Brasil. A contemporaneidade de suas pesquisas em nosso PPG permitiu um diálogo constante entre Mary Rute Gomes Esperandio e Adilson Schultz. Neste sentido, o tema do neo ou pós-pentecostalismo faz parte das pesquisas de Adilson. Dessa forma, *Estrutura Teológica do Imaginário Brasileiro* é um exercício ousado – por ser abrangente – de análise teológica dos elementos constitutivos do que vem sendo denominada de “matriz religiosa brasileira”, ou, como nomeou André Droogers, ex-professor da Escola Superior de Teologia e, hoje, pesquisador da Universidade Livre de Amsterdã, “religiosidade mínima brasileira”. Certamente, a ideia de “estrutura” de uma névoa fica por conta de uma determinada reflexão teológica instruída pela Teologia Sistemática, em diálogo com a Teologia Prática e flexibilizada pela transgressão criativa de fronteiras das Ciências da Religião.

Os temas instigantes destes trabalhos recém apresentados voltam de outra forma na reflexão acadêmica da doutoranda cubana Nivia Ivette Núñez de la Paz. O texto que tem por título *Comunidade Canção Nova: Um Novo Jeito de Ser Igreja...* católica, apostólica, romana e brasileira tematiza o nexos do fenômeno carismático com a mídia. Pesquisando o cotidiano das pessoas que aderem à Canção Nova, de cunho carismático católico, a autora problematiza a ideia de Comunidade vinculada à variedade de identidades. Nessa perspectiva teórica, Nivia vai descobrindo que a comunidade Canção Nova é um fenômeno religioso carismático, que, ao usar os meios modernos da mídia, possibilita a “comunhão” de

identidades distintas, que vai de um católico tradicional romanizado a um sócio advindo ou praticante de outras identidades religiosas.

Se grande parte dos textos teológicos dessa coletânea se volta para a análise de fenômenos religiosos na interface com os protestantismos, *A Teologia do Cotidiano* faz um exercício sobre a própria teologia enquanto saber articulado das diversas formas de religiosidade. A preocupação acadêmica de Iuri Reblin, que recentemente defendeu sua dissertação de mestrado, se situa na pergunta pelo próprio fazer teológico que transcende os espaços eclesiais aos quais a Teologia tem se colocado à disposição. A pergunta pela análise da realidade não é novidade na Teologia, especialmente se considerarmos as discussões teológicas da América Latina nas últimas décadas. No entanto, o texto de Iuri se propõe a tematizar a relação entre Teologia e religiosidade cotidiana, na perspectiva de que esta última possa trazer questões que escapam aos dogmas das instituições eclesiais. A religiosidade do cotidiano não seria, desta forma, mais um objeto da Teologia Acadêmica de matriz eclesial, mas ela própria pareceria ser um saber articulado? A temática que o ocupou no mestrado certamente será aprofundada no doutorado, com outras nuances teóricas.

Todavia, não somente as práticas religiosas de outras Igrejas são objetos/sujeitos da análise teológica com interfaces com as ciências humanas. Integrantes do NEPP têm se perguntado por questões relativas ao próprio etno-luteranismo teuto-brasileiro, cuja história está marcada pela imigração que se transforma, em solo brasileiro, em Igreja que acompanha os migrantes. Em *Migrações e Luteranos: A colonização Recente da Amazônia*, Rogério Sávio Link faz uma síntese de sua tese de doutorado, recentemente defendida em nosso meio acadêmico. Seu tema da tese “Especialistas em Migração” faz referência tanto aos luteranos quanto à sua Igreja que os acompanha na ocupação do solo nacional brasileiro para além do sul latino-americano. A partir do estudo da história dos luteranos na região amazônica, o recém-doutor desvenda mecanismos que possibilitam a reprodução de um *ethos* em novos contextos.

A ocupação da região amazônica nas últimas décadas por grupos étnicos, os mais variados, por projetos de Estado e empresas nacionais e internacionais, fez daquela área um espaço altamente conflitivo. É o que Rogério apresenta em sua tese quando contextualiza a situação dos luteranos no Norte do Brasil. Da mesma forma, o texto de Lori Altmann abor-

da uma problemática semelhante quando analisa a disputa por terra de uma comunidade indígena em solo ocupado por teuto-brasileiros em Santa Catarina, oriundos do Rio Grande do Sul. Assim, a migração de teuto-brasileiros, dentre os quais estão os evangélico-luteranos, e a consequente ocupação do solo cujo direito originário o define como espaço dos Kaingang, está na base do conflito. Lori, que defendeu sua tese de doutorado em História da Igreja no PPG da Faculdades EST, faz um estudo de caso referindo-se a elementos interétnicos numa disputa de terra entre os Kaingang e as famílias de pequenos agricultores em Nova Teotônia, Serra, Santa Catarina. A partir das teorias da memória, tanto na Antropologia como na Nova História, Lori toca num dos temas candentes de nossa realidade brasileira: a luta por terra como meio de preservação da vida em contexto de migrações.

Longe das disputas por terra e sedentários por mais de 180 anos, os colonos teuto-brasileiros do Vale de Três Forquilhas, no litoral norte do Rio Grande do Sul, constituíram uma comunidade evangélico-luterana fortemente identificada com a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, num contexto marcado por elementos de práticas religiosas estranhas à sua doutrina oficial, mas não à religiosidade cotidiana de muitos de seus fiéis. Provocativamente, quando iniciei a pesquisa do meu tema, pensei em denominar o meu texto de Luteranismo à Brasileira. Logo, descobri que não faria justiça ao assunto e ao povo religioso do qual provenho, pois a identidade luterana que orienta a IECLB está se tornando hegemônica em muitos de seus contextos. Naquele Vale onde Dom Pedro I plantou os evangélicos oriundos da Alemanha por volta de 1826, nos entendemos, até recentemente, como evangélicos, deixando a marca “luteranos” para os fiéis da Igreja Evangélica Luterana do Brasil, conhecida por muitos como “missouriana”. Além disso, a pluralidade teológica dos pastores alemães e brasileiros que atuaram ao longo dos 180 anos impedia-me de falar num luteranismo tupiniquim, mas não me vedava a possibilidade de nomear as práticas religiosas daquele contexto como *Protestantismo à Brasileira*. Os vasos comunicantes submersos mostram que a água religiosa vem de várias vertentes: indígena, católica popular e espírita-umbandista, que flertam com uma religiosidade nomeada por pastores de “benzeção”.

Próximo do enfoque teórico sociológico que orientou a minha pesquisa sobre as reelaborações religiosas por agentes populares, do campo

eclesial erudito, a pesquisa do mestrando Felipe Buttelli se ocupa dos papéis sociais desempenhados pelo culto cristão com os agentes ali reunidos. Felipe constata que a Igreja em culto não se constitui como uma comunidade alternativa ao contexto ocidental capitalista com seus valores. Busca, então, no conceito de *performance* em antropologia e na crítica sociológica de Pierre Bourdieu caminhos para que a própria teologia possa “libertar” o culto de ser um formador de uma sociedade marcada pela injustiça social. Se tais caminhos propostos pelas ciências sociais ajudarem a teologia, é a pergunta que persegue o autor de *Culto Cristão e Sociedade*. Como a crítica sociológica capta os aspectos externos da fé e da religião, ou melhor, de seu impacto na sociedade, certamente será a teologia que poderá trazer a resposta para a relevante e inquietante pergunta levantada por Felipe.

As questões sociológicas a respeito das múltiplas facetas do Protestantismo continua no texto de outro mestrando, participante do NEPP. Motivado pelas inquietações sobre as dificuldades de inserção do protestantismo de rosto étnico, de imigração/migração ou de transplante, conforme distintos pesquisadores, Alessandro Bartz busca na obra *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, pistas teóricas para compreender as afinidades e diferenças entre o “homem cordial”, de origem católico-ibérica, e o “homem racional”, do protestantismo ascético, conforme Max Weber. Neste horizonte teórico, *A recepção da sociologia do protestantismo na obra Raízes do Brasil* pontua um diálogo entre Sérgio Buarque de Holanda e a obra weberiana, realçando o lugar das ideias religiosas no desenvolvimento socioeconômico de um país. Além disso, a pesquisa de Alessandro pode dar contornos mais nítidos ao nos despertar para o estudo do protestantismo em obras clássicas de pensadores brasileiros. Enfim, como aparece o protestantismo nas obras dos intelectuais que pensaram e pensam o Brasil? Essa é a pergunta que abre um longo caminho teórico para a teologia evangélico-luterana em solo brasileiro.

Tais inquietações existenciais e teóricas de pesquisadores jovens, que pretendem entender o etno-luteranismo teuto-brasileiro a partir da teologia evangélico-luterana, precisam se munir da compreensão de práticas religiosas populares de *Uma Religião Chamada Brasil*. Nessa perspectiva, não poderia faltar um estudo sobre Romarias, embora a maioria de nossos romeiros não podem ir a Roma, assim como grande parte dos muçulmanos pobres não conseguem visitar a Caaba, em Meca. Em sua

dissertação de mestrado, Adriana Weege se propõe a apresentar uma das formas de vivência do catolicismo brasileiro – a Romaria. Concretiza o seu estudo a partir da Romaria de Nossa Senhora da Salette, em Marcelino Ramos, divisa do Rio Grande do Sul com Santa Catarina. Procura mostrar como a existência de um centro de peregrinação influencia a vida de uma cidade, as relações e as noções do tempo com o sagrado, que deixa as marcas no corpo dos crentes. Em *Peregrinação no Mundo*, Adriana entra num mundo que se diferencia e se aproxima de seu universo rural, pomerano e luterano do sul do Rio Grande. De fato, a vida é uma peregrinação no mundo.

No Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo, há espaço para as discussões teóricas que não têm relação direta com pesquisas sobre o Protestantismo, mas que promove o estudo de temas mais amplos. Em *O público, o privado e a religião: Momentos de continuidade e descontinuidade do processo de secularização*, a mestranda Kathlen Luana de Oliveira se debruça com muito esmero no velho tema da secularização, tão batido e ainda desconhecido para aqueles que se mantiveram numa visão linear da vida e da história. A partir de aportes teóricos pouco conhecidos, a mestranda em Teologia nos mostra os processos de continuidade e descontinuidade nas tensões desveladas entre Igreja e Estado. Assim, a partir da multiplicidade de significados dados a esse processo, a autora nos instiga a perceber que a religião, relegada ao espaço privado, ressurgiu como instituição pública capaz de contestação social e política.

Participam do NEPP estudantes da Pós-Graduação com experiências em outros Núcleos de Pesquisa e em atividades relevantes como o Grupo Identidade, que se ocupa com temas relativos à negritude. O mestrando Ezequiel de Souza mostra em seu texto a possibilidade de interfaces dos Núcleos na pesquisa ao apresentar *Problematizações a partir da experiência religiosa masculina*. Na prática, o autor se questiona a respeito da possibilidade de formulação de uma teologia desde a masculinidade, o que pode parecer, à primeira vista, um tanto provocador dado o lugar da masculinidade na sociedade patriarcal. Assumindo de forma problematizadora o conceito de experiência, relevante para a Teologia Feminista, a masculinidade se pluraliza numa diversidade de experiências. As novas relações entre homens e mulheres, e destes entre si, passa a ser uma preocupação teórica relevante para a teologia, que pode acenar para outras nomeações mais inclusivas.

Por último, mas não menos importante, vamos mencionar a participação da Professora Dra. Adriane Luísa Rodolpho no NEPP. A professora Adriane se inseriu nas atividades do NEPP na condição de bolsista recém-doutora, a partir de um programa chamado Pro-doc, de órgãos de fomento da pesquisa do MEC. Como antropóloga, sempre teve uma participação importante na formação de novos pesquisadores e novas pesquisadoras. Os estudos teológicos do NEPP foram acrescidos do olhar antropológico da professora Adriane. Sua contribuição nesta coletânea vai muito além do texto que ela disponibiliza.

Em seu texto, a professora Adriane se pergunta pelo uso de imagens no trabalho de campo junto aos diversos grupos religiosos, bem como reflete sobre os dilemas éticos decorrentes da metodologia da pesquisa. O texto reflete sua trajetória de pesquisa no Brasil, quando estudava religiões afro-brasileiras no mestrado, e na França, período em que fazia o doutorado sobre um grupo religioso da *Nova Era*. Logo, o seu interesse pela Antropologia Visual figura como um tema nesta coletânea, cujas pesquisas serão enriquecidas com as possibilidades metodológicas abertas pela sua participação em nosso meio.

Uma Religião Chamada Brasil compreende, portanto, uma diversidade de textos e de perspectivas teóricas. E não poderia ser diferente quando um grupo se propõe a pesquisar a interface dos protestantismos com outros fenômenos religiosos e eclesiais num país que, conforme Pierre Sanchis, vem aprendendo a conjugar no plural, tanto na política quanto na religião.

Cabe, pois, à pesquisa teológica contribuir do seu jeito para que possamos “exorcizar” a desigualdade ainda fortemente presente entre pessoas, povos, etnias, credos e instituições. Ou, como disse o teólogo Hugo Assmann, recentemente falecido, a respeito da tarefa da teologia: se a morte de milhões de pessoas pela fome não for tema da reflexão teológica, a teologia nada tem a dizer para a nossa sociedade. Ela se torna cínica. Assmann foi meu professor no mestrado em Ciências da Religião na PUC-SP, em 1983. Certamente ele me perdoaria pela forma pouco literal como o citei.

Dr. Oneide Bobsin

1ª PARTE

Análises de Fenômenos Religiosos na Interface com os Protestantismos

Subjetividade Contemporânea e a Pesquisa em Teologia

*Mary Rute Gomes Esperandio**

No momento em que elaboro as palavras iniciais desse estudo, ouço ao fundo um “canto sagrado” que pede por piedade. Ouço a voz viva de Cazuza cantando:

Vamos pedir piedade
Senhor, piedade [...]
Quero cantar o blues
Com o pastor e o bumbo na praça
Vamos pedir piedade
Pois há um incêndio sob a chuva rala
Somos iguais em desgraça
Vamos cantar o blues da piedade
Vamos pedir piedade...

Cazuza e Frejat, os compositores da música “*Blues da Piedade*”, rezam pelos fracos, pelos “miseráveis que vagam pelo mundo derrotados”. Eles cantam o *blues da piedade* “pras pessoas de alma bem pequena...”. Pedem “grandeza e um pouco de coragem”, pois “somos todos iguais em desgraça”. Fazem coro com Guimarães Rosa e Paul Tillich nos lembrando da coragem que o viver exige.

* Mary Rute Gomes Esperandio possui graduação em Pedagogia pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (1992), graduação em Psicologia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (2003), graduação em Educação Religiosa pelo Instituto Batista de Educação Religiosa (1982), mestrado em Teologia pela Faculdades EST (2001), doutorado em Teologia também pela Faculdades EST (2006). Atualmente é professora da Faculdade Teológica Batista do Paraná e professora titular da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Sua área de atuação gira em torno dos seguintes temas: Igreja Universal do Reino de Deus, processos de subjetivação, produção de subjetividade, sacrifício, narcisismo.

Por que evoco o “*Blues da Piedade*” para abrir a reflexão sobre a *subjetividade na sociedade contemporânea* articulando-a à questão da Pesquisa em Teologia? A meu ver, o *Blues da Piedade* pode ser ouvido como uma espécie de confissão pública, um reconhecimento de nossa participação como teólogos e teólogas, nos pecados coletivos relacionados às práticas de empobrecimento da subjetividade.

Alguém, entretanto, poderá questionar: “Será que somos mesmo responsáveis?” Deleuze costumava dizer que “não somos responsáveis pelas vítimas, mas diante das vítimas”. Assim, as questões que emergem dessa confissão pública não se atêm à busca das possíveis razões pelas quais nos silenciemos e compactuamos com certos modos de existência. Essa perspectiva de entendimento da situação muito pouco nos ajudaria. Talvez nós nos sentiríamos mais consolados, mas não responderia à questão: “Então, o que fazer com isso?” O mal-estar que nos desestabiliza ao nos depararmos com esse tipo de enfrentamento, impõem-nos a necessidade de pensar e de inventar saídas possíveis aos *processos de subjetivação* empobrecedores (quando não destruidores) da existência.

Pensar sobre os processos de *produção de subjetividade* põe a nu nossa participação neles. Damo-nos conta de que não se trata de uma reflexão sobre um objeto de conhecimento exterior a nós. Pelo contrário, trata-se de uma reflexão que nos faz pensar sobre nós mesmos e na urgência de fazer circular dispositivos tanto de resistência às armadilhas de captura subjetiva a que estamos expostos, quanto de criação de processos de valorização de outros modos de existência que escapem à lógica do capital. E é então, a partir daí, que podemos pensar sobre a relação em torno da problemática da *subjetividade* e das *políticas de subjetivação* e da Teologia e do fazer teológico.

Assim, para melhor compreender as relações possíveis entre Pesquisa em Subjetividade e Teologia faz-se necessário, primeiramente, explicitar noções tais como *subjetividade*, *processos de subjetivação*, *biopoder* e *biopolítica* para, em seguida, apontar algumas de suas possibilidades de articulação.

Biopolítica como forma de governo da subjetividade contemporânea e como estratégia do capitalismo

“Os modos de vida inspiram maneiras de pensar, os modos de pensar criam maneiras de viver”.¹

Começemos por esclarecer a ideia de *subjetividade* e de *biopolítica*. Adiantamos que subjetividade aqui não significa o oposto da objetividade, tampouco se refere a qualquer suposta relação dicotômica entre sujeito-objeto; indivíduo e sociedade. A noção de subjetividade, tal como desenvolvida por autores como Deleuze, Guattari, Foucault e Rolnik, não diz respeito a algo dado, ou predeterminado, relacionado a qualquer essência humana universal. A subjetividade se constrói na complexidade das relações de força, nos jogos de poder, na produção do próprio conhecimento. Deleuze, na esteira de Foucault, pontua que são três as instâncias sempre implicadas: o saber, o poder e a constituição de Si. E essas três dimensões são históricas, elas variam com a história, variando também os modos de produção de subjetividade. A subjetividade é “modelada” na imbricação de várias instâncias tais como família, escola, trabalho, religião, meios de comunicação, etc., as quais atravessam o ser humano demandando deste uma significação própria, singular. Em outras palavras, “a noção de subjetividade pode ser expressa como ‘território existencial’ aberto às contínuas mudanças que se operam a partir das relações de força, de poder de afetar e ser afetado”².

Inseparáveis da ideia de subjetividade, nós temos ainda as noções de *políticas de subjetivação* e *produção de subjetividade*. Suely Rolnik observa que cada formação histórica tem algumas formas singulares de *produção de subjetividade*, em razão de que as *políticas de subjetivação* (criação de modos de existência, de estilos de vida) “mudam com as transformações históricas, pois cada regime depende de uma forma específica de subjetividade para sua viabilização no cotidiano de todos e de cada um. É nesse terreno que um regime ganha consistência

1 DELEUZE, Gilles. **Nietzsche**. Lisboa: Edições 70, 1994, p. 17-18.

2 ESPERANDIO, Mary R. G. **Narcisismo e Sacrifício**: Modo de subjetivação e religiosidade contemporânea. Tese de doutoramento. São Leopoldo: EST, 2006, p. 25.

existencial e se concretiza”³. Um *processo de subjetivação* diz respeito à produção de um modo de existência, à produção de estilos de vida e de relação com o outro e com o mundo.

A ideia de *produção de subjetividade* também pode ser compreendida pela noção foucaultiana de *biopolítica*. Negri esclarece que “Foucault sustentava que ‘a descoberta do indivíduo e do corpo manipulável apresentam-se como nó tecnológico específico ao redor do qual os processos políticos do Ocidente se transformaram. Nesse momento, inventou-se também aquela que, em oposição à anatomopolítica, denomina-se biopolítica’”⁴. Em seu estudo sobre as prisões, os hospitais, escolas e asilos, Foucault observou que o modo de governar a população dava-se através de técnicas disciplinares com vistas à “docilização dos corpos”. Uma disciplina regular e repetitiva capaz de cobrir todo o tecido social por meio de dispositivos que abarcavam não só o mundo do trabalho, como também o imaginário e a vida⁵.

A essa *tecnologia de poder*, que começou a aparecer no campo social na passagem do século 18 para o 19, Foucault denominou *biopoder*, ou *biopolítica* da espécie humana. Em termos gerais, *biopolítica* corresponde à gestão das populações e da vida. Qual o interesse central dessa nova tecnologia? Para Foucault, *biopolítica* diz respeito à técnica de controle aplicada não só ao corpo (*biopoder*) mas à própria vida em todas as suas dimensões. Enquanto a disciplina do corpo se dava como uma espécie de anatomopolítica que se exercia exclusivamente sobre indivíduos, a biopolítica se vale de técnicas de controle e representa, segundo Negri, “um grande remédio social que se ministra à população objetivando-lhe governar a vida. *A vida já faz parte do campo do poder*”⁶. Trata-se, pois, da “gestão da vida”.

É nesse sentido, pois, que se pode afirmar que a política de controle da vida tem como objetivo principal a preservação de um tipo de vida

3 ROLNIK, Suely. Geopolítica da Cafetinagem. **Núcleo de Estudos da Subjetividade**. 2006. Disponível na Internet: <<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade>>, acesso em 12/01/2007. p. 3.

4 NEGRI, Antonio. **Cinco Lições sobre Império**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 104.

5 Cf. NEGRI, 2003, p. 104.

6 NEGRI, 2003, p. 105.

em detrimento de outro. Nas sociedades capitalistas, a biopolítica é exercida através de um refinado sistema de controle, seleção e aniquilamento de milhares de seres humanos que são deixados à mercê do mundo do trabalho. Ela tem por finalidade a garantia de um tipo de vida que não se estende a todos, já que a garantia para alguns implica, necessariamente, na exterminação dos muitos, no aniquilamento dos “excedentes”, dos “descartáveis”. Torna-se aí uma *tanatopolítica*. No dizer de Agamben,

Se, em todo Estado moderno, existe uma linha que assinala o ponto em que a decisão sobre a vida torna-se decisão sobre a morte, e a biopolítica pode deste modo converter-se em tanatopolítica, tal linha não mais apresenta hoje como um confim fixo a dividir duas zonas claramente distintas; ela é, ao contrário, uma linha em movimento que se desloca para zonas sempre mais amplas da vida social, nas quais o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima não só com o jurista, mas também com o médico, com o cientista, com o perito, com o sacerdote.⁷

Em outras palavras, a biopolítica – tendo a *tanatopolítica* como uma de suas formas de expressão – coloca em movimento técnicas que devem dar conta do desmanche das “subjetividades-lixo” (conforme a expressão utilizada por Rolnik) para garantir a existência das “subjetividades-luxo”. As subjetividades-lixo, segundo Rolnik, são aquelas que configuram um território existencial “sem-valor”, desassistidas pelo estado, gente sem-teto, sem-camisa, sem-terra, sem-documento, etc., “gente sem”. No extremo oposto estão as “subjetividades-luxo”, que gozam os prazeres da capacidade de consumo e a ilusão de ‘mais-valia’ que tal capacidade confere, mas que também vivem sob a ameaça de perda desse *status*, vivem sob o medo de cair no limbo das subjetividades-lixo⁸.

Assim, a biopolítica se expressa como técnica altamente refinada, produzida com finalidade de manutenção do capitalismo contemporâneo. Este “novo capitalismo” se configura, segundo Peter Pål Pelbart,

7 AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer** – O poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 128.

8 ROLNIK, Suely. O ocaso da vítima. 2003. **Núcleo de Estudos da Subjetividade**. Disponível na Internet: <www.pucsp.br/nucleodesubjetividade>, acesso em: 12/01/2007.

“em rede, que enaltece as conexões, a movência, a fluidez, produz novas formas de exploração e de exclusão, novas elites e novas misérias, e, sobretudo, uma nova angústia – a do desligamento”⁹. O autor pontua que a subjetividade, nesse contexto, sente-se ameaçada de desconexão, de desengate, e

a maioria se encontra nessa condição, de desplugamento efetivo da rede. O problema se agrava quando o direito de acesso às redes, como o diz Rifkin (e agora trata-se não só da rede no sentido estrito, tecnológico e informático, mas das redes de vida num sentido amplo) migra do âmbito social para o âmbito comercial. Em outras palavras: se antes a pertinência às redes de sentido e de existência, aos modos de vida e aos territórios subjetivos dependia de critérios intrínsecos tais como tradições, direitos de passagem, relações de comunidade e trabalho, religião, sexo, cada vez mais esse acesso é mediado por pedágios comerciais, impagáveis para uma grande maioria. O que se vê então é uma expropriação das redes de vida da maioria da população, através de mecanismos cuja inventividade e perversão parecem ilimitadas.¹⁰

Entretanto, simultaneamente aos processos de expropriação das redes de sentido, também encontram-se em curso outras modalidades de trabalhar, de se conectar e de inventar sentidos de valorização. São as comunidades de fé, as comunidades de amigos, o trabalho informal, os grupos que se juntam em torno de algum interesse comum, ainda que tais interesses se mostrem provisórios, etc. O que se percebe no campo social é que, simultaneamente aos processos de desfiliação (conforme expressão de Robert Castel) e mesmo em meio à *tanatopolítica*, o ser humano vai inventando outras formas de construir territórios subjetivos, em função da capacidade produtiva que lhe é própria. Essa capacidade inventiva, contudo, é continuamente capturada pelo capitalismo, em seu movimento permanente de mutação com vistas à sua auto-preservação.

Com base nessa percepção do novo capitalismo, estudiosos, tais como Michael Hardt, Antonio Negri, Paulo Virno, Giuseppe Cocco e

9 PÀL PELBART, Peter. Biopolítica e biopotência no coração do Império. **Multitudes**. n. 9, maio/jun. de 2002. Disponível na Internet: <<http://multitudes.samizdat.net>>. Acesso em 25/02/2007.

10 PÀL PELBART, 2002.

Maurizio Lazzarato, denominaram a atual fase de produção do capital de “capitalismo cognitivo”, justamente porque este se alimenta da capacidade criativa do indivíduo. Para esses pensadores, o atual modelo de produção tem como cerne não mais a fabricação do objeto em primeiro lugar. Pelo contrário, antes de fabricar o objeto é preciso fabricar o desejo e a crença, o que leva Lazzarato a afirmar que “o capitalismo não é um modo de produção, mas uma produção de mundos”¹¹. Nesse contexto, “o desejo passa a ser direcionado para o mundo da mercadoria e do lucro e é seduzido pelas ofertas de consumo não apenas de objetos em si, mas do consumo de mundos que transmitem a promessa de gozo e de ilusão de pertença”¹².

Neste sentido, Lazzarato observa que é no próprio campo da subjetividade que “as guerras estéticas” são travadas¹³. As guerras econômicas se tornaram guerras estéticas porque lutam pela captura dos modos de percepção. Há uma luta pela instauração de valores que vão nortear as escolhas dos consumidores¹⁴. As políticas de subjetivação baseiam-se, desse modo, sobre a ideia de consumo de objetos. Tudo e todos se tornam passíveis de consumo. Numa sociedade onde tudo e todos se tornam, indiferenciadamente, objetos de consumo, tudo vale na busca pela satisfação individual, que passa a ser tomada, então, como direito. Banaliza-se a vida e perde-se os referenciais para as escolhas morais em razão da demanda individual por satisfação pessoal imediata. O indivíduo contemporâneo criou uma prática de cuidado de si desvinculada do cuidado do outro, sendo que esse cuidado se expressa como auto-interesse e auto-satisfação. Essa busca frenética de auto-satisfação e de recriação de si, motivada pela exigência dos novos mundos que são criados continuamente, consome grande parte da energia vital do sujeito contemporâneo, pois, a todo instante surgem novos mercados – e junto a eles, as novas formas de vida. Requer-se, assim,

11 LAZZARATO, Maurizio. **As revoluções do capitalismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 100.

12 ESPERANDIO, Mary R. G. **Para entender Pós-Modernidade**. São Leopoldo: Sinodal, 2007a, p. 68.

13 Cf. LAZZARATO, 2006, p. 100.

14 Cf. LAZZARATO, 2006, p. 101-102.

uma permanente reformatação da subjetividade em um curto prazo de tempo para dar lugar aos sempre novos mercados a serem consumidos.

Depreende-se, portanto, que se faz necessário pensar a subjetividade contemporânea como “movimento”. E é sobre esse *movimento* que a potência criativa do sujeito emerge como força de expressão. A biopolítica exercida pelo capitalismo forjou uma “subjetividade flexível”, plástica, para dar conta das contínuas mudanças do mercado. Paradoxalmente, as possibilidades de resistência aos modos contemporâneos de subjetivação residem justamente nessa capacidade plástica de reinvenção subjetiva e de criação de outros estilos de vida.

As observações aqui feitas nos permitem levantar algumas questões para o fazer teológico: De que modo a pesquisa em teologia pode contribuir com a reflexão a respeito da criação de outros modos de existência que escapem ao aprisionamento produzido pelo regime atual? O que pode a nossa força de criação hoje? Como favorecer a liberação da vida da *tanatopolítica*?

A Pesquisa em Subjetividade e Teologia

Em um interessante estudo sobre a história da “Subjetividade como objeto da(s) Psicologia(s)”, Prado Filho & Martins¹⁵ observam que o conceito de subjetividade tal como o conhecemos hoje não o é desse modo desde sempre. Pelo contrário, ele veio se transformando com o tempo, tendo sido importado da “filosofia para os domínios psi – pelas mãos de Freud”. Neste sentido, assim pontuam os autores: “uma problematização da subjetividade não é monopólio nem privilégio da psicanálise”.

No entanto, essa não seria uma razão suficiente para justificar a problematização da subjetividade por outros campos de saber. É que o estudo da subjetividade implica, necessariamente, um modo de pensar transversal, uma forma de pensar que se opera em diálogo com outras ciências em função da complexidade que a experiência subjetiva apresenta.

15 PRADO FILHO, Kleber; MARTINS, Simone. A Subjetividade como objeto da(s) Psicologia(s). *Psicologia Social*. vol. 19, n. 3, Porto Alegre, set./dez. 2007.

Assim, a pesquisa em Teologia na perspectiva da *subjetividade* faz ganhar a própria Teologia, pois, o estudo da subjetividade e dos processos de subjetivação pode apontar questões inéditas para o fazer teológico, especialmente se considerarmos que a especificidade da investigação teológica estaria no estudo da relação que o ser humano constrói com o sagrado, conforme a posição do teólogo Adolphe Gesché¹⁶. Dessa perspectiva, a pesquisa contribuiria com as várias áreas da Teologia, desde a Pastoral/Prática, como também com a Sistemática, a Histórica e a Bíblica.

Os estudos em teologia na perspectiva da subjetividade poderiam contribuir, também, com as outras ciências que se ocupam do estudo da subjetividade. A título de exemplo para essa afirmação, aponto estudos desenvolvidos em pesquisa de doutorado, enfocando *o modo de subjetivação e religiosidade contemporânea*¹⁷. Na pesquisa realizada, constata-se uma mudança importante no modo de subjetivação contemporâneo: o deslocamento do discurso da culpa como produtor de sofrimentos psíquicos para o discurso sobre a vergonha, como sendo uma experiência que restringe os processos de criação subjetiva na contemporaneidade. Constatou-se, também, que a mesma forma de expressão religiosa (precisamente a Igreja Universal do Reino de Deus) que assume o discurso sobre a vergonha como traço presente no modo contemporâneo de subjetivação, utiliza esse conhecimento recolocando-o nos jogos de verdade e de poder sob outro aspecto. Ela utiliza-se dele para oferecer uma *tecnologia (o sacrifício do dinheiro)* usada como “remédio” para dar conta do sofrimento que advém da experiência da vergonha.

A investigação possibilitou, ainda, uma revisão teórica do conceito de narcisismo. Compreender o narcisismo na perspectiva da subjetividade implicou uma ressignificação dessa noção, tomando-a, então, como “*forças (ativas e/ou reativas) de narcisação*”¹⁸.

16 Cf. GESCHÉ, Adolphe. **O Ser Humano**. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 29-30.

17 Cf. ESPERANDIO, 2006.

18 De maneira bastante sucinta, podemos caracterizar as *forças reativas de narcisação* como aquelas que buscam apenas a *adaptação e conservação* da vida. As *forças ativas de narcisação* caracterizam-se por sua plasticidade. Sua força vai até o limite do que pode e, segundo a descrição de Nietzsche, trata-se de uma força que “afirma a diferença, que faz

Três outras conclusões dessa pesquisa com enfoque na subjetividade valem a pena salientar ainda: A primeira é que “um modo de religiosidade que afirma o princípio do prazer desvinculado da responsabilidade, do cuidado de si e do outro em simultaneidade é uma religiosidade baseada nas *forças reativas de narcisização* [...] e tem como efeito, a produção de uma *subjetividade religiosa capitalística* sustentada no prazer e no gozo que advém do lucro que se alcança nas trocas”¹⁹. Parece que a vergonha é aqui trabalhada em sentido avesso e opera-se com ela pelo viés da biopolítica – do controle da subjetividade que mantém os sujeitos numa relação de poder onde impera a dominação e o aprisionamento da subjetividade.

A segunda conclusão é que, numa sociedade onde se “estimula a auto-estima e ao mesmo tempo captura a capacidade criativa do ser humano, o discurso da culpa (presente na maioria das formas religiosas cristãs tradicionais) parece estar perdendo a atração, pois pouco sentido faz à subjetividade contemporânea e seu valor passa a ser questionado”²⁰. Em razão disso, muitos têm encontrado na religiosidade promovida pela Igreja Universal do Reino de Deus (e outras assemelhadas), alívio para o sofrimento de uma subjetividade envergonhada. Contudo, religiosidades que sustentam uma lógica reativa não resgatam a “potência do ser” (a biopotência, na expressão de Lazzarato), elas “apenas ajudam na construção de defesas para a subjetividade se movimentar com mais prazer, com mais gozo, com mais ‘felicidade’”.

A terceira conclusão, que parece importante pontuar ainda, tem a ver com a relação que foi possível estabelecer entre os processos de produção de subjetividade contemporânea, a emergência das novas formas de expressão religiosa e a possibilidade ou não de práticas (religiosas) de libertação e de afirmação da vida. Constatase que

ainda não temos compreendido, suficientemente, que a violência que cotidianamente nos assalta; a precariedade dos suportes de existência

da sua diferença um objeto de alegria e afirmação”. Cf. ESPERANDIO, Mary R. G. Narcisismo reativo e experiência religiosa contemporânea: culpa substituída pela vergonha? **Psicologia Social**. maio/ago. 2007b, v. 19, n. 2, p. 89-94.

19 ESPERANDIO, 2007b, p. 93.

20 ESPERANDIO, 2007b, 2007, p. 93.

advindos do trabalho e da propriedade social; a indiferença em relação à injustiça na distribuição das riquezas produzidas; e tantos outros sofrimentos que favorecem o aparecimento do pânico, da depressão, da falta de saúde diversas, etc., tem íntima relação com as *forças reativas de narcisização* que estão em movimento através das várias instâncias que participam dos processos de subjetivação na contemporaneidade.²¹

À guisa de conclusão...

O debate acerca da subjetividade como tema legítimo e profícuo da pesquisa teológica na contemporaneidade está apenas começando. É bem verdade, entretanto, que em termos práticos, a pesquisa em subjetividade e teologia já tem se iniciado – mas não sob essa designação – pela Teologia Feminista, principalmente, com suas investigações em relação às questões de gênero.

Se é verdade que uma das especificidades da Teologia é a denúncia de práticas discursivas que não afirmam a vida e o anúncio de outros modos possíveis de existência que a potencializem, então, a pesquisa teológica na perspectiva da subjetividade se constitui como lócus privilegiado de investigação.

Alguns desafios, entretanto, se impõem: exigem-se, primeiramente, novos modos de pensar. Como dizia Foucault, “pensar de outra forma”, “duvidar dos enunciados que sustentam nossas regularidades subjetivas e sociais, pensar diferente, é ação política: transgressão do discurso, resistência ao poder e prática concreta de liberdade”²². Há, portanto, de se abandonar a pretensão de um lugar onde “se fala sobre Deus”, para refletir sobre o modo de pensar do ser humano sobre o sagrado.

Talvez também se faça necessário, por parte do próprio pesquisador e da pesquisadora em subjetividade e teologia, uma atitude de resistência aos processos de captura da força criativa. Colocar nossa capacidade criativa a serviço da afirmação da vida, da construção – em comum – de um mundo mais humanizado, em colaboração com outras ciências,

21 ESPERANDIO, 2007b, 2007, p. 93.

22 PRADO FILHO; MARTINS, 2007, p. 18.

parece-me uma forma de transgressão e de abertura a processos que escapam à lógica do mercado e das trocas com lucros.

Por último, um outro desafio se apresenta: o de resgatar e afirmar a dimensão da esperança no sentido da crença em outras alternativas possíveis. Quando tudo é provisório, passageiro, como manter viva a esperança? Como acreditar na força inventiva do ser humano quando há tanta destruição à nossa volta, provocada por nós mesmos? Envergonharmo-nos de ser humanos – como dizia Primo Levi – ou acreditar no mundo, como é a proposta de Deleuze? Para este último, “acreditar no mundo é o que mais nos falta”. Deleuze constata que nossa falta de crença no mundo tem a ver com o fato de que “nós perdemos o mundo, nos desapossaram dele”. E por isso, a necessidade de que teólogos, teólogas e tantos outros pesquisadores e pesquisadoras da subjetividade renovem a esperança. Que nos tornemos mais mundanos/as! Que voltemos a acreditar no mundo! “Acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempos, mesmo de superfície ou volume reduzidos. [...] Necessita-se ao mesmo tempo criação e povo”²³. Que o Blues da Piedade seja atendido... Piedade, Senhor!

23 DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1998, p. 218.

Estrutura Teológica do Imaginário Religioso Brasileiro*

*Adilson Schultz***

Introdução

A observação científica do imaginário religioso brasileiro permite depreender sua estrutura teológica. Essa estrutura evidencia um conhecimento acumulado em torno do que se crê e como se crê no Brasil. Em tese, a estrutura apenas sistematiza um conhecimento que já é domínio amplo. No entanto, como se verá, as marcas teológicas do imaginário religioso dispostas em estrutura poderão revelar elementos despercebidos, evidenciar marcas não percebidas.

Uma estrutura pode servir de orientação, mapa, ferramenta didática para quem estuda o imaginário ou suas religiões; é um trabalho de organização visual de campo complexo e difuso. Apesar do risco de generalizações e imprecisões, uma estrutura provoca agenciamentos teóricos que abrem a possibilidade de, a partir dela, agenciar outras construções teóricas, mesmo que em sua contestação. Estruturar teologicamente o imaginário tem o mérito de explicitar seu conteúdo religioso de forma mais comprometida – e também arriscada! – do que as análises feitas através do ensaio ou da prosa discursiva.

* O presente texto foi composto a partir da Tese de Doutorado em Teologia do autor. Cf. SCHULTZ, Adilson. **Deus está presente – o diabo está no meio**: estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro. Tese de doutoramento. São Leopoldo: EST, 2005. A pesquisa da tese contou com o apoio da CAPES.

** Professor e pesquisador nas áreas de Teologia, Ciências da Religião e Bíblia. Doutor (2005), Mestre (2000) e Bacharel (1997) em Teologia pela Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, RS. Tem experiência profissional na área de docência superior na EST, São Leopoldo/RS, na PUC-Minas, em BH, no FAJE/ISI (Instituto Santo Inácio de BH), no ISTA (Instituto Santo Inácio em BH). Atualmente, é professor de Ciências da Religião e de Cultura Religiosa na PUC-Minas.

Não obstante o estágio incipiente da pesquisa, a tentativa de estruturação é o resultado de observações e estudos nas tradições, igrejas ou religiões do Brasil, sejam seus ritos, história, doutrinas ou princípios. Foram analisadas as tradições Indígena, Católica, Candomblé, Protestantismo Clássico, Espiritismo, Umbanda, Pentecostalismo e Neopentecostalismo e manifestações genericamente denominadas *New Age*. Foram feitas pesquisas de campo em todas as religiões, as quais depois foram comparadas com livros de história, antropologia, teologia, sociologia e doutrina das diferentes religiões¹.

A “nebulosa” matriz do imaginário religioso brasileiro

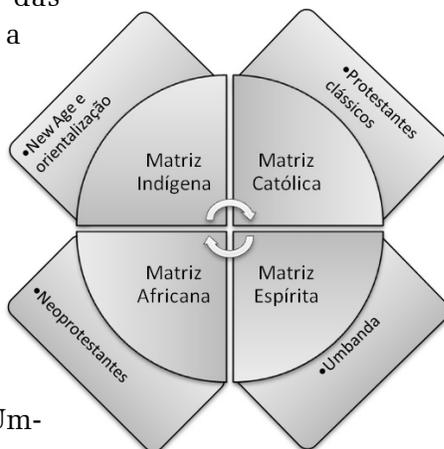
A matriz religiosa brasileira tem como principais referências as significações religiosas oriundas do catolicismo, das religiões afro-brasileiras e do espiritismo – além das significações indígenas naquilo que elas têm de influência sobre umbanda, espiritismo e candomblé. Forjada num intrincado e lento processo histórico, essa nebulosa paira sobre o país e não cessa de se repetir, num processo contínuo de ressignificação de seus valores e seus princípios².

1 Para mais detalhes sobre cada religião, cf. SCHULTZ, 2005. Por imaginário, entende-se o que Gilbert Durand denomina encruzilhada, um “denominador fundamental onde se vêm encontrar todas as criações do pensamento humano [...]; conjunto de imagens e relações de imagens que constitui o capital pensado do homo sapiens”. DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arqueologia geral. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 18. O imaginário é forjado graças a um “trajeto antropológico” (DURAND, 1997, p. 41; 395), conceito com o qual Durand equaliza os binômios real-irreal, instituinte-instituído, cultura-psique, útil-inútil, indivíduo-sociedade, sociedade-imaginário, material-espiritual, transcendente- imanente. É o que Gilles Deleuze chama de “conjunto de trocas” entre o mundo real e irreal. Cf. DELEUZE, Gilles. **Conversações, 1972-1990**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 84-86. Ou então na linguagem de Félix Guattari, imaginário é uma “produção”, o início criativo de tudo o que existe, com infinitos vetores ou fontes. Cf. GUATTARI, Félix. **Caosmose**: um novo paradigma estético. São Paulo: Ed. 34, p. 33ss. Na linguagem de Cornelius Castoriadis, o imaginário é o “produto final” de uma série de “significações imaginárias” agrupadas. Cf. CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986, p. 169-170. Em linguagem teológica, Durand dirá de forma instigante que a finalidade do imaginário e de suas formas é agenciar a “mediação do Eterno no temporal”. Cf. DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. São Paulo: Cultrix, [s. d.], p. 110.

2 “Com os colonizadores chegam o catolicismo ibérico (reconhecidamente singular) e a magia européia. Aqui se encontram com as religiões indígenas, cuja presença irá impor-se por meio da mestiçagem. Posteriormente, a escravidão trouxe consigo as religiões africanas que, sob

A significação católica é o principal componente dessa *nebulosa*, um grande centro em torno do qual giram as outras. No Brasil, é quase *natural* ser católico. A providência divina, a figura de Jesus Cristo como representação do divino, a força do rito e da santidade e o apelo moral/ético, entre outras, são algumas das marcas *católicas* que compõem a *nebulosa*.

As significações espíritas tornaram-se importantes justamente porque se constituíram a partir de categorias católicas já estabelecidas, como a caridade e a santidade, e colaboram com significações como a crença em espíritos e a comunicação com eles.



As significações *africanas* (Umbanda e Candomblé) são decisivas na composição da nebulosa ao inserirem elementos como crença em divindades, orixás e ancestrais e a ritualística da oferenda e do sacrifício. Embora as significações católicas colaborem ou tenham colaborado para o estabelecimento do candomblé e, mais tarde, da umbanda, existe entre elas diferenças visíveis que as colocam em campos praticamente opostos nessa nebulosa.

A umbanda e o candomblé aproveitam as significações indígenas e a sua ênfase na comunicação com os ancestrais. A significação indígena e a africana, por seu turno, colaboram decisivamente na construção das significações espírita e umbandista.

Cada uma dessas fontes certamente é um universo singular, mas elas se influenciam mutuamente, às vezes sobrepondo-se uma à outra. O encontro dessas significações originalmente estranhas pode inclusive criar outras, como é o caso da umbanda – por causa do complexo

determinadas circunstâncias, foram articuladas num vasto sincretismo. No século XIX, dois novos elementos foram acrescentados: o espiritismo europeu e alguns poucos fragmentos do Catolicismo romanizado”. BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social**. Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: Koinonia, 2003, p. 41.

imbricamento que ela revela, costuma-se dizer inclusive que a umbanda é a *síntese teológica* dessa nebulosa, ou então “síntese da história religiosa submersa no Brasil”³, conjugando elementos indígenas, católicos, africanos e espíritas.

Fica evidente que a nebulosa opera a aproximação e a intersignificação de três grandes campos culturais-religiosos: um ancestral, um antigo e um moderno. De um lado, a cosmovisão tradicional do catolicismo; de outro, as religiões ancestrais indígenas e africanas; de outro, o espiritismo moderno – a esse campo poderia ser associado também o protestantismo.

Assim, esquematicamente teríamos o seguinte quadro da nebulosa matriz do imaginário religioso brasileiro: Quatro referências num círculo central são o que compõe efetivamente a matriz religiosa brasileira, e podem ser referidas levando em conta seu estabelecimento histórico. Assim, temos a matriz indígena já instalada no Brasil de tempos antigos; depois a chegada da matriz católica; em seguida, a entrada da matriz africana, genericamente denominada *candomblé*; mais adiante a matriz espírita kardecista. Depois disso, não surge efetivamente nada de religioso que possa ser considerada matriz autônoma. A umbanda emerge do encontro dessas quatro matrizes, uma espécie de produto ou de síntese do imaginário religioso brasileiro. Colocado ao lado, como à margem da matriz, o protestantismo, seja como contra-cultura, no caso do clássico, negando ou opondo-se ao círculo da matriz; seja via assimilação ou negação-positiva, como no caso do neoprotetantismo, que, em boa medida, se configura em relação a essa matriz. Fora do círculo, ainda, a referência às práticas *New Age* e orientalizações em geral, como Budismo e Reiki, que, embora sejam elementos exógenos, têm “autorização” religiosa no Brasil por encontrar fundamento de seus princípios no imaginário religioso brasileiro. Como “névoa” espessa e densa que tudo invade e pervade, a nebulosa matriz do imaginário religioso brasileiro segue intacta, referindo tudo o que se crê no Brasil.

3 BOBSIN, Oneide. A morte morena do protestantismo branco: contrabando de espíritos nas fronteiras religiosas, In: BOBSIN, Oneide. **Correntes religiosas e globalização**. São Leopoldo: CEBI/IEPG/PPL, 2002, p. 39-63, p. 30.

É justamente nessa categoria da “dissipação” que, talvez, esteja uma ferramenta importante para entender a nebulosa religiosa do país e o imaginário religioso. Embora ela represente uma espécie de patrimônio religioso geral independente, coletivo, talvez ela não seja tão decisiva na eleição de determinada estrutura teológica; não tão decisiva a ponto de ser capaz de impedir ou impelir alguma significação religiosa fora dela. Ao invés de dizer que determinada religião fracassa ou faz sucesso dado o seu grau de aceitação ou articulação na nebulosa⁴, poder-se-ia dizer que a nebulosa é um patrimônio comum do qual toda religião pode lançar mão, e apenas isso.

Justamente por isso talvez seja melhor falar em *nebulosa* em detrimento de *matriz* ou *ethos*: não se trata de uma base sobre a qual se constroem as religiões, mas algo que transita entre elas. Enquanto *matriz* remete mais à história religiosa, formando algo aparentemente imutável e dado, *nebulosa* enfatiza o elemento *pedagógico*, sua constante atualização. Os princípios dessa nebulosa informam o todo do imaginário, mas estão sempre se resignificando. Em si, o próprio discurso de *síntese* tem seus limites nessa compreensão, pois parece sempre pressupor o imbricamento das significações. As observações mostram que a umbanda e o neopentecostalismo operam significações religiosas independentes das outras religiões; certamente presentes em outras religiões, mas configuradas num processo totalmente inovador, criando um sistema religioso novo, distanciado das *matrizes*. A umbanda é o melhor exemplo:

A síntese umbandista integra, dentro de um sistema coerente e racional, duas tradições diferentes: a afro-brasileira e a espírita. Os orixás, deuses individualizados do candomblé, são ordenados segundo sequências espirituais (linhas) de acordo com a lei do carma. A Umbanda se distancia assim tanto do kardecismo quanto das tradições afro-brasileiras, testando a formação de um sistema religioso inteiramente novo.⁵

Nenhuma religião simplesmente reproduz uma suposta *matriz religiosa*. A composição das estruturas teológicas de cada religião e do

4 Essa é a tese de BITTENCOURT FILHO, 2003.

5 ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: umbanda e sociedade brasileira. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999, p. 113.

conjunto do imaginário religioso brasileiro opera sempre num processo que envolve reprodução, produção e reinterpretação. Uma igreja batista, por exemplo, certamente reproduz um determinado capital religioso que herdou da Europa e dos Estados Unidos, mas certamente produz inovações teológicas a partir de seu contato com a cultura e as estruturas teológicas do total do imaginário religioso brasileiro, e da mesma forma, seus fiéis estão sempre *seleccionando* e reinterpretando o discurso teológico oficial a partir de sua experiência de fé⁶. A nebulosa certamente *contamina* tudo, mas o fiel e seus pastores da mesma forma sabem se proteger, seleccionar e criar a partir dela – muitas vezes contra ela.

Esse mesmo princípio vale para quando se refere *imaginário religioso*: em si não existe o imaginário religioso brasileiro, como se compusesse um campo universal e definido. Esse *O* imaginário é essencialmente plural, sempre em mutação e em choque, como evidencia a descrição das religiões. A partir da comparação das religiões, suas ênfases, pode-se construir algumas hipóteses do que seria o imaginário religioso e suas estruturas teológicas, mas jamais o contrário, como se o imaginário religioso brasileiro determinasse definitivamente as estruturas teológicas das religiões.

Portanto, pode-se concluir que o imaginário religioso brasileiro é composto por diferentes significações religiosas, informadas pelas religiões instituídas e seus ritos, crenças e doutrinas e pela *nebulosa* religiosa que, embora transcendendo as religiões, está carregada de valores, princípios e crenças que movimentam não só a fé das pessoas, mas também agenciamentos ideológicos, culturais e políticos do país. Assim, o imaginário religioso enquanto categoria global tem diferentes

6 Para uma análise dos processos de ressignificação considerando a *mistura* ou transversalidade dos valores teológicos comparada ao processo de globalização, cf. BOBSIN, Oneide. Tendências religiosas e transversalidade: hipótese sobre a transgressão de fronteiras. **Estudos Teológicos**. V. 39, n. 2, 1999a, p. 105-122. Por exemplo, a instigante análise sobre a ressignificação *brasileira* da reencarnação na p. 15: “Lastreadas pela globalização, as idéias religiosas ou as mercadorias circulam livremente pelo mundo, com a diferença de que estas não sofrem prejuízos, ao passo que aquelas assumem novas características. Pode-se tomar como exemplo a idéia de reencarnação. Arrancada do mundo do hinduísmo, Índia, é reinterpretada por Allan Kardec na Europa do século XIX e ressignificada pelo espiritismo brasileiro, sendo transfigurada pela *New Age*, perdendo, assim, não só o seu território e sua função social numa sociedade de castas ou hierárquica, mas também seus impulsos éticos”.

fontes ou vetores de significações – é desse conjunto que se depreendem, por fim, suas estruturas teológicas.

A teoria *rizomática* de Gilles Deleuze⁷ ajuda a compreender a relação entre *nebulosa religiosa*, *estrutura teológica* e *imaginário religioso*: um rizoma opera sempre por interconexões, nunca por descendência ou raízes. O rizoma é um tubérculo, oposto à raiz ou à semente. As genealogias reproduzem o esquema de raízes: um pai e uma mãe dão frutos para outro pai e mãe que darão outro fruto e assim sucessivamente... – as genealogias protestantes são, muitas vezes, *enraizadas*: o tronco é a Reforma, e dali abre-se um galho luterano, outro calvinista, que depois se abrirão em outros galhos metodistas e presbiterianos e assim sucessivamente... Já a lógica do rizoma opera por rupturas e interconexões ao mesmo tempo: a grama talvez seja o elemento mais comum que opera por rizoma: pode-se cortar um pedaço que, plantada lá na frente, seguirá produzindo outros rizomas. A lógica da árvore e da raiz parece fundamentar as teses de síntese e de matriz religiosa brasileira. A lógica do rizoma dá *fundamento* (?) à nebulosa religiosa. Assim, um culto neopentecostal está completamente preso à essência protestante, mas produz significações religiosas completamente independentes. O que o povo de fé faz é construir rizoma, que certamente tem lógica, mas é totalmente desmontável – um formigueiro ou uma toca também operam por rizomas, cheio de entradas e saídas. “O rizoma se refere a um mapa que deve ser produzido, construído, sempre desmontável, *conectável*, reversível, modificável, com múltiplas entradas e saídas, com suas linhas de fuga”⁸. O rizoma é sempre o meio, “não tem começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual ele cresce e transborda”⁹. São justamente as rizomáticas e nebulosas *estruturas* teológicas do imaginário religioso brasileiro que serão referidas no tópico a seguir.

7 Cf. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: Ed. 34, v. 1, 1995, p. 11-37.

8 DELEUZE, 1995, p. 35.

9 DELEUZE, 1995, p. 32.

A estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro

O esquema da estrutura

A estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro pode ser didaticamente disposta em quatro campos distintos. O esquema revela uma estrutura *simples*, facilmente reconhecida por fiéis e estudiosos da religião.

A. O fundamento da estrutura teológica:

o fator Deus – ou sagrado, ou santo – e a crença em Deus ou nos espíritos/orixás/divindades.

B. As colunas mestras da estrutura teológica:

a mistura transcendente e imanente do Bem e do Mal: Deus está presente – o diabo está no meio.



C. Agenciamentos formais da estrutura teológica:

princípios, doutrinas, entidades e ritos *mediadores* das diferentes religiões.

D. Princípio dinamizador da estrutura teológica:

ambiguidade, dissimulação, simultaneidade.

O *fundamento* da estrutura é Deus e a crença em Deus, ou seja, a fé, a sensação ou o desejo de Sua Presença. O ponto central dessa crença é que, embora transcendente, Deus está imediatamente manifestado no mundo. O mundo *invisível*, de Deus, está imbricado – e só acontece desta forma – com o mundo visível. Estão separados espacialmente ou ritualmente, mas não existem independentes, formando uma unidade. O mundo é *agenciado* ou significado pela presença de Deus.

A *coluna mestra* dessa Presença é a mistura transcendente e imanente de Deus e do diabo, do bem e do mal. Esse é o conteúdo teológico central da estrutura, em torno do qual são agenciadas todas as significações imaginárias. Este ponto está profundamente relacionado ao primeiro, que em si compõe um só elemento; este a *revelação* daquele. Quando a estrutura assenta-se sobre Deus, está implícito também aí o mal ou o diabo.

Esse fundamento irrompe e é agenciado em princípios, entidades e ritos de toda ordem de acordo com cada religião. A *presença de Deus e do diabo no meio* é consubstanciada, por exemplo, na crença em espíritos, nos sacrifícios, na comunicação com o além, no louvor, no êxtase, nas incorporações, no culto, na esperança de vida eterna, na bíblia, nas procissões, na caridade, na prosperidade, etc.

Por fim, a dinâmica que estrutura esses agenciamentos e subjaz o todo da estrutura é uma nebulosa de ambiguidade e simultaneidade: tudo parece misturado; tudo tem mais de uma possibilidade; o bem e o mal não são facilmente discerníveis; Deus e o mal são transcendentais e, ao mesmo tempo, imanentes; Deus está na Igreja, mas também está no terreiro; a fé é confessada em alta voz, mas vive de significações subterrâneas, não reveladas.

O fundamento da estrutura teológica do imaginário religioso: o fator Deus – e a crença em Deus ou nos espíritos, orixás ou divindades

Deus é o fundamento do imaginário religioso brasileiro; o fator *fé em Deus* ou em divindades e espíritos visibiliza esse fundamento. Esta constatação é apenas aparentemente banal: o sentimento religioso pode prescindir da *fé em Deus*: princípio esperança, sentimento utópico, fé no progresso e na ciência, a representação psicológica da divindade, a auto-ajuda e a fé no indivíduo são alguns dos fenômenos e princípios pseudo-religiosos que podem integrar o imaginário religioso e prescindem da *fé em Deus*.

A imagem de Deus é veiculada pelas religiões de acordo com seu corpo doutrinário. Para o cristianismo, a fé em Deus significa fé no Deus conforme manifestou Jesus Cristo. Para as religiões de matriz africana, a fé significa crença nas divindades-orixás – e também em Jesus Cristo, via de regra. Na umbanda, o motivo da fé está nas entidades e nos espíritos dos mortos – e também em Jesus Cristo e nos santos. O espiritismo conjuga a fé no Deus de Jesus Cristo e na iluminação dos espíritos.

Como se vê, o cristianismo marca de forma profunda a fé em Deus – o censo IBGE 2000 mostrou esse dado de forma incontestável: apenas uma pequena parte da população é atea. A forma como o cristianismo consegue fazer valer seu campo doutrinário é variada – a assimilação

popular do discurso oficioso sobre Trindade, Cristo, Ressurreição, etc., não foi pesquisada aqui à exaustão, assim como também não foi a forma como espiritismo, candomblé e umbanda assimilam a influência cristã. Os processos que misturam Cristo – Oxalá, Santo Antônio – Exu, Maria – Iemanjá, para referir alguns, dão a ideia de que a teologia cristã sobrevive nas religiões não-cristãs como um fundamento sobre o qual são construídas outras representações.

A fé em Deus está intimamente imbricada com o mundo real. A fé em Deus dá sentido à vida e à história. Deus é *o senhor da história, aquele que conduz a vida, que caminha ao nosso lado... que alivia as dores e* livrará de todo mal no Dia Final. A crença em Deus não tem, assim, apenas um sentido estritamente espiritual. Não apenas se cultua Deus, mas se cultua Deus em função de algo, e esse algo é a sustentação da vida; e sustentação da vida pressupõe ameaça eminente à vida; ou seja: é a fé em Deus que permite a superação de dificuldades, e isso significa, sobretudo, proteção contra o Mal.

As colunas mestras da estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro: Deus está presente – o diabo está no meio

Deus está presente

Deus está presente o tempo todo; Deus jamais nos abandona; Deus não nos abandona no sofrimento. Essas três frases condensam o motivo do culto religioso brasileiro. Há uma providência divina na cultura. Deus domina tudo, cobra de nós, revela-se a nós, fundamenta a ética e a educação religiosa para o bem, é o princípio de toda esperança. O fiel espírita crê no destino traçado *por Deus*; o protestante clássico crê *no Deus* Senhor da História, o católico vê a constante presença de Deus manifestar-se em lugares e tempos especiais, o umbandista sacraliza toda a natureza, todos os movimentos, os cultos *New age* confiam no cosmo constantemente movido pelas forças do bem. Deus caminha ao nosso lado, Deus tem um lugar especial preparado para nós, Deus nos acompanha na hora do sofrimento, Deus há de enviar uma luz para me revelar sua vontade, Deus não esquece dos seus filhos: *Deus está presente.*

A presença de Deus não é propriedade exclusiva das pessoas que vão aos cultos e ritos religiosos: é propriedade da cultura brasileira. É tão potente que não é, sequer, propriedade da religião; é um dado indelével do imaginário brasileiro, não apenas religioso. Presença de Deus não é apenas uma experiência religiosa, mas uma experiência de vida. É pouco dizer que o povo brasileiro é *muito religioso*: há que dizer que o povo crê na presença constante de Deus. É pouco dizer que o povo brasileiro *acredita* em Deus: dizer *Deus está presente* não é dizer apenas *Deus existe*. O debate em torno da existência de Deus parece não ter sentido algum no Brasil. O que está em jogo no imaginário religioso brasileiro é a forma como Deus manifesta sua presença. Deus é o transcendente, mas revela-se no imanente.

O diabo está no meio

O imaginário religioso brasileiro não apenas anuncia a presença de Deus; anuncia também a presença do mal – ou do diabo. O mal pode estar no Além, como realidade metafísica plastificada na figura do diabo, pode estar totalmente imbricado com a realidade e pode estar também transmutado em princípios como pecado e culpa, no sofrimento das vítimas, na possessão demoníaca individual, na perseguição religiosa, no perigo de morte, nas doenças, no medo do inferno eterno, na injustiça social, etc. O diabo é transcendente e revela-se no imanente.

Em certa medida, Deus parece ser anunciado para que o mal seja denunciado. O anúncio da presença de Deus pode ser visto como a resposta à presença ou à possibilidade da presença do mal. Em última instância, as religiões constituem-se enquanto formas de responder à realidade do mal – o que pode significar conviver, acostumar-se, combater, esquivar-se, lutar contra, proteger-se, negociar ou negar o mal. A presença do diabo no meio da presença de Deus é tão importante que, sem ela, o anúncio de Deus se tornaria quase que desnecessário, talvez restrito a uns poucos fenômenos de louvor *desinteressado* ou de experiências místicas pontuais. Mesmo aí, nesses ritos de *ação de graças* e louvor, se anuncia, via negativa, a presença do mal – basta ver que as orações estão recheadas de agradecimentos a Deus *porque concedeu* chuva, inteligência, dinheiro, saúde, etc., e conseqüentemente livrou de seca, ignorância, miséria, doença, etc.

Alguma performance ritual pode dar a impressão que essa presença do mal é mais constante em determinadas religiões. Essa impressão pode advir da comparação do medo do mal e as táticas de combate a ele no neopentecostalismo, com a suave complacência percebida no espiritismo – certamente os cultos neopentecostais têm grande responsabilidade nessa sensação de presença do mal, pois é ali que fica mais evidente e plasticamente representada a estrutura mestra do imaginário religioso brasileiro, a luta entre Deus e o diabo, mas essa impressão é apenas aparente: o que se percebe é que nos cultos neopentecostais o mal é referido com nome próprio, ou com o nome mítico clássico, e no espiritismo, no protestantismo clássico e no catolicismo, na umbanda e no candomblé, ele recebe outros nomes, mas está ali o tempo todo: pode ser o pecado longamente anunciado e *exorcizado* no início de cada culto nas igrejas luteranas, pode ser a condenação do mundo e dos vícios na Assembleia, pode ser a injustiça social no discurso da igreja católica e nos cultos das *igrejas da libertação*, pode ser o espírito desordeiro das sessões espíritas, pode ser Marabô e Tranca-ruas na umbanda. Tudo pode ser do poder do diabo¹⁰.

Agenciamentos formais da estrutura teológica do imaginário: princípios, entidades e ritos mediadores das diferentes religiões

A crença em espíritos e a possibilidade de comunicação com eles

A crença em espíritos ou seres do *outro mundo*, entidades do Além, e, como consequência desta, na possibilidade de comunicação com esse mundo, constitui uma das estruturas teológicas fundamentais do imaginário religioso brasileiro. A fé naquilo que está no *outro mundo* – mundo *invisível*, mundo dos mortos, céu, paraíso, inferno, reino das almas, Reino de Deus – é tão importante que chega a ser mais decisiva que aquilo que é observado no mundo real.

Essa crença em espíritos engendra uma cosmovisão tripartida, agenciando três planos interligados: um é o mundo da divindade, do

¹⁰ Para um aprofundamento do papel do Mal na estruturação do imaginário religioso brasileiro, cf. SCHULTZ, 2005, cap. 6.

Deus que *está presente-o-tempo-todo*, o Ser Supremo de todas as religiões. O outro plano, intermediário, é o dos espíritos, dos santos, dos fantasmas, dos espectros, dos anjos, dos demônios, das almas, de (!) Jesus Cristo, dos orixás, do mundo dos mortos, do purgatório. Um terceiro plano é o mundo dos vivos – sempre suscetível de ser *invadido* pelo plano superior através dos intermediadores. A possibilidade de comunicação deste plano terreno com o plano superior talvez não seja possível, mas existe um plano intermediário, e é aí que as coisas se decidem. Fica estabelecida, assim, uma *trindade na cosmovisão*¹¹: todas as coisas “coexistem tendo como ponto focal a ideia de *relação* e a possibilidade de comunicação entre homens e deuses, homens e espíritos, homens e ancestrais”¹².

Parece ser um cálculo modesto dizer que cerca da metade [da população religiosa brasileira] participa diretamente de sistemas religiosos em que a crença em espíritos e na sua periódica manifestação através dos indivíduos é característica fundamental. Esse tipo de dado aparece muito precariamente em estatísticas e censos. Mas parece-me que o mais fundamental não é tanto saber quantas pessoas na sociedade brasileira se identificam publicamente como umbandistas, espíritas, etc., mas ser capaz de perceber o significado desse conjunto de crenças e sua importância para *construções sociais da realidade* em nossa cultura.¹³

A crença em espíritos ou santos e a possibilidade de comunicação com eles estão presentes no catolicismo. Aí “a divindade não é tão radicalmente transcendente, e a humanidade não é tão radicalmente decaída. A distância entre Deus e os homens não é tão longa; entre eles há uma variedade de canais de comunicação”¹⁴. Há sacramentos, santos, milagres sobrenaturais e espíritos que garantem continuidade entre visível e invisível. Se o fiel *cometer excessos*, os santos ou os anjos ou Nossa Senhora estão aí para ajustar e reordenar a relação do fiel com

11 Cf. DAMATTA, Roberto. **A casa e a rua**: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 128.

12 DAMATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 2001, p. 114.

13 VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose**: antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, p. 70.

14 MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O celeste porvir**: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: ASTE, 1995, p. 141.

Deus¹⁵. Crenças católicas como a imortalidade da alma e o purgatório são responsáveis por um dos mais populares apelos do catolicismo, as missas de 7º dia, acorridas e organizadas mesmo por quem não é católico *praticante*.

É no espiritismo e na umbanda que essa comunicação fica mais evidente, ocupando o centro da estrutura teológica. Aí os espíritos que mais se comunicam são aqueles de pessoas mortas ou entidades intermediadoras¹⁶. Espíritos de mais ou menos luz *conversam* com os vivos ou encarnam neles. As duas religiões bebem na fonte africana do candomblé, estruturada a partir da manifestação dos espíritos dos ancestrais, os orixás, e na cosmovisão indígena, amplamente referida a partir da comunicação com os espíritos. No centro da possibilidade de comunicação está a crença na existência de continuidade da vida para além da morte física – *imortalidade da alma, reencarnação, vida eterna e purgatório* são algumas das significações que agenciam essa continuidade¹⁷. Essa crença fundamental na continuidade da vida acaba por colocar a morte e, sobretudo, a pessoa morta, no centro da estrutura teológica brasileira¹⁸.

15 MENDONÇA, 1995, p. 142.

16 Não só dos mortos vive a comunicação com o além. O cristianismo vive a comunicação com Deus através de milagres pontuais obtidos nas denominações protestantes, graças alcançadas após períodos ou gestos de sacrifícios no catolicismo e no protestantismo, fenômenos de glossolalia, aparições de Maria, êxtases espirituais, etc.

17 Cf. BOBSIN, 1999a, p. 24. Bobsin afirma que a possibilidade de comunicação entre o mundo dos mortos e dos vivos é o ponto chave da matriz religiosa brasileira, viabilizada pela crença comum na imortalidade da alma na umbanda, no espiritismo e (!) no catolicismo popular. Essa ultimidade da possibilidade da comunicação parece ficar evidente quando comenta que “a idéia da sobrevivência da alma sem corpo é o chão sobre o qual crescem os movimentos religiosos” [contemporâneos]. BOBSIN, Oneide. **Transformações no universo religioso**. São Leopoldo: CEBI, 1994, p. 58. Cf. também DAMATTA, 2001, p. 114.

18 O que está em jogo parece não ser a morte, mas a pessoa morta; não se trata de uma questão existencial ou metafísica, mas relacional. Cf. DAMATTA, 1985, p. 125. A força dessas comunicações/relações entre vivos e mortos experimentadas na religião dá coesão à religião e à sociedade; basta observar quanta conciliação ocorre em torno da figura do morto; *chorar junto* é um modo de formar o vínculo social – os romances *Dona Flor e seus dois maridos* e, sobretudo, *A morte e a morte de Quincas Berro D'Água*, de Jorge Amado, exploram esse fenômeno com maestria. Mesmo o desejo de vida após a morte parece repousar sobre o desejo de relação, e não tanto um gozo individual. O vai-vem entre vida e morte, vivos e mortos, fundamenta “uma eternidade essencialmente comunitária”. MAFFESOLI, Michel. **A parte do diabo**: resumo da subversão pós-moderna. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 129.

De forma velada e subterrânea, o mundo dos espíritos está presente também no protestantismo. Embora a teologia protestante oficiosa não admita sua existência, almas, santos, espíritos e anjos ocupam o imaginário do fiel protestante clássico¹⁹. No neoprotetantismo, esse mundo é constituído de espíritos maus que possuem o crente – há quem diga inclusive que todo o pentecostalismo pode ser entendido como *um grande sistema de sinais de comunicação com o Espírito*²⁰.

Manifestação, transe, possessão, êxtase, incorporação...

Uma consequência ritual da crença nos espíritos e da possibilidade da comunicação com o Além é a possessão e o êxtase²¹, aos quais se entregam milhares (milhões?) de pessoas. Outras milhões não se entregam, mas participam indiretamente das possessões, seja assistindo

19 Cf. SCHULTZ, Adilson. Misturando os espíritos: algo de simultâneo, escorregadio e ambíguo abala os fundamentos da missão cristã no protestantismo brasileiro. Dissertação de mestrado. São Leopoldo: IEPG/EST, 2000. Cf. também BOBSIN, Oneide. **Histórias de vida e fé**: mulher, luto e luta. 2. ed. São Leopoldo/Curitiba: ICTE/PPL, 2002.

20 MARTIN, David. **Tongues of fire**: the explosion of protestantism in Latin America. Oxford: Basil Blackwell, 1990, p. 185.

21 **Possessão, incorporação e êxtase** compartilham uma série de elementos, mas não são essencialmente a mesma coisa. Numa interpretação teológica sistemática clássica, é isso o que aconteceria com médiuns espíritas, pais e mães de santo e pessoas possuídas nos cultos de exorcismo. No êxtase a pessoa permanece no controle, ainda que *habitada* por outra entidade. A diferença está também na compreensão geográfica da situação: no êxtase está em jogo o acesso *ao Além*; na possessão e na incorporação está em jogo a entrada *do Além no humano*. Um é movimento de cima para baixo; outro é movimento de baixo para cima. O êxtase transcende o sentido ordinário e joga a pessoa ao extraordinário. Êxtase também não pode ser confundido com entusiasmo espiritual, mais voltado para a experiência de *sentir* a presença de Deus. Nem toda superexcitação emocional dada pela presença do Espírito Santo é êxtase. Numa linguagem formal: “Êxtase não é a negação da razão; é o estado da mente no qual a razão está além de si mesma, isto é, além da estrutura sujeito-objeto. Ao estar além de si mesma, a razão não nega a si mesma; ‘razão extática’ permanece razão; ela não recebe nada irracional ou anti-racional [...], mas ela transcende a condição básica da racionalidade finita, a estrutura sujeito-objeto”. Na possessão e na incorporação a pessoa *se perde*, passando a ser controlada por outra entidade. Cf. TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**, São Leopoldo: Sinodal, 1981, p. 99ss. A Bíblia trata a pessoa possuída ou em êxtase como aquela que *está fora de si mesma* – esse é o sentido etimológico da palavra êxtase. O evangelho de Mateus 4.25 e 27.15 diz que a pessoa está fora do mundo, literalmente *no mundo da lua* – o verbo usado, *séléniazesthai*, significa *ser lunático*. Para um estudo profundo da diferença entre êxtase, transe e possessão, veja cap. 4 de Aldo Terrin “A experiência religiosa *of Limits*: para uma interpretação dos fenômenos de transe e de êxtase”. Cf. TERRIN, Aldo. **O sagrado off Limits**: a experiência religiosa e suas expressões. São Paulo: Loyola, 1998, p. 115-147.

ou temendo-as. Deus não *incorpora*, mas os mediadores entre Deus e o mundo, sim, e frequentemente. Nas igrejas neopentecostais, a pessoa pode ser possuída por um demônio e também pelo Espírito Santo. Nos terreiros de candomblé e de umbanda, os espíritos dos ancestrais ou a própria divindade-orixá pode baixar ou *virar* no pai, na mãe ou nos filhos e filhas de santo. No espiritismo, espíritos de luz ou trevas incorporam em médiuns.

A possessão é percebida como boa ou ruim, dependendo do tratamento que recebe e do lugar onde ela acontece. Em ritos e espaços diferentes, manifestando as mesmas características performáticas, uma mulher pentecostal parece querer *curar-se* e livrar-se do espírito, e outra mulher umbandista parece muito à vontade com aquilo que a mulher pentecostal chamaria *coisa do demônio* ou *doença*²². Manifestação de espíritos pode significar desestruturação da pessoa e exigir exorcismo, mas pode significar também bênção divina que quer oferecer instrução aos fiéis ou representar seu grau mais elevado em relação a fiéis que não manifestam espíritos.

Essas manifestações de espíritos do Além dividem o universo religioso brasileiro ao meio. Se a crença em espíritos é mais ou menos comum a todos as religiões, no cristianismo, a possibilidade de sua manifestação é muito remota. Já no candomblé, no espiritismo e na umbanda, esses fenômenos são geralmente o ápice da experiência religiosa.

Na possibilidade de manifestação de espíritos estão implícitas as compreensões distintas de *indivíduo* operadas no imaginário religioso: a compreensão cristã talvez esteja radicalizada no protestantismo evangelical, onde o fiel é alguém convertido, autônomo, que abandonou as práticas religiosas antigas e, em tese, não está sujeito a elas. Já as religiões *mediúnicas* revelam que o fiel, ao ser possuído, faz a experiência de ser outra pessoa, revelando que o corpo pode ser residência de várias entidades. A lógica identitária protestante que apregoa a conversão e o *indivíduo*, opõe-se a lógica identitária que apregoa a ambiguidade do ser e a *pessoa* – não é necessário dizer que a lógica protestante é apenas

22 Para uma análise dessa ambigüidade do *valor* da manifestação em termos gerais, cf. DURAND, 1997, p. 184ss.

residual no imaginário; o que impera é a lógica ambígua que leva milhões de pessoas a ser ou desejar ser possuídas. O estudo do protestantismo mostra que a lógica ambígua é muito mais frequente do que a teologia gostaria²³.

Essa comunicação com os espíritos e sua manifestação nos ritos e nos fiéis tem um papel fundamental no agenciamento teológico do cuidado, do medo e da manipulação de um mundo que, em si, pode ser muito perigoso. Os espíritos do Além podem se manifestar para transmitir coisas boas – luz, axé, proteção –, mas também podem ser responsáveis pelo mal que acontece às pessoas, às relações, ao mundo. O rito umbandista e espírita está estruturado a partir da preocupação em lidar corretamente com o mundo dos espíritos. Cuidar com zelo do mundo dos espíritos tem como finalidade manter a harmonia desse mundo visível com o mundo do Além. Está em jogo a negociação com aquilo que pode significar ameaça²⁴.

A mediação religiosa

A comunicação com o além precisa de mediadores, especialistas em comunicação do mundo visível e invisível: médiuns que recebem espíritos, espíritos que descem trazendo mensagens do além, sacerdotes que *levam* a oração até Deus, benzedeiras, rezadores, santos, etc. Esses mediadores estão instalados tanto no mundo do além quanto nesse mundo real. Na umbanda e no candomblé é evidente que o rito é estrutura-se em torno do sacerdote mediador. Não há rito sem o *pai* ou a *mãe* de santo – mesmo a mais simples oferenda é ou foi *agenciada* num terreiro, e no terreiro tudo só é possível com a presença da pessoa mediadora.

A cosmovisão católica popular está profundamente agenciada pelos intermediadores da relação de Deus com os fiéis, como santos,

23 Cf. BIRMAN, Patrícia. Males e malefícios no discurso neopentecostal. In: BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, Samira (Orgs.). **O mal à brasileira**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997, p. 62-80, p. 79. A autora chega a defender que “o desenvolvimento de uma cultura religiosa da possessão associada ao exorcismo” seria criação do neopentecostalismo brasileiro.

24 Para mais detalhes sobre as estruturas teológicas da possessão, cf. SCHULTZ, 2005, cap. VI.

anjos, Maria e mesmo Jesus, que parece, muitas vezes, *mais um* entre outros santos, talvez o mais poderoso (?) ao lado de Maria. Também aí no catolicismo fica evidente que esse mundo dos mediadores é tão ou mais importante que o plano onde está Deus.

A grande mediadora do Brasil católico é Maria, a mãe de Jesus. As várias igrejas e as inúmeras romarias e procissões a ela dedicadas, os santuários oficiais como Aparecida, a piedade popular em torno de Maria e o arrefecimento da devoção mariana no movimento carismático contemporâneo evidenciam que Maria é um dos pilares do catolicismo e do conjunto do imaginário religioso. Maria não é importante apenas no catolicismo: está presente também nos ritos do candomblé e na umbanda, seja diretamente ou associada aos cultos a Iemanjá, que atingem níveis incalculáveis, como mostram os ritos e oferendas a ela oferecidos à beira da praia a cada fim de ano e nos inúmeros feriados regionais e nacionais católicos dedicados a Maria, também amplamente celebrados nos terreiros.

Maria é, sobretudo, a mediadora, mas pode ser também *redentora*, como mostram as orações e devoções dirigidas a ela. Espera-se de Maria salvação, algo mais que *intercessão*. A definição da fronteira entre esse papel intercessor e redentor é impossível diante de fenômenos como a procissão de Nossa Senhora de Navegantes, no RS, ou dos milhões de fiéis que se agarram à corda do *Círio de Nazaré*, em Belém. Esse papel redentor está firmemente ancorado na piedade popular, e Maria passa a ser aquela que enfrenta o diabo, luta contra o mal para salvar o fiel²⁵.

Maria é tão forte no imaginário religioso brasileiro que, em certa medida, garante sua presença também nos cultos protestantes. Embora o protestantismo negue o papel de Maria enquanto intercessora – jamais redentora! – e hostilize sua figura, seu espaço está garantido *via negativa*. O episódio envolvendo o bispo da Universal que agrediu verbalmente e ameaçou chutar uma imagem de Nossa Senhora Aparecida na véspera do dia 12 de outubro de 1995 é a expressão máxima da hostilidade

25 Ariano Suassuna mostra isso de forma exuberante. Cf. SUASSUNA, Ariano. **O auto da compadecida**. 20. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1984. Também o Apocalipse 12 traz essa imagem da grande Mãe Aparecida, vestida de sol, montada na lua, lutando contra o Dragão no Juízo Final.

protestante²⁶. As reações ao gesto hostil foram incontáveis, inclusive entre protestantes, causando comoção geral no país e terminando por promover atos de desagravo em vários pontos do país – e por abrir um processo judicial de vilipêndio contra o agressor-bispo. O episódio revelou o respeito que as outras denominações cristãs têm por Maria. Exceto esse caso isolado de agressão, os neopentecostais não *batem* em Maria publicamente – talvez saibam que ela é a *grande mãe adorada* do Brasil. *Batem* livremente em outras entidades femininas, como a pombagira, associada à prostituição, mas não na *grande mãe* – batem na *Amante* do Brasil, mas respeitam a *Mãe*.

Culto, ritual e intimidade com Deus

A prática do culto ou ritual, constante ou esporádico, é uma exigência que se impõe aos fiéis de todas as religiões brasileiras. O imaginário religioso consubstancia-se no rito. Embora alguns fiéis sejam mais fiéis que outros²⁷, milhões de pessoas no Brasil movem-se mensalmente, semanalmente ou mesmo diariamente rumo aos locais de culto para ter uma experiência com Deus e prestar-Lhe *serviço*. O rito pode ser lugar para sacrifício, comunicação com o Além, confissão, catequese, exorcismo, louvor... O culto ou rito é a forma de estar *na presença de Deus*, protegendo-se da eminente presença do Mal ou buscando forças para proteger-se dele no dia-a-dia.

O rito destaca a importância da *coletividade* no imaginário religioso. Salvo fenômenos pontuais de *New Age* ou experiências místicas individuais, a religião brasileira só *acontece* em grupo. As festas religiosas

26 Para um estudo desse episódio cf. SCHULTZ, Adilson. **Igreja Universal do Reino de Deus:** da funerária ao chute na santa. São Leopoldo: EST, 1996. (Manuscrito disponível na biblioteca da EST).

27 O fiel pentecostal destaca-se nesse contexto como aquele que parece ser religioso o tempo todo, conferindo significado transcendente a tudo o que faz, chegando a ser reconhecido mais por sua religião do que, por exemplo, pela profissão ou formação. Um fato curioso: em 17 de maio de 2004, o Missionário R.R. Soares pregou, em seu programa em rede nacional na TV Bandeirantes, que o nível de fé de uma pessoa pode ser medido pelo seu linguajar e pela quantidade de vezes que fala *Jesus Cristo*: “se você conversar com uma pessoa por quinze minutos e ela, durante esse tempo, não falar nem uma vez de Jesus, pode sair de perto porque não é boa pessoa; ela não é cristã de verdade. Você não vai ganhar nada ficando ali com ela”.

nacionais são a maior evidência disso: mesmo quem não as frequenta está envolvido no clima religioso dos feriados de Nossa Senhora, Corpus Christi, 02 de fevereiro-Iemanjá, Páscoa, Sexta-feira da Paixão, Finados, sem falar das procissões e autos de fé, como o Círio de Nazaré, Bom Jesus da Lapa, Nossa Senhora de Navegantes, impregnando o mundo ordinário do extraordinário religioso. O rito coletivo abre a religião para o público, envolve mesmo quem não participa dele. Talvez esses ritos públicos sejam um dos principais elementos que ligam as diferentes significações do imaginário religioso. Ninguém vive a Paixão de Cristo ou a lavagem das escadarias da Igreja do Senhor do Bonfim *isolado*. Ritos e festas são propriedade de todas as pessoas – associada ao papel de proteção contra o mal, pode-se entender essa participação coletiva nos ritos como um grande exorcismo coletivo, uma proteção amplificada contra o mal.

O que move o rito ou o culto é, sobretudo, o sentimento religioso, a emoção. Confissões, procissões, possessões, discursos teológicos, sacrifícios, glossolalia, etc., são todas experiências profundamente marcadas pelo espectro difuso e amplo de percepções não racionais de fé. Denominações cristãs clássicas tentam estimular um tipo mais *suave*, controlado e uniforme de sentimento religioso; o neoprottestantismo exagera na emoção em tudo o que faz; os ritos da umbanda e do candomblé provocam a emoção associada ao corpo: todos os ritos têm em comum considerar o sentimento como via de comunicação com Deus.

Essa supervalorização da emoção não significa um esvaziamento simbólico do imaginário religioso brasileiro. Embora em algumas religiões a experiência com o divino parece estar quase que restrita ao *dentro da pessoa*, sendo necessário que ela seja tomada de emoção para, por exemplo, manifestar a força do Espírito Santo, o que se observa no geral é uma força sempre renovada dos símbolos religiosos, sejam estes lugares, épocas, sacramentos, objetos ou pessoas sagradas. A mediação simbólica parece impor-se apesar da mediação emocional.

Essa centralidade da mediação simbólica fica evidente na santidade do local de culto. A *casa de Deus*, o local da procissão ou da oferenda, a morada hierofânica de Deus, são locais intocáveis, sagrados. O menor *templo de garagem* neopentecostal de periferia ou a sala da casa que se transforma esporadicamente em *terreira* são tão santos quanto

a catedral da Sé, o santuário da Lapa ou a basílica de Nossa Senhora de Aparecida. No que diz respeito ao cristianismo, o símbolo *igreja* está inscrito de tal forma no imaginário que parece impossível a dissociação igreja-Deus – o que se observa, por exemplo, na preservação do costume de fazer o sinal da cruz ou fazer silêncio quando se passa perto de uma igreja²⁸.

Sacrifício, santidade, serviço

“Hoje não há mais pajés. Somos todos curandeiros.”

Pajé Tarcuáa²⁹

O que eu posso *oferecer* a Deus – ou aos espíritos celestiais? O que eu posso *fazer* para me livrar do perigo do mal? Ainda que o clássico sacrifício com sangue esteja presente apenas no candomblé e pontualmente na umbanda, outras modalidades sacrificiais estão presentes em todas as religiões brasileiras, transmutadas muitas vezes em entidades racionais e mentais ou mesmo em outras categorias teológicas, mas com a mesma centralidade e eficácia ritual situadas no âmbito do *fazer algo para Deus*³⁰.

É lugar comum interpretar a ênfase na doação de dinheiro nos cultos neopentecostais como uma forma moderna de sacrifício: o fiel é chamado a doar *aquilo que lhe custe um sacrifício*; no lugar de animais

28 Essa força da representação da significação imaginária *igreja* quase deveria bastar para convencer os críticos do neopentecostalismo que insistem em dizer que a Universal, por exemplo, não é uma igreja, mas um centro de terapia espiritual ou de auto-ajuda. Faça o que se faça durante os cultos, parece que a simples identificação *igreja* basta para o fiel recorrer aos cultos na expectativa de uma experiência divina.

29 Depoimento recolhido por Roger Bastide, apud CASCUDO, Câmara. **Novos estudos sobre o catimbó**. São Paulo: Brasiliensis, [s. d.], p. 89. O pajé lamenta a perda do sentido coletivo dos rituais – indígenas e outros – e sua transformação em cultos de satisfação de necessidades e curas milagrosas.

30 Para um belo estudo do sacrifício enquanto reguladora das relações sociais mesmo na contemporaneidade, cf. GIRARD, René. **O sagrado e a violência**. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1990. Para um resumo dos estudos de Girard sobre sacrifício e violência, cf. SCHULTZ, Adilson. A violência e o sagrado segundo René Girardi. **Protestantismo em revista**. São Leopoldo: EST, v. 3, 2004. Disponível na Internet: <<http://www.est.edu.br/neeep>>. Para um estudo das formas não religiosas de sacrifício, cf. RIVIÈRE, Claude. **Os ritos profanos**. Petrópolis: Vozes, 1997.

e de sangue, o dinheiro – numa espécie de reedição da prática de *indulgências* do catolicismo medieval. Nas denominações protestantes clássicas, o sacrifício parece estar vivo na ênfase na confissão do pecado e na negativização do ser humano. No âmbito pentecostal clássico, o sacrifício está expresso na privação do prazer e das coisas *mundanas*: forte repressão da sexualidade, forte reprovação das festas e das expressões corporais, além de apelos à moralidade ou santidade. Sexualidade, dinheiro, gozo e prazer tornaram-se perigosos para a relação com Deus e, por isso, precisam ser renunciados, sacrificados. Se Cristo sofreu, também o fiel precisa privar-se do gozo – em última análise, o sacrifício acaba se tornando, novamente, de sangue: o sacrifício do corpo.

O desejo de santidade ou aceitação por Deus talvez seja a forma contemporânea de sacrifício mais evidente nas religiões. O fiel se sacrifica para tornar-se merecedor da graça divina. Isso fica evidente no espectro de santidade que paira sobre as pessoas capazes de grandes privações, de grandes caminhadas carregando cruzes nas costas, de jejuns e de abstinência sexual. O ideal de santidade é difundido como elemento final do culto espírita e é importante no culto de outras religiões. Essa busca de santidade pode expressar-se também no seguimento contínuo dos cultos de uma igreja – fulano é muito *igrejeiro*, fulano é fiel, é muito *crente*, é *um santo* – ou no ascetismo de padres, bispos e médiuns como Chico Xavier e as mães de santo, depositários de conduta moral ilibada³¹. A santidade e o sacrifício expressam-se também geograficamente, em locais tidos como santos. No universo católico, isto está evidente nos santuários e catedrais. Grutas, imagens de santo, interior de igrejas são locais especialmente santos. Também aí o que move as multidões é o sacrifício: lugares santos são lugares especiais para oferecer sacrifício a Deus.

A ideia de sacrifício parece ser também o que move as *provas* de santidade ou provas de fé dos fiéis, veiculando práticas de misericórdia, caridade, auxílio e empenho na busca da justiça. As obras de caridade

31 Quem é santificado torna-se também um mediador. Mais do que um sinal de bênção de Deus, a santidade parece uma característica especial conferida por Deus a alguém que é dispensador de bênçãos. Estar próximo ou ouvir uma pessoa santa é bom para *contaminar-se* dessa santidade.

no espiritismo e em outras religiões são uma das formas mais populares de sacrifício em nome da santidade. Cada fiel é convocado a exercer sua cidadania religiosa tendo como meta a ajuda ao próximo. Mais importante do que serviço a Deus é o serviço ao próximo – ou melhor: o fiel serve a Deus através do próximo e assim se torna merecedor da graça divina. A salvação está não exatamente na retidão, mas no bem-estar alheio – no espiritismo, este apelo ganha contornos decisivos no *carma* que o fiel acumula para a próxima encarnação da alma; no catolicismo na realização das boas obras da fé, que continua importante na cosmovisão popular, apesar dos apelos teológicos oficiosos que associam salvação e merecimento à Graça divina. Nas *igrejas da libertação*³², essa prática *sacrificial* está presente no imperativo do engajamento social: Deus chama o fiel para ser seu instrumento de justiça social no mundo – esse que talvez seja um dos elementos unificadores do campo religioso brasileiro: *diaconia*, *caridade*, *evangelho social*, *teologia da libertação* e *pastoral popular* são alguns dos nomes que agenciam esse *sacrifício* pelos mais pobres. Faz parte da moral libertária a urgente necessidade de auxiliar quem precisa, preferencialmente através de atitudes e engajamento em questões sociais, que obviamente vem acompanhada de sacrifícios – o exagero desse sacrifício é a transmutação da *opção pelos pobres* na *opção pela pobreza*.

Uma ressalva a essa transmutação do sacrifício em santidade ou práticas de privação parece ser o culto que privilegia o bem-estar e a felicidade. No neopentecostalismo e nos ritos ligados à *New Age*, esse apelo por caridade ou justiça social parece dar lugar à busca individual de prosperidade ou aos estímulos de auto-ajuda³³. O centro do culto é a

32 O termo *Igreja da libertação* caracteriza as comunidades ou instituições religiosas ligadas à Teologia da Libertação. Cf. STEIL, Carlos. Igreja, comunidade e mística: uma interpretação da crise da igreja da libertação. In: ALTMANN, Lori; ALTMANN, Walter (Eds.). **Globalização e religião: desafios à fé**. Quito: CLAI; São Leopoldo: CECA, 2000, p. 36-53.

33 O neopentecostalismo parece relativizar gradativamente o discurso do exorcismo e enfatizar o discurso da prosperidade. Não abandona o discurso da guerra espiritual, mas valoriza o sacrifício financeiro – a arma do fiel – contra os demônios que impedem a riqueza. Parece ser um meio para fugir do espectro das populações mais carentes do país – essas, sim, necessitando ajuda médico-espiritual –, propondo menos exorcismos e mais prosperidade, aproximando-se assim das demandas da classe média. Não interessa mais tanto a saúde, mas o dinheiro.

busca de bem-estar e prosperidade, a infusão de poder: poder de Deus, poder dos filhos de Deus, poder sobre o destino, poder ganhar mais dinheiro, poder sobre doenças e males, poder sobre o demônio, são apelos frequentes no neopentecostalismo. Não obstante, mesmo aí está presente o imperativo sacrificial: Deus não concede essas bênçãos sem uma contrapartida do fiel.

O princípio dinamizador da estrutura do imaginário: ambiguidade, simultaneidade, dissimulação...

Há vários elementos que sustentam a percepção de que a dinâmica da estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro é ambígua e cheia de simultaneidades e misturas: no universo religioso brasileiro tudo parece misturado; tudo tem mais de uma possibilidade; o bem e o mal não são facilmente discerníveis; Deus e o mal são transcendentais e ao mesmo tempo imanentes; Deus está na Igreja, mas também está no terreiro; a fé é confessada em alta voz, mas vive de significações subterrâneas, não reveladas; os (in)fiéis frequentam dois ou mais cultos ao mesmo tempo; mesmo as pessoas convertidas parecem conviver com a cosmovisão antiga; há um caldo religioso que subjaz e acossa mesmo os mais puros discursos teológicos; há uma consciência de base que as religiões não operam cosmovisões tão distintas, e que todas elas, de uma forma ou de outra, veiculam o mesmo Deus, e colaboram para a proteção contra o mal; a figura do meio, o mediador de toda ordem, está presente em todas as religiões; esse mundo pode se comunicar com o mundo do Além; Deus e o diabo estão misturados.

A dinâmica ambígua da estrutura teológica do imaginário encontra seu ponto central na indefinição daquilo que é de Deus e do diabo. É como se o fiel estivesse cotidianamente compondo *arranjos* entre eles. Bem e mal não são apenas entidades éticas ou metafísicas previamente estabelecidas, das quais se possa lançar mão; aquilo que é aparentemente mau pode ser desejado e usado para fazer um bem, e vice-versa. Essa ambiguidade parece inclusive instaurar um terceiro lugar real entre os dois pólos, agenciando uma *estrutura triangular*³⁴: a mistura agencia

34 Cf. DAMATTA, 2001, p. 37-41.

uma terceira realidade, outras possibilidades para além da exclusão mútua.

A ambiguidade fica evidente também na *relação* e na comunicação entre o mundo do além e o mundo do aquém, essa significação imaginária que dá *velocidade* e coesão ao imaginário religioso brasileiro³⁵, evidenciando a *complementaridade* das religiões do Brasil. “A linguagem religiosa do nosso país é, pois, uma linguagem da relação e da ligação. Um idioma que busca o meio-termo, o meio caminho, a possibilidade de salvar todo o mundo e de em todos os locais encontrar alguma coisa boa e digna”³⁶.

Essa ambiguidade não está consubstanciada ou institucionalmente representada em uma religião específica – ela é uma dinâmica, um princípio, e não uma forma. Em certas religiões, como na umbanda, no candomblé e no espiritismo, certamente a ambiguidade é amplamente aceita e até difundida. No catolicismo, ainda que não incentivada, é tolerada.³⁷ O próprio protestantismo convive com essa estrutura ambígua e essa mistura, como um subterrâneo nem sempre visto ou admitido que pulula sob a crosta de pureza doutrinal ou de agenciamentos teologicamente corretos³⁸. Mesmo no campo pentecostal ou evangelical, mesmo quando o discurso oficioso é de ferrenha oposição, como os ataques da Universal à umbanda, está amplamente afirmado, na via negativa, a mistura dos campos religiosos.

A ambiguidade enquanto princípio dinamizador do imaginário religioso fica evidente na mistura de significações religiosas, no trânsito – ou tráfico – de símbolos religiosos, essa característica do imaginário convencionalmente denominada sincretismo – *esse conceito carregado*³⁹, mas também aí não há que buscar sistemas-símbolo dessa ambiguidade. Ambiguidade ou mistura não é síntese, mas um sistema que subjaz às estruturas teológicas das religiões. Não existe uma ambigui-

35 Cf. DAMATTA, 2001, p. 120.

36 DAMATTA, 2001, p. 117.

37 O documentário *O santo forte* de Eduardo Coutinho talvez seja a melhor representação teórica da mistura religiosa que marca o imaginário religioso brasileiro.

38 Para pesquisa sobre esse fenômeno no protestantismo clássico luterano, cf. SCHULTZ, 2000. Para um estudo sobre a simultaneidade luterana-espírita, cf. BOBSIN, 2002.

dade que se efetiva ou termina na umbanda ou no catolicismo popular. As pessoas que frequentam determinado culto não escolheram um culto *ambíguo*, mas fizeram da ambiguidade o próprio sistema teológico de crer. Ambiguidade não é confusão, mas um sistema integrador de diferentes significações que, em tese, deveriam estar separadas, mas que fazem sentido para determinado grupo ou determinada pessoa. Ela nunca termina numa religião, mas agencia-se na interação dos fiéis com significações de outras religiões. Umbandistas não necessariamente deixam de ser católicas, espíritas ou mesmo pentecostais. Ambiguidade é *uma tendência* ao ordenamento das religiões e de cada religião em particular – não uma estrutura restrita em certos símbolos e rituais⁴⁰. Enquanto ambíguos, os agenciamentos religiosos estão sempre abertos, são dinâmicos, se movimentam, se tocam – por isso, a ideia de *sincretismo* parece ultrapassada, carregada que está da ideia de intercomunicação de dois sistemas fechados. Simultaneidade não pressupõe intercomunicação, mas o agenciamento da fronteira desses dois sistemas. “O espaço privilegiado da experiência religiosa [...] não são os sistemas religiosos em si, mas as fronteiras entre eles. Pois é justamente nas fronteiras que a multiplicidade do sagrado se manifesta e se torna acessível”⁴¹. A Universal é um bom exemplo: sua inventividade ritual combina o peso da “palavra”, que caracteriza a tradição protestante, com a profusão ritual, que caracteriza o catolicismo. E, ainda, através dos exorcismos de entidades e orixás da umbanda e do candomblé, os pastores evangélicos, de certa forma, reafirmam a existência dessas forças sobrenaturais e atualizam a tradição afro-brasileira⁴². Culto sincretístico? Não exatamente, mas certamente culto que opera a simultaneidade dos sistemas. Um culto de fronteira de sistemas – a própria fronteira, aprovei-

39 Para um resumo sobre as diferentes escolas de interpretação do sincretismo, cf. BENEDETTI, Luiz Roberto. Abordagens sobre o sincretismo. In: SCHMIDT, Ervino; ALTMANN, Walter (Eds.). **Inculturação e sincretismo**. São Leopoldo: IEPG; Porto Alegre: CONIC, 1995, p. 47-56.

40 Cf. STEIL, Carlos Alberto. Catolicismo e cultura. In: VALLA, Victor Vincent (Org.). **Religião e cultura popular**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001, p. 9-40, p. 32.

41 STEIL, 2001, p. 32.

42 NOVAES, Regina Reyes. Pentecostalismo, política, mídia e favela. In: VALLA, Victor Vincent (Org.). **Religião e cultura popular**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001, p. 41-74, p. 67.

tando *papéis similares*⁴³ das divindades ou das entidades, visando o objetivo específico da divindade central da religião. Essa transferência simbólica é um dos elementos mais explícitos do espírito ambíguo da estrutura teológica do imaginário; essa *transversalidade* – ou *transgressão de fronteiras*, ou então *mobilidade*⁴⁴, essa “dinâmica da migração de ideias e crenças religiosas distantes de seu contexto, destradicionalizadas, que interagem com religiões constituídas, aprofundando, assim, mudanças mútuas,”⁴⁵ enfatizando que as ideias religiosas atravessam as diferentes religiões; “um fenômeno de fronteira, que lida com milhares de pessoas para as quais, há muito, os limites religiosos ou confessionais deixaram de ser significativos”⁴⁶.

43 O termo é de Michael Amaladoss. Cf. AMALADOSS, Michael. **Pela estrada da vida:** prática do diálogo inter-religioso, São Paulo: Paulinas, 1995, p. 98. Comentando o suposto sincretismo indiano, cristão, africano e afro-brasileiro: “Para quem os observa do lado de fora, eles de fato contêm elementos tomados da religião tradicional africana e do cristianismo. As pessoas que os praticam obviamente tomaram de empréstimo símbolos de diversas fontes, mas reuniram-nos a seu próprio modo, para ajustarem-nos a suas necessidades. Essa unificação pode se basear na similaridade de funções: uma divindade africana e um santo cristão tem papéis similares em relação à cura, por exemplo. [...] Seja qual for o motivo, as próprias pessoas não percebem, no todo, nenhuma contradição interna. [...] O sincretismo talvez seja um especial aborrecimento para as religiões exclusivistas que desejam preservar sua pureza”. AMALADOSS, 1995, p. 98s.

44 O conceito é formulado por Ivone Gebara. Cf. GEBARA, Ivone. **A mobilidade da senzala feminina:** mulheres nordestinas, vida melhor e *feminismo*. São Paulo: Paulinas, 2000.

45 A partir da metáfora da *fronteira*, Oneide distingue *transversalidade* de *ecumenismo*, *diálogo* e *sincretismo*: “ecumenismo baseia-se na compreensão de que as fronteiras entre igrejas ou religiões são reconhecidas como fatores que preservam identidades sem fechamentos rígidos. [...] O diálogo pressupõe a liberdade em direção ao diferente sem negação de sua própria expressão de fé. O sincretismo, por sua vez, dilui totalmente as fronteiras. As diferenças são submetidas a uma lógica de certa forma homogeneizadora. [A transversalidade] se distingue [...] por violar fronteiras recriando identidades sectárias, fundamentalistas ou de estilo sincrético. Também se distancia da idéia de transconfessionalidade por ultrapassar o mundo cristão”. Por fim, numa avaliação *cristã* da transversalidade, Oneide assevera que “fronteiras rígidas ou a diluição total delas não fazem parte da mensagem de Jesus nos evangelhos [, esse] *dissidente de peso* (Bas van IERSEL)”. BOBSIN, 1999a, p. 14; 16s.; 34.

46 Analisando o universo pentecostal e neopentecostal a partir do paradigma de diluição de fronteiras, Oneide acrescenta que o neopentecostalismo constitui-se não enquanto *mais uma religião*, mas *uma nova forma religiosa*: “O neopentecostalismo parece ser mais uma forma do que um conteúdo religioso novo”. BOBSIN, Oneide. Pentecostalismo e neopentecostalismo no Brasil: aspectos políticos e culturais. In: BOBSIN, Oneide; ZWETSCH, Roberto (Orgs.) **Prática Cristã:** novos rumos. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1999b, p. 170-192, p. 84s.

Pode-se referir a prática histórica de dissimulação e ambiguidade presente na cultura brasileira como uma das razões da consolidação dessa dinâmica de ambiguidade que funda a estrutura teológica do imaginário religioso. Dissimulação é uma estratégia de vida, seja no sentido histórico que reconhecidamente vê nos cultos afro-brasileiros uma prática de sobrevivência frente à massificação católica⁴⁷, seja no plano econômico-cultural do estrato da população que dissimula para sobreviver, seja no geral da cultura do *jeitinho brasileiro*, na tendência de *acender a vela para Deus e o diabo*, ou de nunca negar diretamente o campo religioso inimigo. Significações culturais como a *malandragem*, a força da figura do despachante e a teimosia cultural da figura do *padrinho* são outras formas de afirmar a ambiguidade como princípio dinamizador do imaginário⁴⁸, valorizando a figura da mediação, aquilo que está associado ao intermediário, ao meio, em oposição aos dois extremos, permitindo a associação e a negação dos antagonismos⁴⁹. “*Tudo no Brasil se faz assim: por mediação*”⁵⁰. DaMatta chega a propor essa dinâmica de ambiguidade e ligação como aquilo que orienta o todo da cultura nacional, não apenas seu aspecto religioso: “o segredo de uma interpretação correta do Brasil jaz na possibilidade de estudar aquilo

47 Há que se fazer a ressalva de que o sincretismo nunca foi apenas uma *tática de sobrevivência* ou dissimulação da religião africana. Os quilombolas praticavam oficialmente o catolicismo, recebendo, regularmente, padres católicos para officiar missas. Cf. BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 61ss. Nos quilombos e outros redutos africanos mais fechados, o catolicismo foi se tornando uma espécie de linguagem religiosa comum para pessoas de nações e religiões africanas diferentes. Acrescente-se a isso o fato de que os descendentes de escravos não conheciam bem a matriz africana, e é possível que tivessem se encantado pela nova religião. Na verdade, o contato do mundo africano com o catolicismo e as religiões indígenas criou uma religião nova. Sua originalidade não advém da soma dos elementos que agregou de outras religiões, mas da forma como realizou essa mistura. Cf. STEIL, 2001, p. 15.

48 Cf. DAMATTA, 2001, p. 95ss. A literatura criou vários personagens que personificam essa figura do meio, da negociação: O arquétipo folclórico e cultural desse mediador seria o malandro Pedro Malasarte, sujeito bom, mas arteiro, sujeito mau, mas com um bom coração, o Hobin Hood brasileiro. *Dona Flor e seus dois maridos*, de Jorge Amado, talvez seja a grande figuração literária desse *meio*, o protótipo de “gente que pode permitir a conciliação de tudo o que a sociedade mantém irremediavelmente dividido por um movimento inconsciente”. DAMATTA, 2001, p. 104.

49 DAMATTA, 2001, p. 42.

50 CASSIANO, Ricardo. Variações sobre o homem cordial. In: HOLLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. Artigo publicado como apêndice. 4. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1963, p. 220. Cassiano ainda comenta: “No lugar do equilíbrio de antagonismos, a mediação. Esta destrói os dois antagonismos pacificamente?”

que está ‘entre’ as coisas”⁵¹. Ao invés de estudar a *Casa Grande ou a Senzala* – dirá metaforicamente –, a alma brasileira reside “naquele ‘&’ que liga a casa-grande com a senzala [...] O estilo brasileiro se define a partir de um ‘&’”⁵². “A sociedade brasileira é relacional. Um sistema onde o básico, o *valor fundamental*, é *relacionar, misturar, juntar, confundir, conciliar*. Ficar no meio, descobrir a mediação e estabelecer a gradação, incluir (jamais excluir)”⁵³. “Nossa lógica é relacional no sentido de que estamos sempre querendo maximizar as relações e a inclusão, criando com isso zonas de ambiguidade permanente”⁵⁴.

O que pode se discutir é o potencial libertário ou alienante desse espírito ambíguo do imaginário religioso. A dissimulação pode esconder ou reprimir a possibilidade de criação de significações livres de qualquer necessidade de dissimulação ou coação. Quem dissimula geralmente está numa posição não-privilegiada, e a estrutura de dissimulação acaba se tornando uma estratégia de sobrevivência, e não exatamente uma *vivência*⁵⁵. A dissimulação pode estar escondendo práticas opressoras

51 DAMATTA, 1985, p. 21.

52 DAMATTA, 1985, p. 21.

53 DAMATTA, 1985, p. 90.

54 DAMATTA, 1985, p. 88s.

55 Ivone Gebara denomina *mobilidade espacial* essas estratégias de sobrevivências, mostrando como ela é uma constante, por exemplo, na vida de mulheres em situação de opressão. As mulheres fogem, escapam do marido agressor, escolhem outro lugar para viver. “A mobilidade é sinônimo de salvação provisória, de cuidado com a vida”. Apesar desse *mover-se* se constituir enquanto protesto contra a situação sofrida, contra a dominação masculina que desencadeou a mobilidade, ela é uma solução apenas paliativa, e pode ser muito angustiante e prejudicial à vida das mulheres: mobilidade instaura instabilidade, provisoriedade. Por outro lado, segundo Gebara, esse *ethos* de mobilidade confere às mulheres um poder especial de adaptação a uma superestrutura que, em si, marca toda a sociedade: a instabilidade é uma constante em todas as áreas da vida – desemprego, falta de moradia, perseguição política etc., enfim, “um mundo marcado pelas imensas mutações culturais”. GEBARA, 2000, p. 43; 60. A mesma observação faz Vitor Westhelle. O autor cita o romance *Garabombo el invisible*, de Manuel Scorza, como exemplo da dificuldade da articulação desta invisibilidade e ambigüidade: um camponês tem uma doença grave: ele fica misteriosamente invisível, transparente. Aos poucos se percebe que apenas seus amigos e familiares o viam, enquanto que permanecia invisível para os estranhos. Esta invisibilidade é uma metáfora da invisibilidade e da dissimulação comum aos povos e pessoas oprimidas. Apenas *os seus* o reconhecem. Ou seja: a dissimulação é *estratégia de sobrevivência*, e não *ideal de vida*. Cf. WESTHELLE, Vitor. **Voces de protesta en América Latina**. Chicago: Lutheran School of Theology at Chicago/Hispanic Ministry Program, 2000, p. 46ss.

de violência doméstica, de violência religiosa, de violência racial ou de classe, etc.

De uma forma ou outra, no contexto do imaginário religioso parece inevitável considerar essa dissimulação na simultaneidade não apenas como uma forma de resistência à imposição de religiões hegemônicas, mas, sobretudo, como uma espécie de resistência passiva do povo fiel contra os discursos dualistas e exclusivistas das religiões. Tomada positivamente, essa dissimulação é fruto de um longo processo de criação religiosa que agencia formas – geralmente populares – de escapar ou conviver com a rigidez doutrinária, desenvolvendo criativamente a capacidade de conciliar dois ou mais cultos ou de ludibriar e enganar o culto oficial. Ao afirmar a negociação, o fiel nega a ruptura. Cria-se um novo fiel, uma nova modalidade de fidelidade, que ressignifica o que era exclusivo sem excluí-lo.

Conclusão

A primeira palavra de conclusão é sobre o próprio ato de pesquisar o objeto em questão. O imaginário religioso brasileiro carrega em si algo de intocável que sempre escapa às mais detidas observações. Sempre parece permanecer alguma coisa que as pessoas não revelavam, que os ritos não decifravam, que o pesquisador não entende. Não se trata aqui de lançar mão do *misterioso* do sagrado; é algo mais simples, a constatação de que o empírico está apenas parcialmente disponível para a *progressão* do saber. No que diz respeito à religião, parece fazer parte dela e de seus fiéis um zelo por não vinculá-la a conhecimento, a não compor lógica, a não se dar por inteira às análises. Estudar religião exige do pesquisador um inevitável contentamento com a parcialidade. Isso vale também para o leitor.

A conclusão seguinte é sobre o processo do próprio pesquisador. Estudar o imaginário religioso brasileiro exige um profundo gesto de contemplação, que mistura admiração e espanto, e pode conjugar respeito e desprezo. Sempre há um medo implícito de não ser suficientemente fiel àquilo que realmente a religião veicula ou agencia para quem está envolvido diretamente nela. Olhar a religião *desde fora* pede um texto que se coloca *fora* da religião. A religião emociona, toca

o mais profundo, revela a gente mesmo. Encontrar-se com pessoas de fé é muito diferente do que se encontrar, por exemplo, com quem ensina, com quem apenas canta, com quem trabalha. No processo dessa pesquisa, o necessário olhar teórico crítico esteve sempre questionado e *purificado* pela necessária sensibilidade teórica.

As cenas religiosas exigem um gesto primeiro de contemplação: As quinze mulheres que cantavam numa pequena igreja da Assembleia de Deus no meio de uma tarde e sob um teto de zinco quentíssimo, os meninos que pintavam a imagem de José no poço na escola dominical, os olhos *virados* do médium espírita, as palavras lentas da mãe-de-santo, a insistência das missionárias que batem de porta em porta, as palavras carregadas de certeza e de volume do pastor batista, os sons incompreensíveis e atravessados dos mantras, a força resignada dos homens que sustinham o andor, as milhares de bíblias alçadas ao céu no meio do culto, a história heróica dos primeiros protestantes, o choro incontido da mulher que se sacudia tentando escapar do demônio, o canto potente de *Deus está presente* na grande assembleia evangélica, os pequenos e teimosos grupos que se reúnem ao redor da bíblia de casa em casa, o vestido austero da mulher de fé inabalável que passa sem se importar com *o mundo*, a imagem da primeira missa celebrada no país, as descrições profundas dos movimentos messiânicos, a majestosa catedral e suas imagens carregadas de desejos, as rodas de candomblé, as oferendas de esquina da umbanda, as missas solenes do catolicismo, as sessões espíritas, os cultos protestantes... tudo no religioso nos toca profundamente e exige de quem pesquisa um gesto de profundo respeito.

A partir daí, as consequências são evidentes: é a pertinência teológica que permite olhar para as diferentes significações do imaginário religioso brasileiro e perceber uma intensa sensação da presença de Deus. Isso diz respeito também aos condicionamentos *imanes* dessa presença: é Deus quem está por trás do empoderamento das mulheres que frequentam a Universal e daquelas que encontram na casa de umbanda novas relações para sua vida. É Deus que move as pessoas ao louvor *desinteressado* nas pequenas igrejas pentecostais das periferias das cidades e também para as grandes romarias e concentrações massivas de fiéis, gerando solidariedade e salvação. A pertinência teológica não

deixa de questionar as outras pertinências, e afirma que a religião não reflete apenas a busca de satisfação de desejos ou a compensação de carências ou precariedades de toda ordem. Não é só porque as pessoas estão doentes, carentes, deprimidas ou pobres que as igrejas evangélicas e as romarias estão lotadas. Não é só porque as pessoas são moralistas, idealistas e utópicas que elas reconhecem na mensagem das religiões um sentido de salvação para a vida. As pessoas não são tão *manipuláveis*, a ponto de preencher as ruas das cidades e do campo com milhões de peregrinos e romeiros. O que o fenômeno religioso faz é eco à Revelação de Deus no mundo, que opera apesar dos condicionamentos psicologizantes e eventuais *brutalidades* e *violências* litúrgicas impostas e antepostas a essa Revelação. Por fim, parece evidente que explicar a religião apenas através de condicionamentos *imanes* subestima a força divina do culto e da piedade – e, de resto, a inteligência espiritual do fiel. No limite da interlocução com outras pertinências, a teologia afirma que, antes de ser fenômeno *social*, a religião é sempre fenômeno essencialmente *religioso*.

Resumindo a pesquisa, é a partir do reconhecimento da presença de Deus que se afirma ser o imaginário religioso brasileiro formado tanto pelas religiões instituídas quanto pela nebulosa que emerge do encontro dessas religiões. Compõe o imaginário religioso o catolicismo, o protestantismo, a umbanda, o candomblé e o espiritismo enquanto religiões com seus ritos, suas crenças, práticas e vivências. Mas também compõe o imaginário aquilo que as religiões produzem na vida dos fiéis, como curas, bênçãos, ensino. Finalmente, também compõe o imaginário uma certa *nebulosa* religiosa que, transcendendo as religiões, carrega a cultura de valores, princípios e crenças, agenciando não apenas a fé das pessoas, mas também condicionando a ideologia, a cultura, a arte e a política do país. Suas referências principais são as significações oriundas do catolicismo, das religiões afro-brasileiras e do espiritismo – além das significações indígenas naquilo que elas têm de influência sobre umbanda, espiritismo e candomblé. Forjada num intrincado e lento processo histórico, essa nebulosa paira sobre o país e não cessa de se repetir, atualizar e ressignificar seus valores e princípios.

O protestantismo ocupa um lugar marginal no imaginário religioso brasileiro, ora se colocando em oposição ao imaginário, espécie de contra-

cultura, ora se valendo da estrutura teológica do imaginário para adaptar sua mensagem a ele. Não obstante, as igrejas evangélicas tem lugar de destaque no universo religioso brasileiro, congregando quase 30 milhões de fiéis e manifestando uma intensa *presença protestante*, que o projeta como fenômeno religioso mais visível do momento. A força protestante advém, sobretudo, do ramo *neoprotestante*, aquelas igrejas e movimentos que se formaram a partir da irrupção do pentecostalismo, com destaque para a Assembleia de Deus e para a Universal. Profundamente cindido entre conservadores e liberais e entre clássicos e pentecostais, o universo protestante fragmenta-se ininterruptamente, formando sempre novas igrejas. Não obstante esse sucesso, o protestantismo parece não conseguir que a máxima *evangélicos* consolide-se como uma referência do imaginário religioso.

A análise do imaginário religioso brasileiro permite depreender sua estrutura teológica – embora não seja agenciada de forma independente daquela antropológica ou sociológica, ela pode ser demarcada a fim de fornecer um *vocabulário* mínimo que permita expressar teologicamente o imaginário religioso. Numa tentativa de dispor essa estrutura num sistema integrador, emerge como seu fundamento o dado Deus e a crença em Deus. O ponto central dessa crença é que, embora transcendente, Deus está imediatamente manifestado no mundo. O mundo *invisível*, de Deus, está imbricado com o mundo *real*. A crença nessa presença de Deus é articulada a partir de Sua mistura transcendente e imanente com o Mal e tudo aquilo que lhe diz respeito, como diabo, pecado, culpa, sofrimento, desgraça, etc. O fiel diz *Deus está presente* e imediatamente acrescenta: *o diabo está no meio*. As religiões agenciam essa crença básica em princípios, entidades e ritos de toda ordem, como cultos, sacrifícios, crença em espíritos, comunicação com o Além, louvor, êxtase, incorporações, vida eterna, bíblia, procissões, caridade, prosperidade, etc. No fundo da estrutura, irrompendo como aquilo que a dinamiza, um espírito de ambiguidade, negociação e simultaneidade que marca as relações do fiel com Deus, de Deus com o fiel e destes entre si e com os agenciamentos culturais para além da religião.

No centro dessa simultaneidade aquele agenciamento central da estrutura teológica do imaginário: Deus e o Mal misturados, ambíguos, não facilmente discerníveis, imanentes e transcendentais ao mesmo

tempo. O Deus que *viceja* articula-se numa profunda ambiguidade com a percepção do mal. Daí poder-se afirmar que a inexorabilidade do mal e o desejo de salvação agenciado pelo anúncio da presença de Deus são os temas centrais do imaginário religioso brasileiro. Pontuais agenciamentos dualistas que tentam separar Deus do diabo, opondo bem e mal, e mesmo os inúmeros ritos de proteção contra o mal, parecem claudicar frente à dinâmica dominante *ambígua*, agenciando o combate ao mal no convívio ou composição com ele. O mal não é apenas um elemento metafísico estruturante do discurso do bem, mas tem existência *real*, podendo manifestar-se como infelicidade, morte, finitude, dor, possessão, desemprego, doença, injustiça, desgraça, corrupção, descrença, pecado, etc. A irredutibilidade do mal exige um Deus irredutível, que está sempre ao lado do fiel para salvá-lo do mal.

Comunidade Canção Nova: Um Novo Jeito de Ser Igreja a partir do Entrecruzamento Evangelização-Comunicação

*Nivia Ivette Núñez de la Paz**

Introdução

O contato com integrantes do PPG das Ciências da Comunicação da Universidade do Vale dos Sinos (UNISINOS) fez surgir meu interesse por esta investigação. Nos encontros do grupo, coordenados pelo professor Dr. Antonio Fausto Neto, estudantes de mestrado e de doutorado apresentavam seus projetos de pesquisa para análise e, também, debatiam artigos ou investigações que possuíam uma estreita relação com o tema Mídia e Religião. O fato de ter trabalhado, na minha pesquisa de mestrado, com referenciais teóricos das ciências da comunicação fez com que me interessasse e me aproximasse das investigações que eles realizavam.

Através deles, tomei conhecimento da existência da Comunidade Carismática Católica Canção Nova. Aguçou meu interesse investigativo, como teóloga, o fato de ser uma comunidade de vida (católico-carismática) que, sem romper com a igreja tradicional, apresentava uma característica diferente: ser por excelência midiática. Tratava-se de uma Comunidade que nasceu no Brasil (1978) e que tem casas de missão espalhadas não só no país, mas também no exterior.

* Nivia Ivette Núñez de la Paz é Licenciada em Sagrada Teologia pelo Seminário Evangélico de Teologia, Matanzas, Cuba, e Mestre e Doutora em Teologia pela Faculdades EST e Assessora do Centro Ecumênico de Capacitação e Assessoria.

Inicialmente, desejei fazer um estudo da Comunidade Canção Nova (CCN) para investigar a relação entre a Revelação e a Comunicação, interesse que descartei quando percebi que Canção Nova tinha como cerne a *evangelização através dos meios de comunicação*. Logo após, quis entendê-la como fenômeno religioso carismático que emerge da mídia e que gera uma “nova igreja” ao estilo das recentes igrejas neopentecostais também midiáticas. Ao fazer o levantamento histórico e analítico, constatei, no entanto, que tal hipótese não poderia ser sustentada. A Comunidade, mesmo sendo midiática por excelência, tem como embasamento e sustento a teologia Católica Romana, não podendo ser, assim, catalogada como uma nova Igreja.

Depois de um período de pesquisa bibliográfica extensa e, principalmente, embasada nas constatações da pesquisa de campo¹, percebi que, mesmo se tratando da Igreja Católica, a CCN parecia ter identidade própria, identidade que estaria emergindo do entrecruzamento Evangelização-Comunicação. Não era uma comunidade de vida fechada em si, mas um desenho diferente de comunidade, uma nova forma de ser católico-romano, de re-criar o catolicismo. Tratava-se, aparentemente, de um Novo Jeito de Ser Igreja. Com tais constatações, a investigação foi direcionada para a procura de argumentos que corroborassem minha suspeita: “Comunidade Canção Nova: um Novo Jeito de Ser Igreja a partir do entrecruzamento evangelização-comunicação”.

Dessa forma, a tese tem como objetivo principal evidenciar, a partir de argumentos que emergem do entrecruzamento Evangelização-Comunicação, que a *Comunidade Canção Nova* representa um “Novo jeito de ser Igreja” dentro do catolicismo romano. Propõe-se com isso que, na atualidade, o entrecruzamento Evangelização-Comunicação representa um fator importante para manter a igreja “em movimento”, em sintonia com seu tempo.

1 A pesquisa de campo foi realizada na sede da CCN no mês de novembro de 2006. Foi uma opção não me apresentar como pesquisadora durante esse período.

Comunidade Canção Nova: fenômeno religioso-carismático-midiático

A Comunidade Canção Nova nasceu no Brasil em 1978, no seio da Igreja Católica Romana. Fundada pelo padre Jonas Abib², teve como objetivo principal, desde seus inícios, a evangelização através dos meios de comunicação social³. A sede encontra-se situada a 230 km de São Paulo, em Cachoeira Paulista. Entre membros e sócios, somam ao todo 600 mil pessoas como integrantes da comunidade⁴. Reconhecida como a precursora das Comunidades de Vida no Brasil⁵, mantém, até hoje, a característica de “viverem homens e mulheres juntos em sadia convivência”⁶. Essa característica é um marco distintivo na história do próprio catolicismo.

Além da sede, Canção Nova administra 24 casas filiais de missão, distribuídas em 13 estados do Brasil, assim como também fora do

2 Fiz a opção de me referir ao Padre Jonas como “padre”, porque durante a maior parte do tempo que abarcou minha investigação assim ele foi nomeado, no entanto, quero destacar que no dia 20 de outubro de 2007, foi-lhe entregue, a pedido do Papa Bento XVI, o título de Monsenhor. Monsenhor Jonas Abib é o presidente da Fundação João Paulo II e membro do Conselho da Renovação Carismática Católica do Brasil.

3 “Nascemos da evangelização e existimos para a evangelização.” Cf. ABIB, Jonas. **Canção Nova Uma Obra de Deus**: nossa história, identidade e missão. 6. ed. São Paulo: Canção Nova, 2006.

4 Todos os dados numéricos apontados no texto foram obtidos no período da pesquisa. Para este texto, foram atualizados a partir do site da Canção Nova em março de 2008. Cf. <<http://www.cancaonova.com>>.

5 “Comunidades de Vida no Espírito são chamados os agrupamentos de fiéis católicos, adeptos do movimento de Renovação Carismática, que renunciaram a seus planos pessoais e expectativas de futuro para compartilharem o cotidiano em habitação comum, submetendo-se, incondicional e deliberadamente, aos princípios da ‘vida no Espírito’: o abandono de si à ação imponderável e direta de Deus na condução da vida diária (misticismo) e a dedicação exclusiva à missão evangélica para salvação do mundo, fundamentada nas orientações católico-doutrinárias (ascetismo)”. OLIVEIRA, Eliane Martins de. “O mergulho no espírito de Deus”: Interfaces entre o catolicismo carismático e a Nova Era. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 24 (1): 2004, p. 85-112, p. 88. No Brasil, até o ano 2000, oficialmente registradas, foram contabilizadas 151 comunidades desse tipo. Todas surgiram em datas posteriores à Comunidade Canção Nova. Cf. CARRANZA, Brenda. **Renovação carismática**: origens, mudanças e tendências. Aparecida do Norte: Santuário, 2000.

6 A expressão “viverem homens e mulheres juntos em sadia convivência” foi e é muito usada pelos membros da comunidade de vida Canção Nova e pelo padre Jonas Abib: “Deus quis que a Canção Nova fosse feita de homens e mulheres, casados e solteiros, sacerdotes e leigos em sadia convivência”. Até o surgimento da CCN dentro da Igreja Católica as congregações sempre tinham sido masculinas ou femininas. Cf. ABIB, 2006, p. 57-68.

território brasileiro, em Portugal, Estados Unidos, Israel, França e Itália⁷. As Casas de Missão constituem os centros por excelência para a evangelização. Elas representam as “extensões” da CCN. Nessas casas, são implementados programas e projetos de evangelização similares àqueles que a Comunidade mantém na sede ao longo de todo o ano.

Para fazer parte da Comunidade, basta filiar-se como sócio ou “concorrer” a uma vaga como membro. Para ser sócio, depois de fazer a inscrição, é necessário contribuir com parcelas mensais sem valor fixo – embora se espera que essas sejam acima de cinco reais para cobrir os gastos do boleto de pagamento e a revista mensal que cada inscrito recebe. Para ser membro, é necessário passar por um processo de seleção muito mais complexo, no qual nem sempre a pessoa é escolhida⁸.

Uma vez inscritos, os sócios passam a fazer parte do que se denomina “Comunidade de Aliança”; os membros, por sua vez, constituem a “Comunidade de Vida”⁹. A Comunidade de Aliança é composta por aproximadamente 550 mil sócios-colaboradores que não necessariamente precisam pertencer à Igreja Católica Romana ou professar alguma religião. A Comunidade de Vida é formada por 600 pessoas membros – homens, mulheres, jovens, adultos, solteiros, casados, celibatários, sacerdotes e diáconos – que atuam nos campos de missão do Brasil e do exterior.

7 Cf. disponível na Internet: <<http://www.cancaonova.com>>, acesso em: 19/05/2006.

8 Sérgio Lírio, durante sua passagem pela Comunidade Canção Nova, recolheu o seguinte depoimento de João Bosco da Silva, membro da comunidade: “A disputa é difícil e a maioria desiste no caminho. Para ser aceito na comunidade é necessário enfrentar uma jornada que na maioria dos casos se estende por três anos. Existem etapas a ser cumpridas, até que a comunidade aceite o interessado. Desempregados ou pessoas que tenham sofrido decepções amorosas são descartados [...] A comunidade não deve ser encarada como um local de fuga [...] queremos cristãos dispostos a se dedicar a uma nova vida, a salvar almas para um novo tempo”. LÍRIO, Sérgio. “no reino da alma”, especial religião. **Carta Capital**. Disponível na Internet: <<http://www.cartacapital.com.br>>, acesso em: 23/06/2004, p. 12-18. As conversações durante a pesquisa de campo confirmaram este processo, mas ficou claro que desempregados, pessoas com decepções amorosas, etc. também podem iniciar o processo. Eles só não poderiam continuar no processo se o motivo que os levasse a formar parte da comunidade de vida não fosse “entregar sua vida à missão de Deus por amor não por decepção”. Segundo a explicação da pessoa com quem conversei, a vontade de ingressar na comunidade tem que ser “ato primeiro” não “ato segundo” decorrente de uma decepção na vida pessoal. A comunidade não pode ser encarada como fuga.

9 Cf. ABIB, 2006, p. 32-33.

A sede ocupa uma área de 414.698,69 m² e está subdividida em vários setores¹⁰. São eles: 1) **Vila**, onde moram os membros comunitários, é a única parte da sede à qual os visitantes não têm acesso, a menos que se tenha uma permissão especial. 2) **Auditório São Paulo**, para realizar encontros nacionais e internacionais. Tem capacidade para 700 pessoas e oferece o serviço de tradução simultânea. 3) **“Novo Rincão Dom João Hipólito de Moraes”**, é o mais recente espaço construído para os encontros de adoração e louvor, com uma área de 22 mil m². Encontra-se equipado com a mais alta tecnologia e tem capacidade para 70.000 pessoas. A construção do Rincão, assim como a compra dos aparelhos de áudio usados em seu espaço foi feita com as doações de ouro que a Canção Nova recebeu numa campanha de arrecadação realizada especialmente para esse fim. 4) **“Rincão do Meu Senhor”**, centro para encontros de adoração e louvor, com capacidade para 5.000 pessoas. É nesse espaço que, diariamente, são celebradas as missas na sede. 5) **Rádio Canção Nova**. 6) **TV Canção Nova**. 7) **“Casa de Maria”**, lugar para confissão e reza do terço diário. Nesta casa, as pessoas também recebem orações, aconselhamento, cursos doutrinários e catequéticos. 8) **Capelão São José e a Capela Sagrada Família**, pequenas capelas para o uso diverso tanto das pessoas que visitam a sede quanto dos membros comunitários que nela moram. 9) **Casa do Clube do Ouvinte**, lugar onde é realizada a assinatura dos sócios e se recebe o dinheiro tanto deles como dos colaboradores. 10) **Quiosque de oração**, onde padres ou leigos consagrados ministram aconselhamento e cura durante os eventos realizados. 11) **DAVI**, departamento de audiovisuais da Fundação João Paulo II, é responsável pela produção e distribuição dos produtos de evangelização. Para a produção destes materiais, há um estúdio de gravação de CDs e uma editora de livros. Os produtos podem ser adquiridos no *Shopping* (dentro da sede), por Internet, em diferentes livrarias, ou por telefone através de representantes do “porta a porta”. 12) **Shopping DAVI**, onde são vendidos os produtos de evangelização confeccionados no DAVI: as fitas cassetes, fitas VHS com palestras e

10 Cf. OLIVEIRA, 2004, p. 111; Cf. também <<http://www.cancaonova.com/portal/canais/eventos/novoeventos>>, acesso em: 12/10/2005. Parte dessa informação foi corroborada na pesquisa de campo que realizei em novembro de 2006.

shows gravados, além de CD's de bandas de música, livros, revistas, camisetas, mochilas e muitos outros. 13) **Pousada Sérgio Abib**, tem capacidade para abrigar 680 pessoas. Composta de três andares, nos quais podem ser encontrados quartos mobiliados, individuais (suítes) e coletivos (para 8 ou 12 pessoas). Possui cozinha coletiva toda mobiliada. 14) **Camping**, masculino, feminino e familiar, com uma extensão de 8 mil m². Nesta área foram construídos banheiros de alvenaria para o uso dos campistas. 15) **Lanchonetes e refeitório**, existem vários espaços para lanches que são vendidos a um preço módico. Com capacidade para 800 pessoas, o refeitório oferece três modalidades de cardápio: livre, prato feito e cantina¹¹. 16) **Cozinha**, equipada para fazer até 10 mil refeições por dia. 17) **Hospital Pe. Pio**, um posto para o atendimento médico e odontológico, com diagnóstico e exames gratuitos para a população carente. Atende também nas áreas de psicologia, fisioterapia, fonoaudiologia, nutrição e plantão social. 18) **Instituto Canção Nova**, escola que atende aproximadamente 1.100 crianças e adolescentes, da educação infantil ao ensino médio, sendo gratuito para as crianças membros da comunidade e aquelas pertencentes a famílias de baixa renda. 19) **Estacionamento**; possui uma área de 52.500 m², com pista especial para o pouso de helicópteros. 20) **Caixas Eletrônicas**, de diferentes bancos para uso de comunitários e visitantes. 21) **Banheiros**, somam ao todo 400 banheiros espalhados por toda a sede. 22) **Água potável**, um grande número de quiosques com torneiras de água potável se encontram dispostos de forma tal que, de qualquer lugar do complexo, o acesso se torna fácil. 23) **Horta Comunitária**, produz alimentos de subsistência para o consumo dos membros e das pessoas que visitam a sede.

Faz também parte desse complexo a **Fundação João Paulo II**. Ela é a empresa mantenedora do Sistema Canção Nova de Comunicação (Rádio, TV, Portal Internet, WebTV, Estúdio de Gravação de CDs e o DAVI) e teve início em 1980. Entre suas atividades primárias, encontram-

11 *Prato livre*: a pessoa serve-se segundo sua vontade e paga por peso; *prato feito*: a pessoa faz a refeição no refeitório e, por um valor fixo, recebe um “prato feito”, segundo a comida do dia; a *cantina*: conhecida em outras regiões do Brasil como marmita, são preparadas e vendidas fora do refeitório a um preço menor que o preço do prato feito.

se: tv, rádio, Internet, produtos de Evangelização do DAVI, eventos de evangelização, educação, saúde e atendimento social. Entre suas atividades secundárias, encontram-se: gráfica, estúdio de gravação de CDs, editora, padaria, atividades agrícolas e pecuárias¹².

Nesse monumental complexo, o padre Jonas Abib continua sendo “a” figura central, mesmo que Luzia Santiago (co-fundadora), Wellington Silva Jardim (administrador) e outros membros apareçam com grande destaque e muita frequência. Ainda que a exaltação da sua imagem possa ser corroborada nos depoimentos dos membros, sócios ou aqueles que visitam a CCN, quero salientar o que expressa Sérgio Lírio, que não só fala do fato em si, como também descreve o que o padre Jonas pensa a esse respeito:

A imagem do padre Jonas se espalha por todos os cantos de Cachoeira Paulista. Tem quem fala que ele é um profeta, mas Jonas não se perturba com isso, ele diz: “no início, quando as pessoas começam a entender o significado da fé, elas confundem o meu papel. É natural o convertido exagerar. Com o tempo compreendem que tudo está em Deus”. A onipresença do padre Jonas é fator fundamental para que a Canção Nova tenha se mantido em pé durante todos estes anos. Suas pregações e relatos atraem por ano 500 voluntários dispostos a trocar a vida livre por uma vaga na comunidade.¹³

Cachoeira Paulista tem se transformado num dos lugares mais importantes de peregrinação católica no país¹⁴. O município chega a abrigar, em datas comemorativas religiosas ou retiros espirituais, mais de setenta mil fiéis. Pelo fato de que nem todas as pessoas conseguem ficar alojadas na sede, muitas casas particulares da região têm sido convertidas em pousadas, oferecendo serviços durante os dias de eventos. Isso, logicamente, gera uma renda extra no orçamento familiar e movimentada, em certa medida, a economia da cidade¹⁵. Pode-se afirmar

12 Cf. “CANÇÃO NOVA: uma obra de Deus”. Cachoeira Paulista: Fundação João Paulo II, 2005.

13 LÍRIO, 2004, p. 12-18.

14 Existe um percurso turístico conhecido com o nome de “Circuito Religioso”, inicia em Aparecida, passa por Guaratinguetá e conclui em Cachoeira Paulista. Nesse trajeto, é incentivado o turismo religioso.

15 Informações tomadas durante a pesquisa de campo em novembro de 2006.

que, na última década, Canção Nova tem se tornado um fenômeno de comunicação de massas¹⁶.

O desenvolvimento dessa comunidade é oposto, em proporção, ao comportamento do crescimento da religião católica romana no Brasil. Segundo dados do IBGE, entre 1991 e 2000, os católicos passaram de 83% para 73% do total da população brasileira. No entanto, os Católicos Carismáticos superaram a cifra de 15%, que é o total de protestantes¹⁷.

Sem dúvida, está-se na presença de um fenômeno religioso-carismático-midiático. Fenômeno que nasce no Brasil, mas que emerge da inspiração de uma Renovação Carismática Católica que chega procedente do Hemisfério Norte (Estados Unidos). Fenômeno, também, que, partindo da experiência no Brasil, sai para “evangelizar”, precisamente, esse Hemisfério Norte (Portugal, Itália, Estados Unidos, Israel, França). Tal percurso torna-se factível pela utilização aguçada dos meios de comunicação. Agora, observar-se-á, sucintamente, como se dá o entrecruzamento Evangelização-Comunicação na própria Comunidade.

Entrecruzando Evangelização-Comunicação na Canção Nova

Como já foi expresso, o cerne da Canção Nova é, e sempre foi, “a evangelização através dos meios de comunicação”. Evangelização e comunicação, num entrecruzamento contínuo, denotam, balizam e sustentam o projeto da comunidade. Especialmente nas últimas quatro décadas, tem-se discutido muito sobre esses conceitos: no caso da *comunicação*, pelo papel preponderante que tem assumido os meios de comunicação na contemporaneidade; já na *evangelização*, pelo fantasma

16 Num artigo escrito na revista *Veja*, abril de 1998, intitulado “Católicos em Transe”, pode-se observar que falam da Renovação Carismática Católica no Brasil, falam do Padre Eduardo Dougherty, Padre Marcelo Rossi, mas não aparece nenhuma alusão ao Padre Jonas, nem à CCN. Cf. OYAMA, Thaís e LIMA, Samarone. Católicos em Transe. *Veja*. Editora Abril, edição 1541, ano 31, n. 14, 8 de abril de 1998, p. 92-98.

17 Cf. IBGE. **Censo demográfico do ano 2000**. Disponível na Internet: <<http://www.ibge.gov.br>>, acesso em 17/07/2005.

da secularização que enganosamente perpassou o discurso teológico desse período¹⁸.

Evangelização é um tema muito discutido na atualidade¹⁹. Alguns autores utilizam os termos *evangelização* e *missão* como se tivessem igual significado. Outros, por sua vez, os percebem diferentes, ainda que inter-relacionados²⁰. Como ferramenta investigativa, considerar-se-á aqui a posição daqueles que estudam a evangelização como formando parte da missão, mas compreendendo a missão como uma esfera mais ampla que a evangelização²¹. Tal opção investigativa parte da

18 Para uma outra perspectiva, contrária aos “postulados de secularização”, leia os escritos de Oneide Bobsin, especificamente, o capítulo intitulado “Deus salve a América”: Fundamentalismo, identidade e política. Cf. BOBSIN, Oneide. **Correntes Religiosas e Globalização**. São Leopoldo: PPL/CEBI/IEPG, 2002, p. 91-136.

19 Protestantes, ecumênicos e católicos têm se referido à questão da seguinte forma: Carlos Emilio Ham, secretário para a evangelização do Conselho Mundial de Igrejas, expressou que “La evangelización es un tema relevante para las iglesias en todas las regiones. Para las del Atlántico norte, porque muchas de ellas, que han colocado en un segundo plano la tarea evangelizadora, hoy experimentan un declinar y un envejecimiento alarmantes de sus membresías. Incluso algunas se han visto en la obligación de vender sus templos a otras iglesias más pujantes, o para que se conviertan en museos o teatros [...]. La misión evangelizadora recobra aún mayor importancia cuando vivimos en sociedades más plurales, cultural y religiosamente hablando”. HAM, Carlos Emilio. **Decenio de la evangelización** (Entrevista feita por Manuel Quintero). Disponível na Internet: <<http://www.alcnoticias.org/articulo>>, acesso em: 14/09/2006. A Igreja Católica tem se manifestado de maneira similar: “O novo Projeto Nacional de Evangelização quer atingir, com particularidade, os membros participantes da vida da Igreja, para um novo despertar dos católicos e para a alegria da fé e da pertença à Igreja, de tal modo que o encontro pessoal com Cristo gere um novo ímpeto apostólico vivido como compromisso diário e missionário das comunidades e grupos cristãos, para atingir aos que estão distantes, indiferentes, e aos que participam decisivamente nos rumos da sociedade e das novas culturas. A Conferência Nacional dos Bispos conclama todas as forças vivas da Igreja do Brasil a abraçarem o novo Projeto Nacional de Evangelização”. CNBB. **Projeto nacional de Evangelização: “Queremos ver Jesus, caminho, verdade e vida”**. Disponível na Internet: <<http://www.cbnb.org.br>>, acesso em: 23/11/2006.

20 Para uma maior compreensão desta distinção entre uns e outros autores, com relação aos conceitos de missão e evangelização, cf. BOSCH, David J. **Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão**. Trad. Geraldo Korndörfer; Luís Marcos Sander – São Leopoldo, RS: Sinodal, 2002, p. 481-493.

21 “**Evangelização**” como parte integrante da missão é o ato de tornar acessível o mistério do amor de Deus por todas as pessoas dentro daquela missão. Pode ser vista como uma dimensão essencial da atividade global da igreja. Implica testemunhar o que Deus fez, está fazendo e fará. Objetiva sempre uma resposta e representa sempre um convite [...]. Evangelização é sempre contextual e não pode ser divorciada da pregação e prática da justiça. Evangelizar não é apenas proclamação verbal e não é um mecanismo para apressar a volta de Cristo. “**Missão**” é de Deus. É a igreja enviada ao mundo para amar, servir, pregar, ensinar, curar, libertar. Cf. BOSCH, 2002, p. 492-503.

compreensão que a autora tem sobre missão e evangelização; é a partir dela que se tenciona a evangelização no cotidiano da CCN. Optar pelo conceito “Evangelização”²² e fazer uso do termo foi uma eleição fundamentada no objeto pesquisado.

Evangelizar, antes de tudo, é comunicar. Evangelho significa “boa notícia”, e evangelizar é comunicar essa “boa notícia”. Se uma das preocupações da pesquisa diz respeito ao tema da evangelização, a comunicação não poderia ficar à margem. Na CCN, a opção de fazer desta relação uma realidade, uma vivência e prática contínua no cotidiano, parece ser o alvo almejado. No entanto, como isso está sendo trabalhado? Para responder a esta pergunta, faz-se necessário, primeiro, explicitar o que se entende por comunicação e apresentar qual teoria da comunicação foi utilizada como ferramenta metodológica.

A comunicação social constitui um tema relevante no mundo contemporâneo; mais do que nunca, ela envolve o mundo todo. Os Meios de Comunicação Massiva (MCM) assumiram um papel predominante ao oferecerem explicações e interpretações da realidade. Neles, formulam-se e debatem-se as principais questões da sociedade moderna e desenvolvida²³. Assim, a Teoria da Comunicação tem como finalidade refletir sobre essas práticas comunicativas, justificá-las e revisá-las²⁴.

Especialmente nos *Estudos Culturais* – apresentados na década de 1960 pela Escola de Birmingham, na Inglaterra²⁵ – o processo comunicacional é observado de forma mais ampla e complexa, procura ser compreendido com base na cultura, ao mesmo tempo em que estabelece uma ruptura com o que se entende por comunicação mediatizada. Mais que um processo ideológico ou de dominação, como percebiam as teorias anteriores, os Estudos Culturais abordam o processo

22 O movimento evangélico e os católicos romanos, para se referir ao termo, usam o vocábulo “evangelização”, enquanto que protestantes ecumênicos têm trabalhado com o vocábulo “evangelismo”. Cf. BOSCH, 2002, p. 489.

23 Cf. GOMES, Pedro Gilberto. **Tópicos de Teoria da Comunicação**. São Leopoldo: Unisinos, 1995, p. 7-9.

24 Cf. GOMES, 1995, p. 11.

25 O Centro de Birmingham foi fundado em 1964, na universidade que leva o mesmo nome e tem como objeto de estudo as formas, práticas e instituições culturais, as relações entre elas e também com a transformação social. Cf. MATTELART, Armand & Michèle. **História das Teorias da Comunicação**. São Paulo: Loyola, 1999, p. 105.

comunicacional como um processo que se baseia na negociação (um constante negociar dos sentidos na vida cotidiana), no qual os receptores não são mais objetos e sim sujeitos, pessoas que compreendem, produzem, consomem e se apropriam. Quer dizer, os Estudos Culturais “reconhecem um papel ativo na construção de sentido nas mensagens, sendo destacada, ainda, a importância do contexto na recepção”²⁶.

Na pesquisa, optou-se pelo referencial teórico dos Estudos Culturais por entender e compreender a comunicação como processo e não de maneira linear. Nesse processo, além do emissor, do meio e do receptor, há múltiplas mediações interagindo. Essas mediações são chaves para nos aproximar à compreensão dos sentidos construídos pelas pessoas. Na comunicação como processo, a cultura tem um papel fundamental.

Com efeito, a evangelização na Canção Nova se dá por meio do complexo sistema comunicacional que possui. Para a manutenção da evangelização através dos meios de comunicação cançãovistas, os sócios ativos contribuem, em média, com quinze reais por mês. Esse dinheiro é aplicado na difusão dos programas transmitidos a partir da sede. Canção Nova tem hoje 27 rádios AM, FM e SW, sendo que 80% desse sistema de radiodifusão é digital. Opera também via satélite 24 horas para todo o Brasil. A Rádio Canção Nova é uma das principais da Rede Católica de Rádio e geradora de programação para 191 emissoras. É integrante da *União das Emissoras Católicas* (UNDA-Brasil) e do órgão que reúne as emissoras educativas do Brasil (SINRED)²⁷.

Além da rádio, para evangelizar, Canção Nova possui seis geradoras de TV (Aracaju-SE, Cachoeira Paulista-SP, Belo Horizonte-MG, Brasília-DF, Campos de Goytacases-RJ, Florianópolis-SC) e quatro produtoras de TV (São Paulo-SP, Rio de Janeiro-RJ, Roma-Itália, Fátima-Portugal). Contam com 500 retransmissoras com sinal aberto para antenas parabólicas, sinal aberto para operadoras de canais por assinatura,

26 MATTELART & MATTELART, 1999, p. 148. Outra bibliografia com referência ao tema dos Estudos Culturais pode ser: MATTELART, Armand; NEVEU, Erik. **Los Cultural Studies**. Argentina: EPC, 2000 e HALL, Stuart. **Da Diáspora. Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

27 Cf. “CANÇÃO NOVA”, 2005, p. 33-37.

presença em 200 operadoras de TV a cabo e sinal televisivo que pode ser acessado no Continente Americano, Europa, no Norte de África (satélite INTELSAT 805), Paraguai (Rede Gossi) e Uruguai (Rede Regional de Canais de Cable)²⁸.

Dispõe, também, de uma Revista – impressa e eletrônica – com frequência mensal; um Portal na Internet que já atingiu dois milhões de acessos por mês; WebTV (<http://www.webtvcn.com>) sendo a primeira católica do mundo; uma Comunidade Virtual (do mesmo nome) que hoje conta com mais de 1000 participantes; uma Ilha no site *Second Live* (com shopping virtual e venda de produtos próprios); publicações de livros; produção de CDs e de vídeos (VHS, DVD)²⁹. A mais recente tecnologia utilizada é o celular. O uso do celular para “pedidos de oração” iniciou no programa “O amor vencerá”, no dia 5 de dezembro de 2007.

São vários os projetos que a CCN tem desenvolvido visando essa evangelização³⁰. Eles dão sustento, em grande medida, à Comunidade. Entre os principais podem ser citados os seguintes:

- **“Clube do Ouvinte”**: iniciado em 1980 com a compra da rádio de Cachoeira Paulista, é responsável pela captação de recursos e comunicação com os sócios e colaboradores que pertencem a ele e fazem suas doações através das doze contas bancárias que Canção Nova destina para este fim. As contas estão nas seguintes agências: BANERJ, BRADESCO, BANCO DO BRASIL, BANESE, CAIXA, HSBC, NOSSA CAIXA, ITAÚ, UNIBANCO, BANESPA, BANCO DE BRASÍLIA e BANCO REAL. O “sócio-colaborador mais que um benfeitor é considerado membro da grande família Canção Nova”, afirma-se na Comunidade.

- **“Dai-me almas”**: iniciou em 1997 com a finalidade de resgatar pessoas em dificuldade – drogas, prostituição, depressão, indigentes, andarilhos, desempregados. Mantém oficinas de geração de renda

28 Cf. CANÇÃO NOVA, 2005, p. 33.

29 Cf. BRAGA, Antonio Mendes da Costa. TV Católica Canção Nova: “Providência e compromisso” X “Mercado e Consumismo”. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 24 (1), 2004, p. 113-123. Cf. também <<http://www.cancaonova.com>>, acesso em: 14/11/2007.

30 Cf. disponível na Internet: <<http://www.cancaonova.com>>, acesso em: 15/02/2008.

oferecidas na *Casa do Bom Samaritano* e Projetos de assistência social, onde são atendidas aproximadamente 1.500 pessoas ao ano.

- **“Coração Solidário”**: em 2008, completou seu sexto ano de execução e tem como objetivo captar recursos através de doações para as obras existentes nas áreas de saúde, educação e espiritualidade.

- **“Porta a Porta”**: criado no ano de 2003, conclama os sócios da CCN para evangelizar de porta em porta com a venda dos materiais produzidos no DAVI. Atualmente conta com 16 mil representantes em todo o Brasil.

- **“Ano D”**: desde o ano de 2005, tem como finalidade a divulgação constante da CCN, “Ano D: todo o dia, o ano todo”. Este projeto iniciou no ano de 2002, tendo por nome “Dia D”. O objetivo, naquela época, era fazer divulgação da Comunidade, com muito mais ênfases, num dia específico.

- **“Ser Canção Nova é bom D+!”**: criado em fevereiro de 2008 e lançado na celebração pelos 30 anos da CCN, é apresentado como a “revolução na evangelização” e faz o chamado para pessoas se integrem ao “exército de evangelizadores” da CCN.

Durante todo o ano, na sede, são celebrados múltiplos eventos que potencializam o sentido e os fins dos projetos acima citados. Os Acampamentos destacam-se dentre essas atividades. São realizados com regularidade: Acampamentos de Ano Novo, Acampamento de Oração, Acampamentos de Casais, Acampamentos PHN³¹, Acampamento de Pentecostes, Acampamento de Carnaval. No entanto, outras celebrações também têm lugar ao longo do ano: Kairós, Retiros de Cura e Libertação, Retiros para Viúvas, Colônias de Férias, Hosana Brasil e Dia de Louvor para surdos, são alguns exemplos.

31 PHN (“Por Hoje Não, por hoje não vou mais pecar”) é apresentado como uma proposta de decisão: “partir para a vida nova”. “O programa PHN tem dois objetivos centrais: 1) Romper com todo tipo de pecado e com tudo aquilo que nos afasta de Deus, vícios e maldade. Se não houver rompimento com o pecado a pessoa jamais se renovará; 2) A partir da decisão de ruptura com o pecado, praticar o ‘Por Hoje Não, Por Hoje Não Vou Mais Pecar’. Porque se eu tiver um horizonte vasto: Nunca mais vou beber, nunca mais vou me drogar, serei capaz de viver firmemente o PHN. Viver o PHN, não é só uma decisão mas também um desafio.” Cf. <<http://www.cancaonova.com/formação>>, acesso em 16/10/2005.

Com o que foi apresentado até o momento, é possível afirmar que o entrecruzamento evangelização-comunicação, eixo e alvo contínuo na CCN, gera uma nova maneira, um novo tipo, “Um Novo Jeito de Ser Igreja”³². Embora essa afirmação possa ser corroborada através de uma análise da Liturgia, especialmente das missas televisadas³³, há, no cotidiano da CCN, muitas outras arestas que denotam tal asserção. Esse argumento será desenvolvido a seguir.

Comunidade Canção Nova: Um Novo Jeito de Ser Igreja

A catalogação “Novo Jeito de Ser Igreja”, na presente tese, embasa-se nos novos jeitos de comunidades, nos novos jeitos de famílias e nos novos jeitos de identidades que convivem na CCN e que emergiram da pesquisa, principalmente, do cotidiano. Fundamentais para esta constatação foram as observações e conversações estabelecidas na pesquisa de campo.

Cheguei a Cachoeira Paulista com uma bagagem bibliográfica densa, decorrente das leituras feitas nos semestres que antecederam a viagem. Meu olhar, poderia confessar, estava carregado de auto-suficiência e preconceito. A primeira noite pareceu-me “uma eternidade”. Já de dia, numa caminhada pelo admirável campus, o estranhamento do diferente se misturava à alegria do reconhecimento dos lugares enunciados por outras/os pesquisadoras/es estudados. No entanto, foi um dia de solidão: só caminhei, observei e escrevi no meu caderno de campo. No segundo dia, vieram as conversações e, ao mesmo

32 A expressão “*Um Novo Jeito de Ser Igreja*” vem das décadas de 1960 e 1970, quando era utilizada para fazer referência às Comunidades Eclesiais de Base (CEB’s) que surgiram, também, no seio da Igreja Católica Romana. Sobre o tema das CEB’s cf. BOFF, Leonardo. **Igreja: Carisma e Poder**. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 196-203. Em minha pesquisa, utilizei a mesma frase com uma dupla intenção. Por um lado, quis apontar para esse novo jeito de ser igreja, igreja em movimento, que se expressa no trabalho da Comunidade Canção Nova, emergindo do entrecruzamento contínuo entre evangelização-comunicação. Por outro lado, a frase foi escolhida para contrabalançar com as CEB’s, já que Canção Nova surgiu no mesmo período e passou a formar parte dos “diferentes modos de ser católicos”, os quais ficam amparados e perfeitamente acomodados no “guarda-chuva institucional”.

33 Cf. NÚÑEZ DE LA PAZ, Nivia Ivette. Canção Nova: Um novo jeito de ser Igreja? In: FOLMANN, José Ivo; LOPES, José Rogério (Orgs.). **Diversidade Religiosa, Imagens e Identidade**. Porto Alegre: Armazém digital, 2007, p. 309-334.

tempo em que não sentia o lugar como alheio, eu também, em alguma medida, não era mais percebida como alheia. Isso favoreceu o diálogo, o que resultou em um dia de intensas trocas nos diferentes ambientes do local. Senti-me acolhida!

Os dias subsequentes enriqueceram as relações e, com elas, as possibilidades de acesso, mais à vontade, a outros espaços como escola, posto de saúde, prédio da fundação, rádio, tv, etc. Principalmente, foi possível dialogar com outras pessoas que visitavam ou que se hospedavam na sede. Pessoas com diferentes sotaques, diferentes formas de vestir... diferentes histórias de vida.

Foi assim que conheci a sócia número “x”³⁴. A primeira coisa que ela me perguntou foi meu número de sócia. Isso me causou estranhamento! Quando falei que não era sócia, que apenas estava lá porque queria conhecer, então ela quis saber meu nome e de onde eu estava vindo. A senhora “x” vestia uma roupa desgastada, usava óculos antigos e tinha uma arcada dentária deteriorada. Ela relatou que morava em outro estado (mas que distava duas horas da CCM) e, quando se sentia “carregada”, pegava o ônibus e vinha para a sede.

Aqui me sinto tranquila, me alegra olhar para tudo isto e lembrar quando era terra e lama. Vínhamos e comíamos nas mãos, sentados em troncos de madeira. Olha quanta coisa tem agora! Você já esteve no novo rincão? Eu recebi uma carta do padre Jonas agradecendo pelo ouro que doei para a construção. Foi muito ouro, anéis, correntes, coisa boa mesmo! Eu pensei, não posso colocar para sair na rua e, quando eu morrer, a minha família vai brigar querendo isso ou aquilo, melhor então dar para Canção Nova. E doei! Não só o ouro, tem muita cadeira, dessas brancas [plásticas], que eu tenho doado [...]. Mas é bom estar aqui e ver tudo isso que a gente conseguiu.³⁵

Uma outra conversa marcante aconteceu com dona Ana³⁶. Ela sentou-se ao meu lado na espera da abertura do refeitório, depois de ter colocado suas compras no carro, o qual estava estacionado relativamente

34 O sócio, uma vez inscrito, recebe um número que o identifica. A pessoa com quem conversei tinha um número bem baixo em relação à quantidade de membros cadastrados. Não explicito esse número para preservar sua identidade.

35 Tomado das anotações do caderno de campo.

36 O nome utilizado é fictício.

perto de nós. Ana falou que era de longe, que estava lá para pagar uma promessa e que tinha conhecido Canção Nova através da sua irmã.

Minha irmã sempre foi católica, como eu, mas a gente não era de ir muito à igreja. Minha irmã estava quase indo para os evangélicos, quando conheceu o padre Jonas. Eu achei que ela estava exagerando porque me dizia: vamos, vamos que isso não é uma igreja, isso é uma família. Mas eu só comecei a participar muito tempo depois e não é que é mesmo uma família!? Você também é sócia? [...].³⁷

Sentado ao meu lado na recepção da hospedaria e quase sem me permitir assistir o programa da TV, um senhor, conhecido como Zé³⁸, se referia às condições do tempo daquela tarde.

Está fechando para chuva. Amanhã temos Kairós. Vai vir muita gente. Imagina se chove, se cai toda essa chuva... Eu já estou rezando, o “papai do céu” não vai permitir, porque tem muita gente precisando desse Kairós. Você viu a gente que chegou hoje, eles vieram de João Pessoa... é muita gente que passa toda hora por aqui pra pegar bênção. Amanhã você vai ver. Já na madrugada começam a chegar os ônibus.³⁹

A senhora “x”, dona Ana e o Zé, com suas marcadas diferenças, estavam unidos em e por aquele lugar. Para eles, a sede da CCN era um lugar sagrado sob diversos pontos de vista. É o lugar da felicidade, da família, da bênção. “Ouro” e “cadeira plástica” ganham igual significado para a senhora “x”, que faz da Canção Nova o mais importante na sua vida. Dona Ana dirige de longe para pagar promessa e para sentir-se em família. O Zé reza para “o papai do céu”, preocupado com os que precisam do Kairós e que vão viajar para “pegar bênção”.

Vivemos num tempo de grandes e velozes transformações, citando Muniz Sodré⁴⁰. Alguns denominam de “modernidade” o tempo presente; outros optam por denominá-lo de “pós-modernidade”; cada um com seus argumentos⁴¹. A meu modo de ver e independentemente de como

37 Tomado das anotações do caderno de campo.

38 O nome utilizado é fictício.

39 Tomado das anotações do caderno de campo.

40 Cf. SODRÉ, Muniz. **Antropológica do Espelho**: uma teoria da comunicação linear em rede. Rio de Janeiro: Vozes, 2002, p. 9.

41 Para conhecer mais desses posicionamentos, cf. ESPERANDIO, Mary Ruth Gomes. **Para entender pós-modernidade**. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

se denomine, há grandes mudanças acontecendo em todos os níveis; as “receitas antigas”, as grandes linhas teóricas – que por um tempo acompanharam e guiaram nossa pesquisa e reflexão – se mostram ineficientes para uma leitura atual, e muito menos “global”, da contemporaneidade. As histórias da senhora “x”, de dona Ana e do Zé podem pôr em xeque as “certezas” de que nesta contemporaneidade reina o individualismo, a falta do sagrado e a entrega “com paixão” a uma “causa comum”. A CCN parece caminhar na contramão das “certezas” epistemológicas dessa natureza.

Novos Jeitos de Comunidade

Zygmunt Bauman, com relação à Comunidade⁴², afirma que “a palavra comunidade sugere uma coisa boa, [...] é bom ter uma comunidade, estar numa comunidade, [...] a comunidade é um lugar ‘cálido’, um lugar confortável e aconchegante, [...] na comunidade podemos relaxar [...]”⁴³. No entanto, o autor ainda aponta:

comunidade é o tipo de mundo que não está, lamentavelmente, a nosso alcance – mas no qual gostaríamos de viver e esperamos vir a possuir [...] não ter comunidade significa não ter proteção; alcançar a comunidade, se isto ocorrer, poderá em breve significar perder a liberdade [...] nenhuma receita foi inventada até hoje para esse ajuste [...] não seremos humanos sem segurança ou sem liberdade, mas não podemos ter as duas ao mesmo tempo e ambas na quantidade que quisermos. Isso não é razão para que deixemos de tentar [...].⁴⁴

A impressão que se têm é que a CCN comporta “esse intento” expresso por Bauman. A partir da pesquisa, é possível asseverar que ela tem se saído muito bem “nesse intento”. Quando se ouve “Comunidade Canção Nova” não se percebe que, no singular, a terminologia contempla um caudaloso plural. Canção Nova está conformada por vários tipos e

42 Sobre comunidade, cf. NISBET, Robert. *Comunidade*. Cap. V, *Comunidade e Sociedade*. In: MENCARINI FORACCHI, Marialice; MARTINS, José de Souza. **Sociologia e Sociedade: Leituras de Introdução a Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 1977.

43 BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 5s.

44 BAUMAN, 2003, p. 5-11.

jeitos de viver em comunidade. De maneira sucinta, destacar-se-á, alguns desses jeitos de ser comunidade:

- *Comunidade de Vida*: integrada pelas pessoas membros que passaram pelo período de seleção. Esse modelo de comunidade representa aquele apontado por Bauman quando diz que se ganha em proteção, mas se perde em liberdade (ainda que essa liberdade, ganhada ou perdida, possa ser muito discutida).

- *Comunidade de Aliança*: integrada pelas pessoas que têm feito sua inscrição para “sócio” da CCN. Mesmo sem participar dos eventos na sede ou nas casas de missão que integrariam mais “o sócio” à “Comunidade”, a pessoa pode experimentar seu pertencimento de várias maneiras: a) pelo fato de receber uma revista mensal com informações da comunidade; b) pela sua contribuição e pelo retorno que recebe da aplicação do dinheiro; c) pelas mensagens que recebe, via correio eletrônico, em datas comemorativas (dia da mulher, dia das mães, dia dos pais, etc.) e outras que alertam para o início ou o fechamento de questões como “declaração de Imposto de Renda”.

- *Comunidade Virtual*: integrada por pessoas do mundo todo, que podem ou não ser membros ou sócios da CCN. Permite a interação e a discussão sobre diferentes temas através do *Chat*. Tem diversos grupos de oração, entre outras propostas.

A essas comunidades “mais visíveis”, poder-se-ia agregar muitas outras, como aquelas que se formam ao redor das diferentes casas de missão, tanto no Brasil quanto no exterior, cada uma com a sua especificidade; ou aquelas que estariam sendo constituídas pelas pessoas que não vivem na sede, mas que trabalham diariamente nela e são moradores de Cachoeira Paulista; ou ainda as comunidades que se formam por setores de trabalho dentro da sede: rádio, tv, David, fundação, escola, etc. Isso significa que, no cotidiano, convivem diversas comunidades, mas todas se encontram interligadas de alguma forma, todas são Canção Nova, todas fazem parte “da grande família” cançonovista.

Novos Jeitos de Família

Na Canção Nova, o termo família⁴⁵, mesmo que recente, se for considerada a data de fundação da comunidade, está sendo muito utilizado. A CCN apela, no seu discurso, à “família tradicional” como modelo do que é “certo” e “agradável aos olhos de Deus”. Isso reforça e revela os laços com a igreja-instituição da qual faz parte. No entanto, no seio da Comunidade, outras questões podem ser apreciadas com relação a esse conceito.

A família CCN está composta pela Comunidade de Vida na sede que, por sua vez, é composta por mulheres solteiras, homens solteiros, celibatárias, celibatários, mas também por núcleos familiares de casais com filhos ou não. Uma outra família é formada pelas pessoas que vivem nas casas de missão e que compartilham um teto comum. Somada a essa família, em certa medida, encontram-se as pessoas que participam como sócios dessas missões.

Diferentemente das famílias modernas, em que fatores sócio-político-econômicos e de outras índoles tendem a fragmentá-la, a família Canção Nova se apresenta como um modelo distinto e coeso. Para as pessoas membros, o fato de passar a formar parte da família/comunidade de vida significa ter uma educação/profissão, ter trabalho, ter casa, ter lazer, ter segurança, ter bom atendimento médico, ter coberta a suas necessidades básicas, etc. Dessa maneira, “a fuga do mundo”, como alguns pesquisadores assinalam ao se referirem a esse tipo de comunidade, pode “ser também um meio de sobrevivência no mundo”⁴⁶. Especificamente no caso da CCN, que não é uma comunidade fechada, essa “fuga do mundo” estaria ainda mais descontextualizada.

45 Família é uma terminologia fortemente utilizada para fazer referência à CCN, principalmente por parte de membros e dirigentes. Frases como “o associado é considerado membro da grande Família Canção Nova”, “que linda é a nossa família”, “faça parte desta família”, “hoje somos uma grande família” e “somos uma família solidária” aparecem com regularidade no discurso dos diferentes meios de comunicação da Canção Nova. No entanto, constata-se que é uma terminologia de uso recente. Na literatura mais antiga da Comunidade, ela não aparece. É a partir do ano 2000 que ela passa a ser utilizada com maior frequência.

46 Cf. MARIZ, Cecília. “Comunidades de Vida no Espírito Santo: um novo modelo de família?” In: DUARTE, Luis Fernando et al. (Orgs.). **Família e Religião**. Rio de Janeiro, 2005. Contracapa.

Novos Jeitos de Identidade

A questão da *identidade* está sendo hoje amplamente discutida na teoria social. O argumento para esse fato é explicitado da seguinte maneira:

as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referências que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social.⁴⁷

Hall afirma que as concepções de identidade vêm sendo transformadas ao longo do processo histórico, desde o “sujeito do Iluminismo” – entendido como totalmente unificado a partir de seu nascimento, dotado das capacidades de razão, consciência e ação – passando pela ideia mais recente do “sujeito sociológico” – que se forma nas relações com outras pessoas que mediam seus valores, sentidos e símbolos expressos em uma cultura – e do “sujeito pós-moderno” – que não tem uma identidade fixa, essencial ou permanente, por estar sujeito a formações e transformações contínuas em relação às formas em que os sistemas culturais o condicionam⁴⁸.

O sujeito pós-moderno é definido historicamente, e não mais biologicamente; assume identidades diferentes em momentos distintos, afetadas tanto pelos processos de socialização quanto de globalização dos meios de comunicação e informação. A sociedade em que vive o sujeito pós-moderno está também sendo constantemente descentrada e deslocada por forças externas⁴⁹.

Em decorrência do argumento apresentado por Hall, poder-se-ia fazer referência à CCN como detentora de identidade(s) que lhe permitissem ser âncora para seus membros e sócios nos dias atuais?

47 HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 2. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1998, p. 7.

48 Cf. HALL, 1998, p. 7.

49 Cf. HALL, 1998, p. 10-13.

Assim como as múltiplas comunidades e as múltiplas famílias convivem cotidianamente na CCN, também múltiplas identidades disputam o espaço. No entanto, como no caso da “Comunidade” e da “Família”, apresentadas no singular, uma outra identidade singular também é apresentada: ser Canção Nova. Expresso de uma outra maneira, a pessoa pode ser católica, protestante, carismática, conservadora, ateia, budista... se pertencer à Canção Nova, ela é Cançonovista. Os programas da TV Canção Nova não carregam, como em outras televisoras, o discurso de um “gaúcho poderoso” e de um nordestino “menos agraciado”, de um Brasil “experto” e de um Portugal “tonto”, etc. Gaúchos, nordestinos, brasileiros e portugueses, com seus acentos diferentes, estão unidos e identificados pela comunidade à qual pertencem.

A partir dessa ideia, foi(foram) pesquisada(s) a(s) identidade(s) da Canção Nova tanto na sede (as cores, o logotipo estampado nos produtos do Davi, etc.) quanto em relação à cidade de Cachoeira Paulista, em relação à Igreja Católica Romana, em relação à Renovação Carismática Católica e em relação ao próprio Vaticano. Constata-se que, nessas relações, a “habilidade/capacidade” que possui a CCN para tornar o “profano” “sagrado” é decisiva na construção da(s) sua(s) identidade(s).

Conclusivamente, a CCN – fenômeno religioso-carismático-midiático – a partir do entrecruzamento que estabelece entre Evangelização e Comunicação, representa um “Novo Jeito de ser Igreja” dentro do catolicismo romano. Os argumentos que denotam, balizam e sustentam tal afirmação são: os novos jeitos de comunidades, os novos jeitos de famílias e os novos jeitos de identidades que convivem nesse fenômeno e que afloraram na pesquisa do cotidiano.

A Teologia do Cotidiano

*Iuri Andréas Reblin**

*O cotidiano se inventa com mil maneiras
de caça não autorizada.*

Michel de Certeau¹

*Muita religião, seu moço!
Eu cá, não perco ocasião de religião.
Aproveito de todas. Bebo água de todo rio...*

Riobaldo²

Considerações iniciais

A realização de estudos sobre a religiosidade na sociedade contemporânea, especialmente na América Latina e no Brasil, tem se tornado cada vez mais frequente ou tem adquirido cada vez mais destaque no âmbito das ciências humanas e das ciências sociais aplicadas. E não é por menos. Em tempos de consolidação da secularização e da globalização como perspectivas de se enxergar o mundo e de se interagir nele, a religiosidade, acerca da qual já se ouviu um boato, há algumas décadas, de que se extinguiria ou de que se

* Doutor em teologia. Professor da Faculdades EST e Coordenador técnico de publicações, eventos e EAD da mesma instituição. Autor de diversos artigos e livros relacionando teologia, Rubem Alves, narrativas de ficção e histórias em quadrinhos. Contato: reblin_iar@yahoo.com.br.

1 CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**: 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 38.

2 ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão**: Veredas. [s.l.]: Nova Aguilar, 1994, p. 15. (Biblioteca Luso-Brasileira – Série Brasileira – João Guimarães Rosa – Ficção completa em dois volumes, v.2). Disponível na Internet: <<http://www.portaldetonando.com.br>>, acesso em: 27.02.2008. Projeto Democratização da Leitura.

transformaria de tal forma que seu reconhecimento necessitasse de um novo par de óculos para acontecer, parece contrastar significativamente com tais perspectivas. Agora, se estas se tornaram o óleo quente justamente capaz de estourar o milho da religiosidade, talvez seja difícil ou cedo demais para se asseverar. Evidente é que novas igrejas (sobretudo aquelas baseadas ou inspiradas nos fundamentos do cristianismo) pipocam tanto em zonas interioranas quanto em grandes centros a cada dia, mobilizando e agrupando uma quantidade significativa de pessoas em galpões e garagens transformados em casas de oração.

Essa onda de religiosidade (não necessariamente nova, mas, em todo caso) *percebida* pelos especialistas das ciências humanas e das ciências sociais aplicadas não está somente na edificação de novos templos ou na muvuca em torno deles. Ela abrange distintas esferas da vida social e da cultura do povo. Ela está nos programas religiosos televisivos, cada vez mais frequentes na TV aberta, tanto naqueles de abordagem neopentecostal quanto naqueles de aspecto terapêutico, como o *Show da Fé*³, ou mesmo naqueles de aparência mais tradicional, como a *Rede Vida*, por exemplo. Está também na venda significativa de livros de auto-ajuda que prometem a conquista da felicidade ou o *segredo* de uma vida de paz e de sucesso e que trazem escondido em suas entrelinhas um “cristianismo descristianizado”⁴. Porém, não se trata apenas de novas técnicas de cultivo do cristianismo, mas também de um reconhecimento social de toda uma coletividade de cultos religiosos que, em décadas anteriores, eram mantidos na clandestinidade, devido ao preconceito e à *ilegalidade* de tais celebrações.

Esse interesse dos especialistas pela religiosidade parece estar associado ao aparente contraste entre secularização e religiosidade. Afinal, era de se esperar que o Brasil e a América Latina, como um todo, cantassem a mesma melodia, ou (num sentido similar, mas não idêntico)

3 Uma análise interessante sobre esse assunto pode ser conferida na obra de José Guibson Dantas. Cf. DANTAS, José Guibson. **Neopentecostalismo e as mediações culturais: o comportamento dos telespectadores diante dos programas televisivos das igrejas neopentecostais**. Recife: Livro Rápido, 2007.

4 Cf. OLIVEIRA, Kathlen Luana de. **Migalhas Teológicas acerca da subjetividade humana: uma reflexão antropológica do ser pessoa cristã em tempos de pós-modernidade**. Monografia de curso. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2004, p. 3.

tocassem os mesmos acordes dos chamados *novos ateus* e suas querelas sobre o estorvo que religião e Deus causam no avanço da sociedade. Há, claro, intelectuais que defendem o ateísmo, mas também é perceptível que não existe um afastamento total dos preceitos religiosos. A impressão que se tem é que prevalece antes uma crítica à religião (instituição religiosa) disfarçada de ateísmo. É naturalmente possível que a religiosidade também sofra minuciosas alterações internas diante das transformações sociais e das situações-problema com as quais as pessoas se defrontam em seu dia-a-dia, mas o fato é que as pessoas continuam cantando seu folclore e suas tradições em sua vida diária; elas continuam dançando e entoando canções e ritmos em suas casas, em seus terreiros, em seus megatemplos. Oferendas continuam sendo realizadas; procissões e romarias continuam acontecendo e um número incontável de pessoas continua se reunindo para ver o papa ou mesmo para cantar no *show-missa* do padre Marcelo Rossi. Mais ainda, pessoas continuam envolvidas com a religiosidade de tal forma que nem mesmo elas percebem: através da leitura de horóscopos, livros de feitiçaria, guias de simpatias, etc.

Esse *movimento* religioso em pleno séc. XXI intriga especialistas e pesquisadores. E algumas perguntas que estes têm feito ao longo de sua caminhada acadêmica no que tange à questão da religiosidade têm sido, por exemplo, quais são as religiões que mais atraem pessoas? Por que as pessoas são atraídas a esses programas, eventos, celebrações? O que elas estão buscando? Quais produtos culturais e religiosos elas estão consumindo? A quais Deuses ou Deusas elas estão adorando? O que esses produtos culturais e religiosos que elas consomem estão oferecendo? É para a análise e para a ponderação dessas perguntas (e muitas outras) e para a investigação de um caminho que indique possíveis respostas que a pesquisa desenvolvida sobre a teologia do cotidiano, e transcrita sucintamente neste texto, deseja contribuir. O desdobramento teórico da teologia do cotidiano se dará mediante a resposta a três perguntas capazes de cumprir o propósito do presente texto (evidentemente carentes de aprofundamentos posteriores) visto que sua finalidade não é esgotar o assunto, uma vez que a pesquisa ainda está realizando seus primeiros passos.

Por que uma teologia do cotidiano?

A abordagem da *teologia do cotidiano* na pesquisa acerca da religiosidade expressa na religião, na cultura e na sociedade dentro do espectro das ciências humanas e das ciências sociais aplicadas introduz, na verdade, dois elementos (não necessariamente novos) à discussão e ao refino da construção do conhecimento humano: a teologia e o cotidiano. A primeira é posta aqui como interlocutora imprescindível no debate acerca da constituição do saber religioso em diálogo equitativo com as demais disciplinas. E o segundo, por sua vez, emerge aqui como *locus* originário da constituição deste saber e, portanto, ambigualmente, agente interlocutor e objeto na pesquisa acerca deste.

Em relação à teologia, é importante destacar aqui que se trata da ciência que essencialmente possui a religião, a religiosidade, a fé (a objetiva e tradicional e a subjetiva e pessoal) como preocupação central. Entretanto, é curioso que teólogos e teólogas se encontram ausentes na grande parte dos eventos que congregam estudiosos da religião (a estimativa é que esse quadro se altere nos próximos anos). Essa situação é decorrente tanto da teologia, que se concentrou reclusa à vivência eclesial durante os últimos séculos, quanto da evolução do pensamento científico e da emergência do cientificismo positivista como parâmetro funcional da sociedade que se constituiu após a Idade Média e que extraiu a legitimidade da teologia em questões relacionadas à cultura, à sociedade, à política, enfim, ao mundo humano⁵. Em todo o caso, há de se considerar que o tempo passa, o mundo se transforma e que se torna cada vez mais urgente que a teologia pense além do gueto em que está habituada a viver (e que teólogos e teólogas se preparem para isso – nesse sentido, o reconhecimento e acompanhamento do Ministério da Educação e da Cultura junto às instituições de ensino de teologia tem seu mérito) e interaja com o mundo e a sociedade (e seus medos, seus conflitos, suas esperanças) que ela vê através da janela de seus templos.

5 Para aprofundamento, consulte REBLIN, Iuri Andréas. **Teologia: outros cheiros, outros sabores...** a teologia na perspectiva crítica e poética de Rubem Alves: caminhos para uma teologia do cotidiano. Dissertação de Mestrado em Teologia – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2007b, p. 28-57. Obra inédita.

A teologia não é apenas ciência eclesial. Ela não se restringe a esta. Falar em teologia não é repetir dogmas, nem apenas pensá-los enquanto que a vida acontece. Falar em teologia é, principalmente e, em primeiro lugar, mergulhar dentro de cada indivíduo, em sua história pessoal, em seus encontros e desencontros diante da ambiguidade da vida. Falar em teologia é dizer acerca das coisas divinas, das coisas sagradas, das coisas melhores, dos relacionamentos entre as pessoas e o mundo que as cercam, da natureza, da fé, das motivações humanas. Falar em teologia é falar daquilo que faz as pessoas aguentarem firmes diante da morte e aguentarem firmes durante a vida, é falar de situações de desespero, de angústia e também é falar dos sinais de esperança. Isso significa que, de uma forma ou de outra, a teologia sempre está presente. Na verdade,

[...] a teologia é uma função natural como sonhar, ouvir música, beber um bom vinho, chorar, sofrer, protestar, esperar... Talvez a teologia nada mais seja que um jeito de falar sobre tais coisas dando-lhes um nome e apenas distinguindo-se da poesia porque a teologia é sempre feita como uma prece... Não, ela não decorre do *cogito* da mesma forma como poemas e preces. Ela simplesmente brota e se desdobra, como manifestação de uma maneira de ser: “suspiro da criatura oprimida” – seria possível uma definição melhor?⁶

Não cabe aqui realizar uma introdução ao estudo da teologia, nem mesmo descrever todas as particularidades e potencialidades desta ciência. O que importa aqui é apenas ressaltar que a reflexão teológica possui um acervo milenar e uma experiência fascinante no que tange ao estudo da religião (ou das religiões) e da religiosidade no âmbito das ciências humanas e das ciências sociais aplicadas. Enfim, a teologia tem muito a contribuir no avanço da discussão acerca da religiosidade em diálogo com as demais disciplinas e elevá-la a um novo patamar.

Em relação ao cotidiano, importa lembrar que se trata do palco onde se desenrola a vida humana em suas minúcias e em sua integralidade. É a arena onde atores e atrizes atuam operações estratégicas e táticas diante do drama e do suspense, do romance e do

6 ALVES, Rubem. **Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia**. São Paulo: Loyola, 2005b, p. 21.

terror, da ação e do erótico que surgem diante de si e que os desafia a cada dia. A vida humana se constitui na relação estabelecida entre o ser humano e seu meio e na busca por soluções diante dos problemas com os quais ele se defronta nesta relação. A vida humana não é a simples repetição de ações realizadas por seus antepassados num ciclo constante (como acontece com os demais seres vivos⁷) mas ela varia de povo para povo, de grupo para grupo, de família para família e, até mesmo, de pessoa para pessoa. Por isto o cotidiano é polifônico e polissêmico: pois a vida humana em suas ações e interações, em suas relações e interpretações, assim o é.

O cotidiano é o despercebido inevitável na vida humana. O habitual e o ordinário, que sucede a cada instante como amar, morar, cozinhar, caminhar, comprar, cultivar, observar, transar, vender, crer, dormir, tornam-se invisíveis diante das questões dogmáticas, dos desafios epistemológicos das ciências naturais, dos mistérios do espaço sideral, do julgamento e da observação do selvagem, do inóspito e do primitivo por uma civilização ocidental considerada por si mesma evoluída. Conforme Paul Leuilliot escreveu no prefácio do livro de Guy Thuillier, *Por uma história do cotidiano no século XIX em Nivernais*,

O cotidiano é aquilo que nos é dado cada dia (ou que nos cabe em partilha), nos pressiona dia após dia, nos oprime, pois existe uma opressão do presente. Todo dia, pela manhã, aquilo que assumimos, *ao despertar*, é o peso da vida, a dificuldade de viver, ou de viver nesta ou noutra condição, com esta fadiga, com este desejo. O cotidiano *é aquilo que nos prende intimamente*, a partir do interior. É uma história a meio-caminho de nós mesmos, quase em retirada, às vezes velada. Não se deve esquecer este “*mundo memória*”, segundo a expressão de Péguy. É um mundo que amamos profundamente, memória olfativa, memória dos lugares da infância, memória do corpo, dos gestos da infância, dos prazeres. Talvez não seja inútil sublinhar a importância do domínio desta história “irracional”, ou desta “não-história”, como o diz ainda A. Dupront. O que interessa ao historiador do cotidiano é o *Invisível*...⁸

7 Cf. ALVES, Rubem. **O Suspiro dos Oprimidos**. São Paulo: Paulus, 1999, p. 7-30. Cf. também REBLIN, 2007b, p. 64-70.

8 LEUILLIOT, Paul, prefácio em: THUILLIER, Guy. **Pour une histoire du quotidien au XIX^e siècle en Nivernais**, Paris et La Haye, Mouton, 1977, p. XI-XII apud CERTEAU, Michel de et alii. **A Invenção do Cotidiano**: 2. morar, cozinhar. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 31.

Houve um tempo em que intelectuais e outros positivistas separaram o cotidiano da academia, da igreja e das instituições culturais. O cotidiano tornou-se o ordinário, ao passo que as ciências, a fé institucional, a arte outorgaram-se para si a posse da substantiva erudição cujo tom valorativo supera substancialmente o primeiro termo. Embora tal distinção e hierarquização valorativa ainda persistam hoje, há quem as conteste e procure sensibilizar os sentidos para aquilo que comumente passa despercebido. A teóloga católica Ivone Gebara questiona a distinção entre aquilo que ela chama de *epistemologia da vida ordinária* e a *epistemologia filosófica ou científica*. Segundo a autora,

Cada caminho epistemológico tem sua função e seu objetivo, mas nem sempre nos damos conta de sua existência, de suas diferenças e semelhanças. E mais, nem sempre estamos conscientes das hierarquias que introduzimos entre estas diferentes funções e dos julgamentos em relação ao conhecimento próprio de cada uma delas. Estas hierarquias não provêm do conhecimento que temos, mas das valorações que atribuímos a esta ou a outra forma de conhecimento conforme a maneira como fomos socializadas/os. A hierarquia vem de nossa socialização, isto é, vem das formas de relacionamento que temos entre nós. A valorização de uma maneira de conhecer mais do que de outra está ligada à própria hierarquia e conveniência das pessoas dentro de um contexto preciso. É uma valorização contextual, circunstancial, cultural, política e social, além de responder a interesses grupais e individuais. Sem dúvida, o conhecimento produzido por uma elite a serviço dos detentores do poder é mais valorizado do que qualquer outro produzido, por exemplo, por um grupo de catadores de lixo. Não só a questão das classes sociais aparece de forma marcante em todos os processos epistemológicos mas a questão da raça, do gênero, das idades e da orientação sexual. Nossa maneira de expressar nosso conhecimento do mundo é reveladora de nosso lugar social e cultural. E, este lugar condiciona nossa confiança ou desconfiança, nossa valoração maior ou menor em relação ao que é proposto como conhecimento.⁹

Existem inúmeros problemas quando se pensa a relação entre a epistemologia filosófica ou científica e a epistemologia da vida ordinária

9 GEBARA, Ivone. **As Epistemologias teológicas e suas conseqüências**. São Leopoldo, Escola Superior de Teologia, 18 ago. 2006. Palestra ministrada aos participantes do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião, p. 4.

dicotomicamente. Em primeiro lugar, pode ocorrer uma absolutização do saber acadêmico, em detrimento do saber popular; o que significa, no âmbito da teologia, o monopólio da palavra de Deus por parte dos intelectuais da religião. Em segundo lugar, pode ocorrer uma relativização do saber acadêmico e a elevação do saber popular, devido a sua relação próxima com a subjetividade e a experiência; o que significa, no âmbito da teologia, a fragmentação e uma possível descontextualização de um saber em prol do imediatismo e do utilitarismo e a manutenção de ideologias opressoras na sociedade. A teologia se torna acrítica. Em terceiro lugar, também pode acontecer uma divisão total de espaços: as coisas do mundo e as coisas de Deus, acarretando em indiferença e falta de inter-relação dos mundos. Assim, o problema principal ao se relacionar a teologia e a realidade é pensá-las dicotomicamente, ao invés de imaginá-las como acontecimentos concomitantes e de igual valor.

Uma última consideração em relação ao cotidiano imprescindível ao estudo da religiosidade na religião, na cultura e na sociedade dentro do espectro das ciências humanas e das ciências sociais aplicadas é a teoria das práticas cotidianas de Michel de Certeau. Segundo uma de suas discípulas, Luce Giard, a empreitada teórica por trás da pesquisa deste teólogo e historiador, exposta em *A Invenção do cotidiano*, defende que “é preciso interessar-se não pelos produtos culturais oferecidos no mercado dos bens, mas pelas operações dos seus usuários; é mister ocupar-se com ‘as maneiras diferentes de marcar socialmente o desvio operado num dado por uma prática’”¹⁰. O que importa num diálogo ou numa análise do cotidiano é o uso que grupos ou indivíduos fazem daquilo que interage com eles. “Por exemplo, a análise das imagens difundidas pela televisão (representações) e dos tempos passados diante do aparelho (comportamento) deve ser completada pelo estudo daquilo que o consumidor cultural ‘fabrica’ durante essas horas e com essas imagens”¹¹. Afinal, o que o crente faz com o saber religioso que ele adquire no dia-a-dia, na interação com outras pessoas, outras instituições,

10 CERTEAU, 1994, p. 13.

11 CERTEAU, 1994, p. 39.

enfim, outros produtos religiosos? Qual é a forma que a prática religiosa estabelecida longe do saber possui?

Não é possível explorar, nem, muito menos, esgotar aqui esse assunto, o qual merece um aprofundamento à parte. O que importa aqui é apenas ressaltar a riqueza e a peculiaridade do cotidiano e chamar a atenção àquilo que comumente passa despercebido nos estudos acerca das práticas cotidianas. Enfim, em se tratando da religiosidade na vida cotidiana, ou melhor, ainda, da teologia do cotidiano, mesmo que os teólogos sejam os responsáveis sobre as ‘coisas de Deus’ isso não significa que as pessoas não pensem ou não tenham compreensões acerca das ‘coisas de Deus’. É possível que sua compreensão não seja discursivamente tão bem elaborada como a de um teólogo, pois ela não está estruturada tanto na lógica cartesiana. As pessoas se preocupam mais com a experiência de Deus em sua história pessoal. Porém, a compreensão de Deus que acontece no dia-a-dia (quase) nunca entra para a história. A teologia do cotidiano quase nunca fica na história, e a riqueza se perde. Em todo o caso, a intenção aqui foi lembrar que tanto a teologia quanto o cotidiano são imprescindíveis no estudo da teologia do cotidiano, ou, como será visto adiante, da *religiosidade articulada de forma inteligível*.

O que é a teologia do cotidiano?¹²

Através de uma leitura atenta do pensamento teológico de Rubem Alves, realizada em minha pesquisa de mestrado, cheguei à conclusão

12 No início do curso desta pesquisa, aquilo que é entendido agora como *teologia do cotidiano* já foi chamado anteriormente pelo autor de *teologia contínua*. Um texto correspondente a este tópico, isto é, o que é a teologia do cotidiano, foi escrito acerca do dualismo conceitual na epistemologia teológica, tendo em vista dois conceitos desenvolvidos para esse fim: *teologia contínua* e *teologia adquirida*. O texto vale ser conferido como um complemento a este tópico. Cf. REBLIN, Iuri Andréas. Fogão, Sofá e Teologia: a circularidade da epistemologia teológica como desafio à teologia luterana. In: WACHHOLZ, Wilhelm (Org.). **O luteranismo no contexto religioso brasileiro**. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2007a, p. 131-140. O termo *teologia do cotidiano*, propriamente, surgiu no final do processo de pesquisa de mestrado. Embora a reflexão epistemológica desenvolvida sob este nome possa ter elementos novos, o termo é emprestado de um pequeno livro de Rubem Alves composto de uma série de meditações, publicadas originalmente no Correio Popular de Campinas, devido a um duplo sentido valorativo inscrito nele: 1. porque toda a reflexão epistemológica sobre a teologia do cotidiano é *inspirada e sustentada* no pensamento

de que existe uma ‘teologia do cotidiano’, isto é, uma teologia que permeia o cotidiano e é encontrável nos meandros da vida ordinária. A teologia do cotidiano é a articulação da religiosidade do sujeito ordinário nos mais distintos planos de expressão. Trata-se daquilo que as pessoas em sua vida diária crêem e expressam – frequentemente de forma não tão sistematizada quanto uma academia de teologia ou uma instituição religiosa o faria – e que não coincide obrigatoriamente com o anúncio proclamado por uma determinada fé religiosa (institucionalizada) ou com compreensões fixadas dogmaticamente. Na verdade, a teologia do cotidiano compreende-se de perguntas e de respostas formuladas por não-teólogos (isto é, alguém não formado por uma academia de teologia ou que não seja clérigo de uma instituição religiosa) diante das situações-problema com as quais esses se deparam ao longo de suas vidas. Essas perguntas e respostas são capazes de suprir suas necessidades de sentido, ao menos, em um dado momento de suas vidas.

O ponto forte e, talvez, até polêmico na teologia do cotidiano está no reconhecimento (na perspectiva de uma teologia reconhecida oficialmente) de que o sujeito ordinário também produz teologia em suas relações cotidianas, o que pode gerar uma tensão entre os detentores oficiais (e produtores) do capital simbólico do campo religioso e os consumidores desse capital, elevados aqui à categoria de produtores, nem que estes últimos atuem apenas na informalidade de tal produção. Essa caracterização do campo religioso entre produtores e consumidores, agentes especializados e leigos, a concorrência e a disputa entre os diferentes agentes especializados detentores de capital simbólico, tão bem elaborada por Pierre Bourdieu¹³, além da caracterização da teologia como atividade natural de todo o ser humano em sua tentativa de buscar

teológico de Rubem Alves e 2. porque é uma forma de homenagear o teólogo mineiro que dedicou sua vida, por vezes intencional, por outras acidentalmente, a ampliar a teologia as outras esferas do saber e posicionar a religião como um dos eixos motores da vida humana. Sobre o livrinho de meditações, cf. ALVES, Rubem. **Teologia do Cotidiano: meditações sobre o momento e a eternidade**. 4. ed. São Paulo: Olho d’água, (1994) 2005. São textos que versam sobre as coisas do dia-a-dia (o prazer, a morte dos heróis, os brinquedos) e as coisas da eternidade (sobre o fundamentalismo, o paraíso, a reencarnação, a existência de Deus).

13 Sobre sua teoria acerca da gênese e estrutura do campo religioso, cf. BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 27-98.

um lar, um amor, um sentido e um horizonte para o qual caminhar, tão bem elaborada por Rubem Alves¹⁴, dão sustento à conceituação de uma teologia do cotidiano. A questão a ser discutida na teologia do cotidiano é como acontecerá sua relação com a teologia eclesial ou acadêmica, isto é, se esta dialoga com aquela ou se esta se sobrepõe àquela. Em todo o caso, a teologia do cotidiano não pode ser simplesmente ignorada pela teologia ‘reconhecida oficialmente’ (a teologia da academia ou da instituição religiosa).

Nesse sentido, há de se lembrar uma hipótese de Pierre Bourdieu de que existem ocasiões, por um lado, em que a própria instituição religiosa percebe a teologia do cotidiano (eu diria aqui algo estruturalmente próximo ao que Pierre Bourdieu chama de produção religiosa de autoconsumo). A instituição, então, apropria-se de alguns de seus elementos (que estão na ‘moda’) e reapresenta-os com uma nova roupagem e como se fossem seus, a fim de conquistar mais adeptos no disputadíssimo mercado religioso. Nas palavras de Pedro A. R. Oliveira, “[...] os especialistas estão constantemente operando a expropriação do trabalho religioso ‘popular’, para devolvê-lo irreconhecível como um bem simbólico apto a atender sua demanda de sentido”¹⁵. A canonização do Frei Galvão e o reconhecimento oficial de milagres atribuídos a santos são exemplos disso. Por outro lado, também existe a disputa entre os diferentes agentes religiosos pela atenção do leigo. A ideia, igualmente, é de que os agentes religiosos ‘vendem’ seus produtos (o discurso teológico, a prática litúrgica, o atendimento espiritual) aos ‘consumidores’ de bens religiosos, que são os leigos. No entanto, para ‘vendê-lo’, eles precisam garantir que seu produto seja realmente bom e iniciam uma ‘campanha’ ao bom estilo ‘diga não à pirataria’. Em outras palavras, para convencê-los de que seu produto é de qualidade, os agentes religiosos combatem as produções de autoconsumo, ou seja, combatem aquilo que o crente não-especializado experimenta em sua vivência particular e constrói como uma visão particular de fé. Há aí mascarado, portanto, um jogo estratégico muito sutil: ao passo que, por um lado, a

14 Cf. REBLIN, 2007b.

15 Cf. OLIVEIRA, Pedro A. R. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Sociologia da Religião**. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 177-197, p. 191.

produção religiosa de autoconsumo (além, é claro, de produções de agentes concorrentes) é combatida, ela é, ao mesmo tempo, por outro lado, apropriada, manipulada e ‘re-vendida’, ao bom estilo da ‘espionagem industrial’.

Quando se discute a teologia do cotidiano, é importante ter claro que a vida cotidiana acontece na fluência e no intercâmbio constante de culturas e, dentro delas, de saberes, de experiências, de cosmovisões, de sentidos diversos. O ser humano transita entre diferentes espaços, entre diversos grupos, entre distintos universos simbólicos e, nesse trânsito, procura resolver as situações-problema com as quais se depara no dia-a-dia, formulando perguntas e respostas (e expressando-as) à sua ânsia por sentido, por um lugar onde possa amar e sentir-se amado, por um lar. Nesse trânsito, o ser humano se depara com diferentes *modelos* capazes de responder e de resolver seus problemas existenciais e concretos. Esses modelos poderão ser adquiridos pela memória, pela instituição, pela tradição, pela educação, pela cultura, enfim, mediante as relações que o ser humano vai estabelecendo ao longo de sua existência. Esses modelos adquiridos serão relevantes para o ser humano em suas situações concretas à medida que tais modelos se correlacionarem com sua vida diária e à medida que estes corresponderem aos seus anseios e à sua busca por sentido. Diante disso, eles poderão ser substituídos, adaptados ou misturados com outros modelos que ‘saltam aos olhos’ no decorrer da interação e do trânsito estabelecidos entre o ser humano, seus próximos (seus interlocutores) e o meio. É por isso que “os ouvintes fazem do discurso eclesial, quando digerível, algo diferente do pensado na cabeça dos teólogos”¹⁶.

Uma visão particular de fé nunca é cem por cento ‘pura’. Ela é, na verdade, um amálgama de experiências e de discursos que fazem parte e que permeiam a cosmovisão do crente. Em outras palavras, mesmo que o ser humano aprenda certos conteúdos religiosos, ele sempre os adequará diante das situações-problema encontradas em seu dia-a-dia, isto é, ele verificará a validade de seus *modelos* científicos e teológicos

16 BOBSIN, Oneide. Reflexões sobre a comunidade religiosa no contexto da urbanização. Um estudo de caso. In: BOBSIN, Oneide (Org.). **Desafios Urbanos à Igreja: estudos de casos**. São Leopoldo: Sinodal, 1995, p. 52.

adquiridos em sua experiência cotidiana; ele verificará se tais modelos correspondem aos seus anseios e à sua busca por sentido. Isso torna compreensível a busca de soluções de um membro de uma igreja protestante luterana na benzedura, por exemplo. Ele sabe que, como luterano, por um lado, ele não pode acreditar nos atos mágicos da benzedeira, deve sim confiar em Deus. Por outro lado, ele recebe essas informações de parentes, amigos, dos meios de comunicação e decide experimentar. Nesse processo de decisão, ele elaborará (para si mesmo e, eventualmente, até para outros) um argumento que justifique a decisão tomada. Não obstante, ele não deixará (essencialmente) de ser luterano; ou seja, permanece uma matriz religiosa, mas o conhecimento simbólico oportunizado pelos meios de comunicação e pelas relações interpessoais extrapola os limites das religiões institucionalizadas. As fronteiras entre as religiões permanecem demarcadas, mas o passante possui um *visto* universal. Em outras palavras, se o discurso do agente religioso não satisfizer, ele procurará outros que o possam fazer ou mesmo adequar os discursos que ele possui (ouviu) em um novo discurso. Isso significa que as perguntas e as receitas (de como ser, de como viver, de como suportar a dor, de como encarar a morte) estão *antes relacionadas à experiência de vida* do sujeito ordinário que a uma instituição religiosa específica.

A partir dessas colocações, é possível afirmar que existe no cotidiano uma teologia não-oficial, uma teologia “subterrânea”¹⁷ (e nem tão enterrada assim) que é considerada, por vezes, sincrética, maniqueísta, pragmática, utilitária, subjetiva, isto é, uma teologia em constante processo de elaboração. Essa é a teologia que pode ser encontrada nos mais diferentes meios de interação e comunicação: nas relações (família, conversa de bar, trabalho), nos meios de comunicação (televisão, quadrinhos, rádio), na arte (cinema, pintura, literatura), para citar alguns exemplos. Os problemas e as limitações do dia-a-dia

17 Esse termo é emprestado de Oneide Bobsin. Segundo o autor, a relação entre o ser humano e as ofertas religiosas revela aquilo que se pode chamar de o “subterrâneo religioso” das pessoas, isto é, o medo, os sonhos e “tudo aquilo que está submerso e assume ar de clandestinidade”. BOBSIN, Oneide. O subterrâneo religioso da vida eclesial: intuições a partir das ciências da religião. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo, v. 37, n. 3, 1997, p. 275.

provocam perguntas teológicas e a experiência do cotidiano fornece as respostas teológicas. Às vezes, essas respostas podem ser destituídas de profecia, podem forçar o conformismo e o fatalismo e podem legitimar interesses. Em todo o caso, essas circunstâncias e situações, bem como a existência de uma teologia do cotidiano não pode ser negada.

E aqui teríamos de nos perguntar se existem, realmente, essas pessoas das quais as perguntas religiosas foram radicalmente extirpadas. A religião [e poderíamos incluir aqui a teologia] não se liquida com a abstinência dos atos sacramentais e a ausência dos lugares sagrados, da mesma forma que o desejo sexual não se elimina com os votos de castidade. E é quando a dor bate à porta e se esgotam os recursos da técnica que nas pessoas acordam os videntes, os exorcistas, os mágicos, os curadores, os benzedores, os sacerdotes, os profetas e poetas, aquele que reza e suplica, sem saber direito a quem...¹⁸

A teologia do cotidiano é um processo inacabado, isto é, um processo contínuo, em constante processo de elaboração. Isso porque a teologia do cotidiano está aí para lembrar à teologia ‘reconhecida oficialmente’ que a teologia, enquanto saber, não é simplesmente a expressão ordenada de um sistema de crenças. A teologia é muito mais que uma dogmática ou argumentações discutidas e legitimadas em concílios eclesiais. A teologia lida com o sentido da vida, com o morrer e o viver no dia-a-dia das pessoas. Ela tem em sua raiz uma relação estabelecida do ser humano com seu meio. Por isso, mundos diferentes significam teologias diferentes. Da mesma forma, a religião não é monopólio de uma classe de pessoas. Por ser a busca pelo sentido, ela é inerente a todo ser humano. Por isso, teologia, antes de ser expressão racional, é uma expressão relacional do ser humano com os mistérios que rondam sua existência e a busca por uma ordem regida por seus anseios, esperanças e aspirações.

Como perceber a teologia do cotidiano?

A partir do referencial teológico de Rubem Alves, é possível traçar perspectivas de investigação de uma teologia do cotidiano, sem afirmar

18 ALVES, Rubem. **O que é Religião?** 6. ed. São Paulo: Loyola, 2005a, p. 12.

sobre esta qualquer autoridade institucional, mas pelo simples fascínio do desconhecido, pela paixão de buscar respostas e de entender de que forma as pessoas, em suas vidas cotidianas constroem teologia, não tanto diante da necessidade de uma apreciação crítica, mas, sobretudo, por aquela forma cotidiana de teologia trazer fascinação àqueles que a contemplam, a fim de tornar mais *sábio*, *tolerante* e *manso* aquele que se empenha nessa luta. Para aqueles que se apaixonam pela teologia de tal maneira que queiram estudar e verificar como a busca por horizontes e a alimentação simbólica acontece em outras épocas, histórias, ou mesmo no tempo presente, a compreensão teológica de Rubem Alves torna tal estudo e verificação possível, pois ela ‘abre os olhos’ daqueles que sempre viveram sua vida dentro dos moldes religiosos institucionais.

Enfim, diante da compreensão de Rubem Alves acerca da teologia é possível traçar algumas pistas que possam apontar algumas direções para conhecer a teologia que permeia o cotidiano. Essas pistas serão convertidas em passos metodológicos (provisórios e sujeitos à verificação, visto que a presente pesquisa encontra-se em pleno processo de lapidação) que possam auxiliar na leitura da teologia do cotidiano em pesquisas futuras:

- Procurar símbolos ou conjuntos de símbolos em que as pessoas de um grupo ou de uma sociedade se apegam, bem como eventuais mitos e ritos a eles relacionados;

- Compreendê-los na perspectiva da conversação entre a biografia (de uma pessoa ou um grupo) e a história (o contexto maior e os referenciais que se tornam relevantes na constituição da biografia¹⁹) para alcançar essa compreensão, enriquecer-se na troca de saberes com outras ciências;

- A partir dessa compreensão, realizar uma leitura crítica em que ela percebe de que forma aquele universo de significado corresponde aos anseios daqueles que se ancoram nele, isto é, em que medida eles são uma recusa do mundo que se apresenta e no qual tais pessoas vivem e em que medida eles são uma manutenção da realidade.

¹⁹ Para uma melhor compreensão do significado deste ponto, bem como do seguinte, é imprescindível entender o pensamento teológico de Rubem Alves, o eixo principal da teologia do cotidiano. Cf. REBLIN, 2007b, p. 89-140.

2ª PARTE

Questões Sociológicas e Históricas do Luteranismo Brasileiro

Colonização Recente da Amazônia: Sobre Migrações e Luteranos

*Rogério Sávio Link**

Situando o tema

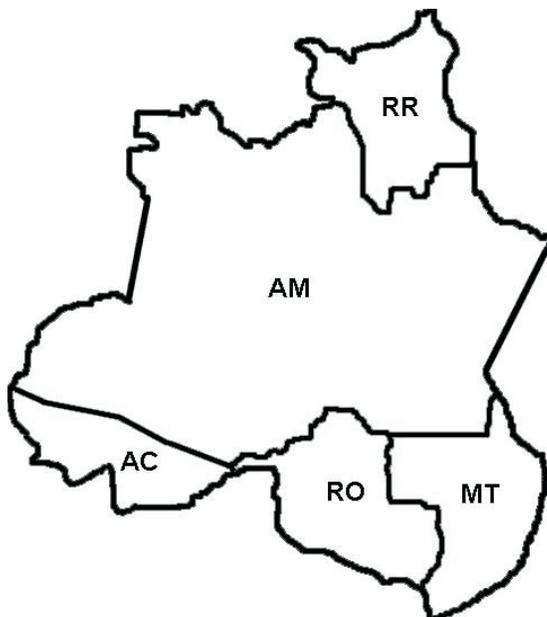
Atualmente, a presença luterana na Amazônia é incontestável. Podem ser encontrados luteranos em quase todos os estados que compõem a chamada Amazônia Legal: Acre, Amazonas, Pará, Rondônia, Roraima, Tocantins, Mato Grosso e parte de Goiás e Maranhão. Apenas no Amapá a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) ainda não possui nenhuma estrutura eclesial¹. Na Amazônia, a estrutura da IECLB está dividida basicamente em dois sínodos: Sínodo da Amazônia e Sínodo Mato Grosso². O objeto de análise deste estudo é a história do Sínodo da Amazônia. Como pode ser observado no mapa a seguir, o Sínodo da Amazônia é formado por Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima e parte do Mato Grosso.

* Rogério Sávio Link estudou teologia na Escola Superior de Teologia em São Leopoldo/RS, atual Faculdades EST. Fez mestrado (bolsista CNPq) e doutorado (bolsista CAPES) na área de teologia e história na mesma instituição. Seu tema de estudo é a migração e a formação do luteranismo na Amazônia. Endereço eletrônico para contato: linkrogerio@yahoo.com.br. Uma das publicações mais relevantes foi sua pesquisa de mestrado sobre os luteranos em Rondônia. Cf. LINK, Rogério Sávio. **Luteranos em Rondônia**: O processo migratório e o acompanhamento da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (1967-1987). São Leopoldo: Sinodal, 2004.

1 Não quer dizer que não possam existir pessoas que simpatizem ou que se considerem luteranas nesse estado. Também pode ser que a Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB) possua algum trabalho nessa região.

2 O sínodo Espírito Santo a Belém e o sínodo Brasil Central também possuem áreas de atuação dentro da Amazônia Legal.

Mapa da área geográfica do Sínodo da Amazônia



O censo demográfico de 2000 traz alguns números, a partir das religiões, que podem servir de sinalizadores sobre a presença luterana na Amazônia. Os luteranos foram identificados como Igreja Evangélica Luterana, o que deve significar que o IBGE reuniu os luteranos de diferentes igrejas sob um mesmo nome³. Na Região Norte, os luteranos foram contabilizados em 24.459 indivíduos. Destes, 9.251 viviam nos centros urbanos, 15.208 viviam na zona rural, ou seja, 62,18% dos luteranos na Amazônia vivem na zona rural⁴.

Em 1967, os primeiros luteranos, provenientes do Espírito Santo, migraram para Rondônia, demarcando, assim, o início da presença luterana. A tese delimita 1997 como o ano final para a análise. Esse ano

3 Na região amazônica, existem duas igrejas luteranas com maior número de membros (IECLB e IELB), mas também podem ser encontradas igrejas menores cujas origens estão relacionadas a essas duas principais. Não é objetivo desta pesquisa investigar todo o universo luterano nessa região.

4 Cf. IBGE. **Censo demográfico 2000**. Disponível na Internet: <<http://www.ibge.gov.br>>, acesso em: 17/07/2005.

é um marco para a história da IECLB na Amazônia. A partir desse ano, a região foi enquadrada na estrutura eclesiástica nacional. Como área missionária, estava vinculada administrativamente à Direção da IECLB e aos dois órgãos por ela criados especialmente para isso: o Departamento de Migração e a Coordenação das Novas Áreas de Colonização (NAC). O Departamento funcionou de 1972 a 1979, quando foi substituído pela Coordenação. A Coordenação, por sua vez, funcionou até 1987, quando foram criados o Distrito Eclesiástico Regional Noroeste (DERN) e o Distrito Eclesiástico Mato Grosso (DEMT). Esses distritos tinham *status* de Região Eclesiástica (soma de vários distritos), uma vez que não estavam vinculados a uma região. O DERN era constituído por comunidades dos estados de Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima e parte do Mato Grosso. Esses dois distritos deram origem ao Sínodo da Amazônia e ao Sínodo Mato Grosso.

A IECLB está estruturada em sínodos desde 1997. Ao todo, são 18 sínodos, mas nem sempre foi assim. Desde a chegada dos primeiros imigrantes, em 1824, até a formação do primeiro sínodo, em 1886, as comunidades viveram um período congregacional ou de comunidades livres. A partir de 1886, começa um período de organização. Foram quatro sínodos: Sínodo Riograndense (1886), Sínodo Evangélico Luterano de Santa Catarina, Paraná e outros Estados da América do Sul (1905), Associação Evangélica de Comunidades de Santa Catarina (1911) e Sínodo Brasil Central (1912). Em 1949, os sínodos unem-se e fundam a Federação Sinodal e, em 1954, acrescentam o nome Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Já em 1962, permanece apenas a denominação. O ano de 1968 foi de reestruturação. Os sínodos foram completamente extintos e surgiram, em seu lugar, quatro Regiões Eclesiásticas. Durante a década de 1980 e o início de 1990, surgiram mais quatro Regiões. As Regiões, por sua vez, estavam subdivididas em Distritos Eclesiásticos. Em 1997, a IECLB adotou uma nova estrutura. As regiões e os distritos foram extintos e, em seu lugar, foram criados 18 sínodos⁵.

A tese trabalha a partir da análise do “campo das migrações” e do “campo religioso”. No caso do campo das migrações, são identificadas,

5 Cf. IECLB. **Boletim Informativo do Conselho Diretor**. Porto Alegre, n. 157, p. 1, 11 jul. 1997.

de imediato, as áreas de interesses: quem está migrando, quem não está migrando, quem já estava no local para o qual o migrante se dirige e também os retornados. Dentro desses grupos de interesses, ocorrem disputas que podem ser explicitadas nas elaborações identitárias em vistas de vantagens no processo migratório. No campo religioso, segue a definição de Pierre Bourdieu. O princípio do campo religioso é que existe um grupo especializado na produção dos bens religiosos (os obreiros) e existe um grupo que produz excedente econômico (os leigos) para sustentar esse grupo especializado que, em troca, produz o sustento espiritual⁶. A partir do cotidiano, a tese analisa as disputas e os conflitos dentro desse campo religioso.

Para alcançar os objetivos da pesquisa, a estrutura da tese foi dividida em dois capítulos. O primeiro tem seu enfoque nos leigos, ou seja, nos migrantes luteranos (campo migratório). O segundo está voltado para a estrutura eclesiástica (campo religioso). Os dois capítulos estão inter-relacionados a partir da tese de que tanto os migrantes quanto a igreja vão se especializando na migração. Dessa forma, o primeiro capítulo – *Do Sul e Sudeste do Brasil para a Amazônia e a Reprodução do Ethos Cultural* – está dividido em cinco partes. A primeira descreve a presença luterana na Amazônia. A segunda faz uma contextualização cultural da região com a qual os migrantes vão entrar em contato. A terceira aborda o processo migratório a partir de uma análise social. A quarta analisa esse processo desde uma perspectiva cultural. A quinta descreve o trabalho dos migrantes para reproduzirem seu *ethos* religioso. Já o segundo capítulo – *A Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil Assumindo o Trabalho nas Novas Áreas de Colonização* – também está subdividido em cinco partes. A primeira parte descreve a iniciativa da igreja para assumir o trabalho. A segunda aborda a formação das comunidades e das paróquias e a atuação dos obreiros nas NAC. A terceira faz uma análise da história da IECLB a partir da busca identitária. A quarta discute a atuação da IECLB com respeito às NAC. A quinta e última parte pretende ser uma avaliação do trabalho desenvolvido nas NAC.

6 Cf. BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: MICELI, Sergio (Org.). **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 27-78.

Contexto migratório: Primeiro capítulo

A presença luterana na região que hoje compõe o Sínodo da Amazônia é relativamente recente. Data de 1967 a ida dos primeiros luteranos para a região, mais precisamente Rondônia. Nesse estado, pode ser localizado o maior número de luteranos, seguido imediatamente por Roraima e Amazonas. Eles procedem do Sul e do Sudeste do Brasil. Cerca de 62% vivem na zona rural e 75% teriam empreendido sua primeira migração. Quanto à origem, mais ou menos 57% se consideram pomeranos. O grupo que também remonta sua origem aos povos germânicos gira em torno de 23%. Os demais 18% afirmam terem origem “brasileira”. O número expressivo de luteranos que não se consideram descendentes europeus pode ser decorrente do modelo de trabalho que fora adotado nas NAC (um atendimento que não se restringia aos luteranos) e das vantagens simbólicas de uma ligação com o grupo dos luteranos no contexto migratório.

Ao chegarem na Amazônia, esses luteranos se depararam com um novo contexto social e cultural. Entraram em competição pela posse do território com os povos indígenas e com a população cabocla. Nesse sentido, para dar conta de explicitar o conflito social e interétnico entre esses grupos, realizou-se um resgate da história dos povos indígenas e da ocupação da Amazônia. Na história da América, as populações indígenas foram tradicionalmente invisibilizadas. Essa tendência também pode ser percebida no processo migratório. Como os migrantes estão competindo com os indígenas pelo território, vai se gestando um esquecimento na consciência coletiva do grupo. Como uma forma de visibilizar a presença indígena, a pesquisa procurou descrever um pouco a situação histórica e atual dessas populações no Brasil, dando prioridade para os povos indígenas que se encontram na região estudada.

Existem atualmente no Brasil 215 povos indígenas diferentes. Haveria, ainda, mais 55 grupos indígenas isolados, sobre os quais não existem informações mais objetivas. Em 2001, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) reconheceu a existência de 46 comunidades indígenas isoladas. Na região do Sínodo da Amazônia, seriam 24, sendo que 12 se localizam em Rondônia, 11 no Amazonas

e uma no Acre⁷. A população indígena tem crescido a partir da década de 1990. Em todo o Brasil, é contabilizado pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) um número em torno de 460 mil índios, o que perfaz cerca de 0,25% da população brasileira. Esse número não contabiliza os indígenas que estão vivendo fora das áreas indígenas, cuja população é estimada entre 100 e 190 mil. Mesmo assim, esse número está longe das estimativas para a população indígena antes da chegada dos europeus. O número varia muito, pois não existem dados do período para elaborar uma estimativa mais precisa. A solução é comparar as informações com outras épocas. Nesse sentido, o estudo da taxa de despovoamento revela que a América do Sul não-andina teria tido de 9 a 11 milhões de habitantes⁸.

Os povos indígenas têm sido classificados pela etnografia brasileira através de suas línguas. Julio Cezar Melatti popularizou a classificação proposta por Aryon Dall'Igna Rodrigues, segundo a qual as línguas dos povos indígenas brasileiros poderiam ser classificadas em troncos. Existiriam dois troncos: Tupi e Macro-Jê. Além desses, existiriam várias outras famílias ainda não classificadas em tronco. Dentro dos troncos, existiriam famílias linguísticas que, por sua vez, são formadas por diversas línguas e dialetos⁹. Estima-se que, na época da chegada dos colonizadores europeus, existiriam 1.300 línguas no território do Brasil. Atualmente são apenas 180 línguas para um total de 215 povos remanescentes. Algumas sociedades indígenas que sobreviveram não mantêm mais suas línguas originárias¹⁰. No que hoje é o Sínodo da Ama-

7 Cf. CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Outros 500**: Construindo uma Nova História. São Paulo: Salesiana, 2001, p. 148-151.

8 O estudo da taxa de despovoamento compara progressivamente a diminuição da população indígena durante um período e usa os resultados para estimar a população indígena anterior à chegada dos europeus na América. Cf. PORRO, Antônio. Os povos indígenas da Amazônia à chegada dos europeus. In: HOORNAERT, Eduardo (Org.). **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 25.

9 Cf. MELATTI, Julio Cezar. **Índios do Brasil**. 4. ed. São Paulo: Hucitec, 1983, p. 35ss. Na estrutura apresentada por Melatti, existiria um outro tronco denominado Aruák, composto pelas famílias linguísticas dos Arawá e dos Aruák. Hoje, eles são compreendidos como grandes famílias, mas não como troncos em si.

10 Cf. FUNAIS. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br>>, acesso em: 19/05/2007.

zônia, estima-se que teriam sido extintos 559 povos indígenas diferentes, 370 no Amazonas, 100 em Rondônia, 57 em Roraima e 32 no Acre¹¹.

Sobre a presença cabocla na região da Amazônia, pode-se dizer que remonta à história da ocupação desse território pelos ibéricos. Essa região situa-se a oeste do Tratado de Tordesilhas¹² e, assim, pertenceria à coroa espanhola. Aos poucos, os colonizadores portugueses foram garantindo a posse do território que, na atualidade, pertence ao Brasil. A conquista foi sendo garantida pelos religiosos, pelas bandeiras e pela força militar com a edificação de fortes. Há de se dizer também que a ocupação humana da região amazônica foi favorecida pelas constantes secas no Nordeste. Ocorrendo de forma cíclica, entre 20 e 30 anos, elas fizeram com que os nordestinos migrassem para a região amazônica. Primeiramente ocuparam a região do Maranhão e do Pará. Depois foram se deslocando em direção a Manaus, Roraima, Rondônia e Acre. No século XIX, foram registradas três grandes secas: em 1825, em 1846 e em 1877. Nesse último ano, a seca foi mais intensa e causou a morte e a migração de muitos nordestinos¹³.

No final do século XIX, inicia-se um novo período para a região. O interesse do mundo, em processo de industrialização, voltou-se para a Amazônia. A borracha brasileira era uma matéria-prima importante para a indústria mundial e ela poderia ser encontrada apenas na bacia direita do Rio Amazonas, no estado do Pará e em direção aos territórios dos atuais estados de Rondônia e Acre¹⁴. Devido à demanda que crescia dia após dia, era necessário um grande contingente humano que dispusesse sua força de trabalho para a extração da borracha em meio à flo-

11 Cf. CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2001, p. 223.

12 O Tratado de Tordesilhas, assinado em 07 de junho de 1494, delineava uma linha imaginária no Atlântico no sentido norte-sul. As terras que ficavam a leste dessa linha pertenceriam a Portugal e as terras que ficavam a oeste pertenceriam à Espanha. Esse tratado, bem como todo o processo colonizador, tanto do lado português quanto do espanhol, desconsiderava a pertença da terra aos povos indígenas que a habitavam.

13 Cf. ALENCASTRO, Luiz Felipe de; RENAUX, Maria Luiza. Casas e modos dos migrantes e imigrantes. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de; NOVAIS, Fernando A. (Orgs.). **História da vida privada no Brasil: Império**. V. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 310ss.

14 Na sua expedição etnográfica em Rondônia, em 1938, Claude Lévi-Strauss encontrou, na região de Pimenta Bueno, pesquisadores de borracha que estavam ali desde a época de Rondon. Já na região de Ji-Paraná, Lévi-Strauss observa que os seringais tinham melhor infra-estrutura. Cf. LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 318, 344.

resta amazônica. Foi nesse período que a Amazônia recebeu seu primeiro grande fluxo de migrantes. Como já foi mencionado acima, os nordestinos, fugindo da seca que assolou o Nordeste nos anos de 1870-1877, foram aos milhares para a Amazônia, especialmente para o Acre e para Rondônia. Entrementes, o fluxo migratório para Rondônia e Acre ficou parado por muitos anos, pois os ingleses obtiveram um grande sucesso no cultivo de borracha na Malásia. Eles produziam uma borracha de melhor qualidade e em maior quantidade, devido às condições mais favoráveis de coleta e de manejo. Isso rebaixou o preço da borracha e quebrou o sistema de produção brasileiro¹⁵. Os seringais entraram em decadência. A região experimentou outro grande impulso econômico e migratório quando os japoneses tomaram a Malásia durante a Segunda Guerra Mundial. A borracha brasileira voltou a ser valorizada. Como o corte da seringa necessitava de muitos trabalhadores, o governo brasileiro decidiu recrutar a mão-de-obra nordestina. Eles ficaram conhecidos como “soldados da borracha”. Ao término desse processo, Rondônia, por exemplo, contava com uma população aproximada de 100 mil indivíduos espalhados às margens dos rios e igarapés, formando uma cultura ribeirinha e cabocla com a qual os migrantes luteranos vão entrar em contato¹⁶.

O sistema social e cultural condiciona a migração e constrói identidades no contexto migratório. A pesquisa social revela que o migrante é “fabricado” pelo sistema. Nesse sentido, ao longo da história do Brasil, podem ser localizadas tendências da migração interna¹⁷. A partir do final do século XIX, o Brasil vai se firmando como um país de migrantes. No entanto, é durante o processo de industrialização que as migrações internas passaram a ser mais expressivas do que a imigração. É notório que a maioria dos migrantes se dirigiu para as cidades. Aqueles que

15 Cf. PERDIGÃO, Francinete; BASSEGIO, Luiz. **Migrantes amazônicos: Rondônia, a trajetória da ilusão**. São Paulo: Loyola, 1992, p. 153.

16 Francinete Perdigão e Luiz Bassegio indicam 37 mil pessoas para o ano de 1959. Cf. PERDIGÃO; BASSEGIO, 1992, p. 164. O número de 100 mil foi obtido somando a quantidade de seringueiros que foram para Rondônia durante os dois ciclos da borracha. Uma explicação para essa diferença poderia ser dada a partir da crise econômica dos ciclos da borracha, a saber, que inúmeros seringueiros, não encontrando alternativas econômicas em Rondônia, saíram para outras regiões.

17 Cf. SOUZA, Itamar de. **Migrações internas no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 43-73.

foram em direção às novas fronteiras de colonização estavam dando continuidade ao sistema, enquanto aqueles que se dirigiram para as cidades – o chamado êxodo rural – se constituíam no excedente populacional necessário para manter a estrutura fundiária inalterada. O processo de industrialização atraiu o excedente populacional do meio rural para os grandes centros e reorganizou a produção agrícola (modernizando-a e mecanizando-a) para gerar capital necessário à industrialização. Como o contingente populacional deslocado foi maior do que o necessário, o governo decidiu fomentar a ocupação da Amazônia para evitar problemas sociais no Sul e no Sudeste. Evitava-se, assim, uma reforma agrária. A ocupação da Amazônia também foi fomentada para garantir a posse de uma região que era considerada “vazia” demograficamente, para garantir as demarcações da fronteira e para abrir novos mercados e fronteiras ao capital. O modelo de assentamento empregado na Amazônia – pequenas propriedades ao lado de grandes – também demonstra a continuidade do processo de colonização do Brasil. Os minifúndios são organizados para valorizar e gerar mão-de-obra para o latifúndio.

É nesse sentido que a migração é condicionada, pois o migrante faz parte de uma estrutura maior que o impele para novas fronteiras. Mas a migração ainda é condicionada culturalmente. O tipo de migrante que se quer também é uma escolha cultural. Alguns grupos de migrantes vão ter vantagens no processo migratório, porque são considerados portadores de qualidades especiais. Assim, os migrantes acionam identidades étnicas e culturais para conseguir vantagens no processo migratório em relação a outros grupos. O campo migratório, nesse sentido, é um espaço de conflito no qual os migrantes vão procurar se afirmar e, ao mesmo tempo, diminuir o outro. Os conceitos estabelecidos, *outsiders* e etnogênese ajudam na interpretação de como o processo se desenvolve. É nesse sentido que Norbert Elias e John Scotson auxiliam na compreensão das relações que se estabelecem entre os diferentes grupos no contexto migratório. Como os grupos mais poderosos se consideram melhores do que os outros e fazem com que os outros se considerem inferiores¹⁸? Para

18 Cf. ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. **Os estabelecidos e os outsiders**: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 20.

responder essa pergunta, Elias e Scotson trabalham com as representações de estabelecidos e *outsiders*. A tese deles é de que o importante são as relações de poder e não uma suposta superioridade racial ou étnica¹⁹. Os estabelecidos estão sempre mais organizados, pois “um grupo só pode estigmatizar outro com eficácia quando está bem instalado em posições de poder das quais o grupo estigmatizado é excluído”²⁰. Eles também se vêem e são vistos pelos *outsiders* como superiores, ou seja, os próprios *outsiders* acabam introjetando a inferioridade. Se, por um lado, os estabelecidos estigmatizam os *outsiders*, por outro, as ofensas dos *outsiders* não têm poder para perturbar os estabelecidos. Quando as tentativas de estigmatizações dos *outsiders* atingem os estabelecidos, é sinal de que as relações de poder, “as relações de força”, estão sofrendo alterações²¹.

Nesse sentido, os povos indígenas são estigmatizados pela sociedade envolvente. Tomando o caso dos luteranos, por exemplo, os indígenas e os luteranos estão em disputa direta pela terra. É interessante notar que os indígenas são aqueles que já ocupavam a terra antes, portanto, numa leitura superficial eles seriam os estabelecidos e os luteranos os *outsiders*. Mas é justamente aqui que transparece claramente que a estigmatização não é dada pela ocupação anterior ao território, mas pela posição de poder que um grupo ocupa em relação ao outro. Os luteranos, como imigrantes, são desejáveis pela sociedade como um todo; são considerados como portadores do progresso para a região. Eles já chegam na região como estabelecidos. Os indígenas, ao contrário, são vistos como atraso. De antemão, eles já são os *outsiders*. Assim, pela posição que ocupam dentro da sociedade, os luteranos, sejam eles pomeranos ou gaúchos, são considerados superiores em relação aos indígenas. Os indígenas, enquanto ocupantes de um mesmo nicho, estão em disputa com a sociedade envolvente. Ao mesmo tempo em que estão em disputa, estão inseridos na economia local a partir da exploração ilegal de madeira e minério. Se os indígenas não estivessem inseri-

19 Cf. ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 32. No estudo de Elias e Scotson, *outsiders* designam aqueles que estão fora do grupo que concentra o poder, são “os de fora”.

20 ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 23s.

21 Cf. ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 27.

dos no sistema econômico local, se eles não fossem necessários para os estabelecidos, fatalmente seriam deixados de lado e poderiam até desaparecer, como aconteceu com muitos grupos indígenas no Sul e no Sudeste do Brasil. Nesse sentido, também, a reivindicação de terras por parte de indígenas no Sul e no Sudeste do Brasil revive a luta entre estabelecidos e *outsiders*. Enquanto estavam na periferia e plenamente inferiorizados, os povos indígenas eram tolerados. Quando eles começam com um processo de empoderamento, ou seja, de não aceitação da condição de inferior e de reivindicação de direitos, instala-se o conflito, no qual os estabelecidos tendem a fortalecer os insultos e as tentativas de estigmatização para que não ocorra nenhuma mudança nas relações de poder²².

No caso dos indígenas em Rondônia, a exploração da madeira fez com que alguns indígenas tivessem um poder aquisitivo maior do que muitas pessoas da sociedade envolvente. Isso também causa muita inveja entre os luteranos, que, em sua maioria, consideram que os indígenas não poderiam estar melhores do que eles, uma vez que são categorizados etnicamente como “inferiores”. Os indígenas, por sua vez, não aceitam serem estigmatizados, pois a conjuntura nacional e internacional valoriza as diferentes identidades autóctones. Nesse sentido, o indígena que ascende socialmente não é bem-visto. Quanto mais dependente e inferior, melhor! Assim, os luteranos (sejam pomeranos ou gaúchos) não têm problemas com os indígenas, na medida em que esses se mantenham no lugar social ao qual os luteranos os colocam.

Em todos esses casos – indígenas, caboclos, gaúchos e pomeranos – o pesquisador está diante de um mesmo fato: grupos que competem entre si e que vão se auto-identificando e sendo identificados. Aqui surge um conceito que pode auxiliar na compreensão do processo, qual seja, *etnogênese*. Michael Banton trabalha com esse conceito para des-

22 Lori Altmann fez um estudo sobre uma área de disputa por terra entre uma comunidade indígena Kaingang da AI Toldo Pinhal e famílias de pequenos agricultores da região de Nova Teutônia, Seara, SC. Ela percebe que ali também há uma “inversão dos papéis”. A população que residiria antes da chegada dos imigrantes, como indígenas e caboclos, são tidos como os “intrusos”. ALTMANN, Lori. **Memória, identidade e um espaço de conflito**: A Comunidade de Nova Teutônia no contexto de disputa por terra com uma comunidade indígena. Tese de Doutorado. São Leopoldo: IEPG, 2006, p. 253ss.

crever o processo de empoderamento dos movimentos de consciência negra nos Estados Unidos. Segundo ele, as condições favoráveis aos negros na sociedade norte-americana potencializaram essa consciência e uniu um grupo em volta da reivindicação de direitos²³. No Brasil, em vista de uma conjuntura nacional favorável, também pode ser observado o ressurgimento de povos indígenas e quilombolas considerados extintos. Ser quilombola ou indígena garante direitos especiais. Nesse sentido, as políticas afirmativas (políticas de cotas e de demarcação de áreas) ajudam no fortalecimento do processo de etnogênese. Do mesmo modo, quando os pomeranos e os gaúchos afirmam sua identidade étnica estão afirmando também vantagens. Os pomeranos são identificados como um grupo germânico pela sociedade envolvente. Ao se afirmarem, portanto, como um grupo étnico relacionado aos alemães, eles ligam-se, automaticamente, aos benefícios intrínsecos da representação do que é ser um alemão, ou seja, são favorecidos no momento de assentar-se em novas propriedades, pois os descendentes de alemães – colonos de origens, como são conhecidos nas literaturas antropológicas que tratam do assunto – são considerados, em oposição aos “brasileiros”, como mais trabalhadores²⁴.

No caso dos gaúchos, a etnogênese fica mais visível ainda, pois, dentro desta palavra, cabem diferentes grupos étnicos, inclusive pomeranos. Além do mais, do ponto de vista religioso, os gaúchos são muito diversificados. A maior parte dos gaúchos que migram para a Amazônia são católicos. Existe uma positividade em relação ao termo gaúcho que denota empreendedorismo, pioneirismo e trabalhador. Nesse sentido, os emigrantes do Rio Grande do Sul vão se identificando com esse termo. Assim, tanto os pomeranos vindos do Espírito Santo quanto os gaúchos vindos do Sul buscam afirmar e demarcar suas fronteiras, as quais lhes garantirá mais vantagens em relação aos caboclos e a outros grupos que estão eventualmente em competição. Para os pomeranos, a igreja é, talvez, o principal demarcador.

23 Cf. BANTON, Michael. **A idéia de raça**. Lisboa: Edições 70, São Paulo: Martins Fontes, 1979, p. 155s.

24 Cf. RENK, Arlene. **Sociodicéia às avessas**. Chapecó: Grifos, 2000, p. 180.

Culturalmente, os migrantes também vão se especializando no processo migratório para condicionar e para ajudar as futuras gerações a empreenderem uma nova migração. Além das estratégias de repartição da herança que, em geral, excluem as mulheres da posse da terra, o *ethos* cultural gera estratégias que auxiliam os migrantes e os futuros migrantes a suportarem o sofrimento que uma migração lhes impõe. É nesse sentido que o trabalho pioneiro é exaltado e o sofrimento é explicitado e intencionalmente exacerbado, ou seja, os migrantes são condicionados para enfrentarem as adversidades. Eles vão se especializando na migração. Esse trabalho pioneiro é exaltado como uma virtude. Arlene Renk diz que “a ideia de pioneirismo está acoplada à de conquistador, de desbravador, aquele que venceu a natureza inóspita e com seu trabalho plantou o progresso, que só pode ser associado aos de origem, como uma de suas virtudes étnicas”²⁵. Para que o sistema possa se manter, é necessário incentivar as futuras gerações e isso acontece na narrativa positiva do sistema. A cultura camponesa cria, assim, a representação do pioneiro. Nas narrativas, podem ser percebidas as penosidades dos “primeiros tempos, as dificuldades quase intransponíveis do percurso [...] do deslocamento da sede da colonizadora até a colônia comprada, dos mosquitos e das doenças, da longa distância entre os vizinhos, calculada em quilômetros”²⁶. Assim, as dificuldades, que, em geral, deveriam provocar a desistência da empresa migratória, fazem com que o migrante chegue mesmo a desejá-las ou as narre como um valor pelo feito da conquista. Frente a um sistema que exige que cada nova geração se desloque para novas áreas, a cultura vai se especializando em mecanismos que possibilitam o sucesso da reprodução do sistema. Essas narrativas ajudam os filhos – futuros candidatos à migração – a persistirem num ambiente de adversidade.

Ao mesmo tempo em que as dificuldades são exaltadas, há de se superá-las. Assim, o migrante empenha-se em reconstruir as estruturas no novo local. Se a tapera ou o barraco é uma expressão da condição da dificuldade exigida nos primeiros tempos, não se pode continuar com ela. Apenas tolerada num primeiro momento, ela deve ser superada,

25 RENK, 2000, p. 164.

26 RENK, 2000, p. 166.

pois representa o declínio²⁷. Dentre as principais estruturas a serem reconstruídas pelos migrantes, está a igreja. Nesse mesmo sentido, a igreja também não pode permanecer na condição de tapera. A primeira pode ser tapera, mas a segunda tem que ser melhor; cada vez melhor! Um empreendimento migratório exige a reconstrução das estruturas que o migrante conhecia no local de origem. No início, podem ser provisórias, denotando “o sofrimento e as privações necessárias”, mas devem ser aperfeiçoadas para serem tão boas ou melhores do que no lugar de origem. Isso denota o sucesso ou o fracasso do empreendimento migratório. Como a igreja é um importante demarcador e fonte identitária, ajudando no processo de reconstrução do *ethos*, os migrantes também se empenharão na reconstrução das estruturas eclesiais.

Atuação da igreja: Segundo capítulo

A IECLB nasceu como uma igreja de imigrantes²⁸ e seu crescimento se dá através da constante migração. Nesse sentido, em resposta à migração dos luteranos para a Amazônia, a igreja decidiu assumir o trabalho nas NAC. Dessa forma, o segundo capítulo apresenta e tenta avaliar o papel da igreja no processo migratório e na colonização da Amazônia. No que hoje é o Sínodo da Amazônia, a estrutura eclesial da IECLB está dividida em 12 paróquias, a saber: Espigão do Oeste, Cacoal, Vilhena, Ariquemes, Rolim de Moura, Alta Floresta do Oeste, Porto Velho, São Miguel do Guaporé (todas em RO), Juína (MT), Rio Branco²⁹ (AC), Boa Vista (RR) e Manaus (AM). A sede de cada paróquia está localizada nesses municípios, mas o atendimento pastoral abarca outros municípios ao redor. Na tese, trabalhou-se o desenvolvimento histórico de cada uma dessas paróquias.

Os luteranos no Brasil têm origens sociais, étnicas e religiosas diversificadas³⁰. A constituição de uma unidade eclesial teve que

27 Cf. RENK, 2000, p. 49.

28 Cf. BONINO, José Míguez. **Rostos do protestantismo latino-americano**. São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 76s.

29 Em Rio Branco, a IECLB não possui mais nenhuma estrutura eclesial.

30 Cf. PRIEN, Hans-Jürgen. **Formação da igreja evangélica no Brasil**: das comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. São Leopoldo: Sinodal, Petrópolis: Vozes, 2001, p. 30.

ser fomentada através de uma identidade comum. De certa forma, essa busca identitária ainda continua nos dias atuais. Assim, a germanidade foi acionada e estimulada como um apego identitário que possibilitou tal unidade³¹. As teorias eugênicas do século XIX foram “combustíveis” para esse apego, uma vez que colocava os povos germânicos no topo da hierarquia³². As duas guerras mundiais e o plano de nacionalização iniciado pelo Estado Novo em 1937 representaram uma ruptura com a germanidade e impuseram a necessidade de uma unidade pela necessidade. É nesse sentido que, em 1946, vai ser fundada em São Leopoldo/RS a Escola de Teologia (atual Faculdades EST) e que, em 1949, os sínodos vão se unir em torno da Federação Sinodal³³. Esse processo de nacionalização implicou profundas mudanças e reorientações na forma de ser igreja e elas se fizeram sentir quando a IECLB decidiu acompanhar os luteranos nas NAC. A IECLB nascia como uma igreja nacional e sua preocupação passaria a ser com respeito a todo o território nacional.

A IECLB também nasceu como uma igreja ecumênica. A participação ecumênica cobrava posturas em relação à realidade na qual a igreja estava inserida. No início da década de 1960, a sociedade em geral discutia a necessidade de transformações mais radicais; falava-se abertamente em revolução. No âmbito da igreja, essas tendências também foram visíveis. Nesse sentido, o golpe militar em 1964 foi bem aceito pela maior parte da elite da IECLB, pois silenciou as vozes mais revolucionárias, tanto fora quanto dentro da igreja. As vozes mais críticas em relação ao papel que a igreja deveria desempenhar na sociedade ganharam novos impulsos e passaram a ter maior influência a partir da transferência da V Assembleia da FLM, que seria realizada em Porto Alegre/RS, para Evian, na França. Essa transferência representou uma

31 Cf. DREHER, Martin N. **Igreja e Germanidade** – Estudo Crítico da História da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. São Leopoldo: Sinodal, 1984, p. 60s.

32 Cf. MEYER, Dagmar E. E. **Identidades traduzidas: cultura e docência teuto-brasileiro- evangélica no Rio Grande do Sul**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, São Leopoldo: Sinodal, 2000, p. 66.

33 Cf. FISCHER, Joachim. Comunidades, sínodos, igreja nacional: o povo evangélico de 1824 a 1986. In: **Simpósio de história da igreja – 23-24 de maio de 1986**. São Leopoldo: Rotermund/Sinodal, 1986, p. 16s.

derrota para as forças conservadoras na igreja, pois foi justificada a partir da falta de compromisso da IECLB com a realidade brasileira. Exigiam-se posicionamentos da igreja com respeito às injustiças sociais e às acusações de tortura que recaíam sobre o governo militar³⁴. Em resposta, na década de 1970, os posicionamentos da igreja passaram a ter uma forte preocupação com a realidade sócio-política do Brasil e visavam formas de ser igreja comprometidas com essa realidade. Nesse sentido, as diretrizes que a igreja iria seguir a partir dessa década estavam embasadas na necessidade de vivenciar “novos jeitos de ser igreja”. As NAC foram compreendidas como os melhores lugares para pôr em prática essas experiências. Dessa forma, o Conselho Diretor criou, em 1972, o Departamento de Migração que teria a tarefa de organizar e gerenciar o trabalho nas NAC.

Em consonância com o Manifesto de Curitiba (1970) e com o Concílio de Panambi (1972), todo o trabalho da igreja nas NAC foi desenvolvido a partir do programa descrito no *slogan* “para todas as pessoas e para a pessoa todo”. “Para todas as pessoas” representa uma oposição ao modelo identitário da germanidade. A IECLB queria ser uma igreja no Brasil e para os brasileiros, portanto, o trabalho não poderia ser direcionado somente para os povos teuto-brasileiros. Os projetos, nesse sentido, foram idealizados para atender todos os migrantes, independentes de serem luteranos. O trabalho com povos indígenas também faz parte desse programa. “Para a pessoa todo” representa o compromisso social e político que a igreja deveria ter. O trabalho da igreja não deveria ser somente espiritual, mas deveria ter implicações sociais e políticas. Muitos dos conflitos decorrentes do trabalho dos obreiros nas NAC decorreram diretamente dessa concepção. Os leigos luteranos tinham dificuldades de compreender como a igreja investia tanto dinheiro e tanto pessoal no trabalho com aqueles que representavam seus concorrentes diretos no processo migratório. No envolvimento social e político, os obreiros esbarravam no interesse pessoal ou de certos grupos

34 Cf. SCHÜNEMANN, Rolf. **Do gueto à participação**: o surgimento da consciência sócio-política na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil entre 1960 e 1975. São Leopoldo: Sinodal, 1992, p. 86, 95.

que questionavam o envolvimento da igreja com essas questões. Dizia-se que “a igreja não deveria se meter em política”.

Se, por um lado, os grupos conservadores formavam a maioria, por outro lado, no decorrer da década de 1960 e de 1970, surgiram pessoas e grupos que buscavam “novos jeitos de ser igreja”. Crescia o sentimento da necessidade de mudança dentro da IECLB. Motivados pelo ideal de mudança, surgiram alguns grupos, como o “Movimento Encontrão”³⁵ e a “Pastoral Popular Luterana”³⁶. Enquanto o primeiro buscava uma renovação espiritual, abrindo espaço para a renovação carismática, o segundo buscava um engajamento político e a transformação da sociedade por vias democráticas. O Encontrão se identificava com os Movimentos Avivamentistas dos EUA e a Pastoral com a Teologia da Libertação da América Latina. Por isso, brigas e discordâncias entre os dois movimentos sempre foram constantes. Mesmo assim, o surgimento desses grupos sinaliza novos tempos para a IECLB. Uma época em que a igreja começaria a assumir a *brasilidade*, seja no âmbito espiritual, como queria o Movimento Encontrão, seja no âmbito da participação política, como almejava a Pastoral.

35 O Movimento Encontrão tem seu início em meados da década de 1960 e início de 1970. Sua gênese está intrinsecamente relacionada aos grupos ECO. Os grupos ECO são uma proposta de edificação de comunidade baseada na mordomia – entrega de Tempo, Talento e Tesouro, os três “T”. Esses são pequenos grupos, de no máximo seis pessoas, com objetivos, metodologias e regras disciplinares próprias. Alguns pastores e leigos achavam que a IECLB sofria de um profundo sono espiritual e que era necessário fazer alguma coisa para sair desse “sono à moda da bela adormecida”. A cidade de Novo Hamburgo/RS foi a primeira a experimentar a proposta de edificação a partir dos grupos acima citados. Seguindo o exemplo de Novo Hamburgo, outros pastores começaram a usar o mesmo método em suas comunidades. Eles compartilhavam de uma mesma afinidade espiritual e metodológica. Dessa forma, foi que, em 1970, liderados por um pastor estadunidense – John Aamot – seis pastores e um estudante de teologia se reuniram em Gramado/RS para coordenarem seus esforços e compartilharem suas experiências. Apesar dos participantes dessa reunião não adotarem um nome para o seu movimento, mais tarde ele viria a ser chamado de “Encontrão”. Nos primeiros dez anos, teve um crescimento significativo, chegando a ter mais de mil participantes; contudo, não foi abraçado por toda a Igreja. Antes, devido ao seu caráter evangélico, sofreu muitas críticas por parte da maioria dos pastores e membros. Cf. MUELLER, Jaime Roberto. **Relatório Histórico do Movimento Encontrão na IECLB**. Trabalho Semestral (Graduação em Teologia), São Leopoldo: Acervo da biblioteca da EST, 1981.

36 A Pastoral Popular Luterana tem seu início no final da década de 1970 e início de 1980. Foi legalmente criada em 1982. No início, somente pastores participavam, mas, já em 1984, foi também aberta para leigos.

Na época em que a IECLB decidiu acompanhar os luteranos que migraram para a Amazônia, o Brasil estava passando por um período de aceleração e de atualização histórica com respeito ao progresso³⁷. Nessa época, falava-se do “milagre brasileiro” para expressar o crescimento econômico. Com a positividade da economia, impôs-se no discurso a ideologia do progresso e do desenvolvimento. Nessa época, a representação do desenvolvimento também foi acionada para justificar a colonização da Amazônia. A IECLB, como um todo, assumiu esse discurso. Os conservadores assumiram como uma forma de evitar as transformações mais radicais, uma vez que o progresso representaria a melhoria das condições de vida e da economia, mas não mudaria a ordem estabelecida, o *status quo*. Aqueles que buscavam um maior compromisso social viam no discurso do progresso a oportunidade de pôr em prática projetos de desenvolvimento, pois a ideologia do progresso também carrega em seu bojo a noção de um progresso social, moral. Para eles, o desenvolvimento representaria uma justiça social, uma melhor qualidade nas relações humanas³⁸. Nesse sentido, a ideologia do progresso e do desenvolvimento serviu para aproximar as tendências dentro da igreja e para garantir uma certa unidade.

Foi a partir dessa ideologia desenvolvimentista que a igreja tentou coordenar a migração para novas áreas. Durante os anos de 1972 a 1978, a igreja motivou a migração e buscou organizar o trabalho eclesialístico de modo que pudesse auxiliar os luteranos no processo migratório. Dessa forma, semelhante ao que ocorreu em outras regiões no Sul e no Sudeste do Brasil, nas NAC, também foram feitas experiências educacionais: o Núcleo Avançado do Colégio Sinodal³⁹, a Escola Imigrante⁴⁰ e o Centro Educacional Itaporanga (CEI)⁴¹, que era vinculado a

37 Cf. RIBEIRO, Darcy. **O processo civilizatório**: Estudos de antropologia social; etapas da evolução sócio-cultural. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 22, 42.

38 Cf. LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Unicamp, 1996, p. 234, 259, 268.

39 O Núcleo Avançado em Rondônia surgiu por iniciativa de ex-alunos do Colégio Sinodal que se sentiram motivados a iniciar um Campus Avançado no Oeste brasileiro. O projeto foi elaborado e implantado a partir de 1972.

40 Em Pimenta Bueno, os ex-alunos do Colégio Sinodal dedicaram-se a constituir uma escola para a alfabetização. Essa escola, chamada Escola Imigrante, seria desativada em função da criação do CEI.

41 O CEI foi construído ao longo do ano de 1977 e 1978 e abrigou turmas de 1ª e 2ª séries do ensino fundamental. A inauguração foi feita no dia 16 de julho de 1978. O CEI, assim

uma Fazenda Agrícola⁴² pertencente à igreja. Para uma ajuda mais concreta, foram concebidas as equipes UMA que visavam dar assistência técnica aos colonos. Segundo a concepção do projeto, cada paróquia nas NAC deveria contar com um pastor, um técnico agrícola e um agente de saúde. Todas as equipes foram financiadas com dinheiro da *American Lutheran Church*⁴³ (ALC) dos EUA (hoje ELCA – *Evangelical Lutheran Church in America*⁴⁴) e o projeto foi denominado *United Mission Appeal*⁴⁵. Tratava-se de um programa da ELCA para levantar fundos. É por isso que os projetos ficaram conhecidos como UMA. Ao todo, foram estruturadas formalmente quatro equipes UMA: Cacoal, Colorado do Oeste, Ariquemes e Rolim de Moura. Apesar de não existir uma equipe formal nas outras paróquias, o trabalho também foi organizado para abranger as mesmas áreas de atuação.

Com a crise econômica nacional, transpareceram as ambiguidades da ideologia do progresso. Começou uma fase de crítica em relação ao modelo adotado pelo governo para a colonização da Amazônia e uma autocrítica em relação ao papel e ao trabalho que a igreja desenvolvia nesse processo. No final da década de 1970, há uma mudança no quadro de obreiros e esses obreiros chegam imbuídos dessa crítica à ideologia desenvolvimentista. Assim, a história da IECLB na Amazônia até o ano de 1997 pode ser dividida em dois períodos distintos: 1972-1978 e 1979-1997. No entanto, deve ser feita a consideração de que os distintos períodos não são precisos quanto a sua datação, como também foi a intenção de apresentá-los ao longo do trabalho. Eles devem ser entendidos como uma ferramenta didática para a interpretação da história que ocorre num processo de longa duração. Nesse sentido, sempre é uma dinâmica entre a continuidade e a descontinuidade.

como a Escola Imigrante, nunca conseguiu ser reconhecido pelo governo. Isso foi um dos motivos para o encerramento dos trabalhos educacionais.

42 Era também interesse daqueles que estavam envolvidos com o Núcleo Avançado conseguir uma área de terra para servir de campo experimental. Em 24 de janeiro de 1974, a Colonizadora Itaporanga doou os direitos de posse dos 1000 ha da área para a Instituição Sinodal de Assistência, Educação e Cultura (ISAEC). Em homenagem à colonizadora, o nome dado ao novo colégio surgido em Espigão do Oeste foi Centro Educacional Itaporanga.

43 Igreja Luterana Americana.

44 Igreja Evangélica Luterana na América.

45 Apelo Missionário Unido.

Os trabalhos da igreja nas NAC foram reorientados através dessa autocrítica. Nesse sentido, os trabalhos com os povos indígenas surgiram como uma forma de diminuir os conflitos e de ajudar caritativamente os indígenas que estavam sendo desalojados e mortos pelo processo de colonização. A questão ambiental também não era discutida, pois a floresta era vista como obstáculo ao desenvolvimento. No final da década de 1970, há uma reorientação no trabalho com povos indígenas. O conceito de missão e as práticas missionárias vão sofrer críticas. Entra em cena a Pastoral de Convivência, “[...] um processo de reeducação missionária através do qual o missionário procura se colocar no mundo a partir do ponto de vista do povo com o qual se compromete e tira desta postura todas as consequências”⁴⁶. A problemática ambiental também começa a entrar no campo de visão dos obreiros, apesar de não ter muita penetração na vida dos colonos. Na verdade, a questão ambiental continuou como um assunto marginal. Apenas foram feitas denúncias contra crimes ambientais e algumas tentativas de agricultura alternativa nos campos experimentais das equipes UMA.

O envolvimento em questões sociais e políticas passou a fazer parte do trabalho dos obreiros nas NAC. Os obreiros empenharam-se na estruturação da Comissão Pastoral da Terra. Os projetos passaram a ser orientados para a organização dos trabalhadores, buscavam fomentar os sindicatos e a luta de classe. É nesse sentido que se pode entender o Projeto de Apoio ao Posseiro⁴⁷ e o Projeto Vacas⁴⁸, embora ainda estejam permeados pelo desenvolvimento econômico, como é o caso desse

46 ALTMANN, Lori. **Convivência e solidariedade**: Uma experiência pastoral entre os kulina (madija). Cuiabá: GTME, São Leopoldo: COMIN, 1990, p. 47.

47 O Projeto de Apoio ao Posseiro teve início em 1981. A idéia era acompanhar e dar assistência aos trabalhadores sem terra que reivindicavam áreas em disputa com latifundiários na região de Colorado do Oeste.

48 O Projeto Vacas foi idealizado como uma forma de ajudar os pequenos agricultores a se fixarem na terra. O projeto almejava o desenvolvimento econômico das famílias de agricultores e a sua organização em associações. Consistia em um determinado número de vacas que foram distribuídas entre as famílias. Três famílias ganhavam uma vaca que deveriam cuidar e explorar a produção, formando, assim, uma mini-associação. A cada grupo de 20 vacas, cabia um touro, envolvendo, portanto, 60 a 80 famílias que deveriam estar envolvidas numa associação. A soma de todas as associações formaria uma cooperativa ou uma associação maior. Cada família deveria pagar pela vaca e pelo touro, o que poderia ser feito em prestações.

último. A crise do projeto da fazenda agrícola e do CEI também se explica por essa nova postura. Como a igreja poderia possuir uma fazenda num momento em que se pregava a luta pela terra, a reforma agrária? A fazenda foi vendida em 1981 e a experiência educacional no CEI foi abandonada. As dependências do CEI passaram a ser utilizadas para encontros eclesiais e para a realização dos Cursos de Orientadores Rurais (COR)⁴⁹. Os COR, embora sejam, em certo sentido, continuidade do projeto educacional, visavam a formação de lideranças leigas que pudessem ser multiplicadoras desse compromisso social e político.

A ordenação das mulheres também representou essa dinâmica de reorientação do trabalho da igreja. O trabalho das pastoras propiciou novos questionamentos sobre as relações de gênero na igreja e na sociedade e auxiliou na concepção de novas formas de ministérios. Perseguiu uma educação que era definida como libertadora, na qual se buscava a conscientização. Nesse sentido, na região do Sínodo da Amazônia, não foi criado nenhum grupo de OASE (Ordem Auxiliadora de Senhoras Evangélicas), pois o trabalho de educação deveria ser feito com todas as mulheres, independente da idade. Em suma, em decorrência do trabalho das pastoras, as relações entre homens e mulheres foram sendo redefinidas e as mulheres passaram a ocupar cargos diretivos também na igreja.

Conclusivamente, pode-se dizer que tanto os migrantes quanto a IECLB vão se especializando no processo migratório. Os migrantes especializam-se na medida em que condicionam cultural e sociologicamente a migração das novas gerações. A igreja, por sua vez, ao acompanhar a migração e ao investir em projetos desenvolvimentistas que viabilizassem a permanência dos agricultores no meio rural, também demonstra sua especialização na migração. Se historicamente fora reconhecida como uma “igreja de imigração”, a partir da década de 1970, passa a ser simultaneamente uma “igreja de migração”.

49 Os COR tinham três áreas básicas nas quais procuravam formar os agricultores: agro-veterinária, saúde e vida comunitária. Funcionaram anualmente durante o período de 1978 até 1983. Nessa seqüência, o último ocorreu de 14 a 19 de março de 1983. Em setembro de 1985, aconteceu mais um COR.

Memória, Identidade e um Espaço de Conflito: A Comunidade de Nova Teutônia no Contexto de Disputa por Terra com uma Comunidade Indígena*

*Lori Altmann***

A identidade narrativa em conflitos entre imigrantes e indígenas

Esta pesquisa nasce no âmbito de questionamentos do campo da História da Igreja¹ na interface com a História Nova². Aborda uma problemática que interfere na trajetória da humanidade em suas relações sociais e territoriais situadas em contextos de conflitos interculturais. Vale-se de instrumental teórico-metodológico da Antropologia Social, em especial das teorias da memória.

Já em termos teórico-conceituais, esta pesquisa apreende como se dá a reconstrução da memória histórica de uma comunidade luterana de origem germânica, numa situação de disputa por terra com uma

* Este texto é uma síntese da tese de doutoramento produzida na área de concentração de Teologia e História: ALTMANN, Lori. **Memória, identidade e um espaço de conflito: A Comunidade de Nova Teutônia no contexto de disputa por terra com uma comunidade indígena**. São Leopoldo: IEPG, 2007, 316 p.

** Lori Altmann possui graduação em Letras pela Universidade de Passo Fundo (1974), graduação em Teologia pela Escola Superior de Teologia (1982), atual Faculdades EST, mestrado em Ciências da Religião pelo Instituto Metodista de Ensino Superior (1994), mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1999) e doutorado em Teologia e História pela Faculdades EST (2007). É professor na Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Sua pesquisa gira em torno de: Espaço e tempo, Identidade, Povos indígenas, Conflitos interétnicos.

1 Cf. WIRTH, Lauri Emilio. A memória religiosa como fonte de investigação historiográfica. **Estudos de Religião**, ano XVII, n. 25, p. 179-180, jul./dez. 2003.

2 Cf. LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger; REVEL, Jacques (Orgs.). **A História Nova**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988, p. 4.

comunidade indígena, e vê como esta identidade específica vai se explicitando através do resgate da memória e da construção das narrativas. Isso é feito dentro de uma concepção de identidade narrativa, conceito proposto por Paul Ricoeur³, em que toda personagem em sua ação no mundo se constrói ao narrar (de forma oral ou escrita) e interpretar, registrar, explicitar apenas o suportável, aquilo que aguenta “trabalhar na memória”⁴. Situa a experiência vivida numa trajetória coletiva, desvendando os dilemas de ordem pessoal e coletiva num processo de migrações, de transculturação e “fricção interétnica”, como define Roberto Cardoso de Oliveira para tratar da relação entre brancos e indígenas no Brasil⁵.

Memória construída nos meandros da identidade étnica e religiosa

No decorrer da história brasileira, muitas famílias de imigrantes evangélicos luteranos⁶ de origem germânica acabaram sendo instalados nos Estados do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina, em terras originalmente indígenas. Essas famílias, na maior parte das vezes ocupantes de boa fé, passaram a construir um universo fantástico de representações sobre o “outro”, o indígena, que serviu para explicar e justificar, para si próprios e para as outras pessoas, o seu direito de ocupar e de permanecer nesses territórios.

A Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), desenvolvendo trabalhos missionários junto a populações indígenas, tan-

3 Cf. RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como um outro**. Campinas: Papyrus, 1991. Também GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 29, onde o autor refere-se à idéia de inscrição da ação de Paul Ricoeur e cita: “Resumindo, o que escrevemos é o *noema* (‘pensamento’, ‘conteúdo’, ‘substância’) do falar. É o significado do acontecimento de falar, não o acontecimento como acontecimento.”

4 Cf. HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice/Revista dos Tribunais, 1990.

5 Cf. OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O índio e o mundo dos brancos**. 2. ed. São Paulo: Pioneira, 1972.

6 Devido à diversidade de origens religiosas destas famílias de imigrantes que, neste contexto, foram construindo uma identidade que as unificasse, torna-se difícil encontrar um termo adequado e amplo o suficiente para os caracterizar. Utilizo, portanto, evangélicos, luteranos e evangélico-luteranos quase como sinônimos.

to no sul como no norte do país, através do Conselho de Missão entre Índios (COMIN), precisou lidar com esta relação histórica e conflituosa entre colonos e indígenas⁷. Nos últimos anos, surgiu, especialmente no sul do país, um movimento de retomada de terras por parte de algumas comunidades indígenas que viram suas terras usurpadas ou reduzidas em épocas passadas. Diante da perspectiva da perda da terra, sua ou de seus antepassados, e para justificar seus direitos, muitas famílias evangélicas luteranas passaram a reconstruir discursivamente a memória de sua história na região. Ao construir narrativas, que remontam à chegada de seus antepassados ao local, resgatam simultaneamente uma identidade étnica e religiosa específica⁸, na qual buscam a legitimação da sua presença nesses territórios.

A IECLB, em especial nos últimos anos, passou a se preocupar com estas famílias e em como acompanhá-las e apoiá-las neste processo. Esta pesquisa, através de documentos da história da igreja na região, identifica as raízes dos desdobramentos desse conflito. Interpreta, através das narrativas, de que maneira essas famílias luteranas estão elaborando essa nova situação de crise, conflito e risco de desenraizamento e de como elas a estão expressando através de seu discurso e de sua memória, tanto pessoal quanto familiar. A análise de documentos e de depoimentos constitui o suporte do trabalho historiográfico, que identifica a reconstrução da sua identidade étnica e religiosa diante da nova realidade conjuntural que se apresenta para elas⁹.

Pesquisa histórica em situação de conflito na Comunidade de Nova Teutônia

Inicialmente, descrevo o processo de escolha do tema, o desenrolar e as dificuldades que envolveram uma pesquisa realizada em situa-

7 Cf. ZWETSCH, Roberto E. Os luteranos e o desafio das comunidades indígenas. In: CHRISTENSEN, Teresa; UNIOESTE (Coords.). **Anais do XI Simpósio Nacional de Estudos Missionários**. Santa Rosa: Centro de Estudos Missionários/UNIJUÍ, 1997. Cf. também LINK, Rogério Sávio. **Luteranos em Rondônia**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2004.

8 ECKERT, Cornélia. *Memória e identidade: Ritmos e ressonâncias da duração de uma comunidade de trabalho: Mineiros do carvão*: (La Grand-Combe, França). **Cadernos de Antropologia**, UFRGS, Porto Alegre/RS, n. 11, 1993, 84 p.

9 Cf. LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 4. ed. Campinas: Unicamp, 1996, p. 476.

ção de conflito. Abordo as implicações trazidas pela minha biografia pessoal no desempenho da tarefa de pesquisadora e a relação com as diferentes personagens do universo pesquisado. Relato a experiência da trajetória da pesquisa, a escrita da tese e o percurso teórico-metodológico desenvolvido.

Ao contextualizar o tema histórica, social e eclesialmente, partindo de um foco mais ampliado, inicio com aspectos da história da imigração no sul do país, a igreja evangélica no Brasil, a formação da IECLB e suas posições em relação às questões agrárias e indígenas, a igreja evangélica no oeste de Santa Catarina, o Distrito Eclesiástico Uruguai, o atual Sínodo Uruguai, chegando finalmente à Comunidade Evangélica de Nova Teutônia¹⁰.

A história da Comunidade Evangélica de Nova Teutônia, criada em 1924, é significativamente anterior ao surgimento da própria IECLB como igreja nacional e ela esteve presente na trajetória dessas famílias de imigrantes desde os primórdios de sua chegada à região. A reconstrução desta história eclesial objetivou entender o significado e a abrangência das expectativas expressas por algumas lideranças do movimento dos agricultores em relação à IECLB, especialmente representada na pessoa de pastores e pastoras, que atuaram ou estão atuando em comunidades da região. São identificados aspectos de uma igreja inserida num contexto social, econômico e cultural maior, mais amplo, por conseguinte, do que aquele constituído apenas por fatos intra-eclesiais. Adquire relevância histórica a atuação da igreja luterana no oeste de Santa Catarina por seu trabalho popular e por suas posições teológicas e políticas frente a situações de injustiça e desigualdade. Esta se posicionou perante uma situação marcada por grave conflito de direitos, envolvendo dois grupos igualmente sujeitos a profunda vulnerabilidade: pequenos agricultores e indígenas.

10 Sobre o oeste de Santa Catarina, cf. RENK, Arlene. **Sociodicéia às avesas**. Chapecó: Grifos, 2000. Sobre campesinato, cf. WOORTMANN, Klass. *Com parente não se negueia – O campesinato como ordem moral. Anuário Antropológico 1987*. Tempo Brasileiro/UNB, Brasília, 1990, p. 56.

O texto segue apresentando a Comunidade de Nova Teutônia, os primórdios da ocupação e a atuação da colonizadora Luce, Rosa & Cia¹¹, através de dados bibliográficos, documentais e da memória dos primeiros imigrantes ou descendentes destes, que ocuparam a região em meados da década de 1920. Descreve a vila de Nova Teutônia, como cenário sociocultural do conflito, em seus espaços e suas expressões da memória, explicitados através do diário de Fritz Plaumann¹², imigrante e entomologista reconhecido internacionalmente. As memórias trazidas pelas pessoas apresentam as características do mito do pioneiro

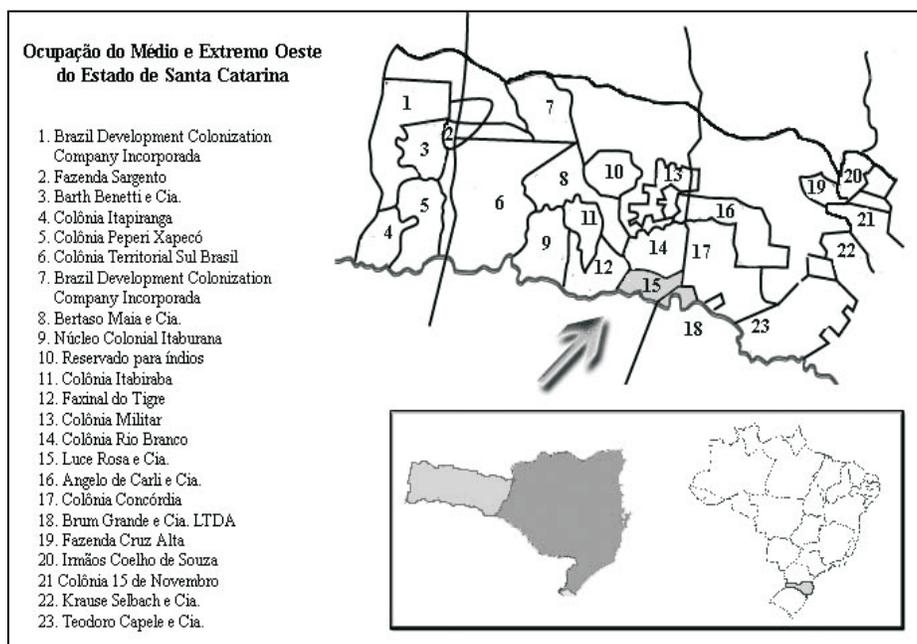


Figura 1 – Ocupação do Médio e Extremo Oeste do Estado de Santa Catarina. Mapa elaborado por Rogério Sávio Link, tendo como base o livro de W. F. Piazza, **Santa Catarina: sua história**, 1983. p. 537.

11 Sobre a colonizadora Luce, Rosa & Cia, cf. WOLFF, Gladis Helena. **Trilhas de ferro, trilhas de Barro**. A ferrovia do norte do Rio Grande do Sul – Gaurama (1910-1954). Passo Fundo: Universidade de Passo Fundo, 2005.

12 Cf. SPESSATTO, Mary Bortolanza (Org). **O diário de Fritz Plaumann**. Chapecó: Argos, 2001.

desbravador, permeado por histórias de sacrifícios, de mortes e de trabalho incansável, que resultam, segundo as narrativas, numa realidade de sucesso, progresso e desenvolvimento. Esta realidade é agora colocada em risco através da iminência da perda de sua propriedade familiar. Através das narrativas, a identidade étnica e religiosa é reconstruída pelas famílias de agricultores no contraste com o “outro”, o indígena Kaingang, com quem disputam o território¹³.

Disputa pela terra em situação de crise e de conflito de direitos

A terceira parte refere-se ao embate pela terra, aos caminhos do processo de recuperação da terra indígena e ao desenrolar do acirramento da disputa. Explicita esta realidade de conflito de direitos, que leva a um enfrentamento entre memórias permeadas de ênfases, mas também de silêncios, omissões e esquecimentos. Analisa os principais temas destacados pelas narrativas e interpreta as noções de crise e de conflito que foram se explicitando no decorrer da pesquisa.

Essa narrativa histórica, baseada tanto nos dados transmitidos através da forma escrita (documentos da época) quanto da forma oral¹⁴ (recordações de hoje), faz com que as pessoas se lembrem de sua história pessoal na perspectiva de sua vida atual. Elas tendem, em suas recordações, a construir uma história de sucesso, de luta, de continuidade, mas também de perda. Por isso é necessária uma história que leve a refletir sobre seu próprio interesse nela.

Esta pesquisa, realizada como um estudo de caso, ao focar a Comunidade de Nova Teutônia no contexto de disputa por terra com uma comunidade indígena, pretende levantar elementos para a reflexão sobre outras situações existentes principalmente no sul do Brasil. Além

13 Cf. Introdução. In: HOBBSAWM, E.; RANGER, T. (Orgs.). **A invenção das tradições**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002. MORGAN, Prys. Da morte a uma perspectiva: a busca do passado galês no período romântico. In: HOBBSAWM; RANGER (Orgs.), 2002. CANNADINE, David. Contexto, execução e significado do ritual: A monarquia britânica e a “invenção da tradição”, c. 1820 a 1977. In: HOBBSAWM; RANGER (Orgs.), 2002.

14 Cf. PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val di Chiana. In: FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janaína (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**, Rio de Janeiro: FGV, 1996.

de abordar uma situação de conflito de direitos envolvendo a questão agrária e indígena, coloca em discussão preocupações que dizem respeito não apenas a setores das igrejas e do Estado brasileiro, mas também ao conjunto da sociedade nacional.

Uma história de perdas e de desenraizamento

A história é processual e configura uma pluralidade de trajetórias de grupos sociais. Esses processos, relacionados a movimentos transnacionais, transculturais ou internos, migratórios, todos eles implicando determinações de desenraizamentos e/ou enraizamentos, nos remetem a investigar as situações singulares que revelam tanto identidades e acomodações quanto conflitos e disputas que atravessam um longo período do percurso histórico de uma nação.

Essa análise histórica teve como ponto de partida um estudo de caso de famílias de imigrantes luteranos de origem germânica do distrito de Nova Teutônia, município de Seara, SC, que estão experimentando uma situação de disputa por terra com a comunidade indígena Kaingang da AI Toldo Pinhal¹⁵. É importante salientar que esta é apenas uma das muitas situações de conflito por terra envolvendo indígenas e agricultores existentes atualmente no sul do Brasil. A maior parte dessas famílias da comunidade de Nova Teutônia tem sua vida ligada à terra, tendo elas ou seus antepassados chegado a este lugar trazendo, além da pequena bagagem, sua cultura, suas lembranças da terra natal e da comunidade de origem. Aí construíram uma “Nova Teutônia”, significando simultaneamente a refundação do tradicional e a construção do novo, o que faz com que se sintam hoje ligadas ao lugar onde vivem e trabalham, às terras cultivadas, às construções edificadas, à comunidade religiosa e à escola constituídas, ao espaço onde descansam seus mortos.

A maioria das pessoas provenientes da Alemanha ou do Rio Grande do Sul veio em busca de um futuro melhor, almejando tornar-se

15 Cf. CAPUCCI FILHO, Alberto (Org). **Dossiê Toldo Pinhal**, CIMI Sul – Equipe de Chapecó, SC, [s.d.]. 30p. Digitalizado e enviado para a autora por correio eletrônico. Agradeço ao CIMI pelo envio deste texto.

proprietária rural, para garantir alimentação, moradia, renda, ascensão social e independência, a fim de encaminhar o futuro de filhos e filhas. Alguns com um pouco mais de estudo, da classe média, buscavam gozar de mais liberdade política e religiosa e conseguir trabalho para todos os membros da família¹⁶.

As narrativas de uma vida pioneira

As narrativas e os documentos reunidos nesta tese descrevem como essas famílias de imigrantes enfrentaram os problemas de seu cotidiano, as doenças agravadas pela falta de assistência à saúde e as tensões com outras etnias e denominações religiosas¹⁷. Houve, é verdade, uma tentativa por parte das colonizadoras, de organizar assentamentos mais ou menos homogêneos do ponto de vista étnico e religioso, mas esse fato não impediu o trânsito e as vicissitudes de uma vida pioneira em lugar desconhecido para elas. Essas famílias sofreram ainda com enchentes e outros problemas meteorológicos, com quebra de safra, com dificuldades para comercializar a produção, com as enormes distâncias entre os lotes e com a falta de estradas ou as más condições delas. Apesar das saudades da terra natal, a rememoração do sonho de uma vida melhor e o cultivo de relações de solidariedade forneceram para esses homens e mulheres novo fôlego para prosseguirem na rotina diária tão cheia de precariedades.

Dentro de um projeto que visava a modernizar a sociedade de acordo com padrões europeus de civilidade e de progresso, essa população imigrante, em especial de origem alemã, foi eleita como ser hu-

16 Cf. HAUCK, João Fagundes et al. **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes/CEHILA, 1980. Cf. também DREHER, Martin N. Protestantismo de imigração no Brasil. In: **Migrações e História da Igreja no Brasil**. Aparecida: CEHILA/Santuário, 1993. Cf. WITT, Osmar L. **Igreja na migração e colonização**. São Leopoldo: Sinodal, 1996, p. 61. Uma abordagem sintética do processo de institucionalização do luteranismo brasileiro é apresentada por Ricardo Rieth. Cf. RIETH, Ricardo W. Dois modelos de Igreja Luterana: IECLB e IELB. In: DREHER, Martin (Org.). **Populações rio-grandenses e modelos de Igreja**. Porto Alegre: EST, São Leopoldo: Sinodal, 1998.

17 Para narrativas semelhantes, cf. HUNSCHE, C. H. **Pastor Heinrich W. Hunsche e os começos da Igreja Evangélica no sul do Brasil**. São Leopoldo: Rotermund, 1981, p. 51; cf. também WACHHOLZ, Wilhelm, "Atravessem e ajudem-nos". São Leopoldo: Sinodal/EST, 2003. cap. 1, p. 31-120.

mano ideal para levar adiante a ideia de progresso. Um certo olhar, presente desde longa data na historiografia, centra seu foco no econômico, deixando de lado outras dimensões do social, e apresenta o imigrante apenas como produtor de mercadorias para o mercado regional e nacional, transformando-o no herói desbravador-empREENDEDOR. Ao mesmo tempo que esse enfoque enaltece o imigrante europeu, invisibiliza ou transforma em meros coadjuvantes os demais grupos humanos da região, como os indígenas, os afro-descendentes, os descendentes de portugueses e mesmo os imigrantes não tão bem-sucedidos¹⁸.

Diferentes atores e a diversidade narrativa

A pesquisa explicitou a existência de diferentes atores, com histórias, expectativas e perspectivas diferenciadas. Explicitou a existência de pessoas que, encontrando dificuldade de reproduzir seu *ethos* como agricultoras, almejavam uma indenização para tentar a vida em outro lugar, talvez na cidade. Outras, cujas perspectivas estão enraizadas no local, não querem cogitar em hipótese alguma a possibilidade de serem retiradas do seu espaço, das suas relações e das suas atividades produtivas. Ao redor dessas famílias de agricultores e também ao redor das famílias indígenas encontram-se, direta ou indiretamente vinculadas, pessoas e instituições interessadas no desfecho da situação: comerciantes, políticos, igrejas, poder judiciário, familiares, funcionários de órgãos governamentais de fomento ou assessoria.

Um aspecto logo identificado no desenrolar da pesquisa foi a proibição de “dizer”, de elaborar sua própria narrativa, imposta pela liderança da Comissão em Defesa aos Agricultores Atingidos por Questões Indígenas de Seara, Arvoredo e Paial, SC, ao conjunto dos agricultores da AI Toldo Pinhal. Esta proibição só fazia aumentar a necessidade de “dizer”, para mostrar a injustiça se revelando em diferentes instâncias de poder: na igreja, no governo federal e estadual, no judiciário, na FUNAI, no INCRA. Um exemplo disso foi a atitude de

18 Cf. BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Cia das Letras, 1992, p. 11-15.

um agricultor que foi buscar e me mostrou um documento de cobrança de imposto territorial rural sobre a área de terra da qual já havia sido desalojado, apontando em seu discurso a desarticulação existente entre os órgãos governamentais e mostrando a extrema contradição na pergunta por ele mesmo formulada: “Se dizem que a terra não é nossa, como ainda nos cobram impostos?”

A injustiça da história e a busca pelo sentido

As pessoas, quando falavam, demonstravam uma necessidade de afirmar não só a injustiça dos poderes estabelecidos, mas, de um modo mais profundo, a da história. Apesar da revolta que expressavam, transparecia em sua fala um reconhecimento da existência de uma ordem das coisas nessa injustiça e uma conformidade com ela, que não as autorizava a esperar por uma mudança. Embora fosse uma realidade sempre repetida, essa relação de forças nem por isso se tornava mais aceitável. Apesar de ser um fato recorrente, não podia ser aceito como uma lei. As pessoas obrigadas a se renderem aos fatos, a constatarem sua condição de dependência, opunham, no entanto, “uma radical recusa ao *estatuto* da ordem que se impõe como natural”, citando uma expressão de Michel de Certeau¹⁹.

Era perceptível, nas narrativas das pessoas da comunidade agricultora atingida, uma necessidade imperiosa de afirmar a não-coincidência entre fatos e sentido. E, por outro lado, havia a necessidade de um outro cenário religioso que reintroduzisse a contingência histórica daquilo que se apresentava naturalizado. Era a revanche da natureza contra a qual tanto lutaram historicamente e por causa da qual tantos morreram em seu afã civilizatório. As famílias da comunidade indígena Kaingang, que agora se apresentavam diante delas, representavam aquela natureza ameaçadora da sua memória de “desbravadores e pioneiros”.

O cenário religioso expresso não apenas pela comunidade, mas também pelo pastor, pela pastora e pela teologia luterana, não parecia

19 Cf. CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

fornecer-lhes o sentido e o lugar para o seu protesto. Daí essa relação de ódio e de ressentimento contra ministros religiosos do passado e do presente que, com base no evangelho e na constituição, reconheciam o direito dos povos indígenas. Era como se todo o descontentamento por sua impotência diante dos fatos e das demandas legais fosse projetada simbolicamente sobre personagens totalmente desautorizadas e “desempoderadas” perante a situação, como, por exemplo, a igreja, que, de fato, não possui poder de arbitragem nesse conflito.

A escrita da história pelas suas margens

A escrita da história nem sempre se apresenta como uma tarefa fácil, principalmente quando existe uma situação de conflito de interesses e de direitos. Retomando uma das metáforas utilizadas nessa tese, eu diria que algumas das personagens em Nova Teutônia, no decorrer da pesquisa, tentaram esconder a larva e mostrar apenas a borboleta, esquecendo que a borboleta só pode existir porque antes foi larva e crisálida²⁰. A história não é feita apenas do belo, do agradável, dos ganhos, dos sucessos, mas também do feio, do desagradável, das dificuldades, dos sofrimentos e das perdas. A história da região em geral tem sido narrada e escrita pelos ganhadores e pelos bem-sucedidos, entre os quais estão os que aqui permaneceram ou os que foram mais adiante adquirir áreas maiores de terra.

Essa pesquisa, apesar de suas limitações, foi um exercício de democratização da palavra contra uma tendência à concentração e ao monopólio da mesma por parte de alguns grupos. Tentou apresentar uma narrativa a partir daquelas pessoas que não foram tão bem-sucedidas, tanto as que ficaram em suas terras e foram empobrecendo quanto outras que precisaram ir embora para trabalhar e viver nas cidades da região. Faz referência também a “brasileiros” e indígenas

20 Ao escrever este texto, chegou a minhas mãos o comentário do livro **Os duendes de seis patas e a cidade mutante – O lado mágico da cidade de São Paulo dos anos 50**, escrito pelo biólogo e entomologista Roberto Muylaert Tinoco, que usa o pseudônimo Rob de GÓES. Inspirei-me no comentário de Milton Correia Junior, quando afirma que o autor usa o processo da metamorfose para estruturar seu livro. Cf. CORREIA JUNIOR, Milton. Insetos – duendes de seis patas. **Planeta**, São Paulo: Três, ano 32, n. 391, p. 22-25, abr. 2005.

que foram “deslocados” pela colonizadora quando da chegada das famílias de imigrantes ou que ficaram na região trabalhando na condição de agregados ou meeiros nos fundos de suas antigas terras²¹.

Memória, identidade e conflito nas fronteiras

O assunto ou “objeto” de pesquisa no projeto inicial visava a desenvolver o tema da memória na sua relação com a identidade luterana de origem germânica, através da interpretação de narrativas de membros da comunidade de Nova Teutônia. A situação de conflito, inicialmente apenas contexto da pesquisa, acabou, dentro do próprio processo, tornando-se a temática ou o “objeto” principal da pesquisa. O termo “conflito” em geral não era mencionado pelas pessoas, mas o seu conteúdo e realidade eram recorrentemente referenciados nas entrevistas.

Nesse sentido, um tema que aflorou e que mereceria ser aprofundado diz respeito às fronteiras de violência ou à violência nas fronteiras. Neste caso, a fronteira é entendida como o lugar onde a família imigrante já não pertence ao seu país ou região de origem, mas ainda não tem raízes no país ou na região de destino. Na fronteira, as pessoas migrantes encontram-se numa zona alheia, fora de casa e da pátria, tendo que falar uma língua estranha, sentindo-se como não-cidadãs, com todas as implicações que essa situação acarreta para quem a experimenta na pele²².

21 Cf. FERNANDES, Ricardo Cid. **Relatório do Laudo Antropológico: reestudo dos limites da Terra Indígena Toldo Pinhal**. Resultado parcial do trabalho realizado pelo Grupo Técnico constituído pela Portaria da FUNAI n. 020/PRES, emitida pela Fundação Nacional do Índio, em 18 de janeiro de 2002. Resumo publicado no DOU, 01/10/2003, seção 1, p. 34-37. Cf., também ELIAS, Norbert. **Os estabelecidos e os outsiders: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2000, p. 19. Veja também SWAIN, Tânia Navarro (Org.). **História no Plural**. Brasília: UNB, 1994.

22 Cf. BADALOTTI, Rosana Maria. **Da ocupação do território no Oeste Catarinense aos dias atuais: Breve diagnóstico histórico e antropológico sobre os agricultores familiares atingidos pela demarcação de terras indígenas nos municípios de Seara, Arvoredo e Paial/SC**. Chapecó, janeiro de 2004 (cópia digitalizada).

Quando o conflito transforma-se em violência

É necessário aprofundar os estudos a respeito das condições que fazem com que uma situação de conflito se transforme numa situação de violência, pois o conflito em si, aquele que surge das diferenças e que diz respeito à diversidade humana, pode vir a ser algo positivo, que venha a ampliar a visão sobre as questões e sobre os problemas da convivência humana, provocando transformações. Isso aconteceria se, diante do conflito, fossem buscadas soluções razoáveis para ambas as partes, em que as mesmas viessem a se encarar, uma à outra, não como adversárias, mas como parceiras com interesses comuns, com espírito de cooperação. Nesse contexto, o conflito não precisaria redundar necessariamente em violência.

Por um lado, identifiquei, no discurso dos agricultores e das agricultoras, uma postura muito passional em relação à Igreja, expressa num sentimento de decepção ou até mesmo de traição, que se contrapunha a uma história pessoal e familiar de perseverança étnica e religiosa de sua parte, transmitida de geração em geração, com raízes no além-mar, história esta mais imaginada do que vivida e conhecida²³. Por outro lado, constatei a angústia de pastores e pastoras que, em nome de uma fidelidade ao evangelho e mediante o compromisso com os mais pobres, os despossuídos, sabiam da legitimidade da demanda indígena, mas não podiam sequer explicitar isso. Seu compromisso e seu vínculo eclesial e laboral com as comunidades afetadas impediam uma posição de observador neutro e isento e até, em alguns casos, uma análise mais ampla do conflito a partir da estrutura social e econômica geradora do conflito. A demanda apresentava-se como urgente e a exigência colocada para eles e elas era de unilateralidade: “Quem não está conosco está contra nós, é nosso inimigo”, diziam as lideranças da associação dos agricultores.

23 Cf. KRAUSE, Hans Dietrich, **Sarandi, Município de Aratiba, RS, 06/05/1974**. O documento, escrito originalmente em língua alemã e traduzido, encontra-se no Arquivo Histórico da IECLB, na Biblioteca da EST, em São Leopoldo, RS. O autor, em certas partes, escreve na primeira pessoa e, em outras, na terceira. Ele foi redigido a pedido do pastor Nelson Kilpp, por ocasião do encerramento das atividades de Krause na paróquia. Tradução e revisão do original de Nélío Schneider em 6/10/2003, a partir da transcrição do original em língua alemã feita pelo P. em. Wilfried Hasenack.

O potencial positivo do conflito e a busca pela conciliação

Para descobrir o potencial positivo do conflito é preciso, em primeiro lugar, reconhecê-lo, não negá-lo e, a seguir, iniciar a negociação, a mediação, a capacidade de escutar e de entender a maneira como os outros e as outras pensam, sentem e vêem a situação. Só então, talvez, se possa alcançar alguma forma de consenso. Esse papel tem sido historicamente desempenhado pela IECLB, em suas diferentes instâncias, desde a comunidade local, passando pela instância regional ou sinodal, até a nacional, mas também por outras instituições eclesiais e sociais. A IECLB tem enfatizado o diálogo como instrumento de conciliação e entendimento na busca por uma solução pacífica. Esse diálogo implica um ouvir atento e empático, apontando sempre para a necessidade da catarse como forma de superação do impasse e do conflito, expressos na experiência da perda, que, nesse caso, vai além da perda econômica. Ao ouvir os diferentes atores, mas em especial os mais necessitados, aqueles que não têm espaço nem condições de reivindicar ou lutar pela garantia de seus direitos, a IECLB resgata sua história como uma igreja que, nessa região, sempre esteve comprometida evangelicamente com as questões sociais.

Nessas situações de impasse envolvendo conflito de interesses e de direitos, torna-se necessária a criatividade como instrumento útil na busca de solução para os problemas que se encontram na área de abrangência de diferentes espaços, como o geográfico, o econômico, o político, o eclesial e, ao mesmo tempo, dentro de tempos diferenciados, da memória, do período histórico, do momento econômico regional e do percurso étnico-cultural.

O embate de memórias e a construção da identidade no conflito

Na redação desta tese, ocorreu um processo de seleção, de escolha, tanto por parte de quem narrou quanto por parte de quem escreveu, dentro de um esforço por superar um processo de silenciamento de coisas ditas, não-ditas ou mal-ditas. Encontrei conflitos e silêncios subjacentes à disputa, na qual cada pessoa dizia aquilo que lhe era

suportável, pois dizer, reviver é assumir parte da responsabilidade e ter que admitir, em alguns casos, aquilo que não pode ser admitido.

As memórias narradas, discutidas e registradas foram sendo re-trabalhadas de acordo com as demandas do presente, refletindo o lugar onde foram construídas e o tempo no qual ocorriam. Por isso são fragmentadas, diferenciadas, em mutação e com conteúdos contraditórios, num claro embate de memórias, refletindo a situação de conflito de direitos na qual emergem. A narrativa formulou-se na relação entre passado, presente e futuro, em que o passado passou a ser refletido com o olhar do presente, revelando a presença de representações e de posturas políticas de grupos sociais e culturais específicos. A identidade pessoal construída neste processo de confronto aparecia referenciada ao conflito e às interpretações provocadas por ele, criando a necessidade de que fosse explicitada dentro de um processo de diferenciação. Essa necessidade de caracterizar-se, de dizer alguma coisa a respeito da sua identidade, não era algo anterior, mas foi acontecendo gradualmente no contexto de disputa pelo território.

Memória, identidade e territorialidade

Uma das hipóteses iniciais, que se confirmou no decorrer da pesquisa, referia-se à importância, para os pequenos agricultores, da terra como espaço de territorialidade histórica e tradicional, na relação entre memória e identidade²⁴. É esse espaço que, por sua vez, fornece os elementos e os referenciais para a reconstrução da memória. Este argumento utilizado na defesa dos direitos indígenas à terra não tem sido comumente aplicado às famílias de agricultores, pois considera-se que, para estas, a terra é apenas um meio de subsistência, de produção ou de negócio.

O processo desta pesquisa confirmou a hipótese de que o inter-relacionamento entre a história pessoal da pesquisadora e sua pesquisa ocorre desde a escolha do tema, acompanha o seu desenrolar e chega aos limites do seu resultado final, ou seja, a produção do texto. Minha

24 Cf. MARCON, Telmo. **Memória, história e cultura**. Chapecó: Argos, 2003, p. 74.

história pessoal como indigenista, motivada pelo próprio conflito, aflorava a todo instante e condicionava não só a realização da pesquisa, como a relação com as pessoas, com as diferentes personagens envolvidas e seus destinos. Isso se refletia nos discursos, nas narrativas, nas críticas a certas práticas missionárias e eclesiais, tanto católicas quanto luteranas; nos questionamentos expressos a respeito das políticas governamentais tanto de direita, quanto de esquerda; nas relações com colegas pastores e pastoras em suas angústias frente a determinadas realidades de sofrimento, que, por sua vez, se contrapunham a um certo imaginário do que é ser indígena; na explicitação e na suspeita sobre a existência de interesses e atores locais ou regionais frente a determinadas conjunturas internacionais. Essas ambiguidades de avaliação da situação presente podem ser exemplificadas com o seguinte fato verificado durante a pesquisa: ora eu era vista como pastora ou missionária indigenista, ora como originária de família de imigrantes de origem germânica, mas poucas vezes como doutoranda em Teologia em processo de pesquisa sobre a História da Igreja.

A tarefa acadêmica da busca por compreensão e explicação dos conflitos sociais é algo bastante distante do horizonte de vida e de relações de boa parte das pessoas que encontrei ao longo do processo de pesquisa. Apesar de, muitas vezes, não perceberem o sentido do ato de recontarem aquelas histórias “antigas”, nem mesmo conseguirem estabelecer uma relação das mesmas com o seu presente cheio de contradições, dúvidas e injustiças, manifestavam muito interesse em falar e, ao fazê-lo, refletiam sobre si, sobre os outros e sobre a realidade em que viviam. Aí está o desafio para uma escrita da história que se quer comprometida não só com objetivos acadêmicos, mas também com a inserção social da pesquisa.

Protestantismo à Brasileira: Vale Três Forquilhas*

Oneide Bobsin**

Qualquer pesquisador de formas populares de cultura e dos modos subalternos de vida sabe que ali quase não há esferas de uma e de outros que não estejam envolvidas e significadas pelos valores do sagrado.¹

Primum vivere, deinde philosophari.²

Passo do Cemitério

Aprendemos da teoria do conhecimento a necessidade de falar do lugar de onde escrevemos ou de manifestar abertamente o nosso ponto de vista. E o lugar, nesse caso, é geográfico e existencial. Sou parte do

* Vale Três Forquilhas situa-se no litoral norte do Rio Grande do Sul, entre a Serra do Mar e praias localizadas entre Torres e Capão da Canoa. O Vale deu o nome ao município que nele se situa e que se emancipou de Torres. Itati é o outro município do Vale Três Forquilhas. O Governo Imperial enviou para a região de Três Forquilhas, em 1826, os imigrantes alemães evangélicos e para Torres, hoje Colônia São Pedro, os católicos. O presente texto nasceu de um projeto de publicação sobre os 180 anos da Imigração Alemã no Litoral Norte do Rio Grande do Sul, que está na espera de apoio para a sua conclusão. Para a presente publicação ele sofreu mudanças na perspectiva teológica e pastoral.

** Oneide Bobsin possui graduação em Teologia pela Escola Superior de Teologia (1981), atual Faculdades EST, e doutorado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1992). Atualmente é reitor e professor titular da Faculdades EST. Sua área de pesquisa gira em torno do Protestantismo na interface com fenômenos religiosos. E-mail para contato obobsin@est.edu.br.

1 BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo**. São Paulo: Brasiliense, 1980, p. 17.

2 Primeiro viver, depois filosofar, diz um antigo provérbio latino. Cf. MADURO, Otto. **Mapas para a festa**. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 30-41.

objeto de estudo. Em outras palavras, sou sujeito e objeto da Cultura Popular e do Imaginário Religioso do Vale Três Forquilhas sobre os quais vou escrever. Não posso negar que minha experiência de vida influencia o meu conhecimento sobre a construção que faço da realidade. No entanto, ao admitir tal pressuposição, posso fazer um exercício crítico de um olhar de fora, consciente de que o interno e o externo são distintos, mas não separados. Com esses olhares, minha posição se torna “mais pluralista, respeitosa, aberta, humilde e crítica daquilo que reconhecemos, valorizamos e apreciamos como conhecimento”³. Por essa razão, inicio com comentários sobre experiências que me contaram.

Nasci e me criei numa área de terra, herança familiar de várias gerações⁴, que permite demonstrar o quanto o espaço pode influir nas reminiscências sobre aparições de mortos e de tantas outras assombrações. A propriedade de meus pais situa-se entre o templo da Comunidade Evangélica⁵, na qual fui socializado na fé, a casa construída pelo pastor Voges⁶ e o Passo do Cemitério. Logo, cresci ouvindo histórias a respeito dos mortos que foram sepultados nos poteiros que hoje são propriedades de meus pais e de seus vizinhos, em razão de grandes enchentes ocorridas entre 1897 e 1915, que arrasaram o cemitério construído pelos imigrantes alemães. Os mortos foram sepultados onde as águas os deixaram⁷.

3 MADURO, 1994, p. 27.

4 Cf. Élio E. MÜLLER, Christian Eberhardt, meu bisavô materno, foi dono do poteiro por volta da virada do século XIX para o século XX.

5 A presença evangélico-luterana no Vale Três Forquilhas confunde-se com o início da chegada dos primeiros imigrantes alemães, em 1826. Cf. HUNSCHE Carlos H. **O ano de 1826 da imigração e colonização alemã no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Metrópole, 1977, p. 133.

6 Cf. HUNSCHE, 1977, p. 165ss. Pastor Voges inicialmente exerceu um trabalho pastoral itinerante entre a Costa da Serra, próximo a Dois Irmãos e o Vale Três Forquilhas, onde se fixou posteriormente. Construiu uma casa que serviu de moradia, escola e comércio, do qual sobreviveu, já que o Governo Imperial havia suspenso o subsídio. A casa ainda está em pé ao lado do templo, em Itati. Cf. ELY, Nilza Huyer. Pastor Carlos Leopoldo Voges – o Patriarca. In: ELY, Nilza Huyer; BARROSO, Vera Lúcia Maciel (Orgs). **Imigração Alemã – Vale Três Forquilhas**. Porto Alegre: EST, 1996, p. 86-87.

7 Cf. MÜLLER, Élio E. Enchentes no Vale Três Forquilhas. **Entrevista via e-mail**, 20/05/2006. As enchentes de 1987, 1907, 1915 e 1974 foram revolvendo o Cemitério do Passo. Após cada enchente, ocorriam interpretações que ligavam as desavenças da Comunidade com o castigo divino, segundo Élio Müller, que pastoreou a Comunidade na década de 1970. Ele sempre questionou tais interpretações.

O antigo cemitério se tornou um lugar de passagem entre os moradores de Guaianazes, distrito de Torres, hoje Município de Três Forquilhas, e Itati, até pouco tempo terceiro distrito de Osório, hoje município com o mesmo nome, depois de um período como parte de Terra de Areia. Os agricultores atravessavam a pé ou de carro de boi o rio, seguindo caminho pelo Passo do Cemitério, cuja estrada os levava para o comércio, escola e igreja no lado do então município de Osório⁸. A passagem, pois, permitia aos moradores encurtar caminho entre os dois distritos. Somente nos períodos de rio cheio tal passo não era usado. Quando isso ocorria, os moradores usavam uma ponte pênsil, alguns quilômetros abaixo, em direção ao centro do Vale Três Forquilhas.

Ouvi de meus avós maternos e de meus pais muitas estórias⁹ que assombravam os transeuntes. Como o Passo do Cemitério era um trajeto curto entre os dois distritos, por ali passavam, a pé ou a cavalo, para fazer compras. E faziam-nas ao pôr-do-sol, depois das lides da lavoura. Quando retornavam para as casas com as compras, já era escuro, pois o armazém era um local onde os homens tomavam aperitivos e faziam longas conversas ao lado do balcão. Assim, a passagem pelo Passo do Cemitério dava-se na “boca da noite”, expressão muito usada pelos agricultores. Algumas estórias foram contadas a respeito de aparição de mortos e de outros sinais que faziam daquele lugar um espaço assombroso.

Um vizinho de meus familiares, morto há 40 anos, contou ter visto um cachorrinho quando vinha, tarde da noite, da casa da namorada. Quando o cachorro se aproximou dele e de seu cavalo, começou a crescer, tornando-se um grande animal “perigoso”. E o referido senhor saiu a galope para casa. Outros transeuntes ouviam barulho como o de pedras se movendo às margens de um riacho. Outros ainda viam bolas de fogo andarem sobre o potreiro. Também, naquelas imediações, uma vizinha

8 Uma grande enchente, em 1974, destruiu a passagem de um braço do rio que passa perto da antiga casa de Voges, inviabilizando o uso do Passo do Cemitério. Hoje, o antigo passo do cemitério e a estrada que dava na sede de Itati se transformaram em lavoura, matagal ou potreiro.

9 Uso o termo “estória” como um relato a respeito de situações significativas da vida de um povo. É uma narrativa popular que se distingue do mito, da lenda ou da alegoria. Não se distingue de História por ser menos verdadeira.

de meus avós viu uma senhora de branco, ao buscar a junta de bois, quando era madrugada. Antes de encangar os bois para moer a cana, alguém caminhava sobre o telhado do engenho de meus avós maternos.

De fato, tais estórias não têm muito sentido no imaginário religioso local, se considerarmos que os mortos não costumavam aparecer para prejudicar alguém ou fazer outras travessuras. No entanto, o fato de serem contadas e recontadas, deixava os transeuntes com certos temores, porque havia e há a crença de que os mortos podem aparecer aos vivos, a fim de resolverem questões que a morte impossibilitou de serem acordadas. Participar da Santa Ceia (Eucaristia) e pedir perdão por erros cometidos contra familiares e vizinhos no leito de morte, até pouco tempo, era uma prática extremamente significativa que permitia normalizar todas as relações, conforme o discurso religioso da igreja¹⁰. O moribundo poderia partir em paz. Assim, não voltava para resolver questões pendentes com os vivos, conforme o imaginário popular e eclesial.

No entanto, outras histórias relacionadas aos mortos sepultados nos poteiros de meus pais e vizinhos fizeram daquele terreno um espaço, de certa forma, “sagrado”, ou distinto. Também se comenta que ali poderia haver ouro dos antigos imigrantes que foram sepultados onde as águas turvas das enchentes os deixaram. E, associado ou não a essas estórias, circulava pela região a estória de que, ao norte do templo e da casa que era do pastor Voges, jesuítas em fuga enterraram panelas de ouro. Tais estórias ganharam vigor quando meu pai, ao lavar aquele local, bateu a rotativa do trator numa enorme pedra, expondo-a parcialmente. Por várias vezes, as plantações perto da pedra foram danificadas por pessoas que tentaram removê-la em busca de ouro. Isso ocorria sempre à noite.

Como se pode perceber, fui criado em um espaço geográfico “santificado” pelos mortos e suas aparições, perto do templo da Igreja

10 Trago lembranças vivas da minha infância a respeito de aparições de parentes falecidos que vieram trazer sinais aos seus, porque não podiam estar em paz no além. Certas relações deviam ser regularizadas segundo o imaginário religioso. Mais tarde (1975-1980), quando era estudante de Teologia, fiz alguns trabalhos em substituições a pastores e pude confirmar minhas lembranças da infância. Por vezes, celebramos a eucaristia no leito de morte, sendo esta precedida de perdão por desavenças entre vizinhos em razão de conflitos os mais variados.

Evangélica local, cujo discurso pastoral cuidava e cuida dos vivos, pois os mortos pertencem a Deus. Sinal disso é a proibição proposta pela Comunidade Evangélica aos seus membros de acenderem velas junto às sepulturas. Os mortos estão na luz de Deus e nada podemos fazer por eles, diz a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, ali representada pela Comunidade Evangélica local. No entanto, sempre há uma ou outra sepultura com uma vela queimada. Os evangélico-luteranos atribuem tais fatos a crenças de parentes católicos, mas eles não estão sozinhos. Nas sepulturas dos japoneses, vindos ao Vale Três Forquilhas, por volta de 1970, havia pratos com comidas para os mortos.

Portanto, a luta pela sobrevivência material e espiritual com, ao lado e por meio do subterrâneo¹¹ das instituições oficiais constitui-se em sujeito/objeto de nosso texto.

Perspectiva Antropológica

Segundo Brandão, “talvez a melhor maneira de se compreender a *cultura popular* seja estudar a religião”¹². Não obstante, esse antropólogo não restringe a sua análise a esta tese que muito nos interessa. Sua análise abre a perspectiva analítica de nossa reflexão, pois na religião a cultura popular

[...] aparece viva e multiforme e, mais do que em outros setores de produção de modos sociais da vida e de seus símbolos, ela existe em franco estado de luta acesa, ora por sobrevivência, ora por autonomia, em meio a enfrentamentos profanos e sagrados entre o domínio erudito dos dominantes e o domínio popular dos subalternos.¹³

Agregamos a essa compreensão uma outra noção importante para analisar e entender o que segue neste texto, qual seja, o que se entende por “cultura popular”. Para Marilena Chauí, a qual se baseia na compreensão de Hannah Arendt, o termo Cultura relacionava-se ao

cuidado com a terra para torná-la habitável e agradável aos homens, era também o cuidado com os deuses, os ancestrais e seus monumentos,

11 Cf. BOBSIN, Oneide. O subterrâneo religioso da vida eclesial. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo: EST, n. 3, 1997, p. 261-280.

12 BRANDÃO, 1980, p. 15.

13 BRANDÃO, 1980, p. 15.

ligando-se à memória e, por ser o cuidado com a educação, referia-se ao cultivo do espírito. Em latim, cultura animi era o espírito cultivado para a verdade e a beleza, inseparáveis da Natureza e do Sagrado.¹⁴

Não tomamos, pois, a cultura e as práticas religiosas populares como contraposição à ideia de civilizado e intelectual ou como fanatismo, respectivamente. Em outras palavras, uma pessoa sem formação acadêmica pode ser considerada culta ou sábia e o discurso religioso de alguém que não passou pelos bancos de uma Escola Superior de Teologia pode ser considerado tão complexo quanto o de um agente erudito do sagrado, como um padre ou pastor. No campo das religiões e igrejas, por exemplo, os leigos e os pastores ou padres ocupam lugares distintos, mas estes não são superiores àqueles, pelo menos na Teologia evangélico-luterana que considera cada crente batizado um sacerdote ou sacerdotiza. Contudo, segundo o teólogo evangélico-luterano Walter Altmann, o sacerdócio universal não pode ser exercido na repetição mecânica de textos bíblicos nem em interpretações individuais arbitrárias, mas antes numa leitura comunitária e diversificada em torno da Palavra¹⁵. Evidente que a mesma recomendação vale para as pessoas investidas do poder religioso oficial. Logo, tanto a interpretação do agente erudito, como o pastor, quanto a de um agente popular que faz curas em nome de Jesus pode estar exercendo inadequadamente a interpretação da Palavra que dá sentido à vida.

Deixemos, pois, por momentos a Teologia e voltemos para a perspectiva sociológica. Em razão disso, cabe ressaltar que o campo das igrejas e das religiões, bem como da cultura, se constituem em espaços de poder, via de regra, desigualmente distribuído como em nosso mundo econômico. Pierre Bourdieu fala que um agente erudito da religião detém um certo poder que um benzedor ou feiticeiro, profeta ou leigo não têm. O sacerdote ou o erudito da cultura dispõem de um capital “religioso” ou social que os torna agentes reconhecidos, ao passo que os

14 CHAUI, Marilena. **Conformismo e Resistência**: Aspectos da cultura popular no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 11.

15 Cf. ALTMANN, Walter. **Lutero e Libertação**. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: Ática, 1994, p. 105.

agentes populares da religião ou cultura estão numa condição subalterna¹⁶.

No caso que pretendemos apresentar e analisar em seguida, divisamos que os saberes de agentes da cultura popular e do imaginário religioso ocupam lugares sociais distintos e representam interesses divergentes, mesmo quando o lado subalterno não se oferece como força concorrente. Uma pesquisa a respeito da religiosidade popular luterana feita pelo antropólogo holandês André Droogers deixa nítida a questão que estamos tratando e dá uma orientação para a nossa análise da cultura e do imaginário religioso do Vale Três Forquilhas:

Religiosidade popular, como quero tentativamente usar aqui o conceito, é a vivência religiosa elaborada, no decorrer da história, por leigos, orientados por sua posição social e atuando fora do controle do clero e da instituição Igreja. Esta religiosidade possibilita um contato direto com o sagrado, sem intermediação do sacerdote.¹⁷

Colocados os aportes teóricos introdutórios, continuemos com a descrição e análise da cultura popular através do imaginário religioso do Vale Três Forquilhas, enfocando falas de agentes do campo religioso local.

Imaginário Popular e Religioso

Para fins de nossa análise, vou me valer de uma entrevista concedida por LPM¹⁸, agente religioso popular que atuava, como benzedor, no Vale Três Forquilhas. Uso as iniciais de seu nome para

16 Cf. BOURDIEU, Pierre. **Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 79-98.

17 DROOGERS, André. **Religiosidade Popular Luterana**. São Leopoldo: Sinodal, 1984, p. 7.

18 A entrevista visava colher dados sobre a visão de mundo dos agentes populares da religião no Vale Três Forquilhas, mais especificamente entre evangélico-luteranos. Na ocasião da entrevista, eu não tinha em vista o uso do material para um trabalho específico. Como LPM estava muito doente, resolvi gravar suas falas. Ele colocou como condição para conceder a entrevista a presença de meu pai, vizinho e amigo de infância. Meu propósito era voltar a entrevistá-lo, o que não foi possível por várias razões, mas também porque sua doença se agravou, levando-o à morte em 2005. A fita foi transcrita em 13 páginas e se encontra comigo. A transcrição não interferiu na fala do entrevistado. Apenas introduzimos a pontuação.

manter no anonimato a pessoa cujo discurso passa a ser a coluna de nosso texto. Destaco que as letras iniciais indicam sobrenomes, tanto do lado paterno quanto materno, luso e teuto-brasileiro, respectivamente. Poderíamos chamá-lo pelo nome fictício de Luiz Parreira Mosmann – doravante LPM. Dessa forma, seu nome verdadeiro ou fictício prenuncia uma síntese de elementos culturais e religiosos.

A entrevista concedida por LPM inicia reportando-se a uma pré-dica feita pelo pastor local, E. Fischer, em 1966. Dessa forma, LPM se ampara no agente erudito da religião para fundamentar a sua prática religiosa. Não sabemos se este foi um recurso utilizado por ele em razão do fato de que estava na presença de um entrevistador¹⁹ que faz parte do clero evangélico-luterano. Suspeito que a condição profissional do entrevistador não inibiu significativamente o entrevistado. Suas palavras iniciais, que buscam uma fundamentação para sua prática religiosa subalterna no discurso pastoral, confirmam-se ao longo do texto e nas falas de outras pessoas que conhecem sua forma de ver o mundo. Portanto, ele abre a sua fala justificando a forma como constrói o discurso, que não é reconhecido pela Igreja a qual pertence. Mesmo assim, apelando para a memória, LPM coloca na boca do pastor E. Fischer a seguinte justificativa:

Toda a pessoa tem o direito de reunir as palavras da Sagrada Escritura, e procurar atualizar. E também fazer oração para que você precisa, no caso, enfermidade. Então, eu gostei muito daquela parte. Fui para casa, e guardei esta oração, porque eu sou uma pessoa que guarda muito na memória. [...] Ler, unir as palavras... Até do Pai Nosso poderia tirar para fora alguma e unir.²⁰

Após fazer essa consideração inicial, que do ponto de vista científico poderia ser denominada de princípio hermenêutico (interpretação) da religião popular, LPM começa a falar de suas práticas religiosas junto à população local. Na opinião da população local, bem como da pró-

19 O entrevistador, autor deste texto, foi o primeiro jovem da Colônia Três Forquilhas a concluir o curso na Faculdade de Teologia (IECLB) de São Leopoldo e a tornar-se pastor. LPM estaria conversando sobre as suas práticas religiosas com um agente erudito, o que não é recomendável para que uma pesquisa seja objetiva.

20 Entrevista LPM, p. 1.

pria Igreja, LPM é um benzedor. Com certeza, ele não se entende assim, pois o discurso religioso oficial sistematicamente proíbe tais práticas. Como prática subalterna e não reconhecida, mas aceita, ela ocorre às escondidas, isto é, não está num espaço público reconhecido, pois acontece em âmbito doméstico, privado. Enquanto realizávamos a entrevista, pessoas de outras comunidades religiosas esperavam pelo atendimento.

Perguntado pelas razões que levam as pessoas a procurarem pelas suas orações, LPM foi prolixo e fluente, mas jamais se referindo a ritos mágicos por ele praticados. Coloca a sua prática sob o manto da oração. Como um agente erudito, ele ora pelas pessoas:

Eu estou fazendo orações para enfermidade, doenças, casais desunidos. Vêm uns casais aí na minha casa que estão desunidos: não une mais a vida religiosa, e eu faço isto aqui. Todas as minhas orações, vou te dizer, a nossa igreja não tem, mas eu sigo isto aqui assim. A finalidade da oração é em nome de Deus, de virgem Maria e de nosso Senhor Jesus Cristo. Esses são os finais de minha oração. Para o pastor E.E.M. eu disse: Pastor E., o que você acha? Os pastores estão pregando. O pastor B. só disse assim: Cuidado, os olhos maus! Olhos maus está escrito na Sagrada Escritura, tá na Bíblia. E se o olho mau te pega aqui, ou pega teu carro, ou um objeto teu, vai rio abaixo. Se ele pega numa rês, se tu não acudí, ela morre. [...] Então eu vou te explicar uma benzedura sobre quebrante. O quebrante diz assim: Dois que te boto, mas com três eu te tiro. Um quebrante e inveja e um quebrantado. Quebranto é para quebrar as coisas, então as águas fonte levam todos os males até as ondas do mar sagrado.²¹

É perceptível a maneira livre, mas ordenada, como LPM faz uso da tradição oficial para autorizar seu discurso e prática. Novamente apelou para outros pastores que atuaram na região. Diferente da tradição oficial, em suas rezas, LPM substitui a terceira pessoa da Trindade, o Espírito Santo, pela Virgem Maria, distanciando-se, assim da doutrina oficial da Igreja Evangélica de Confissão Luterana que não reconhece

21 Entrevista LPM, p. 2. O ritual preconiza a necessidade de jogar algo no rio, no caso Três Forquilhas, cujas águas desembocarão no oceano, para LPM “mar sagrado”. As águas lavam e levam embora os males. Como o mar está presente no livro de Apocalipse, LPM busca fundamentação no último livro bíblico.

Maria como mediadora. Já na oração para cobreiro, dita em alemão e por ele traduzida, tudo é feito em nome de Deus, o Pai, do Filho e do Espírito Santo: *“O que corto? Cobreiro brabo. Daí eu pego uma tesoura e umas folhas de pessegueiro lá no fundo. Corto elas e vou dizendo: Cobreiro te corto a cabeça e também de corto o rabo. Cobreiro vem, cobreiro vai. Aqui eu faço três vezes, três cortadas.”*

Segue sua entrevista dizendo que só faz orações em nome da Santíssima Trindade, o que o agente erudito do sagrado também faz. Legitima-se dizendo que “nestas orações tu não acha uma coisa que dissesse que não compete”. Isto é, está ancorado na doutrina oficial da Igreja. Como se isso não bastasse, diz que aprendeu com a vieira Fina²². Segue o seu raciocínio, dizendo de onde aprendeu as “orações”; reporta-se a uma benzedeira de uma outra linha do Vale Três Forquilhas e relembra as “orações” da própria mãe, que se relacionavam a situações de parto, tanto de mulheres quanto de animais. Legitima-se dizendo que as orações, que aprendeu de sua mãe, vieram da Alemanha com seus antepassados. Inclusive, faz questão de pronunciar algumas no dialeto local.

Entre as orações aprendidas para o parto de crianças, surge o nome de Santa Ildeuiges, “a padroeira do parto”. Orando para essa santa, “em poucos momentos vem para fora”. LPM cita casos de partos difíceis, como o de uma vaca do vizinho do outro lado do rio, já que o Vale é dividido pelo rio Três Forquilhas. No entanto, o imaginário religioso popular incorpora outras referências do catolicismo. Segundo LPM, “quando me acho fraco, aí tem que pedir reforço. Eu tenho um santo, eu achei este santo na igreja de Três Forquilhas, lá no Porto, é o Santo Isidoro”²³, o qual, segundo explicação de um líder católico, é o padroeiro

22 Entrevista LPM, p. 3. Refere-se a vieira Fina. Adolfinha (Fina) Sparramberger, já falecida, avó do entrevistador. Segundo a tradição familiar, minha avó paterna deixou de benzer depois de uma campanha sistemática do pastor E. Kunert contra as benzeduras, por volta de 1950 a 1955.

23 Entrevista LPM, p. 4. A sede do município de Três Forquilhas é numa localidade conhecida por Porto Alágio, onde se encontram a Prefeitura, a Igreja Católica, colégio das Irmãs, enfim, a sede política e religiosa do município. O nome é uma referência ao antigo porto de onde zarpavam barcos a vapor, que transportavam pessoas para Osório, via lagoas, que se situam entre a Serra do Mar e o Oceano Atlântico.

do agricultor. Entre as diversas manifestações da natureza que podem prejudicar as plantações, base da vida agrícola local, está o excesso de chuvas, enchentes. LPM ora para o padroeiro:

Então quando tá vindo um temporal, muita chuva, já estamos se apertando um pouco já de enchente, eu pego uma vela, acendo essa vela na frente daquele santo, e onde vou fazendo preces. Deixo de manhã, até meio-dia e aí pelas três da tarde já cessou, e o tempo tá mudado. Eu me apego muito nesse santo, agora nos outros eu não tenho muita obrigação. Eu não tenho um oratório. O meu serviço é só com Deus e Jesus; santo ajuda, é claro, isto se você tem fé ele te protege.²⁴

Embora apelando para santos e santas do imaginário popular católico, LPM os relativiza conforme a sua tradição protestante, quando afirma que “o meu serviço é com Deus e Jesus”. Contudo, segue citando casos de pessoas conhecidas por mim e meu pai que o buscaram por estarem sob influências maléficas de espíritos. Como ele quis manter o sigilo sobre tais pessoas, passou de largo por suas “possessões” e relembrou de como foi tomado por um espírito de uma parente morta. E, assim, LPM mostra o seu lado cardecista e umbandista. Refere-se a um período, em sua juventude, quando ficou doente e os recursos mágicos de que dispunha não o ajudaram. Apelou, então, para um centro cardecista de Porto Alegre, próximo à igreja São Geraldo. Assim, LPM respondeu às perguntas do entrevistador sobre a sua doença, tratada num centro espírita: “Ela tava na minha cangota. Daí eu fui lá, ela era aposentada”.

Daí eu disse, escuta o que é que eu tenho? Ela disse: Eh menino! Tu tem muita coisa. O senhor teve trabalhando perto do campo santo? Isso foi na hora de meio-dia por ali, e o senhor está de costas para o campo santo. E daí veio um espírito e se acumulou em ti, agora ele tá grudado contigo e tu tá sendo mau. Daí ela fez as orações e *zapt!* Fez ao divino Espírito Santo a oração. E não foi mesmo que ela me salvou! Depois eu fui na Santa Casa, fiquei doze dias lá e não deu. Daí minha irmã me levou em Niterói numa casa de Umbanda.[...] Aí então ela me botou na mesa, me operou no espaço. Sabe, eu tinha areia nos rins; me operou,

24 Entrevista LPM, p. 4.

expeliu aquele espírito mau no meu corpo. Depois eu achei o baita, quem foi, estava ali atrás...²⁵

Na continuidade, pedi que ele falasse mais detalhadamente sobre essa “possessão”. LPM foi bastante lacônico. Disse-me que o espírito veio do cemitério. “Lá, ele levantou e se acumulou nas minhas costas”. Era o espírito de uma parente. Perguntei, então, se a parente morta era alguém com quem teve dificuldades no relacionamento. Respondeu que não. Eram amigos e que ela não poderia ser excomungada. Segundo LPM, a mãe-de-santo consultada diz que “os espíritos têm que ser adoutrinados.” Segundo LPM, que elabora um discurso muito próprio, no caso, pois junta ideias fundamentais de sua Igreja com a da umbanda, os espíritos são mandados “para onde eles se conservam, até o dia que Deus..., Jesus..., dia da ressurreição.” Como houve eficácia na cura, LPM arremata: “Então, por isso, desde aquela época, eu acompanho estas coisas”.

Como já podemos ver, LPM é uma pessoa que circula entre os diversos agentes de diversas crenças. Como na cultura popular as fronteiras não são rígidas, é possível circular entre todas, formulando sínteses religiosas em busca de saúde, boas colheita e a felicidade no casamento e na família. Como já percebemos LPM é um *bricoleur*, assim caracterizado por Lévi Straus:

O bricoleur está apto a executar grande número de tarefas diferentes; mas, diferente do engenheiro, ele não subordina cada uma delas à obtenção de matérias-primas e de ferramentas, concebidas e procuradas na medida do seu projeto: seu universo instrumental é fechado e a regra do jogo é a de arranjar-se sempre com meios-limites, isto é, um conjunto, continuamente restrito, de utensílios e de materiais, heteróclitos, além do mais, porque a composição do conjunto não está em relação com o projeto do momento, nem, aliás, com qualquer projeto particular, mas é o resultado contingente de todas as ocasiões que se apresentaram para

25 Entrevista LPM, p. 6. LPM morava perto do Cemitério Evangélico. No passado, sua família foi zeladora do referido cemitério. O período em que ficou doente coincide com a época do afastamento provisório da Comunidade, em razão de conflito com o pastor e lideranças leigas.

renovar e enriquecer o estoque, ou para conservá-lo, com resíduos de construções e de destruições anteriores.²⁶

Além disso, há uma comunicação entre o mundo dos mortos e dos vivos, mesmo que a sua Igreja desconsidere esta possibilidade de comunicação. Então, impaciente na busca de respostas, LPM vai conversar com o pastor da Assembleia de Deus, principal Igreja do Pentecostalismo brasileiro que se estabelece no Vale nos últimos trinta anos. “Onde ficam as almas?”, pergunta LPM ao pastor. Segundo a sua reelaboração, o pastor havia dito que é no céu. Não contente com a resposta, elaborou a sua, como se a pergunta ao pastor fosse apenas retórica:

Olha, agora vou te explicar pastor: Todos descansam no seio de Abraão, e o seio de Abraão é a nossa terra. Então eu sei que fiz isso aí, porque nos últimos dias se abrirão alguns túmulos e de lá ressuscitam o corpo espiritual, mas não todos. Só aqueles que são mais salvos. Isto é, todos os que moram no seu túmulo, que até o próprio mar tem que dar conta das almas que ele comeu. Você sabe disto daí, Oneide. Você estudou, então sabe.²⁷

No final desta fala, LPM procura me envolver com uma pergunta. Com isso, quer dizer que estamos em sintonia. Respondo que ele está fazendo referência ao livro de Apocalipse. Assim, ao dar-se por satisfeito com a sintonia, aproveito e crio a oportunidade para falar das pessoas que foram sepultadas nos poteiros dos meus pais e de seus vizinhos após as enchentes, já referidas acima, quando falamos do Passo do Cemitério. LPM respondeu prontamente: “Tão tudo por ali. No dia do julgamento, lá elas ressuscitam e de lá elas sobem ao encontro de Jesus”. Continuei a entrevista perguntando pelas aparições de almas. E LPM não titubeou:

Porque elas não trabalharam: elas não se concentraram naquela época, abandonaram a igreja. Eles se afastaram de Deus e de Jesus. Então estas pessoas ficam perambulando aqui sem rumo. Mas, com o tempo, Deus busca e coloca no seu lugar. [...] Mas na minha crença, a minha fé é que

26 LÉVI-STRAUS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. São Paulo: Companhia Editoria Nacional, 1976, p. 38.

27 Entrevista LPM, p. 8.

eles estão ali, porque no cemitério é mais e mais respeito que dentro de uma igreja. O cemitério tem que respeitar, porque ali você tem que saber que ali tem gente de tudo que é tipo... Então quando vem a ressurreição, Jesus vem buscar os salvos e nós que somos vivos, somos... (voz incompreensível).²⁸

Perguntado a respeito dos recursos (mágico-religiosos) como meio de verificação do estado das almas, LPM explanou sobre o assunto, referindo-se à cor do fogo das velas pertos dos túmulos. Para ele, “se elas têm fogo amarelinho e comprido, os espíritos estão agradecendo”. Estão agradecendo “pela luz, pela luz que tu botou ali. Se elas queimam tristes, daí os espíritos não gostaram daquelas velas”. LPM continuou a sua conversa dizendo que ele próprio só colocou vela no dia do sepultamento de sua mãe. “Não sou muito disto [...], para aniversário a gente não bota vela, a gente bota um arranjo de flores..., sempre flores brancas”, quando é mulher. Diz que aprendeu isto num Jornal Luterano, referindo-se à Comunidade Luterana (IELB), cuja sede se encontra no município de Três Forquilhas, numa localidade chamada Boa União.

Por fim, LPM volta ao tema “manifestação dos espíritos”, ao falar de pessoas que estavam e estão envolvidas ritualmente com a Comunidade Evangélico-Luterana local. Comenta que uma pessoa de sua família teve dificuldades em tocar órgão numa celebração em sua escola: “aquilo não deu certo”. No momento, rezou para LSB, organista por décadas da Comunidade – já falecida – e tudo correu bem. Também mencionou algo semelhante que ocorreu numa outra situação, na qual houve confusão. Não era o espírito da organista, mas de uma senhora que muito se dedicou à Comunidade. Ela queria um hino, porque estava sendo desprezada, “que ninguém mais cantava um hino para ela”. Segundo LPM, isso aconteceu lá no Arroio do Padre – uma linha de Itati –, numa missa católica celebrada na escola municipal. Uma parente de LPM apresentou uma lista de amigos mortos que não tinham paz. Segundo LPM, o padre admirou-se do tamanho da lista. Mesmo assim, “fizeram uma oração e mandou a comunidade acompanhar. Pronto! Ela se aliviou; ela andava muito ruim, pesada, aliviou. Mandou rezar estas

28 Entrevista LPM, p. 8.

missas e aliviou”. LPM estava se referindo a uma senhora que havia ingressado na Comunidade Evangélica pelo casamento, tornando-se militante religiosa na comunidade local; morta há aproximadamente 20 anos, não estava em paz.

Desdobramentos recentes, ocorridos após a morte de LPM, corroboram as afirmações acima. Segundo a pastora da Paróquia Evangélico-Luterana do Vale Três Forquilhas²⁹, um agente religioso umbandista de fora do Vale havia demonstrado interesse em se filiar à Paróquia. O referido líder religioso, segundo a pastora, aderiria à comunidade local para ocupar o lugar deixado por LPM. Segundo a pastora, tal filiação foi impedida por ela e por lideranças leigas, pois seria uma conversão de fachada, pela qual o líder umbandista teria acesso às pessoas que tinham sido acompanhadas por LPM. Ser membro daquela Comunidade Evangélico-Luterana seria uma referência importante para se apresentar no Vale Três Forquilhas. As suspeitas da pastora não eram infundadas.

Como já frisamos acima, tanto a cultura popular quanto o imaginário religioso subalterno, buscam legitimidade nas instituições oficiais.

Considerações Conclusivas

Através da análise do discurso religioso popular, podemos concluir que o Vale Três Forquilhas, não obstante a sua tradição teuto-brasileira evangélico-luterana, tem características culturais bem brasileiras. A forma como LPM sintetiza os diversos discursos religiosos aproxima o imaginário religioso local ao imaginário religioso dominante no Brasil. Em seu livro “O que faz o Brasil, Brasil?”, o antropólogo Roberto DaMatta traz uma caracterização do imaginário religioso que pode ser transposta para o Vale Três Forquilhas:

A linguagem religiosa do nosso país é, pois, uma linguagem de relação e de ligação. Um idioma que busca o meio-termo, o meio caminho, a possibilidade de salvar todo o mundo e de em todos os locais encontrar alguma

29 Pastora Cristina Scherer, entrevistada em 15/04/2006, atua na Paróquia Evangélica de Confissão Luterana do Vale Três Forquilhas.

coisa boa e digna. Uma linguagem, de fato, que permite a um povo destituído de tudo, que não consegue comunicar-se com seus representantes legais, falar, ser ouvido e receber os deuses em seu próprio corpo.³⁰

Evidente que alguém pode objetar a nossa tese dizendo que a análise do discurso de apenas uma pessoa pode ser visto como uma base empírica muito restrita para conclusões mais gerais. Contraponho ao argumento afirmando, como Durkheim, que somos um “monstro de contradições”³¹, pois se entrecruzam sobre o nosso peito uma “natureza” individual e outra social. Logo, o ser humano está marcado pelo “X” da questão. Por esta razão, o depoimento de uma pessoa tem uma dimensão individual, mas, ao mesmo tempo, reflete o todo de seu grupo social. LPM falou em seu nome e, de certa forma, de seu povo.

Nessa perspectiva sócio-antropológica, arrisco dizer que o etno-luteranismo teuto-brasileiro do Vale Três Forquilhas é *sui generis*, se considerarmos outros contextos da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e de colonização alemã. Ele influenciou o Vale Três Forquilhas, mas pela cultura brasileira local foi também influenciado. Para alguém como eu, gente desse contexto e membro do clero erudito, uma nova pesquisa se abre: Como é possível uma Igreja Evangélico-Luterana, com forte participação religiosa oficial do povo do Vale Três Forquilhas, se articular com a cultura popular e o imaginário religioso brasileiro?

Suspeito que poderíamos buscar uma resposta, entre tantos outros lugares, no Livro de Registro de Batismos da Colônia Alemã Protestante de Três Forquilhas, que apresenta uma relação de negras escravas como filiadas à igreja local. Conforme E. Müller:

Diante dos afro-descendentes, Mãe Maria passaria a ser uma espécie de curandeira e sacerdotisa. [...] Fazia rezas e tratava todos os doentes com muito amor. Na casa do pastor e na igreja, porém, ela se declarava como sendo uma mulher evangélica, com fé em Cristo. Muitas vezes, ela teria expressado o desejo de ver um filho ou outros descendentes dela preparando-se para ser pastor e seguir os passos do velho Voges.³²

30 DAMATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1991, p. 117.

31 DURKHEIM, Émile. O Problema Religioso e a Dualidade da Natureza Humana. **Religião e Sociedade**. n. 2, Rio de Janeiro: ISER, p. 8. Durkheim é um sociólogo clássico na abordagem da Religião.

32 MÜLLER, Élio E. Afro-descendentes da Colônia Alemã Protestante de Três Forquilhas.

Talvez eu não seja descendente de Mãe Maria. Contudo, faço parte desse povo de descendentes de índios, negras escravas e de imigrantes alemães, que também me ajudaram a escrever o que escrevi. No entanto, reconheço isso na perspectiva de uma relação dialética entre o popular e o oficial, conforme Boff,

O divino sempre se dá em mediações humanas. Estas se comportam face a ele dialeticamente: constituem o divino na concreção da história (identidade), revelando-o, bem como o negam, por sua limitação intrínseca (não identidade), velando-o. O que existe concretamente é sempre a Igreja(s) como expressão histórico-cultural e objetivação religiosa do cristianismo, vivendo a dialética da afirmação e da negação de todas as concretizações.³³

Suponho que poderíamos traduzir essa tese de Boff com as palavras do apóstolo Paulo: “Trazemos, porém, este tesouro em vaso de argila...” Seria, pois, a cultura popular uma mediação para a Palavra e Sacramentos? O povo “sincrético” do Vale Três Forquilhas, filiado por gerações à Comunidade Evangélica de Confissão Luterana, confirma a tese de Boff. Mais do que isso: ao ser fiel, à sua maneira, ao Jesus pregado por sua Igreja, não confunde meio com mensagem. Embora de forma não aberta, a tradição eclesial local desempenhou uma função contracultural e intercultural³⁴. Por essa razão, desisti de colocar como título deste texto: *Luteranismo Tupiniquim*.

Estudos Teológicos. n. 2, ano 41. São Leopoldo: EST, p. 83. Relata-se nesse artigo a descendência de Mãe Maria (1860) na Igreja Evangélica Luterana. Élio Müller mostra como um descendente de Mãe Maria tentou ser pastor num tempo em que o alemão era uma exigência na Faculdade de Teologia em São Leopoldo. S.M. foi levado a desistir da Teologia que o levaria ao pastorado; hoje é diácono. Noutra momento, a exigência de profundos conhecimentos da língua alemã não se tornaram impedimento para que eu entrasse no curso de Teologia.

33 BOFF, Leonardo. **Igreja, Carisma e Poder.** Petrópolis: Vozes, 1982, p. 150

34 “El culto cristiano se relaciona dinámicamente con la cultura en por lo menos cuatro maneras. Primero, es *transcultural*, la mesma substancia para todos en todas las partes, por encima de la cultura. Segundo, es *contextual*, presentando variaciones conforme a la situación local (tanto la naturaleza como la cultura). Tercero, es *contracultura*, poniendo en tela de juicio todo lo que sea contrario al evangelio en una cultura dada. Cuarto, es *intercultural*, posibilitando que se comparta entre diferentes culturas. Hay en las cuatro dinámicas principios de utilidad que se pueden distinguir”. **DECLARACIÓN de Nairobi sobre culto y cultura.** Federación Luterana Mundial, 2000, p. 21.

Culto Cristão e Sociedade: Procura por uma Análise Teológico-Sociológica

*Felipe Gustavo Koch Buttelli**

Encontrando a origem da pergunta

A Igreja, reunião de batizados e batizadas no mundo, pode ser compreendida como uma sociedade alternativa¹. Neste sentido se tem advogado, sobretudo quando se considera o batismo como evento que cria e recria a Igreja. O termo *sociedade alternativa* sugere que a Igreja seja um grupo diferenciado da sociedade *comum*, ou seja, do contingente humano que não recebeu o batismo. No entanto, a história da sociedade ocidental se confunde com a história da Igreja, tendo em vista que, sob o estandarte de uma Igreja propagandista, dificilmente se encontra no ocidente uma sociedade não cristã ou que não tenha sido, violentamente ou não, cristianizada².

Isso cria um problema quando se procura por aspectos que diferenciem a Igreja, concebida como sociedade alternativa, da sociedade ocidental, axiomáticamente vinculada ao capitalismo, ao individualismo exacerbado, à noção de lucro desmedido, etc. Se é possível constatar que, por centenas de anos, a sociedade ocidental viveu sob o regime de cristandade – no qual o poder eclesiástico e o poder secular se imiscuem³ –

* Teólogo protestante brasileiro. Mestre e doutorando em Teologia pelo PPG da Faculdade EST, em São Leopoldo/RS, com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Sua pesquisa aborda o tema da liturgia sob a perspectiva de Gênero, Teologia e Antropologia/Sociologia.

1 Cf. KIRST, Nelson. Batismo: fundamentos e balizas para a prática da iniciação cristã. In: WACHHOLZ, Wilhelm (Coord.). **Batismo: teologia e prática**. São Leopoldo: EST, 2006, p. 115-116. Ou ainda conforme a concepção de ritos iniciáticos de Arnold van Gennep, em GENNEP, Arnold v. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978.

2 Cf. FARNET-BETANCOURT, Raúl. **Religião e interculturalidade**. São Leopoldo: Nova Harmonia/Sinodal, 2007, p. 9-34.

3 Um ambiente menos hostil para os cristãos foi proporcionado pelo Imperador Constantino que não mais reprimiu a fé cristã. As mudanças incursionadas por Constantino acabaram

também é possível afirmar que eventos históricos dos séculos XVIII e XIX iniciaram um movimento, um trajeto histórico, que foi gradativamente separando a Igreja do Estado, ao ponto, de hoje em dia, a Igreja – independente de denominação – exercer pouco ou quase nenhum poder secular. Também o indivíduo – conceito criado na gênese deste processo de secularização da vida social – é livre em relação à Igreja e pode, como em tantos outros aspectos de sua vida – optar ou escolher se participa da Igreja ou de qualquer outra forma de religiosidade.

Se os limites de influência da Igreja estão bastante limitados, ainda assim, não é possível afirmar que a sociedade ocidental não se confunde mais com o cristianismo, principalmente nos países do hemisfério sul. A Igreja ainda faz parte do cotidiano das pessoas e é elemento determinante da cultura ocidental. Tanto pelo poder de um imaginário cristão, arraigado no inconsciente da sociedade ocidental, quanto pela atual atuação da Igreja, através de diversos espaços de socialização, tais como a escola ou a família.

Sendo isto considerado, e constatada a dificuldade de determinar características que diferenciem a Igreja da sociedade como um todo, só se pode concluir que é importante tarefa da reflexão teológica apontar onde a Igreja é, ou deveria ser, diferente do mundo. É, portanto, parte do compromisso evangélico, assumido pelos que são batizados, zelar pela alteridade da Igreja frente aos valores da sociedade ocidental secularizada.

Sendo assim, a pesquisa aqui apresentada, é tratada como parte de um engajamento com a mensagem transformadora do Evangelho. Pode-se dizer que é peculiaridade da pesquisa acadêmica teológica fazer uso do método científico para, sem a pretensa asepsia acadêmica, contribuir para um melhor exercício e uma melhor vivência da fé no mundo.

levando à oficialização do cristianismo como religião do Império Romano. O regime de cristandade iniciou efetivamente em 380, quando Teodósio decretou oficialização do cristianismo como religião oficial do império. Este período se estendeu até meados do século XIX, quando, motivada pelos ideais da revolução francesa e industrial, a sociedade ocidental viveu a crise e o ocaso do regime de cristandade, assistindo à progressiva separação de Igreja e Estado. Cf. DREHER, Martin. **A Igreja no Império Romano**. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 59-69 (História da Igreja; 1); e DREHER, Martin. **A Igreja Latino-Americana no Contexto Mundial**. São Leopoldo: Sinodal, 1999, p. 169-172 (História da Igreja; 4).

Pequeno esboço da pesquisa

É no intuito de apontar para diferenças entre o que seria uma prática cristã – de uma sociedade alternativa – e o modo de vida da sociedade como um todo que se formulam as indagações fundamentais desta pesquisa. Como lugar de análise, ou espaço onde se procuram estas diferenças, foi escolhido o culto cristão. Isto porque o culto, enquanto ponto de encontro de batizadas e batizados, também é espaço de interação social, no qual se articulam interesses religiosos com interesses sociais. E, tendo em vista o tímido empenho que se reserva à análise do culto como espaço de construção social⁴, justifica-se a tarefa de procurar compreender que tipo de construção social ocorre no culto e de quais práticas deveria a Igreja abster-se, enquanto sociedade alternativa que não professa os mesmos valores da sociedade secular.

Pelo fato de a Teologia não ter instrumentos próprios para compreender de que maneira ela mesma é uma instituição social que exerce esta função – consciente ou inconscientemente – de determinar a vida em sociedade, é que se opta pela mediação sociológica. Evidentemente, se reserva à Teologia a tarefa de oferecer respostas sobre si mesma e sobre como a mensagem do Evangelho deveria ser vivida na Igreja. Contudo, julga-se aqui essencial que uma pesquisa teológica dialogue inter-

4 Há numerosas contribuições que se valem das ciências sociais na pesquisa em liturgia e culto cristão. No entanto, elas costumam concentrar-se no âmbito da antropologia, justamente no que discute a relação entre culto e cultura. Dentre esses estudos, é possível mencionar, como exemplo, aqueles solicitados pela Federação Luterana Mundial: STAUFFER, Anita (Ed.). **Dialogo entre culto y cultura**. Informes de las consultas internacionales: Cartigny, Suiza, 1993 e Hong Kong, 1994. Departamento de Teología y Estúdios: Federación Luterana Mundial: Ginebra, 1994; STAUFFER, Anita (Org.). **Relación entre culto y cultura**. Departamento de Teología y Estúdios: Federación Luterana Mundial: Ginebra, 2000; STAUFFER, Anita (Ed.). **Baptism, rites of passage, and culture**. Department for Theology and Studies: The Lutheran World Federation: Geneva, 1998; ou ainda a contribuição de Chupungco quanto aos métodos de inculturação litúrgica: CHUPUNGCO, Anscar J. Dois Métodos de inculturação Litúrgica. Tradução não publicada de Walter O. SCHLUPP. In: Anita S. STAUFFER (Ed.) **Christian Worship: Unity in cultural diversity**. Geneva: The Lutheran World Federation, 1996; Pode-se ainda mencionar o empenho de teólogos brasileiros do contexto da IECLB (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil), como, ADAM, Júlio César. **Romaria da Terra - Brasiliens Landkaempfer auf der Suche nach Lebensraumen**: eine empirisch-liturgiewissenschaftliche Untersuchung. Stuttgart: Kohlhammer, 2005. Todos esses estudos, entre muitos outros, de grande valor para a ciência litúrgica, ainda não tangenciam o que se visa neste trabalho, a saber, compreender o culto cristão como espaço de formação de papéis sociais.

disciplinarmente com outra área do conhecimento humano, a saber, as ciências sociais⁵, entendendo que isto representa benefício para a Teologia e para a vida na Igreja, sem mencionar os benefícios que a pesquisa teológica agrega às outras ciências humanas.

Tendo essas motivações e esses pressupostos, a pesquisa tem por objetivo compreender como a Igreja, especificamente no espaço do culto, é uma instituição formadora de papéis sociais. Isso quer dizer que se toma como verdade, ao menos hipoteticamente – para fins metodológicos – que a Igreja é uma das instituições sociais formadoras da sociedade ampla. Isso parece, inicialmente, paradoxal, pois se, em sua concepção, ao menos em nível ideológico, a Igreja se compreende como sociedade alternativa, vista por outro lado, na perspectiva das ciências sociais, ela é poderosa agente determinante na formação da sociedade, justamente da qual ela procura se diferenciar e representar um espaço alternativo.

Ora, não se trata de verificar qual das duas funções ela verdadeiramente desempenha, pois parece irrevogável que ela exerça, talvez inadvertidamente, ambas. Cabe, isto sim, deflagrar as duas visões – resultantes de análises diferentes – e confrontá-las, tendo por objetivo depurar a prática da Igreja, indicando caminhos para que ela se torne, de fato, aquilo que pretende ser.

É necessário a qualquer pesquisa que procure estabelecer um diálogo interdisciplinar delimitar o que pertence a seu campo específico, neste caso, a Teologia, e o que é temática de outra área do conhecimento, nesta pesquisa, recursos das ciências sociais, tanto da Antropologia quanto da Sociologia. Por isso, cabe especificar que, neste projeto de pesquisa, tem sido sistemático o uso da Antropologia, especificamente na construção do conceito de performance, e da Sociologia, majoritariamente sob o viés da abordagem do sociólogo Pierre Bourdieu.

A opção por refletir sobre o conceito de performance se baseia na premissa de que o culto cristão, enquanto evento comunicativo, é um ato de interação social capaz de construir a realidade que profere. Assim, a

⁵ Nesse sentido, corroboram teólogas e teólogos brasileiros: SCHNEIDER-HARPRECHT, Christoph (Org.). **Teologia Prática no contexto da América Latina**. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: ASTE, 1998, p. 30.

procura por demonstrar que o culto cristão não deixa de ser um lugar onde ocorrem performances de diversos agentes visa contribuir para o argumento de que o culto é espaço de formação social, a partir da inculcação de valores, posturas e modos de ser daqueles que o “performam”⁶.

A delimitação e o uso de elementos da sociologia de Pierre Bourdieu estão baseados no fato de que o mesmo dedica-se à formulação da tese de que a vida social se constrói a partir de coerções que encontram sua justificativa no nível do exercício do poder simbólico. A diferenciação da sociedade entre os que exercem poder e os que são influenciados por este encontra seus contornos iniciais numa luta pela aquisição dos meios de construção simbólica da realidade. Aqueles que detêm esse poder projetam seus interesses, indiretamente, sob a forma de uma matriz simbólica da construção da realidade, para todo o universo social, fazendo com que se torne naturalmente justificável sua força de dominação. Sendo a Igreja, e a religiosidade como um todo, extremamente importante no trajeto de construção de uma justificativa simbólica para a realidade social, e o culto um evento essencialmente simbólico que professa e constrói valores e visões de mundo, recorrer à sociologia de Bourdieu se torna imprescindível para a compreensão do culto como elemento indispensável para a formação da sociedade, das suas estruturas e das suas hierarquias. Cabe, portanto, detalhar um pouco mais como essas hipóteses podem se solidificar no campo teórico.

Sobre o conceito de performance e a compreensão do culto como uma performance

O conceito de performance parece ter sido cunhado pelo filósofo inglês da linguagem J.L. Austin, na sua obra “*How to Do Things with Words*” (1961)⁷. Austin faz a distinção entre enunciados “constativos” e

6 O neologismo é sugerido principalmente por homiletas que concebem o sermão (prédica, homilia) como uma atuação pública com contornos interpretativos. Para um panorama da nova homilética e seus expoentes cf. SOUZA, Mauro Batista de. A Nova Homilética: ouvintes como ponto de partida na pregação cristã. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2007, v. 47, n. 1, p. 5-24.

7 Cf. TOBIN, Jeffrey. A performance da masculinidade portenha no churrasco. **Cadernos Pagu**. Simone de Beauvoir & os feminismos do século XX. Campinas/SP, n. 12, 1999, p. 301-329.

enunciados “performativos”. A elocução performativa é, para ele, criativa, incidindo sobre a realidade, transformando-a. Uma elocução performativa pode ser considerada “feliz” ou “infeliz”. Feliz seria se o agente da performance tivesse autoridade e se seu enunciado fosse eficaz. Infeliz seria se ele não tivesse a autoridade e seu enunciado performativo não fosse eficaz⁸.

Jaques Derrida, por exemplo, procura trazer a teoria da performance para o cotidiano, para o lugar comum, onde acontecem as relações entre as pessoas. Para ele, nas relações humanas é também eficaz o enunciado performativo, criando realidade⁹.

Victor Turner compreende a performance como drama social¹⁰. A cultura e a sociedade são local (quem sabe, o palco) onde os diferentes agentes (atores) dramatizam as suas situações de vida. Turner, como Derrida, também compreende que o cotidiano é espaço no qual acontecem interações entre os agentes. No drama social, a performance dos atores manifesta as suas esperanças, sua inconformidade com a ordem social como está exposta, e assim, há a disputa de poder entre os diferentes agentes¹¹. Para ele, embora a performance dos atores exista fora dos ambientes preestabelecidos, é nos ritos coletivos, nos eventos significativos socialmente e individualmente, que ocorrem com maior propriedade as manifestações performativas e, portanto, o drama social.

MacAloon explicita o caráter de transformação social das performances culturais:

Performances culturais são mais do que entretenimento, mais do que didática ou formulações persuasivas e mais do que caprichos catárticos.

8 Cf. TOBIN, 1999, p. 304. Tobin ainda cita como exemplo a ação de nomear uma boneca. Pode-se, como enunciado constativo, afirmar se aquilo que a menina tem é uma boneca ou não. Esta afirmação pode ser verdadeira ou falsa. No entanto, não é performativa. O enunciado performativo é aquele que dá um nome à boneca. Se a boneca pertence à menina que a nomeia, o enunciado é feliz, pois a menina tem autoridade sobre a mesma, mas se a boneca não pertence à menina, e ela a nomeia, muito provavelmente, este enunciado será infeliz, pois somente tem autoridade para nomeá-la a dona da boneca.

9 Cf. TOBIN, 1999, p. 309-320.

10 Cf. TURNER, Victor. **O Processo Ritual** – Estrutura e Antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

11 Cf. LANGDON, E. Jean. Performance e Preocupações Pós-Modernas na Antropologia. In: TEIXEIRA, João Gabriel (Org.). **Revista Performáticos, Performance e sociedade**. Brasília: UNB, 1998, p. 25.

Elas são ocasiões nas quais, enquanto cultura ou sociedade, nós refletimos sobre e definimos a nós mesmos, dramatizamos nossas histórias e mitos coletivos, apresentamos nós mesmos com alternativas e, eventualmente, mudamos de alguma maneira enquanto permanecemos os mesmos em outros.¹²

A performance tem, portanto, o poder duplo de corroborar os valores vigentes da sociedade, reafirmando-os, ou de subverter a ordem, dramatizando outras formas de se experimentar a vida social, sugerindo uma alternativa de ordenação social. Se é possível compreender o conceito da antropologia como algo que diz respeito ao culto cristão, também pela reflexão de alguns teólogos pode-se chegar a esta afirmação. Esta argumentação faria o caminho inverso, partindo da Teologia para aproximar-se da concepção de culto cristão enquanto drama social ou performance. Manfred Josuttis¹³, teórico do culto cristão, percebe o culto como um conjunto de ações. Ele reserva um precioso espaço para a análise do culto enquanto drama. Aliás, elabora uma crítica ao culto protestante, pelo fato deste ser pouco dramático¹⁴.

Culto no sentido pré-moderno é atualização da história da salvação. O rito realiza o mito. No tempo sagrado, o princípio ou o meio do tempo são repetidos. [...] Isso vale também para a nossa própria religião. “Também o sábado judaico-cristão é uma imitatio Dei. O descanso do sábado repete o ato primordial do Senhor, pois no sétimo dia da criação Deus descansou, ‘após ter concluído toda sua obra’ (Gêneses 2,2).”¹⁵

12 Cultural performances “are more than entertainment, more than didactic or persuasive formulations, and more than cathartic indulgences. They are occasions in which as a culture or society we reflect upon and define ourselves, dramatize our collective myths and history, present ourselves with alternatives, and eventually change in some ways while remaining the same in others”. MACALOON, John. Introduction: Cultural performances, culture theory. In: MACALOON, J. (Ed.). **Rite, Drama, Festival, Spectacle: Rehearsals toward a theory of cultural performance**. Philadelphia: Institute for Study of Human, 1984, p. 1. (Tradução própria).

13 Cf. JOSUTTIS, Manfred. **Der Weg in das Leben: Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage**. München: Kaiser, 1991.

14 Cf. JOSUTTIS, 1991, p. 150.

15 “Gottesdienst im vormodernen Sinn ist dramatische Vergegenwärtigung der Heilsgeschichte. Der Ritus realisiert den Mythos. Zur heiligen Zeit werden der Ursprung oder die Mitte der Zeit wiederholt. [...] Das gilt auch für unsere eigene Religion. “Auch noch der jüdisch-christliche Sabbat ist eine imitatio Dei. Die Sabbatruhe wiederholt die

John Robinson¹⁶ analisa o significado da eucaristia, concebendo-a como a execução de um drama. Ele considera que a “eucaristia é a ação de Cristo no seu corpo, sua ação através de nós para o mundo. Nós somos a companhia escolhida para sua performance ordenada e nesta performance cada um de nós tem a sua parte, ou, como o descreveu um escritor do primeiro século, sua ‘liturgia’ ou parte no serviço público”¹⁷.

Robert Jenson vai além na sua compreensão de culto¹⁸. Ele considera o culto um ato performativo capaz de inscrever nas pessoas aquilo que nele é pregado. Isso ocorre tanto naqueles que pregam a Palavra (o que para ele é central no culto, pregar o Evangelho) quanto nos que a ouvem (ouvir é uma ação – sentar, fazer gestos, cantar, elaborar mentalmente aquilo que está sendo pregado, etc.)¹⁹.

Contar esta história a alguém é, por isso, cometer um ato de violência sobre ele, é *fazer* algo decisivo por ele. É pronunciar “performativamente”, usar as palavras de uma maneira não meramente para descrever uma realidade, mas para criá-la. [...] O ato de contar esta história é, por isso, uma performance, é um fazer a história mais do que um mero falar sobre ela. É uma encenação.²⁰

A contribuição de Bourdieu: o culto enquanto espaço onde se engendra a dominação

Pierre Bourdieu se vale da reflexão de Austin, sobretudo do conceito de “felicidade” do ato performativo. O conceito de “felicidade”

primordiale Handlung des Herrn, denn am siebenten Tage der Schöpfung ruhte Gott” nachdem er sein Werk vollbracht hatte (Genesis 2,2).” (aqui Josuttis cita M. Eliade). JOSUTTIS, 1991, p. 149. (Tradução própria)

16 Cf. ROBINSON, John A. T. **Liturgy Coming to Life**. Philadelphia: Westminster Press, 1960, p. 53-76.

17 “[...] Eucharist is the action of Christ in his Body, his action through us for the world. We are the company chosen for his command performance, and in this performance each of us has his part, or, as a first-century Christian writer described it, his ‘liturgy’, or piece of public service”. ROBINSON, 1960, p. 56. (Tradução própria).

18 Cf. JENSON, Robert. **Religion Against Itself**. Virginia: John Knox Press, 1967.

19 Cf. JENSON, 1967, p. 47-48.

20 “To tell this story to someone is, therefore, to commit an act of violence upon him, it is to do something decisive to him. It is to utter ‘performatively’, to use words in such a way as not merely to describe a reality, but to create it. [...] The act of telling this story is itself, therefore, a performance, a doing of the story rather than a mere telling about it. It is an enactment”. JENSON, 1967, p. 48. (Tradução própria).

está ligado aos fatores necessários para que um enunciado performativo seja eficaz, a saber, a autoridade do agente para proferir tais palavras, realizar tais gestos²¹. Um soldado não pode dar ordens ao seu comandante, mas o contrário é possível. Suas críticas mais contundentes em relação à obra de Austin devem-se ao fato de que Austin ainda concebe a linguagem a partir dos pressupostos da semiologia. Para Bourdieu, a linguística estruturalista, fundada na semiologia de Saussure, “escamoteia a questão das condições econômicas e sociais de aquisição da competência legítima e da constituição do mercado onde se estabelece e se impõe esta definição do legítimo e do ilegítimo”²².

Bourdieu se empenha em demonstrar que a linguagem nunca é neutra, pelo fato de que as condições sociais de quem formula um discurso e de quem o recebe sempre são determinantes para o conteúdo do próprio discurso, assim como para o poder de coação que ele poderá exercer. Bourdieu acaba por concluir que não há palavras neutras. Esses discursos sempre extraem sua eficácia da correspondência entre a estrutura social, na qual foram concebidos, com a estrutura social de quem os recebe²³.

Existem condições necessárias para que um discurso adquira legitimidade, de forma que ele possa ser aceito pelo grupo que o escuta e possa ter eficácia de produzir no grupo aquilo que professa. Evidentemente, os que detêm maior domínio sobre o modo de falar correto – que têm estas disposições geradas em seu *habitus*²⁴, desenvolvido desde a infância pelo sistema escolar²⁵ e pela maneira de

21 Cf. BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Lingüísticas**: o que falar quer dizer. São Paulo: EDUSP, 1996, p. 60-61.

22 BOURDIEU, 1996, p. 30.

23 Cf. BOURDIEU, 1996, p. 27.

24 Para uma conceituação mais detalhada de *habitus* veja: BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007, p. 59ss. *Habitus*, resumidamente, poderia ser descrito como disposições permanentes, geradas por um sistema de assimilação de um respectivo *modus operandi*, incorporado e constantemente manifesto pela postura, pelos gostos, pela fala e por todas formas de expressão (*hexis* corporal). Este *habitus* tem o poder de estabelecer a *distinção*, que torna explícita a diferenciação daqueles que pertencem à classe dominante, dos que a visam (pequena burguesia ascendente – a qual faz uso da *hiper-correção* para tornar-se semelhante à classe dominante) e daqueles que são tacitamente dominados, reconhecendo seu débito em relação àqueles que têm o poder.

25 Bourdieu elabora esta postulação profundamente no texto: BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **A Reprodução**: elementos para uma teoria do sistema de ensino. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

se falar em seu meio familiar – adquirem autoridade para proferir a fala. Os que exercem domínio em determinada estrutura social são aqueles que têm, antecipadamente, certa *distinção*²⁶ em relação àqueles que são dominados.

Essas constatações indicam que a função da fala e do discurso proferido está diretamente relacionada com a noção de poder simbólico e de violência simbólica. O poder simbólico (autoridade de um discurso, de quem o locuciona) é um poder previamente estruturado pelas classes dominantes e também capaz de estruturar todas as classes, aos dominantes, a se perpetuarem como tais, e aos dominados, a assim permanecerem, reconhecendo a ordem social como legítima²⁷.

Nesses termos, um discurso é tão mais poderoso quanto maior o seu reconhecimento por parte do grupo social ou da sociedade em geral, através de seus sistemas de reconhecimento (diplomas, títulos, etc.). A pessoa que tem *competência legítima* para proferir determinados discursos, a tem por haver recebido estatutariamente autoridade de um grupo de pessoas. Esta autoridade, quando manifesta na performance²⁸ do ator social, tem poder de instituir realidade e, portanto, de ser seguida ou imitada por aqueles que a observam²⁹. A partir dessa constatação, Bourdieu afirma que a eficácia de qualquer discurso, inclusive do discurso religioso ou ritual, está assentada na dominação simbólica.

A partir da afirmação de que a performance tem o poder de instituir a realidade, Bourdieu parte para a análise da eficácia (ou da possibilidade de eficácia) do discurso ritual. A ação performativa confere à linguagem, “e de modo mais geral, às representações, uma eficácia propriamente simbólica de construção da realidade”³⁰. O agente que profere o discurso

26 Cf. BOURDIEU, 1996, p. 39ss.

27 Cf. BOURDIEU, 1996, p. 44-53. Para aprofundamento na concepção de Poder Simbólico como estrutura estruturante e estruturada cf. BOURDIEU, 2007, p. 8-15.

28 Para Bourdieu, o enunciado ou ato performativo é aquele reconhecido institucionalmente – portanto, poder delegado ao ator pelo grupo social em virtude de suas condições sociais – com o poder de por si próprio instituir uma realidade pelo simples fato de ser proferido e executado. Se uma fala ou ato está destituído deste reconhecimento social, ele por si só é inócua e não tem poder. Cf. BOURDIEU, 1996, p. 60-64.

29 Cf. BOURDIEU, 1996, p. 59ss.

30 BOURDIEU, 1996, p. 81.

é, portanto, um porta-voz dotado de poder – instituído pelo grupo – representando-o, personificando-o, agindo por procuração ao falar e ao fazer, *nomeando*, assim, a realidade. Nomeando a realidade, um determinado ator ou agente tem a autoridade de cobrar que seus interlocutores se comportem em conformidade com aquelas categorias que o próprio agente projeta sobre o grupo e, mais especificamente, sobre os indivíduos³¹. Em suma, as palavras só surtem efeito quando autorizadas ou legitimadas por um poder (capital) simbólico, sem o qual elas cairiam no vazio, não podendo operar na realidade aquilo que elas pretendem³².

Pode-se verificar três níveis de condições para a eficácia da performance (por exemplo, na pregação e na liturgia): deve ser executada pela pessoa previamente autorizada a fazê-lo, numa situação legítima com os interlocutores legítimos e fazendo uso da forma (aspectos formais) legítimos³³. Percebe-se que o conteúdo parece ser algo irrelevante na análise de Bourdieu, *quem* e *como* parecem ser mais determinantes para a eficácia de um discurso do que *o quê*.

Compreendido isso, é importante averiguar a concepção de Bourdieu a respeito de *doxa*³⁴. *Doxa* para Bourdieu é o acordo fundamental que serve de base para toda a compreensão da ordem social. Evidentemente, a *doxa* não corresponde automaticamente à realidade em si, mas é a visão de realidade elaborada pelo discurso dominante, representada em enunciados performativos pelos agentes socialmente reconhecidos como legítimos, os quais têm sua autoridade assegurada pelo reconhecimento do grupo (crença) em virtude do capital simbólico e, portanto, da distinção que estes agentes detêm diante de outros indivíduos.

Justamente porque há um conflito de interesses (dominantes e dominados) é que existe a possibilidade de mudança da percepção da ordem social e da natureza das coisas. Bourdieu menciona que aqueles que procuram alterar a *doxa*, ou seja, alterar a maneira de se conceber a

31 Cf. BOURDIEU, 1996, p. 82-83.

32 Cf. BOURDIEU, 1996, p. 85-89.

33 Cf. BOURDIEU, 1996, p. 91.

34 Cf. BOURDIEU, 1996, p. 119.

realidade e da sociedade organizar-se, necessitam estabelecer uma *subversão herética*³⁵.

O discurso herético deve contribuir não somente para romper com a adesão ao mundo do senso comum, professando publicamente a ruptura com a ordem ordinária, mas também produzir um novo senso comum e nele introduzir as práticas e as experiências até então tácitas ou recalcadas de todo um grupo, agora investidas de legitimidade conferida pela manifestação pública e pelo reconhecimento coletivo.³⁶

Neste intento, o enunciado performativo adquire importância, pois enquanto “pré-visão política é, por si só, pré-dição que pretende fazer o que anuncia”³⁷. A representação manifesta na performance herética tem o mesmo poder, na medida em que adquire reconhecimento de determinado grupo, de fazer existir realidade, de produzir aquilo que enuncia. Bourdieu chama isso de *pré-visão paradoxal*³⁸ e compara-a a uma utopia, programa ou projeto que visa subverter a ordem ordinária. A performance representativa tem poder nessa subversão política, já que ela anuncia uma subversão cognitiva, da compreensão da ordem das coisas, uma conversão da visão de mundo.

Se a antropologia compreende o culto como drama social, ou performance, visão esta respaldada por teólogos especialistas em ciência litúrgica, e se Pierre Bourdieu percebe que esta performance é essencial, já que a performance religiosa é prenhe de autoridade, baseada no poder simbólico, cabem ainda algumas considerações sobre a dominação que se engendra no espaço do culto. O conceito de ‘poder simbólico’ é largamente conhecido e responsável por muito da notoriedade de Bourdieu em diversos meios de discussão. É consequente, portanto, elucidar sua compreensão de simbólico, o que auxiliará a perceber que tipo de relação de dominação surge na performance cultural.

Para Bourdieu o poder simbólico é:

um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem *gnoseológica*: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo

35 Cf. BOURDIEU, 1996, p. 118.

36 BOURDIEU, 1996, p. 119.

37 BOURDIEU, 1996, p. 118.

38 Cf. BOURDIEU, 1996, p. 118.

social) supõe aquilo a que Durkheim chama o *conformismo lógico*, quer dizer, “uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências”.³⁹

Ou seja, o poder simbólico é um poder estruturante, capaz de estruturar a sociedade em seus diversos níveis. Isto vale para os campos político, artístico, literário, religioso, etc., para as instituições sociais que a compõe e para os indivíduos, em suas disposições mais profundas, sejam mentais, sejam corporais, condicionando toda sua maneira de compreender e relacionar-se com o mundo.

Esse poder simbólico e os sistemas simbólicos que o fundamentam, por serem estruturantes, são aparentemente algo inato ou naturalmente concebido – o que dá a impressão de que não poderiam ser diferentes. No entanto, eles também são estruturados, ou seja, construídos, moldados, representando o imaginário de uma classe específica que outorga o papel de produção dos sistemas de percepção simbólicos a especialistas⁴⁰. Assim, o campo religioso, por exemplo, é composto por especialistas que produzem bens simbólicos que serão aceitos como *naturais*, divinamente assim concebidos (desta maneira funcionam outras instituições, como a escola, mundo acadêmico, literário, gramatical, etc.). Essa visão elaborada por especialistas do campo religioso se articula e é professada no culto, performaticamente, diga-se de passagem, tornando-a, de fato, realidade aceita, incorporada.

Por ser o sistema simbólico estruturado pelo interesse daqueles que dominam os meios de produção do mesmo, ele não é algo natural, sobre o qual não pode haver questionamento, justamente porque é o sistema de produção simbólica, capaz de estruturar a sociedade, que está no centro de uma disputa entre grupos que seduzem os produtores a representarem seus interesses e, assim, o difundirem como concepção simbólica do mundo para os integrantes de outros diversos grupos ou classes que o tomam como discurso universalmente válido, portanto, aceito. Esse processo de disputa – que aqui se advoga, que se dá também na performance do culto – reside na gênese da compreensão do mundo,

39 BOURDIEU, 2007, p. 9.

40 Cf. BOURDIEU, 2007, p. 11.

dos lugares dos indivíduos no mundo e da maneira com a qual eles se relacionam entre si. Ela se impõe como ato violento – violência simbólica – estabelecendo as relações de dominação que existem em todos os âmbitos da vida social.

Um balanço provisório

Tendo sido exposto o que Bourdieu compreende por dominação, ainda que em linhas gerais, visto que, como diria Philippe Cabin, “todo o empreendimento de P. Bourdieu consiste, ao observar os terrenos e as populações de toda a sorte [...] em desmontar os mecanismos desta dominação”⁴¹, é possível partir para um segundo momento de análise.

Verificou-se, também, que a maneira de constituição dos valores que regem a vida em sociedade, i. é, a concepção do que é a realidade e de como ela deve ser organizada, é construto social. São os meios de produção simbólica – vale enfatizar aqui que um deles é a performance do culto cristão – que, estruturados conforme a visão de mundo dominante, ou seja, a que venceu a disputa pela determinação da *doxa*, estruturam a realidade, fazendo, de fato, existir aquilo que professa o interesse dos dominantes. Assim, toda nossa maneira de perceber e relacionar-se com o mundo está axiomáticamente condicionada por uma visão que estabelece espaços sociais positivos para aqueles que determinam a *doxa* e espaços sociais negativos para os que não a podem determinar. Nisso reside a diferença entre os dominantes e os dominados.

A pergunta que deve orientar a reflexão agora deve ser: Através de que mecanismos esta estrutura se mantém? Como ela se reproduz, sem a necessidade constante do empenho para produzi-la? Como se perpetuam de maneira durável as relações de dominação?

Para isso, é necessária a análise das instituições capazes de socializar dominantes e dominados conforme seu modo de ser, o que lhes garante permanecer no *status* que lhes é reservado. A família, a

41 “Toute l’entreprise de P. Bourdieu va consister, en observant des terrains et des populations de toutes sortes [...], à démonter les mécanismes de cette domination.” CABIN, Philippe. Dans les coulisses de la domination. In: **Sciences Humaines**, n. especial: L’oeuvre de Pierre Bourdieu: Sociologie bilan critique. Quel heritage? 2002, p. 28. (Tradução própria).

Igreja, a escola e o Estado são responsáveis por resguardar essa *herança* social, econômica e cultural, capaz de assegurar aos dominantes o controle da realidade. E, nesse intento, é objeto premente da análise o culto cristão. Se já se apresentou o argumento de que, pelo seu caráter de performance, o culto toma parte no processo de segregação social entre grupos dominantes e dominados, este argumento pode ainda não ser suficientemente convincente. Por isso, o esforço de esmiuçar de maneira mais clara como o culto cristão pode exercer esse papel é, de fato, pertinente.

Também se fará necessário, tendo sido expostos argumentos das ciências sociais de que o culto cristão é importante agente no maquinário de construção da realidade social, apresentar características teológicas do culto que ofereçam alento e perspectiva eficaz de reversão dessa visão, bastante pessimista, do papel que o culto cristão exerce na vida em sociedade. Talvez por aí reapareça a característica própria do fazer teológico, sendo compreendido como ciência acadêmica e metodologicamente respaldada, mas que não perde a esperança – baseada na fé – de manter-se como previsão paradoxal, e aqui pode-se mencionar, alternativa, para a construção de uma sociedade livre de relações de dominação, bem como o quer, segundo Philippe Cabin, o próprio Pierre Bourdieu. Dessa maneira, seria possível ver na crítica de Bourdieu não uma condenação pessimista da ação da Igreja no mundo, mas uma poderosa ferramenta que a auxiliaria a cumprir sua verdadeira vocação.

Apontamentos finais

O antropólogo Clifford Geertz ressalta a importância de a Antropologia Social preocupar-se mais com a reflexão sobre a religião, tendo em vista as descobertas da época de que a religião constitui importante elemento para a construção da cultura, mais especificamente das culturas, não compreendidas como estáticas e homogêneas, mas como complexas e dinâmicas. Para Geertz, a religião é importante, pois ela é

um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas

concepções com tal aura de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.⁴²

Se a cultura é um padrão de significados incorporados em símbolos e a religião é um sistema de símbolos capazes de construir a realidade e as disposições para a percepção da mesma, então a análise dos símbolos, seu processo de construção e de transmissão, se torna essencial também para a Antropologia.

Ora, se isto é verdade, então o intento de aproximar Teologia, que se compromete em interpretar os símbolos cristãos, e Antropologia não é vão. Contudo, o que se pretende nesta pesquisa é percorrer o caminho inverso, projetando o discurso teológico como interlocutor das ciências sociais. Como isto é possível? Talvez esta seja uma pergunta ainda não plenamente respondida neste trabalho. Contudo, a verificação da paridade entre os discursos das ciências sociais, no âmbito da antropologia da performance e da sociologia crítica de Pierre Bourdieu, e da teologia, que se compreende engajada com um ideal de libertação dos mecanismos de dominação na vida social, seja já um indício de resposta. Pode-se, portanto, aferir que o comum interesse entre ambas áreas do conhecimento humano, ou seja, a finalidade da aplicação de seus respectivos referenciais metodológicos, seja o ponto de encontro entre as partes, formando um só grupo que analisa a religião na sua dimensão social, ainda que com linguagem e percurso investigativo diferentes.

Assim, procura-se aqui justificar a relevância deste estudo no âmbito das pesquisas vinculadas à religião, especificamente em contexto brasileiro. Ainda que as afirmações aqui constantes sejam genéricas em relação ao culto, ela é resultado de uma pesquisa no meio acadêmico brasileiro e baseada na intuição resultante da observação da vida cultural da Igreja brasileira, mais profundamente da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil⁴³.

42 GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 104-105.

43 Cf. BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch. Bourdieu e o Culto Cristão: relatos de uma observação. **Protestantismo em Revista**, ano 06, n. 03, set.-dez. 2007. Disponível na Internet: <<http://www.est.edu.br/nepp>>, acesso: 28/02/2008.

Por fim, se aqui prevaleceram argumentos advindos da Antropologia e da Sociologia, este fato está ligado a uma carência de auto-compreensão da Teologia enquanto ferramenta hábil na leitura da construção da vida social. É, portanto, claro que a continuação desta pesquisa precisará indicar por quais caminhos a Teologia pode oferecer contribuições mais profícuas na construção de uma sociedade livre dos mecanismos de diferenciação social. Isto se dará quando for possível afirmar as peculiaridades do culto cristão em oferecer, de fato, um espaço de formação alternativo aos valores da vida social hodierna.

Recepção da Sociologia do Protestantismo na Obra *Raízes do Brasil*

Alessandro Bartz*

*Para o homem cordial, a vida em sociedade é uma
libertação do pavor de viver consigo mesmo...*

Sérgio Buarque de Holanda

Introdução

O diálogo de Sérgio Buarque de Holanda com a obra weberiana vem sendo apontado desde que Antonio Candido, em 1967, escreveu num prefácio consagrado à *Raízes do Brasil* sobre a metodologia desenvolvida na obra, mais especificamente, sobre o uso de “tipos ideais” weberianos. Porém, conforme nos informa Candido, Holanda optava pela oposição dual, por uma “metodologia dos contrários”, enquanto que Max Weber optava pelo uso de uma pluralidade de tipos¹. Ao longo de mais de setenta anos completados desde a primeira edição, além de Candido, outros pensadores aprofundaram o diálogo do autor de *Raízes do Brasil* com a obra weberiana, como Brasil Pinheiro Machado² e, atualmente, o sociólogo Robert Wegner³.

Segundo nos informa Evaldo Cabral de Mello, esse diálogo fica claro porque Sérgio Buarque tinha o objetivo de construir, ainda quando

* Alessandro Bartz é licenciado em história, teólogo, mestre e doutorando em Teologia pelo PPG da Faculdade EST, com o apoio do CAPES, e professor na educação básica no município de Sapucaia do Sul

1 Cf. CANDIDO, Antonio. O Significado de Raízes do Brasil. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

2 Cf. MACHADO, Pinheiro. “*Raízes do Brasil*”: uma re-leitura. **Estudos Brasileiros**. Curitiba, n. 2, dez. 1976, p. 169-193.

3 Cf. WEGNER, Robert. **A conquista do Oeste**: a fronteira na obra de Sérgio Buarque de Holanda. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

era correspondente na Europa (1929-1931)⁴, uma “Teoria da América” que, segundo o autor, supõe-se trataria de uma “leitura weberiana de sociologia comparativa dos processos de colonização nas américas portuguesa, espanhola e inglesa”⁵. O supracitado autor acredita que Holanda, quando de volta ao Brasil, percebeu que a sociologia era insuficiente para explicar a realidade histórica brasileira, restando do projeto “a propensão louvável ao comparativismo que brota aqui e ali nos seus estudos”⁶, e que teremos a oportunidade de aprofundar no presente artigo.

Desenvolvemos o diálogo entre Weber e Holanda salientando que, ao que nos parece, já a própria *Teologia* confessada⁷ pelas sociedades ibéricas seria responsável por um profundo contraste com as sociedades anglo-saxônicas. Se, conforme o historiador brasileiro, somos frutos de uma paixão desenfreada, de livre-arbítrio, da cultura da personalidade, da imoralidade religiosa, do sentimento que brota antes do coração que da razão, talvez, por isso, Holanda vai dizer, tivemos dificuldade em desenvolver uma racionalidade metódica, uma organização abstrata e impessoal. Enfim, a cordialidade nas relações pessoais que invade os espaços abstratos pode ser um indício das contrariedades e das diferenças em nossa formação e desenvolvimento político.

Esperamos, com essa introdução, atizar a curiosidade de quem lê. Mas, não se pode esquecer de que ela é uma interpretação, nada mais justo para a leitura do *ensaio* consagrado de Sérgio Buarque de Holanda⁸.

4 Para uma biografia de Sérgio Buarque de Holanda, cf.: HOLANDA, Maria Amélia Buarque de. **Apontamentos para a cronologia de Sérgio Buarque de Holanda**. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. Edição comemorativa. Ed. rev. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 421-446.

5 MELLO, Evaldo Cabral de. *Raízes do Brasil* e depois. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. Edição comemorativa. Ed. rev. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 270.

6 MELLO, 2006, p. 270.

7 A obra *Raízes do Brasil* de Sérgio Buarque de Holanda pode ser interpretada como uma análise do legado das instituições sociais importadas, bem como dos dilemas da modernização brasileira. Nesse sentido, mesmo que na obra haja alusões em relação a aspectos religiosos, ela não se ocupa, em primeiro lugar, com esse tema, muito menos com a Teologia da época. Quando o tema religioso aparece, possivelmente, é como decorrência ou *explicação causal* do tema principal.

8 Cabe aqui frisar que a argumentação desta pesquisa segue a primeira edição da obra *Raízes do Brasil*, de 1936, e não leva em conta os contornos que a obra ganhou em sua segunda edição, de 1948.

A seguir, esboçamos alguns pontos que nos remetem ao diálogo com a obra weberiana⁹.

Contraposição à herança nórdica protestante

Para o sociólogo Jessé de Souza, Sérgio Buarque introduz, em *Raízes do Brasil*, uma linha temática que dominaria o pensamento social brasileiro, isto é, a nossa mentalidade é antagônica à organização associativista encontrada nos países protestantes, especialmente a dos calvinistas. Souza tece que Holanda define nossa tradição cultural como “individualista-amoral”, a qual não oferece condições para superar esse imediatismo baseado na emoção, preso a uma lógica familiar, aquela que é composta pelos grupos primários¹⁰.

Essa dificuldade de rompimento com os laços sanguíneos nas relações sociais criou, na sociedade brasileira, empecilhos para uma “saúdavel” institucionalização do país. Percebe-se, assim, segundo Souza, que as instituições que têm como pressuposto a superação dos laços familiares, como o Estado e o mercado, estão sujeitas aqui ao imediatismo emocional, não superando a lógica da esfera familiar¹¹. Holanda acreditava que, no Brasil, essa racionalidade criava empecilhos para a racionalização burguesa e para a nossa entrada no capitalismo moderno¹².

9 As obras weberianas que Sérgio Buarque de Holanda menciona em *Raízes do Brasil* são *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (*A ética protestante e o espírito do capitalismo*, escrita entre 1903-1904), versão de 1934 e *Wirtschaft und Gesellschaft* (*Economia e Sociedade*, escrita entre 1911-1913), versão de 1925. *A ética protestante* é citada uma única vez, na página 115 da versão original de 1936, enquanto que *Wirtschaft und Gesellschaft* é citada três vezes: na página 51, ao se referir à opção dos trabalhadores da Idade Antiga em habitar nas cidades e não no campo; na página 60, ao abordar o tema da construção das cidades e na página 100, referente ao Estado burocrático e ao patrimonialismo. Se a quantidade de citações em relação à obra de Max Weber parece pouco expressiva, num livro de 176 páginas, o leitor atento às formulações dos argumentos, perceberá que Max Weber está presente na forma de toda a obra, na linguagem metafórica e nas entrelinhas.

10 Cf. SOUZA, Jessé de. *A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro*. In: SOUZA, J. (Org.). **O malandro e o Protestante**. Brasília: UNB, 1999, p. 33.

11 Cf. SOUZA, 1999, p. 33.

12 Pinheiro Machado interpreta que Holanda se ocupa em reexaminar a história brasileira à luz da problemática weberiana, no entanto, o faz “sem o diálogo com Marx” e sem as reelaborações dadas pelos não alemães: significa que, em *Raízes*, o capitalismo é “interpretado não como um sistema, mas fundamentalmente como uma racionalidade específica”. MACHADO *apud* WEGNER, 2000, p. 29.

Pedro Monteiro dedica-se à análise das metáforas em *Raízes do Brasil* e sublinha o uso da imagética na caracterização da América Latina, diversa da vizinha América do Norte, sendo que esta obedece a outros paradigmas, no caso, avessa ao liberalismo e a contenção das paixões dos indivíduos¹³. Dessa forma, Monteiro, parafraseando Sérgio Buarque, defende que “a entrega ao mundo nunca se deu, entre gente ibérica, por meio da anulação ou sublimação dos poderes e apetites do indivíduo”¹⁴. Esse tipo de relação justifica na obra a formação de dois mundos antagônicos responsáveis por dois *tipos* de ética: a do trabalho e a da aventura. No caso do Brasil, nossa formação passou pela ética aventureira, de acomodação, como veremos adiante.

De volta para o sociólogo brasileiro Jessé de Souza, o autor argumenta ainda que a temática do livro consiste num confronto entre as “tradições protestantes e católicas sincréticas”¹⁵. Por isso, em *Raízes*, Holanda mostra que o contraponto perfeito ao homem cordial é o protestante ascético. O homem cordial para Buarque é a ausência de personalidade por excelência, comparado àquela personalidade encontrada por Weber na *Ética protestante e o espírito do capitalismo*¹⁶, ao estudar o protestante ascético, formando, dessa forma, o homem cordial a imagem invertida deste.

Assim, Souza defende que, se tivesse estudado o caso brasileiro, Weber teria chegado a uma mesma conclusão que Holanda: “uma leitura atenta da caractereologia do homem cordial permite deduzir que, ele sim, é, na verdade, o inverso perfeito do protestantismo ascético como definido por Max Weber”¹⁷.

13 Cf. MONTEIRO, Pedro Meira. Buscando América. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. Edição comemorativa. Ed. rev. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 319.

14 MONTEIRO, 2006, p. 319.

15 SOUZA, 1999, p. 33.

16 Cf. WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Tradução José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

17 Cf. SOUZA, 1999, p. 34.

Formação teológica sob o “espírito” contra-reformista

Outra característica que nos remete ao diálogo de Holanda com Weber pode ser decifrada nas “*Fronteiras da Europa*”, e que, por isso, se apresenta como título do primeiro capítulo da obra em questão. Além de Espanha e Portugal se encontrarem num espaço geográfico de fronteira, e, portanto, serem considerados “menos” europeus que os demais países, por suas genealogias mestiças do encontro com a cultura árabe e africana¹⁸, há outro elemento que necessita ser aprofundado, o qual mostra a diferença cultural mais nítida entre a cultura ibérica em relação às demais, constituindo assim a sua singularidade: a *cultura personalista* que, estendida para a Teologia, torna-se doutrina defensora aferada do *livre-arbítrio*. Expliquemos:

Para Sérgio Buarque de Holanda, a colonização ibérica se deu justamente num momento de guerras religiosas por toda a Europa (século XVI). Enquanto debates e controvérsias teológicas pela verdade da fé e pela igreja verdadeira envolviam os europeus, o capitalismo imperialista dos países de ponta do século XVI os traziam à América do Sul, correlacionados a certo “espírito” que, nas palavras do historiador, já no próprio *ethos* acentuava o valor inviolável do indivíduo:

O mérito pessoal [...] teve sempre importância ponderável. Semelhante concepção é que, prolongada na Teologia, iria ressuscitar em pleno século XVI, a velha querela do pelagianismo, encontrando sua manifestação mais completa na doutrina molinista. E nessa polêmica iria ter o papel decisivo, contra os princípios predestinacionistas, uma instituição nitidamente ibérica, a Companhia de Jesus, que impôs seu espírito ao mundo católico, desde o Concílio de Trento.¹⁹

Portanto, na procura de Holanda por nossas *raízes*, pela peculiaridade e singularidade das nações latino-americanas, em comparação com as outras penínsulas da Europa evoluída do Império carolíngio, a característica peculiar encontrada pelo historiador é o desenvolvimen-

18 HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. Col. Documentos Brasileiros. Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio Editora, 1936, p. 27. Para melhor compreensão da colonização lusitana, conferir a obra de FREIRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**. 20. ed. São Paulo: Círculo do Livro, 1980.

19 HOLANDA, 1936, p. 27.

to da “cultura da personalidade”²⁰. Essa é a originalidade nacional dos espanhóis e dos portugueses: a importância atribuída ao valor da pessoa humana e sua autonomia em relação aos seus semelhantes, por isso, conforme Holanda, “para eles o índice do valor de um homem infere-se, antes de tudo, da extensão em que não precise depender dos demais, em que não necessite de ninguém, em que se baste”²¹.

Nesse sentido, o historiador brasileiro parece entender que a cultura do personalismo e a condenação de doutrinas negadoras do livre-arbítrio são como que um prolongamento, na Teologia, da cultura personalista predominante nos povos ibéricos. O autor parece, assim, querer frisar que a cultura que aqui foi trazida forma uma oposição às culturas do norte protestante, instituindo nas sociedades ibéricas seu caráter peculiar.

Holanda nos leva a crer que a questão do livre-arbítrio é central na diferenciação que dá origem à colonização do Novo Mundo. Assim, Wegner argumenta que somos levados a crer que o Brasil consistiria num “experimento de materialização do clima da Contra-Reforma no Novo Mundo, da mesma forma que se diz que a colonização da Nova Inglaterra o é das crenças puritanas”²².

Se acompanharmos o autor em sua argumentação, para a mentalidade ibérica, o fato de o ser humano não ser responsável pelo seu próprio destino, é encarado com hostilidade e antipatia:

[...] efetivamente, as teorias negadoras do livre-arbítrio foram sempre encaradas com desconfiança e antipatia pelos espanhóis e portugueses. Nunca eles se sentiram muito à vontade em um mundo onde o mérito e a responsabilidade individuais não encontrassem pleno reconhecimento.²³

Parece que aqui encontramos o chão para continuar e aprofundar ainda mais o diálogo entre Weber e Holanda. Se, para a argumentação da ética protestante e o espírito do capitalismo²⁴, o fundamental é a predestinação, a qual nega o livre-arbítrio, há aqui uma oposição teoló-

20 Cf. HOLANDA, 1936, p. 5.

21 HOLANDA, 1936, p. 5.

22 WEGNER, 2000, p. 35.

23 HOLANDA, 1936, p. 27.

24 Cf. WEBER, 2004.

gica em relação a esses princípios, fundamental aos povos protestantes e que fundamenta uma diferença substancial na conduta ética. Essa diferença o autor justifica na inexistência entre os povos ibéricos, defensores do livre-arbítrio de: a) “espírito de organização espontânea”, e b) “Na moral fundada no culto ao trabalho”, o que delinearemos a seguir.

A inexistência do espírito de organização espontânea

Holanda percebe que a mentalidade que prega o livre-arbítrio do indivíduo e, com efeito, sua supremacia em relação aos demais seria responsável pela falta de organização solidária e comercial com fins objetivos, e chega à compreensão que a mentalidade de nossa formação impedia a formação de uma organização espontânea:

foi essa mentalidade, justamente, que se tornou o maior óbice, entre eles, ao espírito de organização espontânea, tão característica dos povos protestantes, e sobretudo dos calvinistas. Porque, na verdade, as doutrinas que apregoavam o livre arbítrio e a responsabilidade pessoal são tudo, menos favorecedoras da associação entre os homens.²⁵

Holanda chega a essa compreensão, pois, nos estudos de Weber sobre as seitas protestantes, o sociólogo alemão assinalava que, dentro da concepção da separação entre Igreja e Estado, essas seitas conseguiram unir as pessoas através da seleção e da “criação de companheiros crentes eticamente qualificados”²⁶. Isso quer dizer que a formação e a organização desses grupos e a participação na sociedade civil não se davam por uma herança profissional ou até mesmo pelos laços sanguíneos. A seita tinha um papel de controle e regulamentação da conduta dessas pessoas no sentido de uma vida ética irrepreensível, de uma probidade econômica, e de um ascetismo metódico de ação no mundo (intramundana). Para a seita, o sucesso de um crente na profissão exercida legalmente era sinal de seu estado agraciado, o que aumentava seu prestígio e também ajudava na propaganda e no êxito da seita protestante²⁷.

25 HOLANDA, 1936, p. 11.

26 WEBER, Max. **As seitas protestantes e o espírito do capitalismo**. In: MILLS, Wrigth C., GERT, Hans (Orgs.). **Ensaio de sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2002, p. 218.

27 WEBER, 2002, p. 225.

Parece que essa interpretação serve como pano de fundo para Holanda em sua análise das instituições sociais no Brasil. De uma cultura herdada baseada no personalismo, gerou-se um individualismo sem regras específicas, que tem dificuldades em efetivar uma organização social. Configurava-se uma sociedade baseada na independência pessoal e pelo bastar-se por si mesmo. Isso acarreta, na argumentação da obra, num individualismo *anárquico*²⁸, de competição entre os indivíduos, diferente do individualismo solidário do protestantismo puritano²⁹.

A falta de coesão na organização social, nas relações sociais sem base ética e solidária, resultaria em associações túbias, comprometidas pelo individualismo anárquico, as quais sofrem dificuldades em sua ordenação, pois não recebem uma regulação interior, nem mesmo de fora. Para Holanda, “em terra onde todos são barões não é possível acordo coletivo durável, a não ser por uma força exterior respeitável e temida”³⁰, o que explica a presença de um Estado totalitário e sua imposição de ordem, embora não concretizada, por ser incapaz de instalar o princípio da hierarquia³¹. Para o autor, as iniciativas institucionais vieram no sentido de separar e frear as paixões e as opiniões das pessoas, jamais em vista de uni-las e de associar aquelas forças³².

A inexistência de uma moral fundada na ética do trabalho

Sérgio de Holanda, ao diferenciar as concepções em torno da questão do trabalho, chega à constatação de que as atividades profissionais no Brasil sofrem a carência de uma moral fundada no culto ao trabalho³³. O autor aponta os motivos pelos quais aqui o trabalho não era mais do que um acidente na vida das pessoas:

28 A concepção de *anarquia* na obra remete à compreensão de uma frouxidão da estrutura social e da falta de uma hierarquia organizada nas sociedades ibéricas. Cf. HOLANDA, 1936, p. 6. Essa compreensão buarquiana foi questionada por Roberto DAMATTA, em seu **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987, p. 67.

29 Cf. HOLANDA, 1936, p. 13.

30 HOLANDA, 1936, p. 5.

31 Cf. HOLANDA, 1936, p. 6.

32 Cf. HOLANDA, 1936, p. 6.

33 Cf. HOLANDA, 1936, p. 113-117.

No trabalho não buscamos senão a própria satisfação, ele tem o seu fim em nós mesmos, e não na obra, um *finis operantis* e não um *finis operis*. As atividades profissionais são, aqui, meros acidentes na vida dos indivíduos, ao oposto do que sucede entre outros povos, onde as próprias palavras que designam semelhantes atividades adquirem um acento quase religioso.³⁴

Holanda parece, nesse ponto, querer dar continuidade à pesquisa weberiana, procurando identificar nos conceitos que designam o trabalho, a concepção que o promovia. Ao estudar a influência religiosa nas designações para o trabalho nas tradições religiosas protestantes, percebe que, nas línguas dos povos latinos, o trabalho não recebeu nenhuma conotação religiosa, ficando fora do rol de virtudes cultivadas pela ética católica.

O mais eminente sociólogo moderno salienta justamente, como nos idiomas de países predominantemente católicos, assim como nos da Antiguidade Clássica, falta às palavras que designam as atividades profissionais, a tonalidade distintivamente religiosa que lhes corresponde em todas as línguas germânicas. É curioso que tais palavras, em terras protestantes, resultem diretamente das traduções luteranas e calvinistas da Bíblia e, em verdade “segundo o espírito do tradutor, não segundo o espírito do original”. Antes das traduções luteranas elas não existiam sequer em seu sentido atual, profano [...].³⁵

Assim, segundo o sociólogo Wegner, sem o “espírito do tradutor” – e sem nem mesmo a doutrina da predestinação – o trabalho não ganha o significado religioso num sentido de dever profissional e, dessa forma, não gera os resultados que indicariam a eleição do indivíduo por Deus³⁶. Holanda vai ainda mais longe, realizando um estudo nas traduções dos conceitos para o trabalho nas bíblias latinas:

nas traduções portuguesas da Bíblia, tanto a de João Ferreira d’Almeida como a católica, de Antonio Pereira de Figueiredo, usa-se geralmente o conceito eticamente incolor de “obra”, onde Lutero usava “*Beruf*”, palavra que originariamente não era empregada em seu sentido profano de hoje.

34 HOLANDA, 1936, p. 114.

35 HOLANDA, 1936, p. 114, nota 35.

36 Cf. WEGNER, 2000, p. 34.

Só nos casos em que se designa expressamente a ideia de chamado à salvação eterna, como na 1ª Epístola aos Coríntios 7,20 surge o termo “vocação” que exprime com mais precisão o alemão “*Beruf*” ou o inglês “*calling*”.³⁷

Robert Wegner tece que, na argumentação de Holanda, se leva a crer que, assim como a partir da Teologia católica existia uma resistência às doutrinas predestinacionistas, “no mundo da conduta chegamos a uma ética na qual o trabalho não se torna um valor justificado em si mesmo”³⁸, criando-se, assim, a concepção do trabalho como fim na pessoa – *finis operantis* – como meio de satisfação pessoal. Nas palavras de Wegner, “esta reserva do termo vocação apenas para o que diz respeito ao chamado à salvação não imprimiu uma aura religiosa ao trabalho secular que viesse justificá-lo, posteriormente, como um bem em si mesmo”³⁹.

É interessante, nessas observações do sociólogo brasileiro, que o trabalho nesse contexto não se encontra ausente. Contudo, não recebe o mesmo significado que na concepção ascética protestante. A designação para a vocação profissional não recebe acento religioso, tal qual o conceito alemão *Beruf* ou o inglês *calling*.

Dessa forma, sem aura religiosa ao redor do conceito de trabalho, Holanda tem uma visão pessimista em relação ao trabalho manual, tal qual nos povos da Antiguidade Clássica, sendo que a base social do país esteve fundada no escravagismo por mais de três séculos. Essa nação foi responsável pelo não desenvolvimento de uma ética do trabalho nos países ibéricos⁴⁰.

Como consequência dessa compreensão de trabalho sem ética e sem aura religiosa, não metódica e diversamente racional, se entendem os motivos porque aqui, segundo Holanda, valiam mais a contemplação e “o ócio do que o negócio”, e porque o trabalho não adquire o significado que recebe numa vida protestante, no sentido de uma centralidade na sistematização da vida.

37 HOLANDA, 1936, p. 114, nota 35.

38 WEGNER, Robert. **Um ensaio entre o passado e o futuro**. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Edição comemorativa. Ed. rev. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 359.

39 WEGNER, 2006, p. 359.

40 Cf. WEBER, 2004, p. 198, nota 75.

O amor ao “ócio antes que ao negócio”

Para o protestantismo puritano, nas concepções de Weber, o trabalho como profissão-vocacional trazia o espírito monástico ascético para dentro do mundo, e o ócio era visto como pecado e idolatria da carne⁴¹. Assim, não aproveitar o tempo, entregar-se ao luxo e ao consumismo eram concebidos como não agradáveis a Deus. Ao contrário das concepções do puritanismo, Holanda menciona que, para o ibérico, a luta pelo pão-de-cada-dia parecia uma atitude insana:

E assim, enquanto os povos protestantes, herdeiros nesse ponto do mundo medieval, que não desprezava o trabalho físico, elevam e exaltam o esforço manual, as nações ibéricas colocam-se ainda largamente no ponto de vista da Antiguidade Clássica. O que entre elas predomina é a concepção antiga de que o ócio importa mais que o negócio e de que a atividade produtora é, em si, menos valiosa que a contemplação e o amor.⁴²

Assim, sem uma concepção religiosa de pano-de-fundo, sem a exigência de Deus e sem haver ainda uma coação da comunidade religiosa, a concepção de trabalho não é interiorizada e a ação está no sentido da adaptação e contemplação, encontrando nas virtudes inativas a continuação do argumento buarquiano, com a “renúncia em modificar a face do mundo”.

A renúncia na transformação do mundo

Para Sérgio Buarque, a renúncia à transformação do mundo desemboca na ética da aventura, que foi o fio condutor da colonização brasileira, pois não envolveu um esforço planejado e continuado, em oposição à ética do trabalho metódico e racional protestante. Holanda, nesse contraponto, utiliza a construção de dois *tipos* de colonizadores: o trabalhador e o aventureiro.

O aventureiro está em oposição ao trabalhador, pois se caracteriza por se dedicar ao objeto final, dispensando os processos intermediários. Conforme o autor a atitude da racionalidade aventureira é “colher o

41 Cf. WEBER, 2004, p. 143.

42 HOLANDA, 1936, p. 13.

43 HOLANDA, 1936, p. 20s.

fruto sem plantar a árvore”⁴³. Dessa forma, o tipo de racionalidade que vingou nas concepções lusitanas seguiu o princípio de “adequação às circunstâncias exteriores”⁴⁴. Essa ética de acomodação ao mundo renuncia ao princípio de transformação da sociedade, pois o indivíduo não se encontra numa posição de tensão com o mundo⁴⁵, não havendo necessidade de transformá-lo.

Indo mais adiante, o diálogo com Weber dá-se no sentido de que a ação no mundo pelo puritano envolve uma compreensão de que este é um *instrumento de Deus*⁴⁶. Por isso, a sua ação está orientada para a maior glória de Deus. Sua ação e sua obra visarão que somente Deus seja glorificado (*in majorem Dei gloriam*). Para Holanda, o trabalho para os povos latinos não recebe a concepção religiosa e, por isso, não sofre nenhum efeito positivo:

Ela não é exigida por Deus, nada acrescenta à sua glória e não aumenta nossa própria dignidade. Pode dizer-se que, ao contrário, a prejudica e a avilta. O trabalho manual e mecânico visa um fim exterior ao homem e pretende conseguir a perfeição de uma obra distante dele.⁴⁷

Assim, entre esses dois tipos de racionalismo – um de antítese do mundo e, por isso, resultando em sua transformação e o outro de acomodação, no sentido de ordenação e ajustamento ao mundo – a singularidade está em que a conduta é orientada a partir de *fora*. Porém, na concepção de Holanda, o português estava mais distante ainda dessa racionalização, pois orientava a rotina de sua ação no sentido de “adequação às circunstâncias exteriores”⁴⁸. Assim, não é estranho que, em Holanda, o contrário perfeito do protestante é o homem cordial, racionalidade que se estende até mesmo nas práticas religiosas.

Nossa religião

Holanda trata com certa ênfase a religião constituinte do nosso país, dentro do capítulo em que aborda a cordialidade brasileira, fruto

44 WEGNER, 2000, p. 37.

45 Cf. WEGNER, 2000, p. 36.

46 Cf. WEBER, 2004, p. 106.

47 HOLANDA, 1936, p. 12.

48 WEGNER, 2000, p. 36.

de uma herança rural, do patriarcalismo autoritário e da predominância da ordem doméstica sobre a pública. Nas questões das práticas religiosas levantadas na obra, a realidade que *Raízes* constrói é alarmante. Podemos arriscar a constatação de que Holanda prescreve uma *afinidade* entre iberismo colonial e catolicismo romano.

O autor, ao abordar o catolicismo característico do Brasil, que chamamos hoje de catolicismo popular, aponta o escândalo para as almas piedosas que visitavam o país, a prática religiosa vivida pelos crentes. No Brasil, a exaltação dos valores cordiais era uma característica que invadia até mesmo as formas sensíveis da religião. Holanda menciona a sensação de Saint Hilaire, naturalista francês que visitou a cidade de São Paulo na Semana Santa de 1822:

“Ninguém se compenetra do espírito das festas [...] Os homens mais distintos nelas tomam parte pela força do hábito e o povo como em um grande divertimento. No ofício da Quinta-Feira Santa, a maioria dos presentes recebeu a comunhão da mão do Bispo. Olhavam todos à direita e à esquerda, conversavam antes desse momento solene e recomeçavam a conversar imediatamente depois”. As ruas, acrescenta pouco adiante, viviam cheias de povo, que corria de igreja em igreja, mas apenas para vê-las, sem a menor aparência de devoção.⁴⁹

A religião no Brasil se caracterizaria, segundo o autor, pela aversão ao ritualismo e à forma rígida. E, nesse sentido, ela é uma extensão da própria cultura legada pelo iberismo. Enquanto os povos protestantes, conforme nos informa Weber na *Ética protestante*, afastaram a magia do mundo, instituindo uma crença racional e quase desumana, atenta às formas e a verdade⁵⁰, a religião entre nós, já no início, era corrompida, conforme nos relatam os sacerdotes: “melhor é fazer vista grossa a muitas coisas, do que castigar sempre”⁵¹.

Se, para Weber, a condição de participar da instituição da Ceia do Senhor foi o primeiro passo para o desenvolvimento das seitas protestantes, associações essas que eram formadas por pessoas eticamente qualificadas, sendo que a participação na Ceia era o sinal da

49 HOLANDA, 1936, p. 109.

50 Cf. WEBER, 2004, p. 107.

51 HOLANDA, 1936, p. 82.

qualificação moral do indivíduo, e disso dependia seu sucesso na vida econômica⁵², Holanda parece enxergar a oposição até mesmo em relação a essa instituição que não estava em tensão com a cotidianidade: “no Brasil é precisamente o rigorismo do rito que se afrouxa e se humaniza”⁵³.

No parecer de Sérgio Buarque, essa frouxidão ritual, esse “culto sem obrigações e sem rigor, intimista e familiar, a que se poderia chamar, com alguma impropriedade, ‘democrático’, um culto que dispensava no fiel todo esforço, toda diligência, toda tirania sobre si mesmo”⁵⁴, gerou um corrompimento na base do sentimento religioso. Assim, portanto, essa forma religiosa de superfície, “carnal em seu apego ao concreto”, transigente, pronta a acordos, portou-se isenta de produção de uma “moral social poderosa”⁵⁵.

Essa percepção de Holanda se encontra até mesmo na devoção pessoal, pois não se estabelece uma relação íntimo-racional, mas ao contrário, vive-se a religião como uma relação íntimo-emocional, o que, para o autor, teria dificuldades em canalizar para uma ação social de fundo ético, permitindo a extensão dessa ação para a esfera pública:

[...] permite tratar aos santos com uma intimidade quase desrespeitosa. Essa forma de culto – a única que consegue florescer entre nós – representa uma transposição característica para o domínio do religioso desse horror às distâncias que parece constituir, ao menos até agora, o traço mais específico do espírito brasileiro.⁵⁶

No fundo, Holanda acredita que essa aversão ao ritualismo é explicável, pois não é necessária ao povo brasileiro. Essa liberdade para abandonar “a todo o repertório de ideias, gestos e formas que encontre em seu caminho, assimilando-os frequentemente sem maiores dificuldades”⁵⁷, é característico desse povo. Desta forma, Wegner sustenta que, se Sérgio Buarque acompanhou o pensamento weberiano, no qual a religião era uma “fonte de valores e de formação da personalidade”⁵⁸,

52 Cf. WEBER, 2002, p. 220.

53 HOLANDA, 1936, p. 107.

54 HOLANDA, 1936, p. 108.

55 HOLANDA, 1936, p. 108.

56 HOLANDA, 1936, p. 106.

57 HOLANDA, 1936, p. 110.

58 WEGNER, 2006, p. 360.

parece que até mesmo a religiosidade na história brasileira se desviou da criação de qualquer moral social.

Nessas indicações de Holanda, somos levados a outro efeito de uma teologia fundada na oposição aos princípios predestinacionistas: se até mesmo o culto religioso é por demais terreno para os povos ibéricos, não há aquela concepção teológica da transcendência divina, na qual até mesmo o próprio Deus passa pela prova moral⁵⁹.

Aportes conclusivos

Max Weber lançou bases teóricas e epistemológicas que serviram como inquietação à *intelligentsia* brasileira. O autor identificou as *afinidades eletivas* entre a conduta ética e a racionalidade econômica capitalista, fruto de um sincretismo religioso luterano e calvinista do século XVI, que se desenvolveu plenamente nas seitas ascéticas protestantes. Compreendemos que Holanda não ficou atrelado à tese weberiana, mas que a reinterpreto de seu jeito brasileiro, combinando-a com outros autores e seu estilo de pensamento próprio, sendo que, na atualidade, muitas de suas teses já foram derrubadas por diversos cientistas sociais.

Holanda identificou nas *Fronteiras da Europa* um ponto importante que serviu para a nossa argumentação. Os povos ibéricos são fruto da concepção teológica negadora do livre-arbítrio e da doutrina da predestinação, pois não compreendiam e não se adequavam a uma lei que ignorava o mérito pessoal e a responsabilidade humana nas decisões. Porém, como afirmamos, na argumentação weberiana, Holanda entende que, sem predestinação, não há concepção de trabalho como profissão vocacional, nem mesmo uma ética do trabalho como nos povos protestantes, muito menos ainda aquela entrega desumana calvinista a um fim que não estava em si mesmo, mas, na obra de Deus, na glória do Deus transcendental. Dessa forma, sem predestinação, os povos ibéricos não encontraram aquela coesão social inicialmente formada pelas associações religiosas, as quais organizavam a sociedade com base numa ética racional e bíblica.

59 Cf. WEBER, 2004, p. 104.

Holanda entende que os povos ibéricos, por suas concepções de valorização maior do trabalho mental, em detrimento do trabalho manual e pela preferência por ocupar profissões que fortalecem o *status quo*, podem ser enquadrados como na época da Antiguidade Clássica, pois valorizam antes o ócio que o negócio, e a contemplação e o amor, antes da ação no mundo.

Dessa forma, os portugueses não exercitaram o povoamento em terras brasileiras como uma ação de transformação da natureza, mas em sua plasticidade e adaptabilidade *sui generis*, adaptaram-se à ordem natural, conforme os nativos o faziam, enquadrando-se antes como aventureiros semeadores e não como trabalhadores sedentários.

Se nas ações materiais não havia nada que pudesse alterar a ordem dos acontecimentos, ainda assim, uma revolução gradual sem voltas gerava indícios de uma nova mentalidade. Nem mesmo a nossa religião sincretista, imediatista-emocional, oferecia uma oposição aos valores do mundo, mas, sob a compreensão buarquiana da *cultura da personalidade*, a religião soube adaptar-se às estruturas sociais que o Estado lhe havia permitido ocupar.

O diálogo com Weber foi interessante. Nossa sociedade era compreendida como amorfa, amoral, quem sabe, pela falta de ética religiosa que se estende para a sociedade política, conforme a nossa “Outra América”.

Para os protestantes brasileiros, talvez, a análise de Sérgio Buarque seja até mesmo um “alívio”. Assim não se pode culpar o protestantismo pelos males brasileiros. Porém, não se pode esquecer que a lógica nacional, fruto do iberismo, com seu culto da personalidade, abocanhou até mesmo o protestantismo brasileiro, que, ao contrário da revolução das mentalidades que pretendia desempenhar, conforme ocorrera na “Outra América”, aqui foi engolido pela lógica doméstica. Ao contrário de seu papel no sentido de ser o portador da mensagem de salvação para a sociedade brasileira, cedeu às forças exteriores, possivelmente, por estar preso a uma lógica militar e autoritária, bem católico-romana, que tanto criticava. Dessa forma, no Brasil até mesmo o protestantismo, como dizia um pensador do século XIX, se definiria nessas terras, remissa e sem forma, entregando-se à lógica da cordialidade brasileira.

Peregrinação no Mundo: A Romaria de Nossa Senhora de Salette e as outras Romarias

*Adriana Weege**

Introdução

Desde tempos imemoráveis, as pessoas têm peregrinado, têm se deslocado de um lugar para outro por motivos diversos: comércio, estudo, trabalho e por motivos religiosos. Desse último, temos, como exemplo, as peregrinações a Jerusalém, realizadas tanto por cristãos como por muçulmanos. Ainda hoje, existem muitas peregrinações e romarias brasileiras (Romaria da Terra, Romaria de Bom Jesus da Lapa, Romaria de Juazeiro do Norte, etc.)¹. Neste texto, trataremos especificamente da Romaria Penitencial de Nossa Senhora de Salette, em Marcelino Ramos, com base em parte da minha dissertação de mestrado que versa em torno da referida romaria.

Marcelino Ramos, pequeno município localizado ao norte do Rio Grande do Sul, com pouco mais de seis mil habitantes, de acordo com o senso do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) do ano de 2000², a cada ano, no mês de setembro, chega a receber cinquenta mil pessoas na Romaria de Nossa Senhora de Salette³. Marcelino Ramos teve um período áureo de desenvolvimento através da ferrovia, uma vez que, nessa época, era o posto de abastecimento do norte do estado gaúcho e do centro-oeste catarinense. Era a primeira estação para quem

* Adriana Weege é Bacharel em Teologia e Mestra em Teologia Prática pela Faculdades EST. Pastora da IECLB. Contato: frauweege@yahoo.com.br.

1 Cf. STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das Romarias**. Petrópolis: Vozes, 1996.

2 Cf. ISOTON, Lourdes Zago; ISOTON, Irineu José (Orgs.). **Marcelino Ramos: História e turismo**. Erechim: São Cristóvão, 2005, p. 22.

3 Conforme conversa informal com Pe. Virgílio Dall'agnol ocorrida em setembro de 2006. Cf. também ISOTON; ISOTON, 2005, p. 84.

vinha do sudeste do Brasil, era caminho de ligação de Rio Grande a São Paulo. Nesse período, desenvolveram-se na região indústrias, um comércio vigoroso e até uma rede de escolas particulares, sendo que, esta última contou com o Colégio Sinodal Júlio de Castilhos, o Colégio Cristo Rei, um internato feminino e o Seminário da Salette em sua composição.

Outrossim, a presença cristã em Marcelino Ramos é diversa. Além da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR), estão presentes as Igrejas de herança luterana, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB)⁴ e Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB)⁵, ambas desde 1914, e a Igreja Assembleia de Deus. Além destas, durante um período, estiveram presentes outras expressões religiosas na cidade, como o Espiritismo Kardecista e a Igreja do Evangelho Quadrangular, contudo, estas foram embora com a migração de seus habitantes⁶.

A relevância do presente estudo reside em conhecer alguns aspectos do fenômeno romaria, tão presente nas expressões religiosas do povo brasileiro. Neste artigo procuro verificar a trajetória histórico-teológica da Romaria de Salette e seu estabelecimento em Marcelino Ramos, a fim de compreender algumas facetas das relações com o sagrado na Romaria Penitencial de Nossa Senhora de Salette, bem como evidenciar possíveis dissonâncias entre esta e outras romarias brasileiras.

Num primeiro momento, procurarei verificar as concepções em torno do tema Romaria e, em seguida, a trajetória histórico-teológica da

4 A IECLB como tal não existia em 1914. Ela estava representada pelo Sínodo Riograndense. A IECLB, como igreja totalmente unida, surgiu somente na década de 1960. Sínodo significa “caminhar junto” e essa palavra foi usada como denominação para a união de diversas congregações evangélico-luteranas fundadas pelos imigrantes europeus, especialmente alemães no Brasil. A formação da IECLB aconteceu a partir de quatro sínodos. A primeira tentativa de fundação do Sínodo Riograndense, em 1868, logo se mostrou frustrada. A segunda tentativa foi bem sucedida, a partir de esforços do Pastor Wilhelm Rotermund, em 1886. A respeito da história do sínodo e da origem da IECLB, cf. DREHER, Martin N. **Igreja e Germanidade**. São Leopoldo: Sinodal, 1984. Hoje a IECLB é formada por dezoito sínodos, espaços territoriais para fins de melhor desenvolver seus trabalhos. Essa estrutura de sínodos pode ser comparada com as dioceses da ICAR.

5 O Sínodo de Missouri se tratava de um sínodo luterano com sede no estado norte-americano, homônimo, que deu origem à sua missão luterana no sul do Brasil e que resultou, em 1904, na fundação da IELB. Cf. ISOTON; ISOTON, 2005, p. 66.

6 Maiores informações, cf. ISOTON; ISOTON, 2005.

Romaria de Salette, seu estabelecimento em Marcelino Ramos e seu contraste com outras romarias brasileiras. Dentro desse panorama, analiso as formas de vivência de religiosidade dentro do tempo de Romaria e da devoção popular concernente ao catolicismo, surgidas ou sustentadas pela romaria saletina.

Romaria: Peregrinação no mundo

Por diversos motivos, as pessoas participam de uma romaria: por votos, em favor de alguém, crenças em milagres, graças alcançadas. A ideia de romaria, aparentemente, traz em si uma gama de significados, como “sacramento”, penitência e festa.

Da parte da ICAR, existe a proposta de que as romarias sejam novas formas litúrgicas de viver o sacramento da Penitência, já que cada vez menos pessoas procuram os confessionários⁷ e, como dever, “cabe à Igreja, a cada época, retomar, inventar a feição adequada do sacramento, sempre respeitando a sua estrutura”⁸. O local em que se realiza a romaria é encarado como um espaço de forte presença de Deus. Considera-se que ali Deus se manifesta através de uma imagem, relíquia ou acontecimento histórico no passado ou no presente⁹. As romarias devem ser entendidas como celebrações legítimas do Sacramento da Reconciliação. Nesse “sacramento da romaria”, tudo se vive simbolicamente: desde os ritos de preparação e partida, que se caracterizam pelo aspecto penitencial, como também os pedidos de perdão e propostas de transformação de vida. Romaria é romaria, porque é peregrinação no mundo. Romaria é uma viagem, algo que se dá como um ato de performance. Para católicos, a romaria é geográfica, ritual, enquanto que, para os protestantes, é uma forma de viver¹⁰, uma forma de encarar a vida, nos seus valores de trabalho e de relacionamento.

7 Cf. FRANCISCO, Manoel João. Romaria: Outra forma possível de celebrar o sacramento da Penitência. **Revista de Liturgia**. São Paulo: Paulinas, jan./fev. 1999, p. 33.

8 FRANCISCO, 1999, p. 33.

9 Cf. FRANCISCO, 1999, p. 34-35.

10 Cf. FERNANDES, Rubem César. **Os cavaleiros do Bom Jesus**: Uma introdução às religiões populares. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 108.

Nesse sentido, romarias e peregrinações podem ter seu embasamento bíblico a partir da maldição de Caim, o qual deveria como castigo pelo seu crime, andar errante sobre a terra (Gênesis 4), ou ainda a estada do povo hebreu durante quarenta anos no deserto em busca da terra prometida (Êxodo 14-40). Romaria, a partir do século VI, começa a ser considerada parte do sacramento da reconciliação por influência de monges irlandeses. Desde então, os penitenciais prescrevem a peregrinação para certos tipos de pecado¹¹. Conforme o teólogo e padre Manoel João Francisco, a partir do século XIII até o século XV, foram consideradas celebrações “sacramentais (no sentido estrito) da penitência”¹². Nas Romarias,

[...] conjuram-se os pecados estruturais, pede-se perdão, busca-se reconciliação, expressa-se solidariedade para com os que estão sendo injustiçados, e se **festeja** por alguma vitória já alcançada, sempre como antecipação imperfeita da reconciliação e libertação no Reino [grifo da autora].¹³

Um dos principais motivos pelos quais se empreendem romarias, além da intenção de purificação, é a procura por cura. A frágil política pública em relação à saúde para a população carente, associada à religião como algo determinante no Brasil, leva à busca por cura mística, miraculosa. A maior parte do público na romaria é formada por mulheres que, diante de uma situação de doença, tendem a utilizar mais a medicina tradicional, isto é, os curandeiros, as benzedeiras, os recursos caseiros e os religiosos¹⁴.

Contudo, cabe lembrar que o povo tem suas próprias representações de saúde, doença e corpo. Um corpo saudável ou um corpo doente porta significados sociais, como se fosse o reflexo da sociedade e não apenas a partir de processos biológicos¹⁵. Curar é ordenar o que está desordenado, é “trazer” aquele ser que está fora do grupo de crentes ao grupo dos “ordenados”. A cura é uma representação cultural, é uma

11 Cf. FRANCISCO, 1999, p. 34.

12 FRANCISCO, 1999, p. 33.

13 FRANCISCO, 1999, p. 33.

14 Cf. FACHERL, Jandyra M.G. Corpo dado. In: LEAL, Ondina Fachel (Org.). **Corpo e significado**. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1995, p. 49.

15 Cf. FERREIRA, Jaqueline. Semiologia do corpo. In: LEAL, 1995, p. 93.

situação social. Conforme Jaqueline Ferreira, “a capacidade de sentir, pensar e experimentar as mensagens corporais (sensações) está ligada à forma como corpo e doença é representada em cada grupo social”¹⁶; ou seja, o indivíduo é doente ou saudável segundo a sua sociedade e de acordo com os critérios e as modalidades que ela fixa¹⁷.

Numa romaria, assim como em vários momentos de reunião social, ocorrem situações que “obrigam”, de fato e de direito, a certas posturas e sentimentos¹⁸. Afinal, quem arriscaria dizer que voltou pior de uma romaria, devido ao excessivo esforço? Assim, a cura seria a reintegração das pessoas – antes enfermas nas suas sociedade de origem – após empreenderem uma romaria, ou seja, quem sai em viagem, nunca volta o mesmo.

Conforme o pesquisador Pierre Sanchis¹⁹, romarias são articuladas em estruturas. Segundo o autor, há três classificações de romaria: a estrutura da religião, a estrutura da política e a estrutura “econômica”. A estrutura da religião é a estrutura formatadora da relação do/aromeiro/ a com o sagrado, podendo ser representada pela instituição Igreja, a qual dá aporte através de suas estruturas físicas e administrativas. Em relação à segunda estrutura, a política, Sanchis, baseando sua posição em Foucault, lembra que “território é sem dúvida uma noção geográfica, mas é antes de tudo uma noção jurídico-política: aquilo que é controlado por certo tipo de poder”²⁰. Essa dimensão de estrutura política da romaria retomarei adiante. E, por fim, uma romaria adequa-se também à estrutura econômica organizada e prazerosa, através do turismo, que por si só não anula ou perverte necessariamente a estrutura romeira²¹, mas pode se fundir a esta.

16 FERREIRA, 1995, p. 93.

17 Cf. FERREIRA, 1995, p. 94.

18 Cf. DA MATTA, Roberto. **O corpo brasileiro**. Rio de Janeiro: Comunicação Contemporânea, 1987, p. 77.

19 Cf. SANCHIS, Pierre. Peregrinação e romaria: Um lugar para o turismo religioso. **Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre: ACSRM, ano 8, n. 8, out. 2006, p. 92-93.

20 SANCHIS, 2006, p. 92-93.

21 Cf. SANCHIS, 2006, p. 94-95.

A Romaria de Nossa Senhora de Salette e as outras romarias

No contexto brasileiro, existem diversas romarias. Essas romarias trazem em comum a sua origem na devoção popular e a sua existência antiga em contexto nacional. A seguir, pretendo traçar similaridades ou diferenças entre a romaria de Salette, em Marcelino Ramos, e as demais romarias brasileiras.

A origem da Romaria Penitencial de Nossa Senhora de Salette pode ser identificada a partir da festa de Nossa Senhora de Salette, celebrada anualmente em 19 de setembro pela comunidade saletina, apostólicos e povo, com procissão desde 1928, com saída da Paróquia São João Batista, no centro de Marcelino Ramos²². Nossa Senhora de Salette refere-se à aparição de Maria em *La Salette*, na França, em 19 de setembro de 1846. Nessa aparição, Maria teria se manifestado a duas crianças pastoras de gado *vacum* e teria transmitido uma mensagem, enfatizando, em especial, o arrependimento, a penitência e a retomada da vivência da religião na França pós-revolução.

A primeira peregrinação a Marcelino Ramos foi incentivada por um pároco de Erechim, devoto de Nossa Senhora de Salette, que mobilizou os fiéis de sua paróquia em cumprimento a uma promessa. Tal intento ocorreu no ano de 1936. Dessa peregrinação, surge a série de Romarias Penitenciais a Nossa Senhora de Salette em Marcelino Ramos. O periódico “O Mensageiro”, de novembro de 1937, utiliza a expressão “1ª Romaria” para noticiar a peregrinação que aconteceu junto à Escola Apostólica, já instalada em um morro da cidade, entre os dias 25 e 26 de setembro de 1937²³.

O evento denominado Romaria de Salette acontece no mês de setembro, exclusivamente, sendo que ocorrem eventuais visitas de excursões, na maioria das vezes, compostas de turistas. Apenas a partir do ano de 2004, são celebradas missas mensais no dia dezoito, em honra à aparição de Maria em Salette²⁴. Em centros como Aparecida do Norte, Bom Jesus da Lapa ou Bom Jesus da Pirapora, a romaria

22 Cf. FASSINI, Atico. **História da Salette**. Erechim: São Cristóvão, 1996, p. 235.

23 Cf. FASSINI, 1996, p. 237-238.

24 Cf. ISOTON; ISOTON, 2005, p. 84.

acontece durante todo ano, com ênfases em períodos, os dias da “festa do santo”.

Comumente, em locais de romaria no Brasil, encontram-se a “sala dos milagres”, onde estão expostos quadros, fotos, muletas, cruzeiros, tufos de cabelo etc. Ou seja, os ex-votos entregues aos santos. Trata-se de uma “exposição”, que, por vezes, pode parecer até mesmo tétrica, de imagens representando as graças alcançadas, pelas curas das pernas, braços e assim por diante. A “sala dos milagres”, existente em muitos centros de peregrinação do Brasil, é um “termômetro” da eficiência do santo e da devoção²⁵. Quanto mais cheia e renovada de ex-votos for a sala, mais alimentada é a fé devocional dos/as romeiros/as. Em Marcelino Ramos, no Santuário de Nossa Senhora da Salette, não existe tal “sala dos milagres”.

Enquanto outros centros de peregrinação no Brasil têm uma origem ligada às lendas e às aparições, bem como na fidelidade de peregrinos que idealizam santuários e basílicas, o santuário de Nossa Senhora de Salette foi projetado e preconizado a partir de missionários saletinos, isto é, a partir da instituição. Essa diferenciação de origem está intimamente ligada ao momento histórico, pelo qual o Brasil passava no final do século XIX e princípio do século XX, isto é, a deposição do regime monárquico e o início da República.

Com o final da monarquia, tem fim também o Regime do Padroado Régio, em que o líder principal da Igreja é o imperador, onde Igreja e Estado são completamente unidos. Extinto o antigo regime de governo, a Igreja enfrenta um momento em que vivencia uma crise e uma oportunidade, isto é, se, por um lado, ela se vê abandonada pelo Estado a partir da separação deste, deixando de receber subvenções, evidenciando sua dependência da Santa Sé, por outro, também está livre para introduzir reformas. Durante o século XIX, o aparelho eclesiástico havia sido enfraquecido, favorecendo o assim chamado “catolicismo popular”, dirigido e mantido por rezadores, beatos/as, uma vez que havia um número reduzido de paróquias e padres a serviço da população²⁶.

25 Cf. PEREIRA, José Carlos. **A linguagem do corpo na devoção popular do catolicismo**. São Paulo: PUC, 2003. Disponível na Internet: <<http://www.pucsp.br/rever>>, acesso em: 11/12/2006, p. 69.

26 Cf. OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. **Religião e dominação de classe**. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 277.

Para o clero, essa forma popular de viver o catolicismo era uma negação do catolicismo romano advindo do Concílio Vaticano I. Essa forma negativa de encarar a religião “popular” foi agravada pelos movimentos messiânicos, encarados como “fanatismo religioso” proveniente da “ignorância” das verdades de fé, os quais deveriam ser combatidos com um trabalho massivo de doutrinação²⁷.

A partir dessa situação, inicia-se, no Brasil, o processo de reforma conhecido por Romanização. Trata-se de uma ação reformadora a partir de episcopado, padres e congregações, a fim de moldar o catolicismo brasileiro de acordo com o modelo eclesiástico romano. Os traços principais dessa nova forma católica estão na espiritualidade, centrada na prática dos sacramentos e na obediência às autoridades eclesiásticas²⁸. Para fortalecer as suas estruturas no Brasil, a ICAR promove a multiplicação das dioceses, as reformas das ordens religiosas e a vinda de novas ordens provenientes da Europa, aproveitando a existência das novas áreas de colonização formadas por imigrantes europeus e proporcionando um aproveitamento desses imigrantes (italianos, poloneses e alemães) para a difusão do catolicismo romanizado, com uma forma de educação marcadamente dentro dos ditames do catolicismo reformado do Concílio Vaticano I²⁹.

As autoridades eclesiásticas desestimularam confrarias, irmandades e ordens terceiras que estavam sob domínio leigo e fundaram outras, sob regência dos padres; trouxeram novos santos para devoção, como o Sagrado Coração de Jesus, São José e, em especial, as devoções marianas. Ainda nessa direção, os missionários europeus, ao estabelecerem escolas, investiram na formação da sociedade a partir da educação. Existiam orientações precisas de incentivar os religiosos na fundação de colégios católicos, sobretudo em cidades onde havia escolas protestantes³⁰. O município de Marcelino Ramos se encaixaria perfeitamente nesse perfil, pois nesse período, já contava com escolas protestantes de cunho luterano, tendo presença dos dois sínodos existentes

27 Cf. OLIVEIRA, 1985, p. 278.

28 Cf. OLIVEIRA, 1985, p. 284.

29 Cf. FERNANDES, Rubem César. **Romarias da paixão**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 11.

30 Cf. FERNANDES, 1994, p. 14.

no Brasil, o Sínodo Riograndense, que mais tarde deu origem à IECLB, e a IELB, filiada ao Sínodo de Missouri dos Estados Unidos.

Além dessa presença luterana, Marcelino Ramos também esteve muito próximo aos embates do Movimento do Contestado, o movimento considerado “fanático” pela Igreja Católica. Preenchendo os pré-requisitos, o catolicismo romanizado foi promovido pela congregação dos missionários saletinos, umas das diversas ordens vindas da Europa no período da primeira República³¹. Com isso, o movimento de romanização, além de entregar santuários e centros de peregrinação tradicionais brasileiros às ordens europeias³², cria também novas romarias. Essas romarias são introduzidas de forma coletiva pelo episcopado brasileiro a partir de documento de 6 de janeiro de 1900, oficializando a política da promoção de romarias, com a participação de bispos³³, o que ainda, na primeira metade do século, iria acontecer em Marcelino Ramos.

A devoção mariana-saletina é trazida para Marcelino Ramos e é incentivada pela ICAR dentro do projeto de catolicismo reformatório, estando aí as possíveis origens da sua diferenciação das demais romarias brasileiras, muito mais antigas, de origem popular e lusitana. As romarias de origem lusitana convergem em esferas sagradas e profanas, sendo que a romaria incluía não apenas a visita à imagem do santo e o cumprimento das promessas, mas também a convivência social, as festas e as danças do arraial, as comidas e as bebidas³⁴. Poderíamos deduzir daí que a romaria criada, almejada pela instituição, no caso a Igreja Católica, é comedida, ou ainda, mais cuidadosa em relação à exposição da devoção popular.

Mesmo que a romaria “institucional” seja mais restritiva quanto às festividades, elas, ainda assim, fazem parte desta. Desse modo, temos como dimensão significativa da festa/romaria seu caráter de “feira”, isto é, um espaço de compra e venda de diversos objetos, em que

31 Cf. FERNANDES, 1994, p. 67.

32 Cf. FERNANDES, 1994, p. 99.

33 Cf. FERNANDES, 1994, p. 106.

34 Cf. MENEZES, Renata de Castro. Devoção e diversão: A festa da Penha (RJ) como uma romaria. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis: Vozes, n. 232, 2000, p. 314.

existem muitas opções de brincadeiras e jogos. As missas, as rezas e a comensalidade contribuem para o movimento constante de público diverso, romeiros/as, devotos/as da cidade e pessoas que vêm para a festa em busca de diversão e comércio³⁵.

Além disso, uma outra estrutura constantemente presente numa romaria é a estrutura política, aquela que tende a organizar a repartição ordenada do poder; estrutura direta e indiretamente atuante em qualquer peregrinação³⁶. Na romaria de Salette, em Marcelino Ramos, temos dois aspectos eminentemente pertencentes à estrutura política. O primeiro aspecto é localizado na comensalidade e no comércio, difundidos e organizados pelos moradores e pelo governo municipal, com o objetivo de uma possibilidade a mais de ganho financeiro, uma vez que a cidade padece de grave crise financeira e do esvaziamento de habitantes jovens. A segunda face dessa estrutura política manifesta-se na ativação da autoestima dos/as moradores/as.

Durante os dias de romaria, a cidade tem um aumento na circulação de pessoas, é um momento de rememoração do período áureo³⁷ vivenciado pelo município na era ferroviária. Essa movimentação de pessoas pode ser comparada a um “suspiro de alívio” em meio ao “afogamento”, isto é, à crise econômica e social enfrentada pela cidade. Esse momento de romaria evoca sentimentos de esperança naqueles que viram muitos habitantes migrarem, o Estreito Augusto César deixar de existir, o rio Uruguai parar de correr e diversas propriedades rurais sumirem sob a inundação³⁸ advinda da inauguração da Usina Hidrelétrica de Itá³⁹.

Nessa dimensão social, portanto, política, de “despertamento” da população, talvez resida a explicação da participação de voluntários na romaria, advindos de outras confissões religiosas. Além de ter certo

35 Cf. MENEZES, 2000, p. 316.

36 Cf. SANCHIS, 2006, p. 92.

37 Nesse período áureo, o município de Marcelino Ramos ditava moda, era considerado ponto de encontro, as mulheres de municípios vizinhos, ao irem para lá, iam antes aos salões de beleza, a fim de estarem com aparência de acordo com o “*glamour*” presente no espírito da época. Cf. ISOTON; ISOTON, 2005, p. 127.

38 Cf. ISOTON; ISOTON, 2005, p. 30.

39 Cf. ISOTON; ISOTON, 2005, p. 22.

“ecumenismo popular”⁴⁰, em que existe colaboração com os vizinhos e irmãos católicos, há também um momento de engajamento e de superação de divisões confessionais e, possivelmente, político-partidárias em favor de um bem comum: a cidade de Marcelino Ramos. Utilizando termos teológicos, ocorre um “*kairós*”⁴¹, no sentido do grego clássico⁴², em que este tempo é uma dádiva divina, um tempo em que os seres humanos podem tirar proveito. O “*kairós*” da Romaria é a irrupção de uma época passada no tempo presente, dentro do período do “*chronos*”⁴³, o tempo que flui em que é possível a medição. Sendo a Romaria um ato de performance estabelecida dentro de um calendário, ela tem tempo determinado e tem público. A seguir, passo a refletir o tempo de relação com o sagrado dentro da Romaria de Salette.

Romaria: Tempo de relação com o sagrado

O tempo de romaria é um tempo sagrado, um tempo de reavaliação da vida, tempo de atualização do tempo sagrado no tempo atual. O tempo da romaria nem sempre parece ser um tempo linear, ou seja, o tempo capaz de ser medido pelo relógio (o *chronos*), mas, sim, um tempo de contagem baseado nas experiências e que permitirá ao tempo profano, em que se desenrola toda a existência humana, correr “normal” durante o ano em que se está longe do tempo sagrado⁴⁴.

Outrossim, cabe aqui lembrar um romeiro que participa há quarenta e um anos ininterruptos da romaria, testemunhando tal ato através de cartaz que carrega durante a procissão. Esse tempo de romaria pode ser entendido como um tempo de integração, um tempo em que o sagrado se manifesta, um tempo palpável da hierofania ou, conforme Mircea Eliade, “[...] participar religiosamente de uma festa implica a saída da duração temporal ‘ordinária’ e a reintegração no tempo mítico

40 Cf. FERNANDES, 1994, p. 224.

41 Cf. GINGRICH, F. Wilbur Frederick; DANKER, W. **Léxico do Novo Testamento Grego/Português**. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1991, p. 106.

42 Cf. STANCATI, T. Verbete: Kairós. In: NETTO, João Paixão; MACHADO, Alda da Anunciação (Trad.). **Lexicon Dicionário Teológico Enciclopédico**. São Paulo: Loyola, 2004, p. 427.

43 Cf. GINGRICH; DANKER, 1991, p. 224.

44 Cf. ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 75.

reatualizado pela própria festa. Por consequência, o tempo sagrado é indefinidamente repetível”⁴⁵.

Tudo que o tempo (profano) manchou, todas as ofensas, o desencadeamento de relacionamentos problemáticos e as falhas de caráter, o tempo sagrado aniquila num novo ano, como se o círculo de um ano seja paralelo ao ano civil, um ano em que o início e o fim são marcados pelo evento comemorativo da manifestação sacra⁴⁶. Ou ainda, o ser humano religioso procura “regenerar” o seu tempo presente. Conforme Eliade,

[...] o calendário sagrado regenera periodicamente o tempo, porque faz coincidir com o tempo de origem o tempo ‘forte’ e ‘puro’. A experiência religiosa da festa, a participação no sagrado, permite aos homens viver periodicamente na presença dos deuses. Ao imitar seus deuses o homem religioso passa a viver o tempo de origem, o tempo mítico “sai” da duração profana para reunir-se a um tempo ‘imóvel’, à ‘eternidade’.⁴⁷

Na festa, o tempo primeiro, fundante do culto, é tornado presente e, através da festa, “primeira aparição do tempo sagrado”⁴⁸. Nesse tempo sagrado, que é tempo de retorno ao relacionamento com a divindade, um tempo de vivência de valores “divinos”, um desses aspectos vivenciados na romaria, como um “sinal” do Reino, é a solidariedade⁴⁹. Conforme Fernandes, “entrar no tempo da romaria significava compartilhar uma longa memória e uma longa expectativa; e isto em movimento, ampliando-se o passado e abreviando-se o futuro, com consciência de que o tempo teria um fim”⁵⁰. Nesse sentido, pelo que pude presenciar na edição de 2006 da romaria, a solidariedade foi o desmantelamento da quadrilha de ladrões que estava vitimando peregrinos/as, em especial as pessoas vindas do interior.

O tempo profano, sendo anulado no tempo sagrado, gera consequências práticas na vida do romeiro/a: zera o cronômetro e inicia outro

45 ELIADE, 1992, p. 60.

46 Cf. ELIADE, 1992, p. 68.

47 ELIADE, 1992, p. 88.

48 ELIADE, 1992, p. 60.

49 Cf. FRANCISCO, 1999, p. 33.

50 FERNANDES, 1994, p. 29.

período para viver o profano. Temos, dentro da romaria, além de um tempo de viver o sagrado, uma forma de viver o sagrado, sendo esta vivida através da devoção dos corpos de romeiros/as. Esse aspecto trato a seguir.

Corpo: meio de devoção na Romaria

Seres humanos são corpos que estabelecem relações. Em acordo com Medina⁵¹, pode-se falar em corpo-biológico, corpo-orgânico, corpo-objeto, corpo-carnal, corpo-monumental, corpo-saudável, corpo-torturado, corpo-produtivo ou corpo-fragmentado. Assim podemos falar também de um corpo-teológico.

No contato com a divindade manifestada na imagem corpórea do santo, esta normalmente de forma virtual em estátuas, o corpo do devoto torna-se espaço teológico, ou seja, lugar da manifestação de Deus, reconhecido nas “curas” e em outros “milagres” que os/as romeiros/as atestam ter testemunhado. Através de diversas expressões da corporalidade, chega-se à redenção de certa condição que, de alguma forma, é opressora, no caso, doença, pecado, culpa⁵². Em outras palavras, conforme Maurice Merleau-Ponty, o corpo, o qual eu percebo, me comunica algo inteiramente subjetivo e extremamente verdadeiro ao meu olhar de crente:

[...] do mesmo modo que meu corpo, como sistema de minhas abordagens sobre o mundo, funda a unidade dos objetos que eu percebo, do mesmo modo o corpo do outro, como portador das condutas simbólicas e da conduta do verdadeiro, afasta-se da condição de um dos meus fenômenos, propõe-me a tarefa de uma verdadeira comunicação e confere a meus objetos a dimensão nova do ser intersubjetivo ou da objetividade.⁵³

Através dos corpos “sintonizados”, em rituais corporais, se podem estabelecer a reconciliação ou, em acordo com Maria Cristina Duarte Pereira⁵⁴, “acontece uma ‘alquimia’ de sentimentos, uma mudança do

51 Cf. MEDINA, João Paulo S. **O brasileiro e seu corpo**. Campinas: Papyrus, 1987, p. 89.

52 Cf. RIBEIRO, Maria Cristina Duarte. A corporalidade nos contos de fada. In: LEAL, 1995, p. 122.

53 MERLEAU-PONTY, Maurice. **O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas**. Campinas: Papyrus, 1989, p. 51.

54 Cf. PEREIRA, 2003, p. 91.

‘natural’ em ‘sobrenatural’, modificando o estado de espírito das pessoas”. De acordo com Azzi, citado por Pereira, “a devoção ao santo constitui para o fiel uma garantia de auxílio celeste para suas necessidades. A lealdade ao santo manifesta-se, sobretudo no exato cumprimento das promessas feitas”⁵⁵. Na relação devocional, a promessa é algo fundamental e precisa ser cumprida.

Apesar de ser fomentada pela instituição e alimentada nas romarias e peregrinações, em termos gerais, a devoção é a não “institucionalização da fé”, ela se manifesta independente da Igreja institucionalizada⁵⁶. A religião, a instituição da romaria oferece a coletividade da crença no poder salvífico e miraculoso da aparição de Maria em Salette, e o pensamento mágico concretiza as necessidades latentes, curas, emprego, superação de conflitos, etc.

Uma das formas pelas quais se vivencia a devoção também é o sacrifício⁵⁷. No caso da romaria, esse sacrifício estaria na ultrapassagem de dificuldades de ordem física (subir um morro descalço) material (financeiro, juntando dinheiro durante o ano para investir na romaria) ou espiritual (se preparar com novenas, terços) para atingir o santuário⁵⁸. O que é possível analisar acerca do item “sacrifício” somente pode ser feito através da observação da tradição cumulativa e não da fé interior⁵⁹. Sacrifício é posto, assim, ao lado da oração, como rito de participação em que o ser humano se comunica com a divindade⁶⁰.

Seja uma oferenda ou um ato de penitência, o sacrifício, como um donativo ou um bem simbólico oferecido à divindade, geralmente, é o

55 PEREIRA, 2003, p. 68.

56 Cf. PEREIRA, 2003, p. 71.

57 Etimologicamente, o termo sacrifício vem do latim “*sacrificium*” composto de *sacer* e *ficium*, significando “ato de fazer/manifestar o sagrado”, “ato de passar da esfera do profano para a esfera do sagrado”.

58 Cf. MENEZES, 2000, p. 318.

59 Não pretendo me estender aqui neste trabalho acerca do termo sacrifício. Por esse motivo não trarei as teorias de Lauret, Girard ou Mauss e Hubert, ou as compreensões de sacrifício em Bordieu, como a trabalhada por ele em “economia das trocas simbólicas”. Em um outro momento pretendo aprofundar-me na questão. Contudo, sua menção aqui é apenas para a melhor compreensão de alguns dos acontecimentos descritos da romaria.

60 Cf. STELLA, Jorge Bertolaso. **Introdução à história das religiões**. São Paulo: Metodista, 1970, p. 137.

próprio corpo da pessoa que é doado através de atitudes que expressam uma linguagem que tem a função de comunicar algo ao santo⁶¹. Pereira lembra a afirmação de Júlio de Santa Ana de que “devemos distinguir entre o sacrifício imposto e o sacrifício que corresponde a uma disposição de amor”⁶². Esse segundo teria uma dimensão redentora e estaria ligado mais intimamente com a devoção popular, como, por exemplo, privar o corpo de algo em detrimento de um bem maior, algo, então, como devoção sacrificial.

Em relação ao sacrifício material, quando o/a devoto/a consome em homenagem à santa as economias de todo um ano, as despesas são as *lembranças* (brinquedos, cintos, imagens que depois são bentas pelos padres, eletroeletrônicos, roupas etc.) fundamentais. As *lembranças* são um tipo especial de despesa: possuem uma dimensão sacrificial por seu custo, já que é investimento dos resultados de meses de trabalho. Ainda, contudo, “as *lembranças* têm uma outra possível dimensão a ser levada em conta: elas são parte da festa que se leva para casa”⁶³. Poder-se-ia pensar que as “lembranças”, talvez, fossem “amuletos”, objetos de proteção, ou ainda, a extensão do “tempo sagrado” no “tempo ordinário” da vida dos/as devotos/as.

Desse modo, a devoção popular se expressa por símbolos. Os símbolos, por sua vez, possuem funções que trazem certa unificação, união de contrários, algo como diz Mesquitela Lima⁶⁴ “uma força centrípeta que se opõe às forças centrífugas da ordem cultural”. Ainda nessa direção, devemos lembrar de Mauss⁶⁵, quando este afirma que a vida social é um mundo de relações simbólicas. Ainda a respeito, Montero afirma que “ato simbólico é um ato social em que o ser humano se identifica e identifica as coisas com ele”⁶⁶, como por exemplo, quando os/as romeiros/as sobem o morro até o ponto mais elevado da cidade em busca de alcançar a imagem de Maria, o ponto mais elevado da comunicação com o sagrado.

61 Cf. PEREIRA, 2003, p. 75.

62 PEREIRA, 2003, p. 74.

63 MENEZES, 2000, p. 329.

64 Cf. LIMA, Mesquitela. **Antropologia do Simbólico**. Lisboa: Presença, 1983, p. 53.

65 Cf. LIMA, 1983, p. 53.

66 MONTERO, 1990, p. 44.

Na romaria, o sagrado é presente, concreto, material, sensível, possível de ser visto e tocado. Na romaria, os/as peregrinos/as trazem a sua vida toda, corpos e objetos representativos de sua vida para serem abençoados em um tempo, em um espaço e de uma forma, por Maria, a mãe que se revelou em Salette⁶⁷. Após o tempo sagrado e dos compromissos devocionais, vem a descida ao mundo, inicia-se uma “nova vida”, propiciada pelo contato com a “imagem sagrada”, um tempo que vai de romaria à romaria.

Conclusão

A partir de uma aproximação histórica e conceitual, procurei retratar uma das formas de viver religiosidade no Brasil, as romarias, trazendo de forma especial aspectos da Romaria de Nossa Senhora de Salette, evidenciando suas características específicas como fruto de um projeto delineado pela ICAR, durante a primeira República, que pretendia estabelecer o catolicismo romanizado, advindo do Concílio Vaticano I. Dentro desse projeto, estava a fundação de novas paróquias, de escolas católicas e a realização de trabalho massivo de catequização em ambientes que continham escolas protestantes, que fossem novas áreas de colonização ou que tivessem contato com catolicismo “popular”. Nesse quadro de ação missionária, são criadas novas romarias, em que há a participação dos bispos.

Marcelino Ramos encaixava-se no perfil dessa ação, pois era área de imigração, tinha presença protestante e estava próximo dos eventos messiânicos do Contestado. Sendo a romaria saletina originada do projeto romano, ela é mais moderada nas demonstrações piedosas dos/as romeiros em relação às outras romarias brasileiras de origem popular ibérica. A romaria de Salette, além de caráter religioso, tem uma função social, não apenas a socialização dos habitantes e visitantes, mas o ativamento de auto-estima e de esperança na população local, pois evoca memória do período áureo da cidade de Marcelino Ramos, período de grande circulação de divisas e passagem de viajantes, e, por um breve período, há o engajamento de diversos setores.

67 Cf. FERNANDES, 1994, p. 115.

Por fim, refleti o tempo de romaria, como este tempo se torna tempo de relação com o sagrado e como essa relação se dá através do corpo romeiro. De forma devocional, este se relaciona com a manifestação sagrada através de gestos simbólicos, renovando as relações com a divindade. No contato com a esfera divina manifesta na imagem virtual do santo, no caso do arauto de Deus, Maria, o corpo do/a devoto/a torna-se espaço teológico, espaço da manifestação divina através de curas, sentimentos de proteção e bênção e também da articulação testemunhal desses sentimentos. Através dos corpos, são testemunhadas as convicções de fé dentro da Romaria de Nossa Senhora de Salette de Marcelino Ramos.

3ª PARTE

Interfaces Teóricas na Perspectiva entre Religião e Contemporaneidade

O Público, o Privado e a Religião: Momentos de Continuidade e Descontinuidade do Processo de Secularização

*Kathlen Luana de Oliveira**

Apontamentos sobre o significado e a função da religião na contemporaneidade

O processo de secularização não atingiu a América Latina da mesma forma como a Europa. Todavia, não se pode negar que, independente da geografia, a secularização repercutiu de forma explícita na religião, ou, mais contundentemente, no cristianismo. Tal impacto se torna mais problemático à medida que a história do cristianismo costuma ser confundida com a história do Ocidente e esta tradição, considerada história universal¹. Claro que, da mesma forma como há debates sobre o termo Modernidade², se poderia falar em seculariza-

* Doutoranda em Teologia com o Apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Sua pesquisa está direcionada aos consensos e dissensos acerca dos Direitos Humanos a partir do pensamento de Hannah Arendt. Contato: kathlenlua@yahoo.com.br.

1 Cf. FORNET-BETANCOURT, Raul. **Religião e Interculturalidade**. São Leopoldo: Nova Harmonia/Sinodal, 2007, p. 9-11.

2 Dussel critica a compreensão de Modernidade a partir do que ele denomina de Modelo Eurocêntrico de Modernidade, isto é, a ideologia que caracteriza a Modernidade como um fenômeno europeu. Modelo de “mundial modernidade” – visão planetária do acontecer humano. Assim, a Modernidade “[...] seria para este paradigma mundial um fenômeno próprio do ‘sistema’ com ‘centro-periferia’: não é um fenômeno de uma Europa independente, mas de uma Europa ‘centro’”, p. 47. Compreender a Modernidade a partir desse modelo acarreta em prejuízos ao pensar teológico e cultural na América Latina, pois se condiciona o desenvolvimento latino-americano ao europeu. Cf. DUSSEL, Enrique. Sistema-mundo, dominação e exclusão: apontamentos sobre a história do fenômeno religioso no processo de globalização da América Latina. In: **História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995: o debate metodológico**. Petrópolis: Vozes, São Paulo: CEHILA, 1995, p. 39-79.

ções, considerando que o processo e as suas consequências não ocorreram monoliticamente.

O termo secularização está vinculado a momentos históricos específicos no âmbito jurídico e político-cultural. Assim, primeiramente, há o significado jurídico que retrata a passagem de pessoas ou bens do âmbito eclesiástico para o secular³. No âmbito político, como afirma Arendt, “[...] secularidade significa apenas que credos e instituições religiosas não possuem uma autoridade pública impositiva, e que, inversamente, a vida política não tem sanção religiosa”⁴. E, culturalmente, o significado abrangeu a emancipação do mundo da tutela religiosa, uma separação entre a vida e os preceitos cristãos rumo à modernização e à racionalização; separação que ganha expressão nas palavras de Weber: *Entzauberung der Welt* – “o desencantamento do mundo” – e nas palavras de Bonhoeffer: *mündige Welt* – “mundo adulto”⁵.

Teólogos, como Troeltsch, já perceberam que existe ambiguidade no processo de secularização. De um lado, uma característica de descontinuidade: “a emancipação do mundo moderno da tutela do cristianismo e da Igreja”⁶; e de outro, uma característica de continuidade, que reflete a “contribuição do cristianismo para a formação do mundo moderno e à permanência de impulsos cristãos na sociedade moderna”⁷. Essa continuidade implica perceber que valores religiosos persistem e seguem determinando as ações e os relacionamentos humanos. Justamente a continuidade explícita no processo de secularização evidencia que foi um equívoco afirmar um fim da religião. Conforme Geertz, nem ao menos se pode falar em “retorno da religião”, porque

[...] na verdade a religião nunca desapareceu – foi a atenção das ciências sociais que se desviou a outros campos, enquanto estiveram dominadas por uma série de pressupostos evolutivos que consideravam o com-

3 Dois momentos históricos contribuíram para essa compreensão jurídica: as regulamentações dos bens das religiões nos acordos da paz de Westfália (1648) e na Revolução Francesa, onde o Estado confiscou os bens religiosos. Cf. GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 2002, p. 123.

4 ARENDT, Hannah. **A dignidade política**. Ensaios e conferências. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002, p. 59.

5 Cf. GIBELLINI, 2002, p. 123.

6 GIBELLINI, 2002, p. 123.

7 GIBELLINI, 2002, p. 123.

promisso com a religião uma força em declínio na sociedade, um resíduo de tradições passadas inexoravelmente erodido pelos quatro cavaleiros da modernidade: secularismo, nacionalismo, racionalização e globalização.⁸

Também no sentido de continuidade, no âmbito político, é perceptível que, em conflitos decisivos no panorama mundial, sempre se recorrem a justificativas religiosas para apoiar causas próprias. Por exemplo, no período da Segunda Guerra, a “luta entre o mundo livre e o mundo totalitário foi uma forte tendência a interpretar o conflito em termos religiosos”⁹. Arendt afirma que a religião estava presente nos assuntos públicos-políticos, porém tal relação é ignorada e, aos olhos das ciências, passa despercebida. Assim, Arendt constata, em sua época, o seguinte: “O comunismo, dizem-nos, é uma nova ‘religião secular’ contra a qual o mundo livre defende seu próprio ‘sistema religioso’ transcendente”¹⁰. O termo religião política ou secular é discutido por Arendt. Logo, torna-se perceptível que o comunismo, o ateísmo e, até mesmo, o nacionalismo podem assumir uma função de religião (claro que um conceito restrito de religião).

A interpretação de novas ideologias políticas ou seculares seguiu-se, paradoxalmente – mas talvez não por acaso –, à famosa denúncia marxista de que religiões são meras ideologias. [...] Não foi o comunismo, mas o ateísmo o primeiro *ismo* a ser condenado ou louvado como nova religião. Pois o ateísmo [...] foi tomado como expressivo de uma verdadeira rebelião do homem moderno contra o próprio Deus. [...] Recentemente, entretanto, o termo ‘religião política ou secular’ [...] é em nível bem literal, uma religião que nasce da secularidade espiritual de nosso mundo atual, sendo o comunismo a versão mais radical de uma ‘heresia imanentista’. E há em segundo lugar a abordagem das ciências sociais, que tratam a ideologia e a religião como uma coisa só, por acreditarem que o comunismo (ou o nacionalismo ou o imperialismo) cumpre, para seus adeptos, a mesma função que nossas congregações religiosas cumprem em uma sociedade livre.¹¹

8 GEERTZ, Clifford. O futuro das religiões. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 14 de maio de 2006. Caderno Mais, p. 10.

9 ARENDT, 2002, p. 55.

10 ARENDT, 2002, p. 55.

11 ARENDT, 2002, p. 55, 56, 58.

Outro exemplo da continuidade da religião dentro do processo de secularização, contrariando as ambições ilusórias ocidentais de emancipação total da religiosidade, são os discursos do presidente norte-americano George W. Bush. Além dos discursos invocarem a bênção de Deus à sua nação, utilizam categorias maniqueístas para descrever os inimigos nacionais como representantes do mal. Apesar de as posturas políticas corresponderem a características religioso-fundamentalistas, a influência pública da religião é algo explícito¹².

Antropologicamente, a secularização trouxe um componente audacioso: o anseio pela liberdade na qual o ser humano torna-se finalmente livre, protagonista do próprio amanhã¹³. Essa compreensão de liberdade advinda da secularidade é distinta da liberdade religiosa consolidada até então. Na verdade, a distinção entre mundo e Igreja, presente no próprio cristianismo, expressava a inferioridade do mundo e o distanciamento político. A liberdade religiosa carregava a tradição de “[...] estar e permanecer fora do domínio da sociedade secular como um todo”¹⁴ e de acordo com a interpretação que se faz de certas passagens bíblicas como “Daí, pois, a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus” (Mt 22.21) ou das exortações de estar no mundo, mas não ser deste mundo (Jo 17). Em síntese, o distanciamento outrora da Igreja em relação ao mundo, torna-se do mundo em relação à Igreja.

Embora a liberdade proveniente da secularidade se exaltasse contra a religião, isso não significa que os motivos dessa perseguição eram religiosos. Poder-se-ia dizer que, para ser possível o nascimento de novas ideologias, é necessário destronar a ideologia vigente, a qual até o processo de secularização era a religião. Logo, a história comprova: a liberdade humana continuou sujeita a “patrões”, como Estado, ou pior, o Estado totalitário ou ditatorial e, posteriormente, a economia neoliberal. Por isso, a asserção dos intelectuais e das ciências sociais de que ideologia e religião eram equivalentes funcionalmente, evidenciou-se equivocada, pois, a ideologia não é

12 Cf. BOBSIN, Oneide. **Correntes Religiosas e Globalização**. São Leopoldo: CEBI/IEPG, Curitiba: PPL, 2002, p. 9.

13 Cf. FORTE, Bruno. **A essência do cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 13.

14 ARENDT, 2002, p. 59s.

algo restrito à religião e não é a única característica da função político-social da religião¹⁵.

Atinente à América Latina, as religiões são parte constitutiva da identidade histórico-cultural. Apesar das críticas dos eruditos frente à estrutura institucional da religião, o problema não é a falta de fé, ao contrário, há uma pluralidade de religiões ou ainda de vivências religiosas não necessariamente condicionadas por instituições eclesásticas¹⁶. Religião não é algo possível de se ignorar na América Latina. Devido ao início da revolução anticolonial e ao surgimento do “Terceiro Mundo” (assim denominado), os latino-americanos passaram a reivindicar sua história, não mais aceitando sem questionamentos as “[...] fachadas ocidentais e passaram a agir subitamente em nome próprio e de acordo com as próprias representações”¹⁷. Esse aspecto deixa transparecer a pluralidade religiosa, a qual antes era encoberta por discursos cristãos universais. Pluralidade é a marca registrada da religião contemporânea¹⁸, ou melhor, a possibilidade de liberdade religiosa é gradativamente uma conquista do próprio processo de secularização. Inclusive, a liberdade religiosa é um dos componentes fundamentais para a construção da democracia.

Um outro aspecto decorrente do processo de descontinuidade da secularização, que merece ser destacado, refere-se à crença e à fé. A emancipação do mundo da Igreja não significa, porém, que a fé estava eliminada. A instituição pública – religião – perdeu espaço jurídico-político-cultural, mas nem por isso deixou de ser instituição pública. Ao que “a crença religiosa moderna distingue-se da fé pura por ser a ‘crença em saber’ [além disso] o crente moderno que não aguenta a tensão entre dúvida e crença perderá de imediato a integridade e a profundidade de sua crença”¹⁹.

15 Cf. ARENDT, 2002, p. 58.

16 Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. A situação e as tarefas da Teologia da Libertação. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). **Sarça Ardente**. Teologia na América Latina: Prospectivas. São Paulo: SOTER/Paulinas, 2000, p. 49-77.

17 GEERTZ, 2006, p. 10.

18 Cf. BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. **Dogmática Cristã**. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1995, v. 1, p. 62.

19 ARENDT, 2002, p. 57.

Entretanto, a religião não é mais a mesma, sofreu mudanças em seu reconhecimento público e na forma como as pessoas a vivenciam. A consequência da secularização e da Modernidade foi a redução do lugar e da função da religião na sociedade. Tal mudança é sentida nos dias de hoje, pois “as relações sociais se tornam abstratas; emancipam-se das condições históricas particulares de origem e se expandem irresistivelmente de forma universal”²⁰. Nesse sentido, Hegel aponta para o desenvolvimento de uma sociedade na qual as relações humanas serão objetificadas, massificadas. O indivíduo, dentro do sistema de necessidades, é parte de uma época de materialização, funcionalidade, coisificação e conformismo²¹.

Arendt aponta, em especial, para uma consequência política sofrida pela religião devido à secularização. Na Idade Moderna, foi eliminado “[...] da vida pública, juntamente com a religião, o único elemento *político* na religião tradicional; o medo do Inferno”²². Isso não significa que o Inferno tenha desaparecido, mas Arendt alerta que o medo decorrente da doutrina do Inferno não exerce mais uma função política. A ideia de Inferno não tem origem cristã, mas sua função política sempre esteve presente. Inclusive em Platão, “doutrina do Inferno é claramente um instrumento político inventado com finalidades políticas”²³. Em outras palavras, para lidar com o povo era necessário evitar que a verdade fosse conhecida, pois não se pode persuadir para a verdade. No entanto, se as pessoas possuísem uma opinião, achando que esta fosse verdade, se comportariam como se esperava. “A opinião apropriada para levar a verdade dos poucos à multidão é a crença no Inferno; persuadir os cidadãos de sua existência fará com que se comportem como se soubessem a verdade”²⁴.

Diferente da Antiguidade, quando o cristianismo estava alheio das preocupações seculares, na Idade Média, o cristianismo adotou a ideia de Inferno e “[...] a Igreja Cristã foi ficando cada vez mais consciente

20 MOLTSMANN, Jürgen. **Teologia da Esperança**. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005, p. 383.

21 MOLTSMANN, 2005, p. 384.

22 ARENDT, 2002, p. 70.

23 ARENDT, 2002, p. 69.

24 ARENDT, 2002, p. 69.

de suas responsabilidades políticas, ao mesmo tempo que também crescia sua disposição em assumi-las [...]”²⁵. O medo do castigo, mesmo até depois da morte, sustentava a autoridade eclesiástica e regia o comportamento da coletividade.

A característica política que se destaca em nosso mundo secular parece ser a de que mais e mais pessoas estão perdendo a crença na recompensa e no castigo após a morte, ao passo que o funcionamento de consciências individuais ou da capacidade das multidões de perceber a verdade invisível permanece tão pouco confiável como sempre.²⁶

Arendt retrata o quanto o Estado totalitário inverteu a lógica da consciência acerca do mandamento “não matarás”, tornando o inferno realidade presente nos campos de concentração. Todavia, não se espera que a doutrina do Inferno retorne. Arendt constata apenas que esse elemento político de coerção e persuasão não coíbe as ações violentas e não garante mais a autoridade eclesiástica.

[...] por mais religioso que nosso mundo possa voltar a ficar, por mais fé autêntica que ainda exista nele, ou por mais profundas que sejam as raízes de valores morais em nosso sistema religioso, o medo do Inferno não conta mais entre os motivos que impediriam ou estimulariam as ações da maioria.²⁷

Um outro aspecto da doutrina do Inferno, perceptível nas igrejas neopentecostais entre outras, foi que o próprio Inferno foi privatizado, tornando-se problema individual. Nesse sentido, Moltmann identifica o lugar da religião na modernidade como *cultus privatus*, isto é, “o culto do absoluto não é mais necessário para a integração da sociedade [...], a religião tornou-se a religiosidade do indivíduo, coisa particular, relegada à intimidade subjetiva, à edificação do indivíduo”²⁸. Após o advento iluminista e devido à crítica marxista acerca da religião, a Teologia sofre com a privatização. Além do rompimento, conseqüente do iluminismo, da “unidade e a conexão entre religião e sociedade, entre a existência social e existência religiosa, com o marxismo a religião é

25 ARENDT, 2002, p. 69.

26 ARENDT, 2002, p. 70.

27 ARENDT, 2002, p. 70.

28 MOLTSMANN, 2005, p. 386-387.

criticada como superestrutura ideológica de determinada práxis social e de determinadas relações”²⁹.

Também a função da religião se tornou restrita a determinados espaços: o culto à subjetividade, o culto à solidariedade humana e o culto à instituição³⁰. No culto à subjetividade, o indivíduo busca a salvação por si mesmo, a fé refere-se apenas à ética, na relação do ser humano consigo mesmo, restringindo a Teologia ao campo das decisões pessoais. O deus transcendental se foi com o “desencantamento do mundo”, resta o culto ao eu-metafísico, pois a força interna pode realizar tudo. “[...] essa teologia está ameaçada de se tornar ideologia religiosa da subjetividade romântica, uma religião no campo da individualidade desonerada das preocupações sociais. Nem mesmo o *páthos* da radicalização existencial impede a paralisação social da fé cristã [...]”³¹.

No culto à solidariedade humana, as pessoas podem buscar uma coletividade, mas projetam um ideal de comunidade que as aliena da realidade. Nesse caso, “[...] a igreja é apenas uma realidade não-mundana, descrita pelas categorias de ‘comunhão’”³². Esse ideal de comunhão é planejado racionalmente e não possui força revolucionária. “Simplesmente, se oferece a compensação dialética e a descarga psíquica, de modo que o ser humano, pelo intercâmbio da vida privada e pública, da comunidade e sociedade, possa hoje suportar sua existência pública”³³.

E, por fim, o culto à instituição representa a necessidade de segurança do ser humano, pois, frente à realidade, ele se vê ameaçado por

29 GIBELLINI, 2002, p. 302.

30 Moltmann ressalta que nenhum desses lugares e funções destinados à religião moderna é coerente com a proposta do Evangelho. Essas posições não se fundamentam em um movimento social, nem preocupação com o próximo, nem caráter profético com o compromisso de transformação social. Apesar de ainda a Teologia ser importante - pois nela há segurança sobre o fim da vida, o fim da existência - é fundamental superar o cativo da inoperância social. Moltmann não propõe um ativismo, mas afirma que “a ‘evidência’ teológica da fé cristã está sempre em relação com as ‘evidências’ sociais. Somente quando essa correlação é elevada pela crítica até a consciência, desfaz a simbiose, e, portanto, pode ser expresso o que é próprio do cristianismo e da fé cristã, no conflito com as evidências sociais”. MOLTMANN, 2005, p. 403.

31 MOLTMANN, 2005, p. 394.

32 MOLTMANN, 2005, p. 399.

33 MOLTMANN, 2005, p. 399.

suas limitações e sua finitude. Logo, regras rígidas dão a sensação de durabilidade e de certeza. “Assim, a teologia cristã está em condições de, por meio de um neodogmatismo, afirmar verdades que não podem ser provadas nem refutadas pela realidade experimentável. [...] Discussões teológicas são deixadas de lado como ‘brigas confessionais’ e afastadas da vida pública”³⁴.

Todavia, não é possível subestimar a influência e o alcance da religião. Logo, a função pública da religião não pode se restringir ao *cultus privatus* ou, ainda, à religião determinada pela lógica capitalista de mercado³⁵. Obviamente, essas características da religião são o foco de interesse dos especialistas e dos intelectuais, mas reduzir a religião a elas é contrariar a própria percepção da pluralidade exposta pelo processo de secularização. Além disso, não é viável abordar a relação Igreja-Estado como se um devesse subordinar o outro.

Stålsett indica que o papel da religião na globalização (entendida como desdobramento da secularização) passa simultaneamente por um processo de relativização e de revitalização. A relativização provém da consciência da proximidade das religiões outrora distantes, assim, “las nuevas experiencias de pluralidad religiosa [...] llevan a la conciencia de que ‘mi’ religión sólo es *una* religión entre muchas”³⁶. A própria religião se relativiza. A revitalização provém da construção da identidade religiosa, justamente no contato com religiões diferentes. “Así la tradición religiosa se *revitaliza*, toma nueva fuerza y relevancia. Religión forma parte esencial de la identidad cuestionada bajo la presión de la globalización”³⁷.

Todavia, a revitalização da religião acontece de forma favorável ou contrária à própria globalização. Logo, a religião pode ser pró-sistêmica, anti-sistêmica ou ambos ao mesmo tempo, isto é, pode exercer a função de integração, promovendo o sistema, ou pode ser fonte de resistência e crítica, combatendo o sistema, sendo um espaço de alternativas ou ainda ambos, pois pode combater certos aspectos e ser a favor dos que lhe convêm³⁸. Enquanto resistência, o fundamentalismo

34 MOLTSMANN, 2005, p. 402.

35 Cf. BOBSIN, 2002, p. 9-10.

36 STÅLSETT, Sturla. **Religión en la globalización**: integración o resistencia. 2004, p. 4. (polígrafo)

37 STÅLSETT, 2004, p. 4.

38 Cf. STÅLSETT, 2004, p. 4.

pode ser uma opção, porém, Stålsett a considera uma resistência ilegítima, pois além de se fechar ao diálogo, pode-se recorrer à violência³⁹. O papel da religião como resistência é de fundamental importância à América Latina, onde a exclusão, a injustiça, a corrupção dos partidos políticos fragmentam a sociedade entre privilegiados e os sem-direitos.

Desde o processo de secularização, a religião, o cristianismo, também passou por mudanças⁴⁰. A contextualidade das pessoas é algo presente e discutido. Contudo, o desafio permanece – religião/teologia não pode consolidar-se como apolítica. Nesse caso, a incumbência teológica é deixar explícita sua dimensão pública⁴¹. E, ao que indica o conteúdo substancial da fé cristã, não lhe faltam subsídios de argumentação da publicidade teológica. Principalmente a tradição bíblica, a escatologia, a compreensão de justiça, reconciliação e liberdade muito têm a dizer e a contribuir com esse desafio do público-privado, Igreja-Estado⁴², tendo em vista a tarefa de “[...] romper a casca da inatividade social. Somente a esperança mantém a vida – também a vida pública e social – em livre andamento”⁴³.

39 Cf. STÅLSETT, 2004, p. 4.

40 Após a ênfase de Rudolf Bultmann no ouvinte da Palavra de Deus com auxílio da filosofia existencialista, o contexto atual é reconhecido como distinto culturalmente do contexto bíblico e distinto da história da Teologia. O desdobramento subsequente da Teologia leva mais a sério o contexto do ouvinte, o contexto dos cristãos, considerando determinantes as circunstâncias políticas. Depois das guerras, a Teologia da História; a Teologia da Esperança, a Teologia Política, a Teologia da Libertação, a teologia dos “genitivos” (feminista, negra), a Teologia ecumênica demonstram uma mudança radical na metodologia teológica, pois se interessam diretamente pela realidade plural (em termos religiosos e culturais) e desigual. Também passa a se reconhecer a produção teológica de países periféricos, teologias que demonstram uma consciência política e de engajamento social. Cf. GIBELLINI, 2002, p. 255-322.

41 Gibellini apresenta a tarefa positiva da chamada Teologia Política: que “[...] consiste em desenvolver as implicações públicas e sociais da mensagem cristã. Trata-se não de contornar ou de eliminar o problema levantado pelo iluminismo e pelo marxismo – como faz uma abstrata teologia metafísica [...] – mas de responder criticamente a seu desafio [...]”. GIBELLINI, 2002, p. 302.

42 Cf. GIBELLINI, 2002, p. 302.

43 MOLTSMANN, 2005, p. 404.

As modificações da esfera pública e a esfera privada a partir de Hannah Arendt

O processo de secularização, em suas descontinuidades, acarretou mudanças no sistema religioso, tornando perceptível as tensões entre religião e política. A religião deixou de ser a esfera pública determinante como era na Idade Média, relegada a espaços privados, porém, sem deixar de ser uma instituição pública. Contudo, as mudanças do desenvolvimento da secularização também atingiram, descontinuamente, a dinâmica e a constituição da esfera pública e da esfera privada. Logo, antes de se considerar a religião como uma instituição privada, primeiramente, é necessário entender o que é a esfera privada e o que é a esfera pública na modernidade.

Para Arendt, na modernidade, a diferença entre a esfera pública e a esfera privada se distorceu. No entanto, para ter claro essa distorção, é necessário contrastar com a compreensão clássica de público e privado. Em sua obra *A condição humana*, Arendt, a partir da concepção da *pólis* grega, caracteriza, inicialmente as três atividades humanas fundamentais que formam a *vita activa*: o labor, o trabalho e a ação.. *Vita activa* é “a vida humana na medida em que se empenha ativamente em fazer algo”⁴⁴. A cada uma dessas atividades, o labor, o trabalho e a ação, “[...] corresponde uma das condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra”⁴⁵.

O labor refere-se às necessidades biológicas, ao metabolismo do corpo, referentes à sobrevivência. A vida é a condição humana do labor, garantindo a reprodução de indivíduos e da própria espécie. O produto do labor não é durável, pois é consumido no processo vital. Essa atividade corresponde ao *animal laborans*, o qual estava sujeito às necessidades fisiológicas. Já na atividade do trabalho, há a produção. A produção de coisas duráveis corresponde à artificialidade da vida. Essa atividade refere-se ao *homo faber*. No trabalho, a condição humana é denominada por Arendt de mundanidade, uma vez que a durabilidade

44 ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 31.

45 ARENDT, 2007, p. 15.

dos objetos fabricados contrasta e redime a própria efemeridade da vida humana. O labor e o trabalho inserem-se na esfera privada, cuja regência é a *necessidade*.

A terceira atividade é a ação, cujo acontecimento é entre os seres humanos. Na atividade da ação não há mediação, seja de coisas naturais ou produzidas. Só a ação é a característica humana que depende da contínua presença de outros seres humanos. A pluralidade é condição humana da ação. A vida política só é possível devido à pluralidade humana. Na compreensão de pluralidade, Arendt afirma a igualdade e a diferença humana. Em outras palavras, não se trata de Humanidade, como se todas as pessoas fossem iguais, cada qual tem sua própria identidade, mas todas as pessoas são seres humanos. Assim, a ação insere-se na esfera pública, cujo intuito é a *liberdade*.

Descrivendo o pensamento de Aristóteles, Arendt apresenta a esfera privada, cujo sacrifício era fundamental para a possibilidade da existência da *pólis*. A esfera privada era o âmbito da *oikos* (casa), da família. As relações estabelecidas são de parentesco como a *phratría* (irmandade) e a *phyle* (amizade)⁴⁶. Na vida doméstica, a violência e a força eram permitidas, pois eram consideradas “os únicos meios de vencer a necessidade”⁴⁷. A violência era a forma como o chefe da família comandava seus subordinados: esposa, filhos e escravos. As pessoas viviam juntas devido às necessidades e carências biológicas⁴⁸.

Para uma vida pública ou política era necessário ultrapassar o ambiente doméstico. A vida pública era como uma segunda vida: denominada *bios politikos*. “[...] cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma grande diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*)”⁴⁹. A vida pública acontecia entre iguais, cidadãos, através da palavra (*lexis*) e da ação (*praxis*), sem o uso da violência⁵⁰. A vida pública exigia coragem para deixar a proteção do lar para participar, em liberdade e igualdade, das

46 Cf. ARENDT, 2007, p. 33.

47 ARENDT, 2007, p. 40.

48 Cf. ARENDT, 2007, p. 39.

49 ARENDT, 2007, p. 33.

50 Cf. ARENDT, 2007, p. 34-35.

decisões coletivas com o objetivo do bem comum⁵¹. Assim, a política não visava as questões referentes à manutenção da vida. As relações humanas estabelecidas não eram determinadas pelo parentesco.

Na Idade Média, a primazia do público sobre o privado inverteu-se. “[...] foi a Igreja Católica que ofereceu ao homem um substituto para a cidadania antes outorgada exclusivamente pelo governo municipal”⁵². O privado ascendeu, entre outros aspectos na “tensão medieval entre a treva da vida diária e o grandioso esplendor de tudo o que era sagrado, com a concomitante elevação do secular para o religioso [...]”⁵³. Dessa forma, o período medieval ocasionou “[...] a absorção de todas as atividades para a esfera do lar (onde a importância dessas atividades era apenas privada) e, conseqüentemente, a própria existência de uma esfera pública”⁵⁴. O bem comum apenas indicava que “[...] os indivíduos privados têm interesses materiais e espirituais em comum, e só podem conservar sua privacidade e cuidar de seus negócios quando um deles se encarrega de zelar por esses interesses comuns”⁵⁵. Essa característica era proveniente da concepção cristã medieval, que reconhecia a vida pública como extensão da vida privada, como partilhar o pão e o vinho. O parâmetro familiar determinava as relações humanas medievais.

No mundo moderno, uma nova esfera surge, tornando confusa a divisão entre o espaço público e o privado. A esfera social já existia entre os gregos, mas ela perpassava os espaços privado e público. O social desenvolveu-se devido à subordinação da esfera pública aos interesses privados dos indivíduos. As ciências sociais e as estatísticas retrataram um ser humano condicionado em sua realidade. “A sociedade é a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da subsistência, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual as atividades que dizem respeito à mera sobrevivência são admitidas em praça pública”⁵⁶. Nesse sentido, é possível conceber uma humanidade

51 Cf. ARENDT, 2007, p. 45.

52 ARENDT, 2007, p. 43.

53 ARENDT, 2007, p. 43.

54 ARENDT, 2007, p. 43.

55 ARENDT, 2007, p. 44.

56 ARENDT, 2007, p. 56.

uniformizada⁵⁷. Na modernidade, o privado opunha-se à esfera da sociabilidade e da esfera política, situando-se no domínio do individualismo. A “[...] igualdade moderna, baseada no conformismo só é possível porque o comportamento substituiu a ação como principal forma de relação humana [...]”⁵⁸.

O Estado passa a ter uma função administrativa e burocrática, regulando a vida doméstica mediante uma “economia nacional”, “economia social” ou “administração doméstica coletiva”⁵⁹. A conduta social da sociedade de massas, cujo esforço é promover o político e o privado a uma uniformização do comportamento consumista, conduziu ao conformismo do social, negando a pluralidade da discussão.

Desde o advento da sociedade, desde a admissão das atividades caseiras e da economia doméstica à esfera pública, a nova esfera tem se caracterizado principalmente por uma irreversível tendência de crescer, de devorar as esferas mais antigas do político e do privado, bem como a esfera mais recente da intimidade.⁶⁰

A esfera social, por priorizar as questões domésticas em detrimentos de todas as outras, culmina na sociedade de massa, no consumismo. Dessa forma, Arendt identifica a modernidade como a vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber* “[...] é o trunfo do consumo sobre o uso, do metabolismo sobre a durabilidade das coisas, da necessidade sobre o mundo, da vida sobre a imortalidade”⁶¹.

O fato é que uma sociedade de consumo não pode absolutamente saber cuidar de um mundo e das coisas que lhe pertencem de modo exclusivo ao espaço das aparências mundanas, visto que sua atitude central ante os objetos, a atitude de consumo, condena à ruína tudo o que toca.⁶²

57 Depois do liberalismo, o significado político torna-se burocrático, o poder político transforma-se numa “espécie de governo de ninguém”, isto é, numa vontade geral uniformizada no espaço público burguês, bem como na democracia parlamentar. Neste contexto, a burocracia assume um controle nas relações sociais uniformizando o comportamento humano perante a administração pública. Cf. ARENDT, 2007, p. 50.

58 ARENDT, 2007, p. 51.

59 ARENDT, 2007, p. 51.

60 ARENDT, 2007, p. 55.

61 CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 44.

62 ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 264.

Considerações finais

O intuito desse texto foi iniciar o debate acerca da compreensão do significado da religião na contemporaneidade. A religião vem, desde a ascensão de outras ciências, enfrentando hostilidades e sendo relativizada. Todavia, o próprio processo de secularização não é unívoco, possui descontinuidades e continuidades e desvelou a tensão entre Igreja e Estado. Se a religião deixou de ser a esfera pública determinante, como era na Idade Média, a política também sucumbiu frente à ascensão da esfera social.

Nesse sentido, não é simples enquadrar a realidade, seja religiosa, seja política, em determinados espaços. Além disso, afirmar a privatização da religião unilateralmente é ignorar que o próprio significado do privado sofreu alterações, invadindo o espaço público. Então, caberia perguntar: se a religião foi restrita ao âmbito do privado e a esfera privada ascendeu às preocupações públicas, não seria a religião ainda determinante na vida pública?

Com certeza, a modernidade está submersa em ambiguidades. Porém, a crise de sentido, a sociedade de massas e consumo, a crise de autoridade estão presentes na discussão, pois, cada vez mais, a perplexidade da violência, a segregação social, a ilusão da uniformização humana assumem o eixo central na preocupação da convivência. Afinal, as pessoas precisam construir um mundo comum, não restrito aos laços sanguíneos, geográficos, econômicos ou confessionais. O mundo comum é um mundo aberto à pluralidade humana, ou seja, “pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos [...] humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir”⁶³.

63 ARENDT, 2007, p. 16.

Problematizações a partir da Experiência Religiosa Masculina

*Ezequiel de Souza**

Uma das fontes da Teologia é a experiência humana. Em 1925, Rudolf Bultmann publicou um artigo com o título “Que sentido faz falar de Deus?”. Segundo o autor, toda tentativa de falar sobre Deus resulta em pecado. Falar de Deus é falar de nós mesmos¹, de nossa experiência com Deus. Qualquer discurso que se pretenda objetivo sobre Deus pressupõe a existência de um lugar onde o teólogo pudesse se colocar para descrever o que vê. Levando a sério a historicidade do ser humano, Bultmann aceitou as categorias do existencialismo para expressar a existência autêntica e a existência inautêntica:

A existência inautêntica é a existência decaída ao nível do mundo, é fuga de si, é deixar-se enredar pelas coisas, é viver e perder-se nas preocupações cotidianas; é a existência do homem atarefado no mundo. A existência autêntica é compreender-se a partir de si mesmo e das próprias possibilidades e atualizar-se na decisão e na ação; é viver as próprias possibilidades, é presença para si mesmo, é aceitação de si mesmo, da própria finitude e contingência, e da morte como última e insuperável possibilidade. O protender-se do ser do homem na decisão e na responsabilidade desde o nascimento até a morte é sua historicidade.²

Segundo Jürgen Moltmann, o conceito de experiência não é inequívoco: “o motivo para a falta de clareza do conceito não está na

* Ezequiel de Souza é teólogo brasileiro e possui licenciatura em Ciências Sociais. Tem mestrado em Teologia pela Faculdade EST e é doutorando em Teologia na mesma instituição com o apoio do CNPq – Brasil. É integrante do Núcleo de Estudo e Pesquisa do Protestantismo – NEPP – e do Grupo Identidade, ambos da Faculdade EST.

1 Cf. BULTMANN, Rudolf. *Que sentido faz falar Deus? Crer e compreender*: Ensaios selecionados, edição revista e ampliada. São Leopoldo: Sinodal, 2001, p. 28.

2 GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 38s.

falta de um esforço de compreensão, mas sim no simples fato de que a partir das experiências elementares nós chegamos aos conceitos, mas que a partir dos conceitos não chegamos a estas experiências”³. Para o teólogo alemão, existem duas compreensões muito difundidas sobre o conceito de experiência: a primeira está vinculada à percepção dos sentidos, podendo ser individual ou coletiva. A segunda compreensão está ligada à ciência, baseada no método e na capacidade de comprovação.

O moderno conceito de experiência teve uma grande influência do método cartesiano. René Descartes iniciou suas *Meditações* com a apresentação da dúvida metódica. Diferentemente do ceticismo, a dúvida metódica é um princípio epistemológico que parte do pressuposto que os sentidos são enganadores e, portanto, não são dignos de testemunhar a verdade: apenas a razão possui tal prerrogativa⁴. De equívocos dos sentidos, Descartes deriva seu caráter falacioso: “Até o momento presente, tudo o que considere mais verdadeiro e certo, aprendi-o dos sentidos ou por intermédio dos sentidos; mas às vezes me dei conta de que esses sentidos eram falazes, e a cautela manda jamais confiar totalmente em quem já nos enganou uma vez”⁵.

Moltmann denuncia essa arrogância humana. Para ele, “a metodização da experiência da natureza se deu com o declarado propósito de sua apropriação pelo homem, para o proveito do homem. A única coisa que resta é o ambiente humano e a natureza tecnológica”⁶. Há, entretanto, outra maneira possível de se compreender a experiência, sem necessitarmos recorrer a essa lógica metódica: a experiência de Deus. “*Experimentar Deus em todas as coisas* pressupõe uma transcendência imanente às coisas, que pode ser descoberta indutivamente. É o infinito no finito, o eterno no temporal e o imperecível no perecível”⁷.

3 MOLTSMANN, Jürgen. **O espírito da vida**: Uma pneumatologia integral. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 30.

4 Cf. DESCARTES, René. Discurso do método. **Descartes**. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 61-63.

5 DESCARTES, René. *Meditações*. **Descartes**. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 250.

6 MOLTSMANN, 1998, p. 41.

7 MOLTSMANN, 1998, p. 45.

Embora Moltmann reconheça que o conceito de experiência foi introduzido há pouco tempo nas reflexões teológicas, ele já possui uma trajetória considerável. Segundo Stanley J. Grenz e Roger E. Olson, Schleiermacher procurou basear a Teologia na experiência humana: “a verdadeira fonte da reflexão teológica deixava de ser o conjunto de proposições autoritárias e passava a ser a experiência religiosa”⁸. Procurando responder ao Iluminismo, segundo Paul Tillich, Schleiermacher definiu a fé cristã como o sentimento de dependência absoluta⁹.

A experiência como critério de verdade

O século XX conheceu uma grande transformação nas ciências humanas e sociais: a diminuição do valor atribuído aos grandes paradigmas interpretativos e a conseqüente valorização dos sujeitos e de suas percepções da realidade. Para Héctor Bruit¹⁰, o movimento de crítica aos paradigmas tendeu ao desenvolvimento de uma ciência sem sujeito, a partir da linguagem. Para ele, a linguagem é algo essencialmente humano e para ser compreendida prescinde do ser humano. Assim, após o questionamento dos paradigmas, a etnografia, a linguagem e a psicanálise terminam por retirar o ser humano do pensamento científico. No fim das contas, a crise dos paradigmas significou o questionamento da possibilidade de uma ciência que tenha o ser humano como objeto.

Para Gérard Noiriel¹¹, a crise dos paradigmas sofreu um importante impulso de uma outra crise: a “crise de sucessão”, ou seja, a existência de mais candidatos que o número de postos de trabalho disponíveis. O

8 GRENZ, Stanley J.; OLSON, Roger E. **A teologia do século XX: Deus e o mundo numa era de transição**. São Paulo: Cultura Cristã, 2003, p. 49.

9 Cf. TILICH, Paul. **Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX**. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2004, p. 119.

10 Para Bruit, toda utilização de modelos interpretativos para explicar a realidade é reducionista, pois o ser humano é uma realidade complexa. Exemplos dessa ciência se encontram na Antropologia Estrutural e na Linguística. Cf. BRUIT, Héctor H. Os paradigmas e as ciências humanas. In: SILVA, Zélia L. (Org.). **Cultura histórica em debate**. São Paulo: Editora da UNESP, 1995, p. 39-49.

11 Noiriel trabalha com a comunidade de historiadores. Entretanto, penso que sua análise possui validade parcial para a comunidade dos teólogos. Na década de 1960, a Teologia conheceu uma diversificação de suas perspectivas teóricas e metodológicas. Cf. NOIRIEL, Gérard. **Sobre la crisis de la Historia**. Madrid: Cátedra, 1997.

crescimento do número de profissionais criou um fosso entre aqueles que estavam nos centros de poder e os que foram relegados à periferia. Uma série de modificações foi introduzida devido a essa alteração da configuração da comunidade de historiadores. As transformações no campo foram muito intensas, gerando questionamentos às instituições de ensino tradicionais, proporcionando o surgimento de alternativas. Dessa forma, muitos profissionais colocaram suas competências a serviço de causas militantes dos movimentos negro, feminista, homossexual, dentre outros.

Para enfrentar as mudanças que estavam acontecendo, muitos historiadores proclamaram o surgimento do “*Linguistic Turn*”. Surgido em um colóquio sobre história intelectual europeia em 1980, esse movimento argumentava que a historiografia precisava efetuar um giro linguístico, como o efetuado pela filosofia no início do século XX. Noiriel, entretanto, entende que a troca das ciências sociais pela filosofia nada mais era do que a troca de um cativo por outro: se tudo não passa de discurso, surge a pergunta pela verdade ou validade desse discurso.

François Bérída¹² defende a necessidade de uma responsabilidade social. Para ele, quando o pesquisador alia função crítica a função cívica, pode contribuir com o fornecimento de um fio condutor para os dramas concretos da sociedade. Citando o exemplo do genocídio nazista, Bérída acusa um grupo que se autodenomina “revisionista” de ser negacionista. Isso por três motivos: a) sob o manto da cientificidade, os negacionistas se apresentam como hipercríticos, cometendo o erro de selecionar à vontade as fontes para comprovar sua tese; b) sob uma análise mais acurada, os textos negacionistas não passam de repetições sem profundidade; c) valem-se de um esquema histórico simplista, baseado na teoria do complô.

O que está em jogo é a objetividade científica. Bérída reconhece que os dados estão relacionados à subjetividade do pesquisador, sem cair no relativismo absoluto. Em sua prática historiográfica, ele viu-se

12 Embora sua análise esteja direcionada a historiadores, pensamos que se aplicam a profissionais de outras áreas. Cf. BÉRIDA, François. As responsabilidades do historiador expert. In: BOUTIER, Jean; JULIA, Dominique. **Passados recompostos**. Rio de Janeiro: UERJ/FGV, 1998, p. 145-153.

confrontado com a relação de subjetividade vs. objetividade. Para ele, existem três cânones para o critério de verdade: a) reconhecimento da historicidade do objeto; b) não abandonar os conceitos e nem a noção de verdade; c) manter o diálogo entre história e ética, cuidando em enunciar e articular bem esse diálogo.

Nesse sentido, a experiência do pesquisador é algo importante, pois é em seu corpo que a relação subjetividade vs. objetividade se atualiza. Essa verdade foi ignorada na Teologia: durante muito tempo, pensou-se que era possível desenvolver uma teologia prescindindo da experiência. Para tanto, algumas fontes eram valoradas na reflexão e pesquisa, enquanto outras eram simplesmente ignoradas ou menosprezadas. Foi isso que levou alguns teólogos a criticar a Teologia Feminista: a impossibilidade de derivar um princípio crítico da experiência de um grupo particular. A Teologia Feminista estaria extrapolando o princípio da experiência proposto por Schleiermacher, pois ela se recusa a buscar uma experiência humana universal¹³.

Para Rosemary Ruether, não é a utilização da experiência como critério de verdade a contribuição da Teologia Feminista, mas, sim, a utilização da experiência feminina. Todas as tradições cristãs são codificações de experiências vivenciadas por gerações passadas, que nos foram transmitidas, perfazendo um círculo hermenêutico. Uma experiência originária é apropriada por um grupo que a transmite a uma comunidade, através da mediação de mestres para garantir o acesso à verdade revelada. Entretanto, “por mais que a comunidade, tanto líderes quanto liderados, procure revestir-se da tradição codificada do passado que proporciona um acesso seguro à verdade revelada divinamente, na realidade a experiência da comunidade atual não pode ser ignorada”¹⁴. De acordo com Rosino Gibellini¹⁵, existem três correntes principais de Teologia Feminista. A primeira encontra-se na tradição bíblico-teológica cristã. A segunda não está mais identificada com o cristianismo, buscando alternativas de relacionamento com o sagrado. A terceira é a religião da deusa, movimento não cristão. É a experiência feminina que unifica o movimento.

13 Cf. GRENZ; OLSON, 2003, p. 282.

14 RUETHER, Rosemary R. **Sexismo e Religião**. São Leopoldo: Sinodal, 1993, p. 20.

15 Cf. GIBELLINI, 2002, p. 421-427.

Wanda Deifelt apresenta um retrospecto da trajetória da Teologia Feminista durante o século XX. Segundo seu entendimento, “a teologia feminista estuda como as relações entre os sexos são construídas perguntando, principalmente, pelo papel desempenhado pelas mulheres”¹⁶. Para tanto, o conceito de experiência é fundamental, pois reconhece a importância da vivência pessoal ou coletiva para as construções teóricas. “A força da teologia feminista reside no uso das experiências das mulheres como critério de discernimento e avaliação”¹⁷. Deifelt defende a força normativa da experiência das mulheres. Ela assume essa posição porque entende que não é sustentável uma dicotomia entre pessoal e coletivo, uma vez que o pessoal também é político. Metodologicamente, a autora propõe a utilização de três passos na construção de uma abordagem feminista:

O primeiro passo é a tomada de consciência do caráter não-normativo das mulheres em relação ao corpo literário tradicional. O segundo passo é a descoberta de que as mulheres estão presentes nessa literatura, com temas e perspectivas próprias. Essa literatura, porém, encontra-se soterrada sob uma pilha de entulhos androcêntricos e patriarcais e precisa ser resgatada. O terceiro passo é a reivindicação não só de que as experiências das mulheres e os escritos sobre mulheres sejam reconhecidos, mas também que o modo como tradicionalmente se avaliam escritos seja mudado, propondo, assim, novos temas e abordagens.¹⁸

Ainda que esses passos sejam seguidos, persiste o caráter parcial da Teologia Feminista. Como o ponto de partida está na experiência das mulheres, não existe interesse em uma “experiência universal” que englobasse toda a humanidade¹⁹. Com essa atitude, existe a inclusão da metade feminina da humanidade na reflexão e na experiência com o divino²⁰. Certamente a contribuição feminista para a compreensão teológica não pode ser ignorada.

16 DEIFELT, Wanda. Temas e metodologias da teologia feminista. In: SOTER. **Gênero e Teologia**: Interpelações e perspectivas. São Paulo: Paulinas/Loyola, Belo Horizonte: SOTER, 2003, p. 173.

17 DEIFELT, 2003, p. 175.

18 DEIFELT, 2003, p. 178.

19 Cf. RUETHER, 1993, p. 25.

20 Cf. GIBELLINI, 2002, p. 418-419.

Sobre a viabilidade de uma teologia assumidamente masculina

A masculinidade foi um dos eixos do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. Em uma das conferências, André Musskopf defendeu uma abordagem *queer* sobre a masculinidade. Para ele, a masculinidade tem sido definida de forma negativa: ser homem é *não ser mulher, não ser homossexual*²¹. Essa ideia retoma um paradoxo percebido pela antropologia: a definição identitária a partir da negação da alteridade. Evans-Pritchard demonstrou essa relação em seu estudo sobre os *Nuer*: ser *Nuer* é não ser *Dinka*²².

A relação entre identidade e alteridade tem sido uma constante em nossas investigações sobre negritude, pois o dilema que se apresentava era a possibilidade de valoração de uma etnia sem depreciar as demais, permitindo espaços de negociação e de intercâmbios variados. Em nosso entendimento, o diálogo é um instrumento mais apropriado que o conhecimento, pois o ato de conhecer esconde um desejo de domínio. O diálogo permite a co-existência de diferenças sem sua eliminação: “Em contato com o *outro*, vemos o que temos em comum e o que nos torna diferentes. O diálogo permitiu que ambos os sujeitos se encontrassem e houvesse um conhecimento mútuo, sem violência e sem medo”²³.

Revisando a bibliografia sobre a masculinidade, Pedro de Oliveira descobriu a existência de perspectivas distintas sobre a chamada “crise da masculinidade”. Algumas abordagens tendem a apresentar o homem sob o manto de um discurso vitimário: “a característica dos discursos de tipo vitimário torna-se identificável a partir de aspectos óbvios, tais

21 Cf. MUSSKOPF, André S. Identidade masculina e corporeidade: uma abordagem *queer*. In: MUSSKOPF, André S.; STRÖHER, Marga J. (Orgs.). **Corporeidade, etnia e masculinidade**: Reflexões do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 80.

22 Cf. EVANS-PRITCHARD, E. E. **Os nuer**: Uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. São Paulo: Perspectiva, 2002, especialmente o capítulo quatro, que versa sobre o sistema político e as definições de pertença ao povo Nuer.

23 SOUZA, Ezequiel de. Alteridade e identidade: Para uma nova atitude ante o outro. **Identidade!** São Leopoldo: EST – Grupo Identidade, v. 04, n. 01 e 02, jan./ago. 2003, p. 5.

como a utilização de termos que expressam a condição masculina enquanto vítima de um conjunto de fatores sociais e psíquicos”²⁴.

Essas abordagens possuem em comum a caracterização da condição masculina a partir do conceito de papel social. A utilização desse conceito levou à psicologização da masculinidade. Seriam quatro os componentes do papel social masculino na sociedade ocidental: “1) a necessidade de ser diferente das mulheres; 2) a necessidade de ser superior aos demais; 3) a necessidade de ser independente e auto-confiante; e 4) a necessidade de ser mais poderoso do que os outros, através da violência, se necessário”²⁵. Sabe-se que “papel social” é um conceito de origem na abordagem funcionalista. Procurando evitar o conceito de papel social, uma alternativa proposta por alguns pesquisadores é a relação entre uma masculinidade hegemônica e uma masculinidade subordinada.

A chamada “crise da masculinidade” e a conseqüente proclamação da emergência de um “novo homem” precisam ser analisadas criticamente. Um dos motivos principais é a sua dicotomia entre os “novos homens”, capazes de expressividade emocional, e o “homem tradicional”, cujas características são inexpressividade e hipermasculinidade²⁶. Musskopf também problematizou a compreensão da “crise do masculino”. Para ele, “a ‘crise do masculino’ tem um significado diferente em diferentes classes sociais e diferentes grupos de homens. Ela pode se tornar um motivo para consumir, e não promover uma construção identitária verdadeiramente libertadora”²⁷. Além disso, a mídia tem apresentado o movimento feminista como causador dessa “crise”, invisibilizando as críticas dos movimentos negro e homossexual²⁸.

Os discursos sobre a crise da masculinidade sugerem o surgimento de um novo homem. “O ‘novo’ homem surge no lugar do homem ‘antigo’, ou seja, um indivíduo que se comportava dentro dos padrões esperados

24 OLIVEIRA, Pedro P. Discursos sobre a masculinidade. **Estudos Feministas**. Florianópolis, ano 6, n. 1, jan./jul. 1998, p. 92.

25 OLIVEIRA, 1998, p. 99.

26 Cf. OLIVEIRA, 1998, p. 108.

27 MUSSKOPF, 2004, p. 92.

28 Cf. MUSSKOPF, 2004, p. 94.

para um macho tradicional”²⁹. Um elemento componente dessa nova masculinidade é a estética: o “novo homem” se preocupa com sua aparência. A mídia insiste na flexibilização dos papéis sociais masculinos e femininos. Em parte, é seguindo uma tendência a perceber as relações e identidades como fluídas.

Diante disso, a pergunta pela experiência masculina torna-se mais complexa: qual experiência masculina serviria como base para uma teologia declaradamente masculina? A proposta de Otto Maduro³⁰ é a utilização da experiência de pessoas homossexuais, lésbicas, bissexuais e transexuais. Sem negar a validade da proposição de Maduro, pensamos que não é suficiente uma reflexão sobre masculinidade que não atinja o âmago da questão masculina: o que faz alguém se tornar homem? Somente tendo clareza sobre os processos de formação da identidade masculina será possível a criação de uma cultura masculina que respeite e valorize toda a diversidade de masculinidades possíveis.

Marcelo Veloso, por exemplo, identifica uma masculinização do divino a partir das figuras de Jesus, do Espírito Santo e do Deus Pai³¹. Dessa constatação, o autor infere uma identificação entre a masculinidade e a divindade, passando pela confecção dos textos canônicos³². Certamente não é possível negar sua constatação, mas ela ainda não contribui para a construção de novas relações dos homens com as mulheres e dos homens entre si. Sua abordagem desvaloriza a masculinidade, causando fechamento e consequente manutenção de estereótipos, pois não há diálogo, apenas acusações. Denunciar a masculinidade como elemento opressor e dominador das mulheres é uma etapa da desconstrução de relações assimétricas. Entretanto, a permanência nes-

29 RIBEIRO, Cláudia R.; SIQUEIRA, Vera H. F. O novo homem na mídia: Resignificações por homens docentes. **Estudos Feministas**, Florianópolis, ano 15, n. 1, jan./abr. 2007, p. 217.

30 Cf. MADURO, Otto. Fazer teologia para tornar possível um mundo diferente: Um convite autocrítico latino-americano. In: SUSIN, Luiz C. (Org.). **Teologia para outro mundo possível**. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 406.

31 Cf. VELOSO, Marcelo Augusto. Uma abordagem de gênero a partir da religião: Gênero masculino e cristianismo. In: MUSSKOPF, André S.; STRÖHER, Marga J. (Orgs.). **Corporeidade, etnia e masculinidade: Reflexões do I Congresso Latino-Americano de Gênero e religião**. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 74.

32 Cf. VELOSO, 2005, p. 78.

se patamar não proporciona a construção de relações com maior simetria e solidariedade.

Interessante para uma reflexão propositiva da masculinidade é a tentativa desenvolvida por Adilson Schultz³³. Partindo da experiência de homens participantes de grupos de discussão sobre masculinidade, Schultz identifica quais características aparecem nesses discursos. Em seguida, o autor trabalha com modelos de masculinidade encontrados na Bíblia e na literatura, argumentando que essas são duas fontes de formação de identidades pessoais e coletivas. Após trabalhar com elementos que constituem a masculinidade, Schultz propõe a desconstrução dessa masculinidade através do diálogo e da aprendizagem mútua.

Uma abordagem sobre a masculinidade que se limite à mera constatação pode levar ao fatalismo. A experiência masculina é muito rica, devendo ser valorizada e criticada simultaneamente, preservando sua beleza, que não pode ser esquecida. Por outro lado, assumindo a experiência masculina como ponto de partida, a Teologia renuncia aos discursos universais, falando de particularidades de pessoas de carne e osso e de suas relações com outras pessoas e com Deus. A masculinidade do discurso teológico sempre foi mascarada pela pretensão de universalidade. O resultado foi uma teologia racional, desprovida das experiências e das sensibilidades especificamente masculinas³⁴.

33 Cf. SCHULTZ, Adilson. Isto é o meu corpo – e é corpo de homem: Discursos sobre masculinidade na Bíblia, na literatura e em grupos de homens. In: STRÖHER, Marga J.; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André S. (Orgs.). **À flor da pele**: Ensaio sobre gênero e corporeidade. São Leopoldo: EST/SINODAL/CEBI, 2004, p. 173-176.

34 Cf. IRARRÁZAVAL, Diego. Corporeidad masculina. In: MUSSKOPF, André S.; STRÖHER, Marga J. (Orgs.). **Corporeidade, etnia e masculinidade**: Reflexões do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 144-145.

O Uso de Imagens no Trabalho de Campo junto a Grupos Religiosos: Dilemas de Ética e Possibilidades de Metodologia de Pesquisa*

*Adriane Luisa Rodolpho***

O trabalho etnográfico é a atividade singular que caracteriza a pesquisa antropológica. É possível dizer, igualmente, que a criatividade faz parte da dimensão etnográfica, já que as dificuldades vivenciadas no trabalho de campo e as negativas por parte dos grupos, muitas vezes, fazem com que o pesquisador elabore alternativas de ação, em função dos prazos aos quais ele está submetido. Muito já se falou sobre as dificuldades inerentes ao trabalho de campo: anedotas clássicas e desabafos, mais ou menos sinceros, fazem parte do saber comum de todo aprendiz de etnólogo.

Este artigo busca compartilhar algumas experiências de pesquisa, sobre as quais eu proponho algumas reflexões. A primeira situação diz respeito ao uso de imagens na pesquisa entre os praticantes de religiões afro-brasileiras em Porto Alegre¹. Na segunda situação, ao pesquisar junto a um grupo religioso considerado pela população local como seita, deparei-me com impossibilidades práticas de pesquisa, que redirecionaram completamente meu projeto inicial². Dessa forma, trata-se de analisar

* Comunicação apresentada na XXV Reunião da Associação Brasileira de Antropologia/ Goiânia, 2006, sob o título “Sobre as ‘gafes’ e as inviabilidades no trabalho de campo: dilemas de ética e possibilidades de metodologia de pesquisa”.

** Doutora em Antropologia Social e Etnologia pela École des Hautes Etudes em Sciences Sociales (EHESS-Paris). Mestre em Antropologia Social e graduada em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professora na Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

1 Cf. RODOLPHO, Adriane Luisa. **Entre a Hóstia e o Almoço**: um estudo sobre o sacrifício na Quimbanda. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRGS, Porto Alegre, 1994.

2 Cf. RODOLPHO, Adriane Luisa. **Les Voyageurs de l'Âme**. Etude Ethnologique auprès du groupe Eckankar France – Paris. Thèse de Doctorat. EHESS, Paris, 2002.

as possibilidades que esses dilemas abrem à pesquisa etnográfica, em seus aspectos teóricos e metodológicos.

Primeiro contexto, primeiras experiências

A primeira situação diz respeito à pesquisa durante o mestrado. Tive a oportunidade de fotografar alguns rituais de sacrifício de animais em duas *casas de religião*³ em Porto Alegre. Ambas realizavam esses sacrifícios no âmbito da *umbanda cruzada* ou *quimbanda*. Percebi que, tomando apenas duas casas como universo, as experiências configuraram-se de forma diferente: se, em uma, tive autorização para fotografar todo o ritual, inclusive o momento dos sacrifícios, em outra casa, as regras eram mais severas e não tive sequer autorização de permanecer na sala onde o ritual era executado. Dessa forma, as fotos realizadas nesse *terreiro* representavam imagens do entorno do ritual de sacrifício, como os preparativos, objetos rituais, animais, etc.

Acho importante salientar um aspecto pouco discutido com relação aos nossos campos de estudo: a representação que os “nativos” fazem sobre nós. A primeira *casa de religião* pesquisada foi apresentada a mim pelo meu orientador, que lá costumava levar seus alunos para assistir aos rituais e as festas. O dirigente espiritual dessa casa possui título universitário e a casa que ele dirige pode ser considerada como de “nível sócio-econômico médio”⁴. Talvez não se possa dizer que essa casa, à semelhança dos Yawalapítii de Viveiros de Castro, seja “especialista em pesquisadores”, mas, igualmente, não se trata de um templo Araweté: vários pesquisadores por lá já circularam, tendo sido, inclusive, objeto de estudos já publicados. Na segunda *casa de religião*, vale ressaltar, nenhuma pesquisa havia sido realizada anteriormente.

As razões do acesso ou recusa às fotografias se referiam à influência que estas poderiam ter sobre o ritual. Para o *batuque*⁵, as razões de

3 *Casas de Religião* são aquelas onde se realizam rituais relativos às religiões afro-brasileiras, também designadas como *terreiros* ou *terreiras*.

4 Como, por exemplo, ORO, Ari Pedro. Imigrantes Calabreses e religiões Afro-Brasileiras no Rio Grande do Sul. In: Separata da **Revista Estudos Íberos-Americanos**. n. 1, v. 14, 1988, p. 83.

5 *Batuque* é a forma de culto relacionada, basicamente aos orixás, chamado, no Rio Grande do Sul, de *Nação*, já que os africanos deportados ao Brasil, por ocasião do comércio de

proibição de fotos durante a possessão de um fiel por seu orixá são religiosas, uma vez que o fiel após o fim do transe, não deve saber que foi “possuído”, já que ele corre o risco de “enlouquecer”⁶. Na pesquisa que se realizava na *umbanda cruzada* ou *quimbanda*, esse argumento não me foi colocado pelos dirigentes religiosos, uma vez que, segundo eles, o fiel não estaria possuído por uma divindade, mas sim por uma entidade. Aqui o argumento para a não presença na sala foi o do perigo que um ritual como este representa para um não iniciado. Entretanto, esses motivos religiosos não me foram alegados na casa onde obtive autorização para fotografar.

As fotos selecionadas (de comum acordo com ambos os dirigentes espirituais⁷) foram utilizadas na realização do exemplar final da dissertação e em algumas exposições durante congressos de antropologia. Entretanto, alguns anos após a finalização da dissertação, uma exposição na Universidade torna-se objeto de impasse: um dos dirigentes espirituais solicita que as fotos sejam retiradas. Nessa ocasião, retomamos o diálogo sobre as fotos e decidimos olhá-las em conjunto, e examinar quais seriam as imagens interditas e suas razões. Essa conversação foi gravada em vídeo, com autorização do *pai de santo*.

Com efeito, apenas três fotos detiveram a atenção do dirigente espiritual. A primeira retratava uma criança ajudando a depenar uma ave. O menino tinha em torno de nove anos e estava retratado de perfil, o centro da foto mostrava suas pequenas mãos ao lado de outras mãos de homens e mulheres adultos, trabalhando na limpeza das aves. Essa cena é recorrente em *casas de religião*, uma vez que, em função do número de animais abatidos durante os sacrifícios, é necessário que

escravos, pertenciam a vários grupos étnicos de origens diferentes (nações de língua Banto e Ioruba). Em outras regiões do Brasil, o culto recebe outras denominações (Candomblé na Bahia; Xangô em Pernambuco; Tambor de Mina, no Maranhão) e apresenta algumas diferenças tanto em relação ao panteão como aos ritos.

6 Cf. PÓLVORA, J. B. **A Sagração do Cotidiano**: estudo de sociabilidade em um grupo de batuqueiros de Porto Alegre/RS. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRGS, Porto Alegre, 1994.

7 As religiões afro-brasileiras organizam o parentesco de santo, ou seja, a partir dos rituais de iniciação, o neófito ingressa numa família (espiritual). Os dirigentes religiosos são chamados de *pai e mãe de santo*, ou ainda, *babalorixá* ou *yalorixá* (denominações em língua ioruba).

todos participem em sua preparação, adultos e crianças incluídos. Reflete, portanto, um aspecto fundamental desse trabalho coletivo que representa uma ajuda prestada pelos fiéis tanto à *casa de religião* quanto aos santos.

Ainda que concordasse com essa significação, o *pai de santo* me explica que esta foto poderia ser utilizada como elemento de acusação, por parte dos “crentes”⁸, de que as crianças seriam obrigadas a trabalhar nas *casas de religião*. As outras duas fotos eram imagens dos sacrifícios; a observação feita dizia respeito ao caráter eminentemente sagrado deste momento. Discutimos que, na época, esses motivos não haviam sido levantados; entretanto alguns anos haviam se passado (entre a tomada das fotos, em 1992, e esta exposição, em 1997) e o contexto era então diferente. A crescente investida dos pentecostais contra as religiões afro-brasileiras ganhava o espaço público. Podemos lembrar do “chute na Santa”, em 12 de outubro de 1995, como um marco simbólico da “guerra santa” deflagrada no Brasil⁹.

Segunda experiência, outro contexto

Por ocasião do doutorado, continuei a me interrogar sobre as possibilidades de desenvolver uma pesquisa sobre o campo religioso a partir da antropologia visual. A reflexão sobre a produção de imagens no contexto do trabalho de campo religioso ou sagrado era instigadora: o segredo, de um lado, as interdições, de outro. A situação vivida no Brasil me levou a conduzir uma pesquisa de antropologia visual, em Paris, durante os anos de 1997 a 2002, sob orientação de Marc Henri Piault.

Realizei meu doutorado pesquisando junto a um grupo religioso chamado Eckankar. O fato de ser uma pesquisadora com experiência no campo religioso brasileiro foi fundamental para a realização da tese, já que o campo religioso francês se configura de uma maneira bastante diferente, exigindo do antropólogo o exercício da etnografia *en train de*

8 Essa expressão é usada genericamente para designar os membros das igrejas pentecostais.

9 Cf. MARIANO, R. A Igreja Universal no Brasil. In: Oro, A.; Corten, A.; Dozon, J-P. (Orgs.). **Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé.** São Paulo: Paulinas, 2003.

se faire, ou seja, no cotidiano de sua experiência como estrangeiro.

A chamada observação participante já foi considerada por alguns como a base da especificidade do fazer etnológico¹⁰. Entretanto, os limites e os desafios dessa prática podem e devem ser considerados na reflexão antropológica, uma vez que as peculiaridades de cada *terrain* se refletem no fazer etnográfico. Um campo de estudo como o francês não foi desprovido de dificuldades, já que o grupo Eckankar foi classificado como seita pelo *Rapport de l'Assemblée Nationale*, de 1996. Trata-se de um relatório¹¹ que, devido a dificuldades jurídicas de conceitualização do termo “seita”, acabou por listar 172 grupos como sectários. Dois relatórios do governo francês foram publicados nessa época, e a polêmica em torno da “questão das seitas” já foi objeto de pesquisas fundamentais como as de Patrícia Birman¹² e Émerson Giumbelli¹³, para citar apenas dois antropólogos brasileiros, entre tantos outros. De fato, pode-se pensar na existência de uma tradição de diálogos entre pesquisadores brasileiros e franceses sobre os assim chamados “circuitos infinitivos” ou ainda, “comércio dos espíritos”¹⁴.

Nesse contexto, a pesquisa tomou um rumo completamente diferente do anteriormente previsto, pois minha intenção inicial era a de

10 Lembro especialmente Viveiros de Castro: “A antropologia não se define por seu objeto, mas por seu método. [...] Com as devidas ressalvas e qualificações, o trabalho de campo junto às sociedades numericamente pequenas [...] de tradição cultural não-ocidental, e seu resultado típico, a monografia etnográfica, continuam a ser a referência clássica da antropologia e ousar dizer, a raiz de sua autonomia como disciplina”. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O Campo da Selva, Visto da Praia (fazendo etnologia indígena no Museu Nacional, 1974-90)”. Texto apresentado no **XIV Encontro Anual da ANPOCS**, em Caxambu, 1990, p. 2.

11 Cf. ASSEMBLÉE Nationale. **Rapport fait au nom de la commission d'enquête sur les sectes**. Président: M. Alain Gest, rapporteur: M. Jacques Guyard, député - 10 janvier 1996.

12 Cf. BIRMAN, Patricia. Entre França e Brasil: viagens antropológicas num campo (religioso) minado. **Horizontes Antropológicos**. n. 10, maio de 1999 e Multiculturalité religieuse en France: vers un nouvel Orient? **Ethnologie Française**. XXX, 2000, p. 4.

13 Cf. GIUMBELLI, Emerson. **O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França**. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

14 Este é o título de uma publicação (2003) da coleção de antropologia “Movimentos religiosos no mundo contemporâneo”, editado pelo Depto. de Antropologia da Universidade de Brasília. A outra expressão é título do seminário “Commerce des esprits et autres échanges triangulaires: Afrique, Bresil, France en perspective”, ministrado por Marion Aubrée, Patrícia Birman e Marc-Henri Piault, na EHESS à Paris entre os anos de 1999/2000 e 2001/02. Ver igualmente PIAULT, Marc Henri. Rio Zona Sul – Percurso de crenças e Identidade. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: ISER. v. 20, n. 2, 1999.

realizar um trabalho de antropologia visual. A escolha do grupo havia obedecido a critérios geográficos – localizados na região parisiense – e pragmáticos – um grupo que aceitasse minha presença como etnóloga. Nesse sentido, Eckankar representava um grupo de crença como qualquer outro, numericamente reduzido e quase desconhecido. Em outras palavras, um exemplo ideal na conformação religiosa francesa, da diversidade dos grupos de crenças.

Com efeito, antes de começar o trabalho de campo, minha intenção era trabalhar junto a um grupo esotérico ou participante das espiritualidades alternativas na França. Entretanto, essa definição do universo de pesquisa era, sobretudo, ligada ao meu imaginário, enquanto etnóloga brasileira, ligada às minhas próprias representações sobre o movimento da Nova Era, em termos gerais, ou seja: um conjunto de noções capazes de reunir, sob a mesma apelação, vários grupos originários de diferentes tradições, possuindo todos como ponto comum especialmente a crítica às estruturas econômicas, políticas e sociais. Essa mudança, situada num projeto utópico na esfera social, se desenvolve concomitantemente com a ideia de uma transformação das posturas morais ou éticas do homem moderno, a partir de reflexões subjetivas.

O contexto do grupo Eckankar e as escolhas metodológicas

Desde o início da pesquisa junto aos eckistas havia, portanto, o projeto de produzir imagens junto e entre o grupo; aliás, estes propósitos sempre foram claros e eram comunicados reiteradas vezes aos eckistas. Entretanto, durante o primeiro ano da pesquisa, as solicitações de autorização para tanto pareciam condenadas ao fracasso. Mesmo assim, a pesquisa continuou observando especialmente a riqueza de elementos relativos às imagens que os eckistas me apresentavam. Sua doutrina propõe uma visualização de paisagens, narrativas e personagens que devem ser experimentadas (e reconhecidas) durante as práticas rituais de Eckankar.

Entretanto, entre os eckistas, a situação era, por vezes, adversa. Após minhas primeiras participações nos encontros, comecei a solicitar e expor meu projeto de realizar imagens do grupo seja em foto ou em vídeo. A recusa foi firme, desde o início da pesquisa. Além disso, era

necessário sempre solicitar autorização às instâncias superiores na hierarquia de Eckankar. Para a França, a responsável habitava a algumas centenas de quilômetros de Paris, e minha comunicação com ela inicialmente restringiu-se a telefonemas e troca de e-mails.

A oportunidade de um encontro pessoal com o casal dirigente, *Resa (Regional Eck Spiritual Aid)* acabou ocorrendo. Fui ao encontro levando alguns documentos, como uma carta de apresentação do professor orientador, uma proposição resumida da pesquisa em curso e um folheto sobre o lançamento de um livro do orientador. Elaborei também um texto, uma espécie de contrato ou termo de compromisso entre ambas as partes – etnólogo e responsáveis por Eckankar-França – sobre a autorização e a utilização posterior das imagens. Estas estratégias de apresentação, no meu entender, mostraram-se muito pertinentes já que o clima de desconfiança com relação à minha presença era visível. De fato, eu havia viajado até outra cidade, onde se realizava uma reunião nacional de Eckankar, para encontrar os dirigentes. No encontro, que duraria um dia, não obtive autorização para participar na parte da manhã, apenas à tarde, minha presença foi autorizada. Sendo assim, esse encontro terminou com uma proposição de reflexão da parte do casal *Resa* e de uma solicitação de autorização junto à direção central de Eckankar, que se encontra em Minneapolis, nos Estados Unidos. Com efeito, meses após, recebi a resposta de que minha solicitação não havia recebido uma resposta favorável.

Em função desse contexto, decidi abandonar meu projeto inicial de trabalhar a partir do referencial da antropologia visual. Algumas correspondências foram ainda trocadas com a direção nacional: elaborei um questionário que seria entregue aos eckistas, a partir do serviço administrativo de Eckankar. Minha proposta era a de estabelecer um questionário anônimo, distribuído pela direção – dessa forma assegurava-se que eu não teria acesso nem ao nome, nem ao endereço dos eckistas. Nesse questionário, eu pretendia identificar alguns dados de caráter sociológico sobre o grupo, tais como profissão, nível de estudos, faixa etária, constituição das famílias e trajetória pessoal de cada um. Essa proposição igualmente não foi aceita pela direção, que via nesse procedimento uma falta de respeito com as liberdades individuais de cada eckista. Dessa forma, durante o período da etnografia, o diário de cam-

po, algumas entrevistas e as observações dos encontros foram meus principais meios de pesquisa, ao lado do exame da literatura produzida por Eckankar e da busca de informações na internet e na imprensa local.

Nesse sentido, penso que a recusa dos eckistas em aceitar a pesquisa que eu pretendia (sobretudo em relação às imagens) ligava-se ao clima social de desconfiança generalizado que a sociedade mantinha a seu respeito. Em consequência, penso que se tratava de um longo processo de observação mútua. Até o final da pesquisa, as negociações com a direção de Eckankar continuaram sem obter nenhum resultado: minha última solicitação se referia à organização financeira do grupo, mas não recebi as informações que solicitara.

Com relação à presença do pesquisador, pude observar que a tensão era real a todo o momento, seja em razão das dúvidas das pessoas sobre a atividade profissional de um antropólogo, seja com relação ao trabalho universitário que eu deveria realizar “sobre eles”. Esse aspecto é interessante. Aliás, Françoise Champion e Martine Cohen percebem a expectativa – tanto da parte das pessoas entrevistadas quanto da parte da sociedade em geral – de uma espécie de atestação científica que a pesquisa poderia atribuir: “eles são ou não uma seita?”; “eles são ou não uma religião?”, sendo essencial saber “onde se encontra o perigo”. Mesmo assim, as autoras indicam igualmente outra situação presente no procedimento do pesquisador: a responsabilidade social de sua pesquisa.

Ou seja, não pode haver verdadeira “igualdade” entre os grupos que se afirmam como religiosos. Esta não igualdade deve nos conduzir a fazer a distinção entre cultos legítimos e outros que não o são? Sem dúvida evitamos colocar a questão para evitar a resposta... Se o sociólogo pode constatar esta falta ao princípio laico de igualdade das religiões, ele deve também mostrar como o respeito a este princípio não pode somente ser percebido “abstratamente” ou “em si”, uma vez que o contexto polêmico lhe confere todo um outro alcance; e alguns grupos podem, com efeito, instrumentalizá-lo para uma finalidade outra que aquela referente ao respeito da igualdade democrática, desviando para o terreno da “liberdade religiosa” as críticas que lhes são dirigidas sobre tal ou qual aspecto de seu funcionamento.¹⁵

15 CHAMPION, F.; COHEN, M. *Sectes et démocratie*. Paris: Seuil, 2002, p. 24. (Tradução própria)

Minhas relações com o grupo foram sempre cordiais, mas sempre me confrontei com a forte hierarquia do grupo e seus temores. Considero que a negociação estabelecida com o grupo deve ser lida à luz deste contexto. A necessidade de apresentar-me quase que em todos os encontros demonstraram o clima de tensão que acompanha o problema social das seitas.

No quadro de um discurso dominante contra as seitas, perceptível nesta “etnografia do cotidiano”, o percurso do pesquisador pode nos oferecer a construção mesma de sua pesquisa. Geralmente, esse percurso resta escondido em meio às notas de campo, que o esforço de análise no momento do processo de redação, encaminha ao trabalho de rememoração.

Sobre a complexidade do trabalho da escrita etnográfica, Mondher Kilani afirma: “[a escrita etnográfica] é implicitamente considerada como uma tarefa “neutra” de “tradução” do real a partir de uma interpretação “correta” dos dados empíricos coletados “adequadamente” durante o trabalho de campo”¹⁶.

Nessa mesma direção, Jeanne Favret-Saada escreve:

Ora, a etnografia, como eu a aprendi e mesmo ensinei, não pode se designar como ciência senão à condição de apagar o traço do que foi o trabalho de campo: ao mesmo tempo, uma aprendizagem, no decorrer da qual um estrangeiro aprende a decodificar um sistema simbólico, até então desconhecido dele; e um longo diálogo entre este estrangeiro e seu anfitrião, ou seja, um processo de interlocução. É conveniente (é mesmo uma regra deste gênero de literatura) que esses dois elementos não sejam evocados senão fora do texto: seja à ocasião de um outro livro pertencente a outro gênero (diário íntimo ou viagem filosófica) e que não pretenda à cientificidade precisamente porque optou por testemunhar este traço; seja numa monografia científica, mas somente a título de Introdução. O texto científico propriamente dito é consagrado aos resultados desta decodificação operada pelo etnólogo.¹⁷

16 KILANI, M. **Le Discours Anthropologique – Semiotique**. Paris: Méridiens Klincksieck, 1997, p. 79. (Tradução própria)

17 FAVRET-SAADA, Jeanne. **Les mots, la mort, les sorts**. Paris: Gallimard, 1977, p. 52-53. (Tradução própria)

Aqui os autores sublinham a importância da experiência, o percurso realizado pelo antropólogo sobre o nível mais pessoal (e talvez fundamental) de sua pesquisa: a alteridade, os erros e os aprendizados, este lento processo de decodificação entre os agentes do fazer etnográfico. Com efeito, as negociações estabelecidas com o grupo e a constante alteração do projeto inicial demonstram algumas das impossibilidades que caracterizam o contexto deste encontro etnológico específico. Assim essa realidade deve ser considerada como um dado importante no quadro analítico.

Considerações finais: Eckistas no Rio

A perspectiva do trabalho de reflexão sobre os diferentes campos religiosos e a inserção de um mesmo grupo nestes dois contextos me levou a uma nova experiência de pesquisa. Meu encontro com o grupo Eckankar/Rio ocorreu em finais de 2004. O *website* de Eckankar indicava três caixas postais e telefones para o Brasil: Rio de Janeiro, São Paulo e Curitiba. Após um contato telefônico com a organizadora dos encontros eckistas no Rio, decidi assistir a um atelier Eckankar num hotel em Ipanema.

Com relação à estratégia de divulgação dos encontros do grupo, alguns eckistas cariocas disseram ter deixado folhetos em lojas esotéricas do bairro (lembrando que Ipanema é um bairro de classe média e alta). Meu primeiro encontro com Eckankar em Paris foi igualmente através de um folder sobre um atelier aberto ao público que encontrei numa livraria especializada em livros e objetos esotéricos. Estes locais – lojas, livrarias – também são espaços de reuniões do grupo; nas cidades do interior da França, as lojas esotéricas rivalizam com o número de encontros em hotéis.

Como em Paris, esse atelier ocorre em salas alugadas em hotéis tipo padrão, onde os eckistas se reúnem uma vez por mês, aos sábados à tarde. Esses encontros são abertos ao público e é o momento de apresentar Eckankar aos amigos. Como em Paris, os recém-chegados são sempre apresentados ao grupo, que pode organizar a sala de diferentes maneiras: tipo auditório (muito comum em Paris, quando o grupo podia variar de 50 a 70 pessoas) ou em grandes mesas ou em salas menores,

com as cadeiras organizadas em círculo. Neste dia, encontro a sala configurada desta última forma; ao fundo, uma mesa, onde livros são expostos, mas, à diferença de Paris, onde os livros eram todos traduzidos, aqui não havia livros em português, apenas em inglês e em espanhol. Segundo a dirigente, ainda não havia até então livros traduzidos para o português, em função do pequeno número de eckistas. Dois pequenos cartazes, um representando o símbolo Eck e outro, uma foto de Sri Harold Klemp (atual dirigente do movimento, considerado o Mestre Eck Vivo) completava a organização da mesa. Acima desta, na parede, foram expostos uma dezena de cartões postais com a imagem dos antigos Mestres Eck, da ordem de Vairagi¹⁸. Raramente vi todos esses cartões juntos. Em Paris, eles são menos comuns e sua exposição se faz em pequeno número, durante os encontros.

A sala pequena e o reduzido número de participantes – em torno de vinte pessoas – não diminuía, porém, minha sensação de barulho e agitação: os eckistas de Paris definitivamente são mais reservados e silenciosos. Algumas pessoas demonstravam serem conhecidas entre si, e eu logo fui encaminhada para a dirigente do grupo.

Minha inserção em campo se deu, portanto, desta forma: como visitas, que ocorreram algumas vezes. A etnografia, formalizada e asséptica dos encontros completamente impessoais: é possível superar as distâncias? Nenhum convite para visitar as casas das pessoas, nenhuma entrevista mais longa, e, por fim, a solicitação educada, por parte da dirigente para a América Latina de Eckankar, de não publicizar o nome do grupo que, naquele momento, estava pleiteando o *status* de organização sem fins lucrativos junto aos órgãos brasileiros competentes.

A posição do pesquisador, em situações de trabalhos de campo, é de constante negociação. Assim, a interrupção da pesquisa junto aos eckistas cariocas se apresenta como um contraponto interessante à situação francesa, onde a recusa quanto à captação de imagens não implicou num cancelamento do trabalho de campo. Dito de outra forma: era igualmente difícil pesquisar os eckistas, tanto no Brasil como na Fran-

18 Segundo a doutrina de Eckankar, os Mestres Eck da ordem de Vairagi se sucedem desde o início dos tempos, sendo o atual dirigente o 972º Mestre Eck Vivo.

ça. Esses diferentes contextos religiosos de inserção podem indicar semelhanças estruturais a um movimento transnacional como Eckankar, tais como a rígida hierarquia e o controle da ortodoxia por parte das lideranças.

Outro aspecto interessante com relação à pesquisa entre os eckistas do Rio foi a de minha inserção diferenciada. Além do caráter formal de “visita” atribuída à minha presença, pude perceber que o fato de já ter publicado algo sobre Eckankar contribuiu para a inviabilização da pesquisa. De fato, no segundo encontro, levei para a dirigente carioca uma revista acadêmica com um texto sobre Eckankar. Este exemplar foi enviado em seguida à dirigente para a América Latina, que o desaprovou. Em nossa única conversa telefônica, disse-me ela que várias informações constantes no texto não estavam corretas e que ela preferia que eu não produzisse mais textos sobre o grupo. Permitiu-me continuar visitando as reuniões abertas, mas sem intenções de publicações. Nestas circunstâncias, a interrupção do trabalho em seus inícios é a alternativa que resta ao etnólogo, uma vez que uma das partes não aceita abertamente o papel de “objeto” de pesquisa, em seu sentido mais estrito.

Françoise Zonabend retoma o tema da restituição dos trabalhos etnográficos aos interlocutores diretamente envolvidos no processo da pesquisa. Analisando a relação entre pesquisador e pesquisados, a autora comenta que, geralmente, o etnólogo pode ser percebido pelos seus entrevistados como um tipo de “*décepteur du social*”, expressão que realiza um jogo de palavras com “devolução” e “decepção”. Segundo Zonabend, dificilmente os entrevistados se sentem satisfeitos com o trabalho do etnólogo, e os mal-entendidos são inevitáveis.

O que procuram os informantes nos textos etnográficos é, de certa maneira, o reflexo deles mesmos, tal qual eles pensavam ter dado [ao entrevistador]. Eles procuram o que acreditam ou gostariam de ser. Neste sentido, o etnógrafo – já que ele reproduz frequentemente uma imagem à qual seus interlocutores têm dificuldade em se identificar – se torna um tipo de “decepcionador” do social. Daí as reações que a etnologia do próximo, em sua já longa tradição, pode receber da parte de seus leitores locais, em suma, os primeiros interessados – reações senão de hostilidade, ao menos de desprezo (“ele [o etnógrafo] não viu tudo...”,

“Ele não entendeu nada...”; “Ele disse demais...”; “Não se deve falar disto tudo...”, etc.).¹⁹

Desta forma, a restituição é mais uma das etapas deste constante processo de pesquisa, que, geralmente, não termina nas arbitrárias datas de finalização e produção de textos. Além disso, a restituição, propriamente dita, ainda pode ser entendida como o início da etapa do trabalho de campo. Com efeito, desde o início da pesquisa, os grupos etnografados sabem que o resultado final do trabalho do etnólogo será a edição de um material, e, de certo modo, faz mesmo parte do “contrato implícito que liga o observador e o observado – que autoriza este a falar e aquele a questionar”²⁰. Cabe ao antropólogo, a partir de cada experiência etnográfica, perceber com mais ou menos *anthropological blues*²¹ as nuances e dilemas de cada campo, no contínuo processo de reconhecimento da alteridade.

19 ZONABEND, Françoise. De l’objet et de sa restitution en anthropologie. **Ghadiva**, n. 16, 1994, p. 10. (Tradução própria)

20 ZONABEND, 1994, p. 4. (Tradução própria)

21 Cf. DAMATTA, Roberto. O ofício do etnólogo, ou como ter anthropological blues. **CADERNOS DO PPGAS**. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1974.

Resumos dos Textos em Português

Subjetividade Contemporânea e a Pesquisa em Teologia

Mary Rute Gomes Esperandio

Resumo: O presente texto tem por objetivo fomentar o debate acerca da subjetividade como tema legítimo e profícuo da pesquisa teológica na contemporaneidade. Crê-se que o desenvolvimento de pesquisas em torno dessa problemática pode contribuir tanto com a própria reflexão teológica em suas várias áreas (Pastoral/Prática, Sistemática, Histórica e Bíblica) quanto com outras ciências que já vêm se ocupando com o tema, como a Psicologia, a Educação, as Ciências Sociais, entre outras.

Palavras-chave: subjetividade, processos de subjetivação, biopolítica, pesquisa em Teologia.

Estrutura Teológica do Imaginário Religioso Brasileiro

Adilson Schultz

Resumo: O texto aborda a formação e a dinâmica da matriz religiosa brasileira, apresentada sob o conceito de “nebulosa”, mostrando como a espessa *névoa* católica-espírita-candomblecista pervade ou formata o jeito de crer no Brasil. A partir daí, com base em pesquisa bibliográfica e pesquisa empírica nas principais religiões do país, é apresentada a estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro, didaticamente disposta em quatro níveis: 1) *o fator Deus*: fundamento da estrutura; 2) *a mistura do bem e do mal*: coluna mestra da estrutura; 3) *Mediação, ritos e princípios*: agenciamentos formais onde a estrutura se efetiva; 4) *Ambiguidade*: espírito dinamizador da estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro.

Palavras-chave: Imaginário religioso, matriz religiosa, ambiguidade, estrutura teológica.

Comunidade Canção Nova: Um Novo Jeito de Ser Igreja a partir do Entrecruzamento Evangelização-Comunicação

Nívia Ivette Núñez de la Paz

Resumo: O texto pretende ser a síntese de um estudo desenvolvido para a tese doutoral. A tese tem como objetivo principal demonstrar, a partir de argumentos que emergem do entrecruzamento Evangelização-Comunicação, que a *Comunidade Canção Nova* representa um “Novo Jeito de ser Igreja” dentro do catolicismo romano. Os argumentos que denotam, balizam e sustentam tal afirmação são os novos jeitos de comunidades, os novos jeitos de famílias e os

novos jeitos de identidades que convivem nesse fenômeno religioso-carismático-midiático. Esses argumentos afloraram na pesquisa do cotidiano da Comunidade, especificamente, no entrecruzamento contínuo e único entre evangelização e comunicação.

Palavras-chave: Evangelização-Comunicação, Novo jeito de Ser Igreja, Comunidade Canção Nova.

A Teologia do Cotidiano

Iuri Andréas Reblin

Resumo: O presente texto introduz a pesquisa embrionária acerca da teologia do cotidiano. Apresenta sucintamente motivações e elementos parciais que a constituem, entre elas, a teoria das práticas cotidianas de Michel de Certeau, a teoria do campo de Pierre Bourdieu e o pensamento teológico de Rubem Alves, costurados num texto coeso e organizado por três perguntas: por que uma teologia do cotidiano? O que é a teologia do cotidiano? Como perceber a teologia do cotidiano? A teologia do cotidiano é a religiosidade articulada de forma inteligível e seu posto como agente interlocutor e como objeto de estudo acrescenta à pesquisa da religiosidade na religião, na cultura e na sociedade no âmbito das ciências humanas e das ciências sociais aplicadas a contribuição da Teologia e uma perspectiva peculiar de se enxergar as práticas cotidianas no que tange a questão da religiosidade.

Palavras-chave: teologia do cotidiano, práticas cotidianas, religiosidade.

Migrações e Luteranos: A Colonização Recente da Amazônia

Rogério Sávio Link

Resumo: O presente texto é uma síntese da tese “Especialistas na Migração: Luteranos na Amazônia, o processo migratório e a formação do Sínodo da Amazônia 1967-1997” defendida no dia 29 de fevereiro de 2008. Seu objeto de estudo é a história dos luteranos na região amazônica, mais precisamente na área geográfica que corresponde ao Sínodo da Amazônia: Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima e parte do Mato Grosso. Ele analisa a experiência eclesial, comunitária e existencial dos luteranos nessa região, a fim de compreender o lugar do religioso e das instituições religiosas no processo de colonização e ocupação de uma nova área de colonização. Nesse sentido, o título “*Especialistas na Migração*” faz referência tanto aos migrantes quanto à igreja. A ideia é que os luteranos vão se especializando no processo migratório para que parte de cada nova geração migre em direção a novas fronteiras. A cultura e a igreja criam mecanismos que possibilitam a reprodução do *ethos* no novo contexto e, dessa forma, contribuem para a migração.

Palavras-chave: Luteranos, Amazônia, Migração.

Memória, identidade e um espaço de conflito: A Comunidade de Nova Teutônia no contexto de disputa por terra com uma comunidade indígena

Lori Altmann

Resumo: Este texto apresenta um estudo de caso sobre a construção da história de uma comunidade num espaço de conflito e de risco de desenraizamento. Interpreta uma situação em contexto de imigração com elementos interétnicos, referindo-se à disputa por terra entre uma comunidade indígena Kaingang da AI Toldo Pinhal e famílias de pequenos agricultores da região de Nova Teutônia, Seara, SC. A pesquisa desenvolvida a partir das teorias da memória, ligadas à Antropologia e à Nova História, tem como base documentos e narrativas de imigrantes que, ao reconstruírem sua história, elaboram a experiência de estarem vivendo numa situação de conflito de interesses e de direitos.

Palavras-chave: Conflito interétnico, imigração, História da Igreja, memória, identidade.

Protestantismo à Brasileira: Vale Três Forquilhas

Oneide Bobsin

Resumo: A reelaboração de agentes religiosos “populares” da teologia da instituição eclesiástica reconhecida socialmente é o objeto de análise deste texto. Mesmo com limitações decorrentes do caráter um tanto autobiográfico, o texto se lança na compreensão de discursos religiosos de agentes subalternos no jogo do poder do campo religioso, num contexto de presença evangélico-luterana, no Vale Três Forquilhas, altamente influenciado pelo catolicismo popular, pelas benzeduras sempre questionadas pela Igreja e por outras formas mediúnicas de crenças. Suspeita-se que estamos diante de um “luteranismo à brasileira”, se considerarmos o discurso dos agentes populares e das pessoas que, silenciosamente, os legitimam pelas demandas existenciais.

Palavras-chave: saberes subjugados, discurso oficial, poder religioso, Igreja Luterana.

Culto Cristão e Sociedade

Felipe Gustavo Koch Buttelli

Resumo: O texto apresenta um balanço do estado atual da pesquisa do autor, tendo como fio condutor a procura pela pertinência da reflexão dentro do âmbito dos estudos sobre religião no contexto brasileiro. A pesquisa oferece como hipótese a compreensão de que o culto cristão é lugar de formação de papéis sociais, além de ser parte de um mecanismo de estruturação da sociedade. Baseada no paradoxo de que a Igreja, ao invés de ser espaço alternativo para convívio fundamentado em valores diferenciados da sociedade ocidental capitalista, ela mesma e, principalmente, o culto, acabam sendo constituintes deste modo de

vida em sociedade. Faz-se uso de argumentos da antropologia, utilizando o conceito de *performance*, e da sociologia crítica de Pierre Bourdieu para sustentar tal hipótese, intuindo caminhos que a própria Teologia possa desenvolver para libertar o culto do seu papel de formador de uma sociedade marcada pela injustiça social.

Palavras-chave: Culto Cristão, aspectos sociológicos, aspectos antropológicos.

A recepção da sociologia do protestantismo na obra *Raízes do Brasil*

Alessandro Bartz

Resumo: Este texto apresenta elementos do diálogo entre Sérgio Buarque de Holanda e a obra weberiana no clássico brasileiro *Raízes do Brasil*. No pano de fundo do argumento buarquiano, destacam-se aspectos da interpretação do sociólogo Max Weber em torno do protestantismo ascético puritano de cunho predestinacionista e suas consequências sociais para os países de sua afirmação, contrastado pelo seu inverso político-teológico de afirmação da liberdade humana, sincretista e adaptável às formas sociais encontradas. Enfim, *Raízes do Brasil*, além da influência sobre o pensamento social brasileiro, pode ser compreendida por lançar elementos metodológicos em torno dos contrastes entre tradições religiosas antagonicas, reivindicando certo protestantismo puritano às instituições brasileiras.

Palavras-chave: sociologia do protestantismo, *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda.

Peregrinação no Mundo: A Romaria de Nossa Senhora de Salette e as outras Romarias

Adriana Weege

Resumo: A pesquisa tem como objetivo apresentar uma das formas pelas quais se vive a religiosidade brasileira: a romaria. O tema gira, em especial, em torno de aspectos concernentes à Romaria de Nossa Senhora de Salette, realizada anualmente em um pequeno município do Rio Grande do Sul, Marcelino Ramos. A aparição de Maria em La Salette, na França, ocorreu em 1846, tendo sido testemunhada por duas crianças trabalhadoras agropastoris. Dentro das reflexões a respeito desta romaria, trago compreensões e aspectos da Romaria Saletina, como o tempo e as formas de relação com o sagrado dos crentes nela.

Palavras-chave: Romaria, Maria de Salette, devoção.

O público, o privado e a religião: Momentos de continuidade e descontinuidade do processo de secularização

Kathlen Luana de Oliveira

Resumo: Este texto tem o intuito de fomentar discussões acerca da compreensão do significado da religião na contemporaneidade. O processo de

secularização promoveu a ascensão de outras ciências, e, desde então, a religião teve seu papel e seu significado relativizados e até mesmo hostilizados. Todavia, o próprio processo de secularização não é unívoco, possui descontinuidades e continuidades e desvelou a tensão entre Igreja e Estado, entre *ecclesia* e poder. O processo de secularização também modificou o próprio espaço político, e, gradualmente, a compreensão de esfera pública e de esfera privada vai recebendo outro significado com a promoção da esfera social. De um lado, isso implica que não é viável abordar a relação Igreja-Estado como se um devesse subordinar o outro. De outro lado, a afirmação de que a religião foi relegada à esfera privada precisa ser revista desde a compreensão política do privado. Enfim, o significado da religião contemporânea está imerso na pluralidade e na ambiguidade. Assim, a religião não está restrita apenas a alguns espaços, pois, apesar das transformações, religião ainda é uma instituição pública e possui um caráter de contestação social e político.

Palavras-chave: religião, política, secularização.

Problematizações a partir da experiência religiosa masculina

Ezequiel de Souza

Resumo: O autor se pergunta pela possibilidade de formulação de uma teologia desde a masculinidade. Analisando o conceito de experiência e seu emprego como critério de verdade, o autor propõe a observação da riqueza de experiências vivenciadas por homens, que constitui uma diversidade de masculinidades. Sua preocupação é desenvolver um estudo propositivo para novas relações entre homens e mulheres e dos homens entre si.

Palavras-chave: gênero, masculinidade, experiência masculina.

O uso de imagens no trabalho de campo junto a grupos religiosos: dilemas de ética e possibilidades de metodologia de pesquisa

Adriane Luisa Rodolpho

Resumo: O trabalho de campo não se constitui como prerrogativa apenas da pesquisa antropológica, sendo realizado por vários profissionais. Nesse sentido, a pesquisa junto a grupos religiosos coloca questões e dilemas éticos importantes para a reflexão e a execução de pesquisas, sobretudo no que se refere ao uso de imagens. Este artigo pretende discutir, baseado em pesquisas etnográficas, alguns destes casos, tanto no panorama nacional quanto internacional.

Palavras-chave: religião, imagens, metodologia de pesquisa.

RESÚMENES DE LOS TEXTOS EN ESPAÑOL

Subjetividad Contemporánea y la Pesquisa en Teología

Mary Rute Gomes Esperandio

Resumen: El presente texto tiene por objetivo fomentar el debate acerca de la subjetividad como tema legítimo y proficuo de la pesquisa teológica en la contemporaneidad. Se cree que el desarrollo de pesquisas alrededor de esa problemática puede contribuir tanto con la propia reflexión teológica en sus varias áreas (Pastoral/Práctica, Sistemática, Histórica y Bíblica) cuanto con otras ciencias que ya vienen ocupándose con el tema, como la Psicología, la Educación, las Ciencias Sociales, entre otras.

Palabras-clave: Subjetividad, procesos de subjetivación, biopolítica, pesquisa en teología.

Estructura Teológica del Imaginario Religioso Brasileiro

Adilson Schultz

Resumen: El texto aborda la formación y la dinámica de la matriz religiosa brasileira, presentada bajo el concepto de “nebulosa”, mostrando como la espesa *niebla* católica-espiritista-candomblecista atraviesa o encuadra la manera de creer en Brasil. A partir de ello, con base en la pesquisa bibliográfica y en la pesquisa empírica en las principales religiones del país, es presentada la estructura teológica del imaginario religioso brasileiro, didácticamente dispuesta en cuatro niveles: 1) *el factor Dios*: fundamento de la estructura; 2) *la mezcla del bien y del mal*: columna maestra de la estructura; 3) *Mediación, ritos y principios: agenciamientos* formales donde la estructura se efectiva; 4) *Ambigüedad*: espíritu dinamizador de la estructura teológica del imaginario religioso brasileiro.

Palabras clave: Imaginario religioso; matriz religiosa, Ambigüedad, Estructura Teológica

Comunidad *Canção Nova*: Una Nueva Forma de Ser Iglesia a partir del entrecruzamiento Evangelización-Comunicación

Nivia Ivette Núñez de la Paz

Resumen: El texto pretende ser la síntesis de un estudio desarrollado para la tesis doctoral. La tesis tiene como objetivo principal demostrar, a partir de argumentos que emergen del entrecruzamiento Evangelización-Comunicación, que la Comunidad *Canção Nova* representa una “Nueva Forma de Ser Iglesia” dentro del catolicismo romano. Los argumentos que denotan, balizan y sustentan tal afirmación son las nuevas formas de comunidades, las nuevas formas de

familias y las nuevas formas de identidades que conviven en este fenómeno religioso-carismático-mediático. Esos argumentos afloraron en la pesquisa del cotidiano de la Comunidad, específicamente, en el entrecruzamiento continuo y único entre evangelización y comunicación.

Palabras-clave: Evangelización-Comunicación, Nueva Forma de Ser Iglesia, Comunidad *Canção Nova*.

La Teología del Cotidiano

Iuri Andréas Reblin

Resumen: El presente texto introduce la pesquisa embrionaria acerca de la teología del cotidiano. Presenta sucintamente motivaciones y elementos parciales que la constituyen, entre ellos, la teoría de las prácticas cotidianas de Michel de Certeau, la teoría de campo de Pierre Bourdieu y el pensamiento teológico de Rubem Alves, entretejidos en un texto coherente y organizado por tres preguntas: ¿Por qué una teología del cotidiano? ¿Qué es la teología del cotidiano? ¿Cómo percibir la teología del cotidiano? La teología del cotidiano es la religiosidad articulada de forma inteligible. Su lugar, como agente interlocutor y como objeto de estudio, añade a la pesquisa de la religiosidad en la religión, en la cultura y en la sociedad – en el ámbito de las ciencias humanas y de las ciencias sociales aplicadas – la contribución de la teología y una perspectiva peculiar de percibir las prácticas cotidianas en lo tocante a la cuestión de la religiosidad.

Palabras-clave: teología del cotidiano, prácticas cotidianas, religiosidad.

Migraciones y Luteranos: La Colonización Reciente de la Amazonía

Rogério Sávio Link

Resumen: El presente texto es una síntesis de la tesis *“Especialistas na Migração: Luteranos na Amazônia, o processo migratório e a formação do Sínodo da Amazônia 1967-1997”* defendida el día 29 de febrero de 2008. Su objeto de estudio es la historia de los luteranos en la región amazónica, más precisamente en el área geográfica que corresponde al Sínodo de la Amazonia: Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima y parte de Mato Grosso. Se analiza la experiencia eclesial, comunitaria y existencial de los luteranos en esa región, a fin de comprender el lugar de lo religioso y de las instituciones religiosas en el proceso de colonización y ocupación de una nueva área de colonización. En ese sentido, el título *“Especialistas en la Migración”* hace referencia tanto a los migrantes cuanto a la iglesia. La idea es que los luteranos se van especializando en el proceso migratorio para que parte de cada nueva generación migre en dirección a nuevas fronteras. La cultura y la iglesia crean mecanismos que posibilitan la reproducción del *ethos* en el nuevo contexto y, de esa forma, contribuyen para la migración.

Palabras-clave: Luteranos, Amazonia, Migración.

Memoria, identidad y un espacio de conflicto: La Comunidad de Nova Teutônia y el contexto de disputa por tierra con una comunidad indígena

Lori Altmann

Resumen: Este texto presenta un estudio de caso sobre la construcción de la historia de una comunidad en un espacio de conflicto y de riesgo de desenraizamiento. Interpreta una situación en contexto de inmigración con elementos interétnicos, refiriéndose a la disputa por tierra entre una comunidad indígena *Kaingang del Área Indígena Toldo Pinhal* y familias de pequeños agricultores de la región de *Nova Teutônia, Seara, SC*. La pesquisa desarrollada a partir de las teorías de la memoria, ligadas a la Antropología y a la Nueva Historia, tiene como base documentos y narrativas de inmigrantes que, al reconstruir su historia, elaboran la experiencia de estar viviendo en una situación de conflicto de intereses y de derechos.

Palabras-clave: conflicto interétnico, inmigración, historia de la iglesia, memoria, identidad.

Protestantismo a la Brasileira: Valle Três Forquilhas

Oneide Bobsin

Resumen: La reelaboración de agentes religiosos “populares” de la teología de la institución eclesiástica reconocida socialmente es objeto de análisis de este texto. Aún con limitaciones decurrentes del carácter un tanto autobiográfico, el texto se lanza en la comprensión de discursos religiosos de agentes subalternos en el juego de poder del campo religioso, en un contexto de presencia evangélico-luterana, en el valle *Três Forquilhas*, altamente influenciado por el catolicismo popular, por las bendiceras siempre cuestionadas por la Iglesia y por otras formas mediúnicas de creencias. Se sospecha que estamos delante de un “luteranismo a la brasileira”, si consideramos el discurso de los agentes populares y de las personas que, silenciosamente, los legitiman por las demandas existenciales.

Palabras-clave: Saberes subyugados, discurso oficial, poder religioso, Iglesia Luterana.

Culto Cristiano y Sociedad

Felipe Gustavo Koch Buttelli

Resumen: El texto presenta un balance del actual estado de la pesquisa del autor, teniendo como hilo conductor la búsqueda por la pertinencia de la reflexión dentro del ámbito de los estudios sobre religión en el contexto brasileiro. La pesquisa ofrece como hipótesis la comprensión de que el culto cristiano es lugar de formación de papeles sociales, además de formar parte de un mecanismo de estructuración de la sociedad. Basada en la paradoja de que la iglesia, en vez de ser espacio alternativo para la convivencia fundamentada en valores diferenciados de la sociedad occidental capitalista, ella misma, y principalmente

el culto acaban siendo constituyentes de este modo de vida en sociedad. Se hace uso de argumentos de la antropología, utilizando el concepto de *performance*, y de la sociología crítica de Pierre Bourdieu para sustentar tal hipótesis, intuyendo caminos que la propia teología pueda desarrollar para libertar el culto de su papel de formador de una sociedad marcada por la injusticia social.

Palabras-clave: Culto Cristiano, aspectos sociológicos, aspectos antropológicos.

La recepción de la sociología del protestantismo en la obra *Raízes do Brasil*

Alessandro Bartz

Resumen: Este texto presenta elementos del diálogo entre Sérgio Buarque de Holanda y la obra weberiana en el clásico brasileiro *Raízes do Brasil*. Como paño de fondo del argumento buarquiano, se destacan aspectos de la interpretación del sociólogo Max Weber acerca del protestantismo ascético puritano de cuño predestinacionista y sus consecuencias sociales para los países de su afirmación, contrastado por su universo político-teológico de afirmación de la libertad humana, sincretista y adaptable a las formas sociales encontradas. En fin, *Raízes do Brasil*, además de la influencia sobre el pensamiento social brasileiro, puede ser comprendida por proyectar elementos metodológicos alrededor de los contrastes entre las tradiciones religiosas antagónicas, reivindicando cierto protestantismo puritano a las instituciones brasileiras.

Palabras-clave: sociología del protestantismo, *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda.

Peregrinación en el Mundo: La Romería de *Nossa Senhora de Salette* y las otras Romerías

Adriana Weege

Resumen: La pesquisa tiene como objetivo presentar una de las formas por las cuales se vive la religiosidad brasileira: la Romería. El tema gira, en especial, alrededor de los aspectos concernientes a la Romería de *Nossa Senhora de Salette*, realizada anualmente en un pequeño municipio de Río Grande del Sur, Marcelino Ramos. La parición de Maria en *La Salette*, en Francia, ocurrió en 1846, siendo testimoniada por dos niños trabajadores agro-pastorales. Dentro de las reflexiones a respecto de esta Romería, presento comprensiones y aspectos de la Romería Saletina, como el tiempo y las formas de relación con lo sagrado de los creyentes en ella.

Palabras-clave: Romería, Maria de Salette, devoción.

Lo público, lo privado y la religión: Momentos de continuidad y discontinuidad del proceso de secularización

Kathlen Luana de Oliveira

Resumen: Este texto tiene el intuito de fomentar discusiones acerca de la comprensión del significado de religión en la contemporaneidad. El proceso de secularización promovió la ascensión de otras ciencias, y, desde entonces, la religión tuvo su papel y su significado relativizados y hasta hostilizados. Todavía, el propio proceso de secularización no es unívoco, posee discontinuidades y continuidades y desveló la tensión entre Iglesia y Estado, entre *eclesia* y poder. El proceso de secularización también modificó el propio espacio político, y gradualmente, la comprensión de esfera pública y esfera privada va recibiendo otro significado con la promoción de la esfera social. De un lado, eso implica que no es viable abordar la relación Iglesia-Estado como si uno debiese subordinarse al otro. De otro lado, la afirmación de que la religión fue relegada a la esfera privada precisa ser revista desde la comprensión política de lo privado. En fin, el significado de la religión contemporánea está inmerso en la pluralidad y en la ambigüedad. Así, la religión no está restringida apenas a algunos espacios pues, a pesar de las transformaciones, religión todavía es una institución pública y posee un carácter de contestación social y político.

Palabras-clave: Religión, política, secularización.

Problematizaciones a partir de la Experiencia Religiosa Masculina

Ezequiel de Souza

Resumen: El autor se pregunta por la posibilidad de formulación de una teología desde la masculinidad. Analizando el concepto de experiencia y su empleo como criterio de verdad, el autor propone la observación de la riqueza de experiencias vivenciadas por hombres, que constituye una diversidad de masculinidades. Su preocupación es desarrollar un estudio propositivo para nuevas relaciones entre hombres y mujeres y de los hombres entre sí.

Palabras-clave: género, masculinidad, experiencia masculina.

El uso de imágenes en el trabajo de campo junto a grupos religiosos: dilemas de ética y posibilidades de metodología de pesquisa

Adriane Luisa Rodolpho

Resumen: El trabajo de campo no se constituye apenas como prerrogativa de la pesquisa antropológica, siendo realizado por varios profesionales. En ese sentido, la pesquisa junto a grupos religiosos coloca cuestiones y dilemas éticos importantes para la reflexión y la ejecución de investigaciones, sobretudo en lo que se refiere al uso de imágenes. Este artículo pretende discutir, basado en pesquisas etnográficas, algunos de estos casos, tanto en el panorama nacional cuanto internacional.

Palabras-clave: religión, imágenes, metodología de pesquisa.

ABSTRACTS OF THE TEXTS IN ENGLISH

Subjectivity in contemporary days and the research in theology

Mary Rute Gomes Esperandio

Abstract: This text aims to promote debate on subjectivity as a legitimate and fruitful theme of theological research in contemporary days. It is supposed that the development of research on this issue can contribute both to the very theological reflection in its various areas (Pastoral/Practical, Systematic, Historical and Bible) as well as to other sciences that have studied this theme, as Psychology, Education and Social Sciences, among others.

Key-words: subjectivity, processes of subjectivation, Biopolitics, research in Theology.

Theological Structure of the Brazilian Religious Imagery

Adilson Schultz

Abstract: The text deals with the formation and dynamics of the Brazilian religious matrix, presented under the concept of “nebulous”, showing how a thick Catholic-spiritual-candomblé mist shapes the way of believing in Brazil. From there, based on literature and empirical research on major religions in the country, it shows the theological structure of the Brazilian religious imagery, didactically prepared on four levels: 1) *the God factor*: foundation of the structure, 2) *a mixture of good and evil*: cornerstone of the structure, 3) *Mediation, rites and principles*: formal agencing where the structure is effective; 4) *Ambiguity*: driving spirit of the theological structure from the Brazilian religious imagery.

Key-words: Religious imagery, religious matrix, ambiguity, theological structure.

Canção Nova Community: A New Way of being Church from the Crossing of Evangelization-Communication

Nivia Ivette Núñez de la Paz

Abstract: The text is intended to be the summary of a study developed for a Doctoral thesis. The main thesis aims to show that, from arguments that emerge from the crossing of Evangelization and Communication, the *Comunidade Canção Nova* represents a “new way of being Church” within Roman Catholicism. The arguments that denote, assess and sustain such a claim are the new ways of communities, new ways of families and new ways of identities, living in this religious-charismatic-mediatic phenomenon. These arguments emerged in the daily life research of the Community, specifically in the continuous and unique crossing between evangelization and communication.

Key-words: Evangelization-Communication, New way of Being Church, Canção Nova Community.

Theology of daily life

Iuri Andréas Reblin

Abstract: This paper introduces the research on embryonic theology on daily life. It briefly presents motivations and partial elements that constitute, among them, the Michel de Certeau's theory of the daily practices, the Pierre Bourdieu's theory of the field and Rubem Alves' s theological thought, interwoven in a cohesive and organized text by three questions: Why a Theology of daily life? What is the theology of daily life? How to recognize the theology of daily life? The theology of daily life is the religiousness, articulated in an intelligible way and its place as party agent and as an object of study contributes to the research on religiousness in religion, culture and society within the humanities and social sciences applied to the contribution of the theology and a peculiar perspective to see daily practices regarding the issue of religiousness.

Key-words: Theology of daily life, daily practices, religiousness.

Migration and Lutherans: A Recent Colonization of the Amazon

Rogério Sávio Link

Abstract: This paper is a synthesis of the thesis "Experts on Migration: Lutherans in the Amazon, the migration process and the formation of the Synod of the Amazon 1967-1997" presented on February 29, 2008. The object of this work is to study the history of Lutherans in the Amazon region, more precisely in the geographical area that corresponds to the Synod of the Amazon: Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima and part of Mato Grosso. The author examines the Lutherans' ecclesiastic, communitarian and existential experience in that region, in order to understand the place of religion and religious institutions in the process of colonization and occupation of a new area of colonization. Therefore, the title "Experts on Migration" refers both to migrants and to the Church. The idea is that the Lutherans specialize in the migration process so that part of each new generation could migrate toward new frontiers. The culture and the Church create mechanisms that enable the reproduction of the *ethos* in the new context and thereby contribute to the migration.

Key-words: Lutherans, Amazon, migration.

Memory, identity and an area of conflict: The Community of Nova Teutônia in the context of dispute over land with an indigenous community

Lori Altmann

Abstract: This paper presents a case study on the history of a community in an area of conflict, risk and uprooting. The work interprets a situation in the context of immigration with interethnic elements involved, referring to the

dispute over land between a Kaingang indigenous community from AI Toldo Pinhal and families of small farmers in the region of Nova Teutônia, Seara, SC. The research developed from the theories of memory, linked to Anthropology and the New History, is based on documents and narratives of immigrants that by rebuilding its history, compile the experience of having lived in a situation of conflict of rights and interests.

Key-words: Interethnic conflict, immigration, history of the Church, memory, identity.

Protestantism in the Brazilian Way: Três Forquilhas Valley

Oneide Bobsin

Abstract: The redesigning of “popular” religious agents of the theology from the socially recognized ecclesiastic Institution is the object of analysis of this text. Even with limitations derived from a somehow autobiographical character, the text is launched in the understanding of subaltern agents’ religious discourse in the dispute for power in the religious field. In a context of Evangelical-Lutheran presence, the Três Forquilhas Valley is highly influenced by popular Catholicism and by blessings always questioned by the Church and other forms of mediatic-exclusive beliefs. It is suspected that we are facing a “Lutheranism in the Brazilian way”, considering the speech of popular agents and of people who, silently, legitimate it through existential demands.

Key-words: Subjugated knowledge, the official speech, religious power, Lutheran Church.

Christian Worship and Society

Felipe Gustavo Koch Buttelli

Abstract: This paper presents an assessment of the author’s current state of research, having as main line the search for the relevance of reflection about the studies on religion within the Brazilian context. The research offers as its hypothesis the understanding that Christian worship is a place for training social roles, aside from being part of a mechanism for structuring society. Based on the paradox that the Church, instead of being an alternative space for coexistence based on differentiated values from the Western capitalist society, the Church and mainly the worship are constituents of this societal way of life. Arguments from anthropology are used as well as the concept of performance, and Pierre Bourdieu’s sociological criticism in order to support this hypothesis, opening paths that theology, itself can develop to release the worship from its training role of a society marked by social injustice.

Key-words: Christian Worship, sociological aspects, anthropological aspects.

The reception of Protestant Sociology in the work *Raízes do Brasil*

Alessandro Bartz

Abstract: This paper presents elements of the dialogue between Sérgio Buarque de Holanda and Weberian work in the Brazilian classic *Raízes do Brasil*. Deep into the Buarquiano argument, there are outstanding aspects of the Max Weber's sociological interpretation about the Protestantism, puritan and mystic, of a predestined nature and its social consequences for its assertive countries, contrasted by its political-theological assertive opposite of human freedom, syncretistic and adaptable to encountered social forms. Finally, aside from its influence on the Brazilian social thinking, *Raízes do Brasil* can be understood by launching methodological elements towards contrasts between antagonistic religious traditions, claiming some puritan Protestantism to Brazilian institutions.

Key-words: Sociology of Protestantism, *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda.

World Pilgrimage: the Nossa Senhora de Salette Pilgrimage and other Pilgrimages

Adriana Weege

Abstract: The research is intended to present one of the ways in which people live the Brazilian religiousness: the Pilgrimage. The subject deals, especially, with issues concerning the Nossa Senhora de Salette Pilgrimage, held annually in a small city of Rio Grande do Sul, Marcelino Ramos. The appearance of Mary in La Salette, France, occurred in 1846, and it was witnessed by two agro pastoral working children. Within the reflections on this Pilgrimage, the work brings understanding and aspects of the Saletina Pilgrimage, such as time and the ways that believers in her, relate to the sacred.

Key-words: Pilgrimage, Maria de Salette, devotion.

The public, the private and religion: Moments of continuity and discontinuity of the secularization process.

Kathlen Luana de Oliveira

Abstract: This paper has the aim of promoting discussions on the understanding of the meaning of religion in contemporaneity. The process of secularization promoted the rise of other sciences, and since then, the religion has had its role and its meaning relativized and even hostile. However, the very process of secularization is not univocal; it has continuities and discontinuities and unveiled the tension between the Church and the State, between *eclesia* and power. The process of secularization also changed the very political area, and gradually, the understanding about the public sphere and the private sphere would receive a different significance with the promotion of the social sphere. On the one hand, this implies that it is not feasible to address the Church-State relationship as if one should subordinate the other. On the other

hand, the assertion that religion was relegated to the private sphere needs to be revised from the political understanding of the private. Finally, the significance of contemporary religion is immersed in plurality and ambiguity. Thus, religion is not restricted only to certain areas, because in spite of the changes, religion is still a public institution and has the characteristic of social and political challenge.

Key-words: Religion, Politics, secularization.

The Problematics from male religious experience

Ezequiel de Souza

Abstract: The author asks for the possibility of formulating a theology from manliness. Analyzing the concept of experience and its function as a criterion for truth, the author proposes the observation of the wealth of experiences by men, which is derived from male diversity. He's concerned about conducting a study aimed at developing new relations between men and women and between men.

Key-words: Gender, manliness, male experience.

The use of pictures on the fieldwork practice with religious groups: ethical dilemmas, and opportunities for research methodology

Adriane Luisa Rodolpho

Abstract: The fieldwork practice is not constituted as a prerogative only of anthropological research, being carried out by several professionals. Accordingly, the search with religious groups raises important ethical issues and dilemmas for reflecting and implementing research, especially in regards to the use of pictures. This article intends to discuss, based on ethnographic research, some of these cases, both in the national and international scene.

Key-words: Religion, pictures, research methodology.

A proposta de constituição de Núcleos de Pesquisa por parte de órgãos públicos responsáveis pela Pós-Graduação em nosso país foi um alento a mais para que organizássemos o Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo – NEPP – no PPG da Escola Superior de Teologia, hoje Faculdades EST.

Na virada do milênio, estudantes da graduação e da pós-graduação, que se dedicavam ao estudo do Protestantismo, reuniam-se para discutir seus projetos de monografias, dissertações e teses. A inter e a transdisciplinaridade foram criando um espaço oportuno para a qualificação grupal dos projetos de estudantes. A reflexão teológica foi sendo enriquecida pelos estudos temáticos semestrais do NEPP, que promoveram a interface das Ciências da Religião com a Teologia Prática, História da Igreja e outra disciplinas como a Psicologia da Religião e a Antropologia.

Na medida em que o NEPP foi se constituindo numa referência de estudo e pesquisa do Protestantismo na sua interface com outros fenômenos religiosos, novos estudantes do PPG em Teologia foram a ele se agregando como um espaço grupal de reflexão acadêmica. Os textos que estamos publicando sob o título *Uma Religião Chamada Brasil* revelam o esforço dos estudos oportunizados pelo NEPP e as pesquisas para dissertações e teses defendidas nos últimos anos no PPG em Teologia e outras que estão em andamento.

ISBN 978-85-7843-226-3



9 788578 1432263