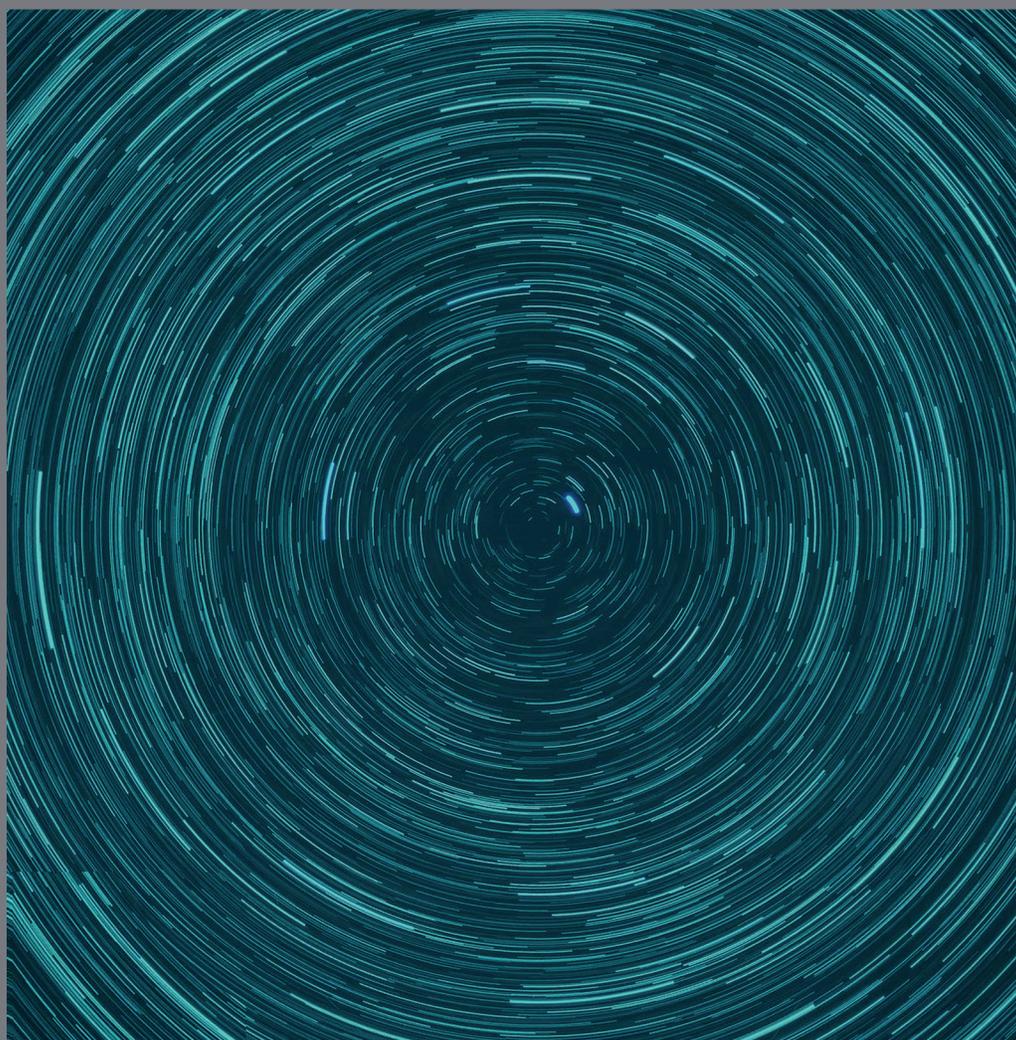




ASKESES

revista dxs discentes
do programa de pós-graduação
em sociologia da UFSCar



v. 6 | n. 1

Janeiro/Junho
2017

Áskesis: Revista dxs Discentes do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar

Volume 6 | Número 1

Janeiro / Junho de 2017
ISSN 2238-3069

As opiniões expressas nos artigos assinados são de responsabilidade exclusiva dos autores.

Dados da imagem da capa

Autor: Pexels
Obra: Blur Escuro Design Listras de Luz Movimento
Ano: 2017
Profissão: Fotógrafo.
Creative Commons

Diagramação

Rosalis.com.br

Universidade Federal de São Carlos

Reitora

Profa. Dra. Wanda Hoffmann

Vice-reitor

Prof. Dr. Walter Libardi

Centro de Educação e Ciências Humanas (CECH):

Diretora: Profa. Dra. Maria de Jesus Dutra dos Reis

Vice-Diretora: Profa. Dra. Ana Cristina Juvenal da Cruz

Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Coordenador: Rodrigo Constante Martins

Vice-Coordenador: Fábio José Bechara Sanchez

Comitê Editorial

Rodrigo Casaut Melhado

Editor-gerente. Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar.

João Paulo da Silva

Editor-gerente. Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar.

Karina Almeida de Sousa

Editora-gerente. Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar.

Felipe Padilha

Editor-gerente. Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar.

Organizadores do Dossiê - v. 6, n. 1 (2017)

Pietro Camila de Piëri Benedito

Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar.

Giulliano Placeres.

Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar.

Desenvolvimento Web

Rodrigo Casaut Melhado

Conselho Científico

Afrânio Garcia Júnior (L'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales/Centre de Recherche sur le Brésil Contemporain/Centre de Sociologie Européenne – Paris); Alice Anabuki Plancherel (Universidade Federal de Alagoas – Brasil); Anibal Quijano (Binghamton University – Nova York); Aristoteles Barcelos Neto (University of East Anglia – Reino Unido); Berenice Bento (Universidade Federal do Rio Grande do Norte – Brasil); Bernard Lahire (École Normale Supérieure Lettres et Sciences Humaines – Lyon); Daniel Cefaï (L'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales/Centre D'étude des Mouvements Sociaux – Paris); Ethel Volfzon Kosminsky (Queens College/CUNY – USA); Gisele Rocha Cortes (Universidade Federal da Paraíba – Brasil); Jacob Carlos Lima (Universidade Federal de São Carlos – Brasil); John Comerford (Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional – Brasil); José Lindomar Coelho Albuquerque (Universidade Federal de São Paulo – Brasil); Jose Maria Valcuende del Rio (Universidad Pablo de Olavide de Sevilla/Espanha); Lucas Cid Gigante (Universidade Federal de Alfenas); Lucila Scavone (Universidade Estadual Paulista – Brasil); Lucio Oliver (Facultad de Ciencias Políticas y Sociales – UNAM México); Luiz Antonio Machado da Silva (Universidade Estadual do Rio de Janeiro/ Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil); Márcia Ochoa (University of Califórnia – Santa Cruz); Maria da Gloria Bonelli (Universidade Federal de São Carlos – Brasil); Michel Misse (Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil); Miriam Adelman (Universidade Federal do Paraná – Brasil); Miriam Cristina Marcillio Ribeiro (Universidade Federal da Bahia – Brasil); Odaci Luiz Coradini (Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil); Paulo Sergio Peres (Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil); Paulo Tavares (Goldsmiths College – Londres); Simone Bateman (Centre National de la Recherche Scientifique/CNRS – França); Ricardo Mayer (Universidade Federal de Santa Maria – Brasil); Sílvia Portugal (Universidade de Coimbra); Vera Telles (Universidade de São Paulo – Brasil); Veronica Gimenez Béliveau (Universidad de Buenos Aires/Argentina).

Apoio

Programa de Pós Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos e Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade Federal de São Carlos (ProPG-UFSCar)

Endereço

Áskesis Rod. Whashington Luís 235. -
Monjolinho. 13565-905 - Sao Carlos, SP - Brasil
- Caixa-postal: 676

Apresentação

Dossiê Religiões em movimento: Transformações e tendências do cenário religioso brasileiro

Pietro Camila de Pieri Benedito; Giulliano Placeres4

Dossiê

Chamados ao entretenimento: A estratégia do evangelicalismo pentecostal na busca por espaço no e por mercado religioso brasileiro

Douglas Alessandro Souza Santos; José Lucas da Silva;
Pedro Augusto Ceregatti Moreno.6

Ensino Religioso no Amapá: Um Olhar Sob Uma Escola Pública Estadual

Marcos Vinicius de Freitas Reis; Katia M^a Barbosa dos Anjos.19

A construção do candidato Carismático Católico em face ao candidato evangélico pentecostal

Vinicius Manduca 30

Religiosos sem religião: Nuances sociais de uma tendência

Thaís Silva de Assis. 40

Tradução

Tempestade Dourada: O êxtase da Igreja de São Francisco, Salvador da Bahia, Brasil

Mattijs van de Port, 52

Entrevista

A intersecção entre Religião e Política no Brasil: Entrevista com Carlos Eduardo Procópio

Giulliano Placeres67

Relato de Pesquisa

O Enredo Assistencial de uma Organização de Atleta Evangélico: A Fundação Edmilson na Cidade Paulista de Taquaritinga

Breno Minelli Batista72

Artigo

A revisitação habermasiana à mudança estrutural da esfera pública: Potenciais e limites identificados

Theófilo Miguel de Aquino80

Resenha

Cooperativismo Católico: Uma Feição Cristã da Economia Solidária no Brasil

Aline Suelen Pires; Renan Rossi.88



Dossiê Religiões em movimento: Transformações e tendências do cenário religioso brasileiro

Pietro Camila de Pieri Benedito¹
Giulliano Placeres²

Apresentamos mais uma edição da *Áskesis - Revista dos Discentes do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar* com o dossiê *Religiões em movimento: Transformações e tendências do cenário religioso brasileiro*.

Como integrantes do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política da UFSCar, integramos nossas trajetórias e interesses de pesquisa na escolha da temática deste dossiê, buscando nele envolver trabalhos que nos ajudem a pensar o contexto religioso brasileiro.

Abre a edição o artigo “Chamados ao entretenimento: A estratégia do evangelicalismo pentecostal na busca por espaço no e por mercado religioso brasileiro” de Douglas Santos, José da Silva e Pedro Moreno. Nele os autores se dedicam, através da análise da transnacional Igreja Hillsong, a entender o entretenimento como uma ferramenta proselitista. Com isso, geram reflexões sobre os caminhos do crescimento das vertentes evangélicas pentecostais no país.

Em seguida o artigo “Ensino religioso no Amapá: Um olhar sobre uma escola pública estadual”, de Marcos Vinicius de Freitas Reis e Katia Maria Barbosa dos Anjos, nos convida a refletir sobre a disciplina Ensino Religioso, ministrada para os anos iniciais do Ensino Fundamental público no Amapá. O texto funda sua reflexão na pesquisa de campo com docentes e com a coordenação pedagógica de uma escola pública amapaense e a análise de seus discursos sobre a disciplina. Com isso, trazem reflexões sobre o modelo proposto e seus desafios.

O artigo “A construção do candidato Carismático Católico em face ao candidato evangélico pentecostal” de Vinicius Manduca propõe a reflexão, a partir dos dados gerados por sua pesquisa de mestrado, da resposta católica, através de candidatos políticos oriundos da Renovação Carismática Cristã (RCC), aos movimentos políticos das denominações evangélicas pentecostais. Através de um estudo de caso, reflete como a RCC propõe um movimento político de identificação do candidato com o eleitorado católico em oposição à um movimento conversionista e de batalha que observa como sendo o caso da atuação política pentecostal.

O artigo de Thaís Silva de Assis, “Religiosos sem religião: Nuances sociais de uma tendência”, ao debater formas contemporâneas de expressão religiosa, dialoga com a temática do dossiê, elencando algumas das transformações no cenário nacional atual.

¹ Doutoranda, Universidade Federal de São Carlos - UFSCar, Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Membro do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política, São Carlos, SP, Brasil. Contato: benedito@gmail.com

² Doutorando, Universidade Federal de São Carlos - UFSCar, Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Membro do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política, São Carlos, SP, Brasil. Contato: giulliano14@hotmail.com.



Seu objeto é construído por meio da compreensão de experiências que ficam às margens dos conceitos de religião, incluindo a própria elaboração do conceito.

A edição traz a tradução do artigo “Tempestade Dourada: O êxtase da Igreja de São Francisco, Salvador da Bahia, Brasil” do antropólogo holandês Mattijs van de Port. Partindo de uma reação constrangedora de seu corpo ao entrar na Igreja de São Francisco, no Terreiro de Jesus, o autor desenvolve uma reflexão sobre o corpo enquanto um meio extático tal qual o próprio templo, refletindo ainda como descrições acabam sendo modos de racionalização de experiências extáticas que, no processo de organização das palavras - objetivação -, acaba por perder parte de seu sentido.

A entrevista gentilmente cedida por Carlos Eduardo Pinto Procópio, Docente no Departamento de Humanidades do Instituto Federal de São Paulo e Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora, aborda temáticas religiosas imbricadas no cenário político brasileiro contemporâneo. São debatidas questões acerca da laicidade, predominância da representatividade cristã no parlamento aliada ao avanço da presença evangélica além de estratégias, alianças e acordos de candidatos com vínculos religiosos no chamado “jogo político”.

A seção relato de pesquisa apresenta as abordagens e os desafios cotidianos do trabalho de campo, a partir da experiência de Breno Minelli Batista na construção de sua dissertação de mestrado intitulada: “O enredo assistencial de uma organização de atleta evangélico: A Fundação Edmilson na cidade paulista de Taquaritinga”. Isso foi feito com o autor elencando as estratégias e os métodos quantitativos e qualitativos utilizados - que vão desde seu acesso ao site da instituição para a coleta de dados, à visitas presenciais e também revisões bibliográficas -, e os desafios de campo, dos quais se destaca um primeiro momento da pesquisa que impediu o desenvolvimento do projeto inicial no Instituto Projeto Neymar Jr. (IPNJR).

Na seção de artigo livre, temos a relevante contribuição de Theófilo Miguel de Aquino sobre a teoria habermasiana. A partir de uma perspectiva comparada, o autor leva a cabo a interpretação do prefácio da tese “Mudança Estrutural da Esfera Pública” relançado em 1990, após a revisitação, pelo próprio Habermas, do texto original de 1962. Aquino então destaca que o relançamento do texto, 28 anos após sua primeira versão, propiciou a oportunidade para que o filósofo revisitasse algumas de suas ideias originais. Fundamentado neste propósito, escreveu então o “Prefácio à edição de 1990” apontando os rumos de sua crítica à sociedade pós-industrial. Dessa forma, o artigo propõe extrair potenciais e limites do texto de 1962, objetivando uma condensação das revisões feitas por Habermas.

A resenha escrita por Aline Suelen Pires e Renan Rossi comenta o livro “Os Laços entre Igreja, Governo e a Economia Solidária”, de 2013, fruto da pesquisa de doutoramento de André Ricardo de Souza. Os autores destacam o objetivo da pesquisa em analisar de que maneira a Igreja Católica contribuiu e contribui para o desenvolvimento, formação e consolidação do movimento da economia solidária no Brasil. Em seu livro, Souza revisitou as raízes da caridade cristã, traçando a trajetória da Igreja Católica no Brasil, e demonstrou como esta instituição religiosa foi influenciada tanto pelas mudanças de diretrizes do Vaticano, como pelas oscilações da política nacional. Com isso, pode observar o papel das igrejas e de suas pastorais para o desenvolvimento de empreendimentos solidários e também o significado que o movimento da economia solidária tem para a instituição religiosa. Salientam os autores como Souza buscou verificar a relação entre o catolicismo e essa forma alternativa de ajustamentos autogestionários próprios do cooperativismo.



Chamados ao entretenimento: A estratégia do evangelicalismo pentecostal na busca por espaço no e por mercado religioso brasileiro.

**Called to entertainment: The pentecostal
evangelicalismo strategy in the search for space in
the and for brazilian religious market.**

Douglas Alessandro Souza Santos¹

José Lucas da Silva²

Pedro Augusto Ceregatti Moreno³

Resumo

A graduação Sabe-se, de acordo com os dados dos últimos censos demográficos brasileiros (sobretudo de 1980 a 2010), que as vertentes evangélicas pentecostais estão entre as experiências religiosas que mais crescem no campo religioso do país. Caracterizadas pelo forte apelo ao emocionalismo, as igrejas pentecostais se inscrevem numa gama de religiões conversionistas que têm usado o entretenimento como uma de suas principais ferramentas proselitistas. Olhando para casos específicos de denominações pentecostais, especialmente para a que está em processo de implementação no Brasil, a transnacional *Igreja Hillsong*, o presente trabalho busca relacionar tal estratégia à busca de espaço no e por mercado religioso.

Palavras-chave: religião e entretenimento; pentecostalismo; mercado religioso; Hillsong;

Abstract

It is known, according to the data of the last brazilian demographic censuses (especially from 1980 to 2010), that the pentecostals evangelical sheds are among the religious experiences the fastest growing in the religious field of the country. Characterized by a strong appeal to emotionalism, the pentecostal churches are part of a range of religions conversionistas who has used the entertainment as one of its main tools proselitists. Looking for specific cases of pentecostal denominations, especially for the in process of implementation in Brazil, the transnational Hillsong Church, the present paper seeks to relate this strategy to the serach for space in the and for religious market.

Keywords: religion and entertainment; Pentecostalism, religious market; Hillsong;

¹ Mestrando em Ciências Sociais pela Faculdade de Ciências e Letras da UNESP/Araraquara - douglas_b7v@hotmail.com

² Mestrando em Ciências Sociais pela Faculdade de Ciências e Letras da UNESP/Araraquara - joselucasdasilva89@gmail.com

³ Mestre em Sociologia pelo Centro de Educação e Ciências Humanas da UFSCar/São Carlos - pedroacmoreno@gmail.com



1. Introdução

Quando os primeiros dados do censo demográfico de 2010 acerca da religiosidade brasileira começaram a ser divulgados em 2012 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), muitos pesquisadores da área confirmavam uma estimativa precedente: a de que, mais uma vez, a porcentagem daqueles que se declarariam vinculados ao evangelicalismo pentecostal nas suas mais variadas expressões, seguindo uma tendência que vinha principalmente desde os anos de 1980, haveria de crescer. O crescimento não era tão vertiginoso como o observado no intervalo de tempo entre os censos dos decênios anteriores – aumento de 111,7% de 1991 a 2000 (MARIANO, 2013, p. 124) – mas ainda assim a expansão de 44% constatada em 2010 em relação aos números do ano 2000 chamava a atenção junto à diminuição do número de católicos e o aumento do grupo dos *sem religião*. Abrangendo um conjunto de igrejas bem diversificado, o grupo formado pelos pentecostais reafirmavam sua posição de predominância entre as religiosidades evangélicas brasileiras, mantendo-se como o segundo maior grupo religioso de todo país.

Muitas seriam as razões de explicação sociológica ao crescimento dos pentecostais no Brasil e, desde então, vários são os autores que têm dado enfoque científico sobre o fenômeno em suas pesquisas, especialmente os que versam sobre uma de suas ondas mais estudadas, o neopentecostalismo (FREESTON, 1995; ORO, 1996; MENDONÇA, 1990, 1997; MARIANO, 2004, 2005; CAMPOS, 2005). Entretanto, parece perpassar pela maioria das análises a observação de que tal crescimento esteja assentado, entre outros, sobre o pilar do forte apelo à necessidade de conversão individual que marca as religiões chamadas de *universais* (DE CAMARGO, 1973, p. 23), caso das pentecostais de matriz protestante.

A esta altura, no rol de mecanismos proselitistas utilizados por tais comunidades, o entretenimento e a mídia surgem como ferramentas estratégicas adotadas em meio a um concorrido mercado religioso (BERGER, 1985) na busca por atendimento as demandas das consciências individuais de uma parcela cada vez maior de religiosos.

Na proposta de um olhar científico específico sobre tal aspecto, o presente texto disporá de três seções: a primeira a respeito do pentecostalismo enquanto manifestação religiosa e a sua presença no Brasil; a segunda sobre a questão do entretenimento *gospel* como atraente produto oferecido no mercado religioso brasileiro pelo pentecostalismo e seu caráter emocional, e por fim, um olhar sobre o processo de implementação de uma filial da igreja transnacional pentecostal australiana, a *Hillsong Church*, em São Paulo-SP como caso de tentativa de inserção neste mercado usando do entretenimento como principal mecanismo de atração.

2. O pentecostalismo

Há quem considere o movimento pentecostal de matriz protestante como um dos fenômenos mais significativos da história moderna do cristianismo e muitas são as tentativas de localizá-lo historicamente enquanto movimento religioso específico. A maioria dos estudos sobre o tema, entretanto, parece concordar que seu surgimento data do final do século XIX e início do XX, nos Estados Unidos, marcado por uma série de “despertamentos espirituais” entre fiéis do protestantismo histórico. Como escrevem Bobineau e Tank-Storper



De origem protestante e calvinista, o pentecostalismo nasceu nos Estados Unidos no começo do século XX depois de dois “despertares” que se colocaram em ruptura com os hábitos de diversas igrejas tradicionais (metodistas, presbiteriana e batista...) (BOBINEAU & TANK-STORPER, 2011, pg. 107).

Todavia, o que propomos para o presente texto é que, perpassando a datação adotada em consenso pelos estudiosos do tema, olhemos para as características distintivas do fenômeno moderno, tal como conhecemos hoje, de uma forma um pouco mais ampla, que remonta suas origens mais remotas, séculos antes dos “despertamentos”⁴ do século XX, ainda que tal aspecto, em seu contexto, não tenha sido responsável por rupturas drásticas com as comunidades tradicionais. Tal exercício nos ajudará a entender o forte apelo do pentecostalismo moderno ao emocionalismo, externalizado entre outras coisas, no uso do entretenimento nas igrejas pentecostais hodiernas.

Fazendo uso, então, de uma distinção entre o que aqui temos chamado “pentecostalismo moderno”, ligado a matriz protestante, do século XX, e os “antecedentes pentecostais”, presentes há muito mais tempo na história da fé cristã, como em outras religiões, e marcados por uma série de manifestações de êxtase, entusiasmo, experiências individuais, revelações diretas etc. que fundamentaram o surgimento do movimento tal como conhecemos hoje, pretendemos mostrar num primeiro momento que o fenômeno por si só carrega um sentido muito anterior ao movimento religioso moderno datado do XX.

2.1. Antecedentes Pentecostais

Numa análise simplista, poderíamos aqui resgatar, como referenciam os estudiosos, que o nome está ligado ao evento registrado no livro de *Atos dos Apóstolos* do texto norteador da fé cristã, a Bíblia, marcado pelo derramar do Espírito Santo⁵ na igreja primitiva através de seus mais variados dons (χαρίσματα – *charismata*, de onde derivam os termos “carismas” e “carismático”). Segundo relato, tal fato teria se dado num contexto específico de comemoração de uma das festas mais tradicionais da religião judaica, celebrada cinquenta dias após a Páscoa, a festa de Pentecostes (daí a origem da nomenclatura “pentecostes”, de *pentekostos*, “cinquenta”).

Bastaria uma simples análise nos textos neotestamentários cristãos, como nas cartas de Paulo de Tarso às mais variadas comunidades cristãs de sua época, para encontrarmos uma série de narrativas acerca das características que hoje marcam o movimento pentecostal moderno: profecias, línguas estranhas (γλωσσολαλία – *glossolalia*), milagres etc. A partir de então várias seriam as ocorrências ao longo da história da igreja cristã de movimentos marcados, se não por uma, por várias destas características no desenvolvimento de suas manifestações religiosas. O montanismo no segundo século, os cátaros e beguinas da baixa idade média, os Schwärmer - fortemente combatidos por Lutero no século XVI -, os quakers do século XVII, o movimento restauracionista de Edward Irving do século XIX, são alguns exemplos⁶. Como escreve DE MATOS

⁴ Autores como WALLIS (2008), TRACY (1845), McLOUGHLIN (2013) apontam para a ocorrência de quatro grandes “avivamentos religiosos” na história religiosa do protestantismo anglo-americano, que vão do séc. XVIII ao séc. XX.

⁵ De acordo com a confissão e tradição cristã, o “Espírito Santo” é uma das pessoas que formam a Trindade divina, juntamente com Deus Pai e Filho.

⁶ Muitos pesquisadores ainda apontaram para relação conexa entre pentecostalismo e o wesleyanismo do século XVIII (Martin, 1993; Hollenweger, 1997).



Assim como ocorre em outras religiões, o cristianismo tem, ao longo da sua história, testemunhado muitas vezes em suas fileiras a ocorrência de manifestações de entusiasmo religioso, em especial os movimentos chamados carismáticos. O termo “entusiasmo” (do grego *en* = “em” e *theós* = “Deus”) aponta para situações em que as pessoas afirmam receber revelações diretas de Deus, muitas vezes acompanhadas de êxtases místicos, visões e outros fenômenos associados a uma experiência religiosa de grande fervor e intensidade. Por sua vez, a palavra “carismático” lembra os carismas ou dons espirituais mencionados no Novo Testamento, particularmente aqueles extraordinários ou espetaculares, tais como profecias, línguas estranhas, curas e milagres diversos (DE MATOS, 2011, p. 25).

A partir de então, numa espécie de episódio radicalizado, temos o aflorar do que aqui temos chamado de pentecostalismo moderno, norte-americano.

2.2. O pentecostalismo moderno

Quando falamos em pentecostalismo logo nos vem à mente os Estados Unidos da América. Berço do movimento aqui chamado de “pentecostalismo moderno”, é nos EUA que, tradicionalmente, observar-se-á um dos principais marcos históricos do movimento: o avivamento da rua Azusa de 1906, liderado por William Joseph Seymour (1870-1922), estudante atraído pelas instruções de Charles Fox Parham (1873-1929) que desde o final do século XIX ensinava o falar em línguas estranhas. Muito embora a literatura específica sobre o tema aponte para diversas manifestações em espaços e tempos diferentes entre o final do século XIX e início do século XX, numa espécie de movimento plurifacetado (Hollenweger, 1976), o que nos interessa por ora são as características que definiram o grupo e o levaram às rupturas com as igrejas do protestantismo tradicional.

Formado, em princípio, majoritariamente por negros das classes urbanas mais baixas, o pentecostalismo norte-americano reivindicava para um si um *re-avivamento* que, em pouco tempo, atraiu centenas de pessoas e espalhou-se por todo mundo. *Re-avivamento* justamente por ter como principais fundamentos os aspectos descritos anteriormente como antecedentes pentecostais em momentos de *avivamento*. Discorre Matos

Uma das idéias centrais era o que se denomina “repristinção” ou restauracionismo, isto é, o desejo de voltar aos dias iniciais do cristianismo, aos primeiros tempos da igreja primitiva, idealizados como uma época de maior fervor e plenitude cristã (Ibid. p. 30).

Os “novos” pentecostais lutariam, a partir de então, para retomar os *carismas* que em determinado momento se perderam na história da igreja cristã, desligando-se das igrejas tradicionais, crescendo e fragmentando-se.

Há de se pontuar que, de fato, fragmentação pode ser considerada uma característica que marca o protestantismo e suas ramificações. Baseados na crença do sacerdócio universal dos crentes e na sua relação direta com o divino sem a necessidade de mediação sacramental por parte da igreja, diferentemente da visão eclesiológica observada na Igreja Católica Romana, por exemplo, a Reforma Protestante “promoveu uma radical dessacralização da hierarquia eclesiástica” (FERNANDES, 1998, p.41), que por sua vez, evidenciou um traço marcante da modernidade: uma sociabilidade individualista. Esse traço é fundamental para o problema colocado neste texto, pois a individualização caminhará de mãos dadas com a emocionalização do religioso, que por sua vez também



está relacionada ao uso do entretenimento como ferramenta proselitista, de apelo ao emocional. Como escrevem Bobineau e Tank-Storper

Os conteúdos de fé outrora objetivados, dados como revelados e transmitidos pela tradição, são atualmente triados, selecionados, avaliados e depois transformados pelas consciências individuais segundo sua autenticidade percebida e experimentada. A religião não se apresenta mais como um quadro geral da autoridade, regulado por um aparelho que distribui o verdadeiro, o justo e o proibido; ela é principalmente e sobretudo um dispositivo de crenças e de práticas que as pessoas devem “sentir” em suas próprias vidas. É partir da emoção na crença contemporânea, ou, como diria Weber, o carisma. (Ibid., p. 104).

2.3. O pentecostalismo no Brasil

Como já pontuado anteriormente, o crescimento do grupo formado pelos pentecostais no Brasil talvez seja um dos objetos mais estudados pelos teóricos da religião do país nos últimos trinta anos. Também pudera, nenhuma outra experiência religiosa tem chamado tanto à atenção pelo seu crescimento a ponto de ameaçar a hegemonia católica romana até pouco tempo avassaladora. Essa tendência, para além das fronteiras verde-amarelas, solidificou-se em toda América Latina (BASTIAN, 1986). Ainda que experimentado em terras norte-americanas, o marco histórico de chegada do movimento pentecostal ao Brasil data do início do século XX, através da ação missionária do italiano Louis Francescon, fundador da Congregação Cristã no sudeste do país, em 1910, e dos suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, fundadores da Assembleia de Deus em Belém do Pará, em 1911; muito embora, como aponta Alencar (2013, p. 169) “[...] ainda no século XIX, no meio protestante já temos alguns indícios pentecostais [...]”, citando exemplos de grupos *holiness*, os batistas letos e metodistas livres.

A partir de então, marcado por uma série de movimentos em mudança constante, o pentecostalismo ramifica-se pelo país, e à medida que avança a história novas configurações em sua estrutura religiosa vão montando o panorama de sua presença no Brasil. Freston, por exemplo, apontará para o que chamou de “três ondas” pentecostais (FRESTON, 1993):

O pentecostalismo brasileiro pode ser compreendido como a história de *três ondas* de implantação de igrejas. A primeira onda é a década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e da Assembleia de Deus (1911) [...] A segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início dos 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil Para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). O contexto dessa pulverização é **Paulista**. A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Suas principais representantes são a Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980) [...] O contexto é fundamentalmente **Carioca** (Ibid. p. 66).

Obviamente, por nunca ter sido homogêneo, novas denominações vão surgindo ao ponto de ser difícil, como escrevem Bobineau e Tank-Storper, “[...] atribuir traços distintivos a esse movimento particularmente diversiforme do qual igrejas e denominações muito variadas se reclamam um pouco por todo mundo [...] formando uma “nebulosa” as vezes



difícil de apreender”. (Ibid., p.107). Como apontara Pierucci, tal aspecto estaria ligado ao caráter individualista herdado do protestantismo

Também no Brasil fica evidente que dentre as religiões de visada e missão universal, cujo número e variedade não param de aumentar, saem-se melhor aquelas de cunho consequentemente individualista e militantemente missionário. Ou seja, as congregações protestantes levam vantagem numa estrutura de campos culturais que é cada vez mais concorrencial, assim como se torna concorrencial a estrutura interna de cada campo, tal como hoje ocorre com o campo religioso. Toda a teoria sociológica, da mais clássica à mais contemporânea, está aí para nos entregar a chave da explicação dessa notória vantagem comparativa de que goza o protestantismo de modo especialíssimo: o protestantismo é por excelência, e radicalmente, uma religião de conversão individual (PIERUCCI, 2006, p. 120).

Contudo, chamamos atenção para um fato interessante: de sua origem moderna⁷ até às ramificações contemporâneas mais “autônomas”, o uso do emocionalismo parece perpassar pela organização de todo *modus operandi* religioso pentecostal, característica que prepara o terreno para o uso do entretenimento como engodo na busca por e no mercado religioso.

3. Pluralidades e “formas de ser” cristãs: o pentecostalismo e a questão do entretenimento

Quem busca a religião, em sua forma cristã pentecostal, tem de se avir com uma plêiade de possibilidades e disputas tanto no terreno simbólico quanto em negociações com o mundo extra religioso. Nesse sentido, fazer um movimento de aproximar cosmogonias. A interpenetração de campos e signos gera, para um observador externo, algum constrangimento ao ver relacionados esferas, em tese, separadas e até mesmo antagônicas. A busca pelo entretenimento, mas interpenetrado, informado por uma moral e performance sagrada emocional, não é estranha à realidade brasileira como estratégia no e por mercado religioso. Renovação Carismática Católica, Bola de Neve Church, Igreja Universal do Reino de Deus e tantos outros grupos que têm no espetáculo um momento importante de seu culto – todos marcados pelas características pentecostais descritas na primeira seção deste texto – já são conhecidos tanto por pesquisadores quanto pelo público geral.

Optaremos nesta seção por analisar o fenômeno da busca por entretenimento religioso de duas perspectivas: uma macro, respondendo a dinâmicas inter-religiosas, e outra micro, de dinâmicas intra-religiosas. Não pretendemos esgotar o assunto até pela sua novidade na literatura no que concerne ao nosso objeto de análise, a chegada da Hillsong no Brasil. Nosso intuito é refletir de forma imanente a religião nesta etapa. Para tanto, a interlocução com denominações que parecem estruturar-se de forma semelhante faz-se primordial. A Bola de Neve Church, pela sua proximidade com nosso objeto, apostando na imagem do praticante de esportes radicais ao passo que a Hillsong aposta na do consumidor de bens musicais, nos servirá como pilar de uma breve análise comparativa, pequeno exercício que poderá servir para futuras pesquisas.

⁷ Citando Hollenweger (1976, 1999), Campos (2013) discorre sobre a inserção de danças, participações musico-corporais e celebrações marcadas por transe e êxtases desde a raiz do movimento, com William J. Seymour.



3.1. De frente para quais altares? Fluxos e sentidos da migração religiosa no mercado religioso

André Ricardo de Souza (2012), assim como Paulo Gracino Júnior (2016), alertam para uma questão importante nos debates que se têm travado acerca da mobilidade e pluralidade religiosa: o Brasil teria, antes, um pluralismo cristão que um pluralismo religioso propriamente dito. A propalada diversidade religiosa avançaria internamente aos grupos do que externamente. A concorrência é muito maior entre os grupos cristãos do que entre as denominações budistas, por exemplo. Dentro do maior grupo é até esperado que estejam as maiores variedades e disputas.

O que parece fato inquestionável é que as religiões mudaram, e com isso perderam, como entidades individuais, a hegemonia que gozaram em outras épocas. Quanto mais plural o ambiente religioso, mais se multiplicam a estruturas de plausibilidade, mais porosas são as fronteiras entre as agências religiosas, o que intensifica o trânsito religioso. Basta olharmos o que nos mostram tantos estudos qualitativos, como os de Steil (2004) ou de Machado e Mariz (1997) - este último enfatizando o trânsito religioso de fiéis entre a renovação carismática católica e os grupos pentecostais -, quanto dados censitários do IBGE, que parecem apontar uma inapelável afinidade entre diversidade religiosa e ausência de pertença religiosa. No mesmo sentido, não assistimos a uma diferenciação nas agências religiosas, mas o contrário. Ou não estaria o cenário religioso brasileiro sendo pautado nos últimos trinta anos por uma “neopentecostalização”, que avança inclusive sobre o protestantismo dito tradicional? (GRACINO JR, 2016, p. 83).

Ricardo Mariano, seguindo a linha de leitura de Flávio Pierucci (2004), indica a mesma realidade ao notar que o espaço de manifestação das demais religiosidades que não sejam cristãs é constrangedoramente pequeno para a tão propagada dinâmica religiosa plural do Brasil contemporâneo.

A soma de católicos e evangélicos caiu de 89,5% para 86,8% entre 2000 e 2010, gerando uma queda de apenas 2,7 pontos percentuais. Quase nove em cada dez brasileiros se definem como cristãos. Dado revelador das barreiras e dificuldades que as religiões não cristãs enfrentam para crescer e, em termos estritamente demográficos, da relativa pouca diversidade religiosa existente no Brasil fora do escopo cristão, para a qual já nos alertara Flávio Pierucci (2004). Excetuando católicos, evangélicos e sem religião, todas as outras religiões constituem apenas 5% dos brasileiros. Elas cresceram 1,8 ponto percentual entre 2000 e 2010, expansão bem superior às obtidas nos dois decênios anteriores, de 0,4 e 0,3, respectivamente. Os espíritas compõem nada menos que 40% dos membros de todas as outras religiões. Eles passaram de 1,3% (2,3 milhões) para 2% (3,8 milhões), crescimento de 70% contra 12% da expansão da população brasileira. Nos últimos anos, o espiritismo teve sua popularidade comprovada e ampliada pelas elevadas plateias e bilheterias dos filmes com temáticas espíritas exibidos num sem-número de salas de cinema pelo país. (MARIANO, 2010, p. 121)

Já apontamos a necessidade de considerar a pluralidade religiosa não somente no que indicam a pertença, efetiva e nominal, a um credo, mas também na disponibilização e requerimentos de elementos tomados destas religiões minoritárias para compor outras totalidades religiosas em específico quanto à categoria complexa dos “sem religião” a fim



de debater sobre a pluralidade religiosa (SANTOS; SILVA, 2016, p. 11). Indicar o uso do elemento não é o mesmo que indicar toda uma subjetividade que se volta a um sistema de representação, no entanto é bom matizar este debate sobre qual tipo de pluralismo temos em nossa sociedade.

Nesta concorrência interna dentro do discurso e das fronteiras culturais do cristianismo, a coisa se acirra dentro das denominações pentecostais que, ao disputarem o espaço entre a juventude, tecem estratégias cada vez mais próximas do mercado de entretenimento. A recusa do ascetismo intramundano, tal como ensinado por Max Weber, é um dos sinais diacríticos com os quais mais se joga. A Hillsong faz suas apostas nas comoções sensórias via megashows e uso de casas de espetáculo como veículo de proselitismo. Numa outra chave de apostas, temos a Bola de Neve Church, que trabalhando na mesma lógica, concentra-se na temática do esporte. Caracterizada como igreja “jovem” e “descolada” seria adequada para aqueles cristãos que não querem se ver apartados de determinadas sociabilidades, sem, contudo, abrir mão dos preceitos e dogmas cristãos. A recusa aqui não é das severidades indicadas para uma prática no mundo, mas sim de algo que fechasse portas a um mundo em transformações. Manuela Lowenthal Ferreira, em trabalho recente, aponta a aposta no esporte, mas que também se aplica a pentecostal Hillsong, como discurso

A igreja mobiliza ideologias próprias da sociedade de consumo, contribuindo para a adequação, permanência e sobrevivência dos seus fiéis no mundo moderno. Para se ajustar às transformações - algo típico de igrejas neopentecostais - são utilizados mecanismos virtuais para transmitir mensagens tradicionais. Em uma sociedade caracterizada pela contemplação da imagem e pela dominação dos meios de comunicação em massa, é imprescindível que as organizações religiosas adotem instrumentos mercadológicos e táticas publicitárias para conquistar novos mercados e atrair consumidores. Todos estes elementos constituem o sistema simbólico dos novos “empreendimentos” religiosos (FERREIRA, 2016, p. 62).

A disputa pelo “mercado interno” cristão imporá outros rumos daqueles, como aponta Ferreira, homogeneizantes, característicos de cultos que buscam se manter apartados desta concorrencialidade, como os protestantes históricos, por exemplo. Para se manter, concorrencialmente neste mercado é preciso oferecer coisas novas, mas que conduzam aos objetivos tradicionais de uma fé pentecostal. Os imbróglis colocados pela sua veia conservadora e resistentes a demandas sociais liberais se mantêm, mas não se apresentam como negação da desordem e sim como manutenção da ordem. Há uma inversão do discurso de negação do que se propõe enquanto igreja. Correndo o risco de ser enfadonho, é como se ao invés de dizerem: “não faça”, eles transmitissem a mensagem do “faça”. Assim, a imagem do fiel como praticante de esportes radicais é o grande mote da Bola de Neve Church.

O mesmo, parece, é buscado pela Hillsong via a figura do consumidor de entretenimento, concentrado principalmente na música. Ambas igrejas ao centrarem seu público em jovens de diversas classes, sobretudo os da classe média, sabem que eles têm um imaginário, devido ao contato social e a forma como são atingidos pela indústria cultural, que passa por expressões emocionais como shows, raves, exploração turística da natureza etc. Na apresentação didática de Jair Ferreira dos Santos sobre o que é pós-moderno, em livro homônimo, o autor apresenta duas possibilidades de ser neste momento social: a criança radiante, “o indivíduo desenvolvido, sedutor, hedonista integrado à tecnologia, narcisista



com identidade móvel, flutuante, liberado sexualmente” e o androide melancólico “consumidor programado e sem história, indiferente, átomo estatístico na massa, boneco da tecnociência” (SANTOS, 1986, p. 11). Feita esta profissão de fé pós-moderna, cumpre refletirmos em que situação se encaixariam os adeptos desta forma de culto a que nos dedicamos neste trabalho e quais consequências sociais podemos tirar disto. Seriam eles príncipes e princesas radiantemente hedonistas se constituindo em oposição aos cinzentos e apagados históricos filiados no protestantismo de missão que agora ocupam uma parte pequena quando comparados às diversas denominações pentecostais e que apostam no rigor e na rigidez para obter os objetivos da religião?

Num mundo marcado pelo empreendedorismo individual pode ser que um discurso de cunho negativista não tivesse o mesmo eco simbólico com as outras práticas proativas que esta teologia pentecostal coloca como alvo. Assim, pode-se resumir as táticas de tais igrejas, como a Hillsong e Bola de Neve Church, neste escopo da discussão, como mantendo

[...] vestígios pentecostais, que se baseiam em segmentos protestantes e evangélicos e principalmente características da nova ordem neopentecostal. Porém, se diferencia de qualquer outra igreja do ramo por apresentar uma proposta inovadora e não convencional, inaugurando no mercado da fé, serviços e bens de salvação direcionados para a geração dos esportes radicais e voltados principalmente para a nova geração. A linguagem usada nos cultos da igreja Bola de Neve foi reformulada para estabelecer uma comunicação adequada ao perfil dos fiéis e aproximá-los a igreja, com o objetivo também de manter uma descontração na relação entre Pastor, pregador da palavra e ouvinte, propondo uma suposta ideia de liberdade. A imagem de uma igreja neopentecostal moderna e flexível em relação a seus valores atrai um público jovem, porém, não se desvincula de ideias tradicionais e ligadas ainda ao pentecostalismo clássico. Os discursos com linguagem informal ocultam posicionamentos tradicionais, como a valorização da estrutura familiar patriarcal, repressão sexual, discursos contra o divórcio, a homossexualidade, o aborto, o uso de bebidas, drogas e encontros em lugares ditos “profanos” (Ferreira, 2016, p. 61, grifo nosso).

4. A igreja Hillsong e sua estratégia proselitista

4.1. História e estrutura

Em fevereiro de 1978, o casal de pastores Brian e Bobbie Houston se mudam para Austrália como recém-casados vindos da Nova Zelândia, juntando-se à equipe ministerial do *Sydney Christian Life Center*, fundado em 1977. No início dos anos 80, após fundarem com sucesso outras duas igrejas na região de Sydney, veem a necessidade de trazer à comunidade da parte norte de Sydney uma igreja nova e contemporânea. Assim começa a história da Igreja Hillsong. Cinco anos depois, em 1983, era fundada com cerca 45 membros, uma igreja que, hoje, alcança com seus ministérios inúmeros países do mundo⁸. Fruto do pentecostalismo das Assembleias de Deus da Austrália, sua estratégia inicial baseara-se, assim como muitas igrejas, nos pequenos grupos, usando termos como “grupos de conexão” ou, numa terminologia mais comum, “células”.

Após anos de crescimento, e com uma frequência de mais de 35 mil pessoas nos cultos de finais de semana, a igreja continua se expandindo, tendo uma influência e um

⁸ Países com atuação da igreja Hillsong: Austrália, Reino Unido, França, Ucrânia, Rússia, Estados Unidos, Suécia, África do Sul, Espanha, Holanda, Brasil, Argentina e México.



impacto dinâmico não só na Austrália, mas em várias outras nações. Atualmente, a igreja Hillsong opera de um terreno de 21 hectares em um centro comercial moderno no distrito de Hills, e também de um estabelecimento próximo ao coração do centro comercial de Sydney, tendo como ministério mais conhecido, objeto que recebe enfoque neste texto, o Hillsong Music Australia, que produz os CD's e DVD's de músicas conhecidas em grande parte do planeta e regravadas, inclusive, por ministérios e artistas brasileiros.

4.2. O uso do entretenimento e a implementação no Brasil

O forte apelo musical dos cultos e a estrutura que promove bandas gospel de todo o mundo têm chamado a atenção para a Hillsong, principalmente de jovens. No mercado gospel, o selo Hillsong é muito renomado. As canções gravadas por suas quatro bandas (*Hillsong Worship*, *Hillsong United*, *Young & Free* e *Hillsong Kids*) já ultrapassaram a marca de 16 milhões de álbuns vendidos. Atualmente, a igreja ganhou visibilidade na mídia secular após a conversão do cantor americano Justin Bieber. Em sua forma de atingir os fiéis, pregação e louvor estão ligados de maneira íntima.

Há duas grandes vertentes musicais dentro da Hillsong Church. Uma delas, a principal, é a *United*, que congrega pastores-músicos da Inglaterra, Nova Zelândia e Austrália, além de convidados. Segundo o portal UOL Música (uolmusica.uol.com.br), as principais canções dessa vertente são quase sempre marchas-baladas, com grande vocalização, e há muita modulação entre tons menores e maiores. Outra vertente da igreja famosa é a *Hillsong London*, cuja motivação é pop. Com exceção de iluminação, de alguns cenários e eventualmente grupos de dança sobre o palco, não há muita produção no "show-louvor" da Hillsong.

A Hillsong Church é um fenômeno de vendas de CDs e DVDs. Calcula-se que já vendeu mais de 100 milhões de unidades no mundo. Algumas canções se tornaram clássicos e acabaram ganhando reinterpretações e traduções em vários países pelos mais diferentes artistas e bandas. Neste ano, o ministério anunciou o lançamento de um filme contando toda sua história, *Let Hope Rise*. Chama à atenção, ao mesmo tempo, seu caráter transnacional: um dos grandes entusiastas e divulgadores das músicas da igreja é o norte-americano Michael W. Smith, e no Brasil, a artista Aline Barros também já cantou versões produzidas pelas gravadoras da Hillsong, um selo musical altamente lucrativo e de alcance mundial.

Diante deste panorama sobre a igreja que atrai milhares de fiéis por todo o mundo entendemos que a instituição religiosa adotou o entretenimento, na sua manifestação musical, como chave do sucesso. A combinação de superproduções musicais, letras religiosas intimistas e a energia de clube noturno atinge em cheio os mais jovens⁹. As produções dos shows são feitas para envolver o público e levá-lo a um clima de contemplação e êxtase, encontrando terreno fértil na manifestação religiosa pentecostal, como anteriormente discutido.

Entre os objetivos desta igreja, segundo seu portal oficial (hillsong.com), estão discursos de empoderamento, valorização da formação de líderes e criação de uma rede de cooperação internacional:

⁹ Segundo relatório divulgado pela própria *Hillsong Church*, a partir de pesquisa entre os membros, as faixas etárias de 5 a 20 anos e de 20 a 35 anos correspondem a 70% do público que frequenta a igreja.



Uma grande igreja, centrada em Cristo, fundamentada na Bíblia, que alcança e influencia o mundo, mudando formas de pensar e empoderando pessoas para que liderem e impactem em todas as áreas da vida.

(...) uma igreja com um Centro de Formação de Líderes de padrão internacional, que levanta, equipa e empodera gerações de líderes jovens e ungidos de todo o mundo.

(...) uma igreja agraciada com camadas de líderes “únicos em sua geração”, que são naturalmente talentosos, espiritualmente potentes e genuinamente humildes. Líderes que estão dispostos a pagar o preço para impactar cidades e nações com igrejas relevantes que glorificam a Deus.

(...) uma igreja comprometida com uma rede inovadora que conecta centenas de milhares de pastores e líderes, e os equipa para florescerem (Disponível em: hillsong.com, acesso em 04/10/2016)

No Brasil, a unidade da Hillsong promove encontros desde 31 de maio de 2016, em São Paulo, com a realização da primeira reunião enquanto instituição religiosa, pois em outras ocasiões os ministérios estiveram no Brasil para apresentações¹⁰. Nesta oportunidade os pregadores foram Chris e Lucy Mendez e o pastor sênior Brian Houston. Este processo é marcado como um segundo investimento na América do Sul, pois em Buenos Aires, na Argentina, a denominação já está presente desde 2015. Desde então, grandes espetáculos estão atraindo brasileiros aos cultos que são realizados em casas de shows paulistas, e um, em 30 outubro de 2016, marcará a abertura oficial da igreja no país¹¹, estabelecida com trabalhos iniciais dominicais numa conhecida casa de entretenimento de São Paulo, a Audio Club¹².

Embora nova presencialmente, suas músicas não são novidade no cenário evangélico brasileiro há muitos anos e as versões nacionais se fazem presentes em álbuns de bandas como o Diante do Trono, da Igreja Batista da Lagoinha, em Belo Horizonte. Em 2012, o grupo mineiro fez parte do Hillsong Global Project, que, numa estratégia para popularizar ainda mais as músicas — e a marca — da igreja australiana, criou versões em nove idiomas (português, coreano, mandarim, espanhol, indonésio, alemão, francês, sueco e russo).

Apesar da postura progressista de seus cultos e abordagem jovem, questões de moral sexual também são enfrentadas de maneira tradicional na Hillsong, como alertou Ricardo Mariano (2016) em entrevista ao portal da BBC Brasil (bbc.com/portuguese): “Apesar da atitude ousada no plano estético, a Hillsong mantém o mesmo discurso conservador de todas as outras”. Por exemplo, a postura do pastor fundador, Brian Houston, de afastar

¹⁰ A primeira vez em que o Ministério *Hillsong Music Australia* esteve no Brasil, foi em 2003 no mês de dezembro, no congresso de Louvor e Adoração “Rio de Adoração a Deus”, no Rio de Janeiro. Em 2006, o Hillsong United esteve no Brasil e fez duas apresentações: uma em Brasília e outra em São Paulo. Em 2008, o ministério esteve no Brasil em uma turnê que abrangeu os estados de Santa Catarina, Distrito Federal e Rio de Janeiro. A banda retornou ao Brasil em novembro de 2009 com mais duas apresentações, uma em Porto Alegre e outra em São Paulo, e em outubro de 2013, num show de uma nova turnê mais uma vez em São Paulo.

¹¹ As tratativas para a abertura da Hillsong no Brasil começaram em 2014. A previsão inicial era de que o templo fosse inaugurado ainda em 2015, o que não ocorreu. Na capital paulista, a igreja será liderada pelo pastor Chris Mendez e por sua esposa Lucy, que também são responsáveis pela filial em Buenos Aires, na Argentina.

¹² Numa espécie de arrendamento, a Audio Club cederá espaço à Hillsong Brasil todos os domingos para realização de seus cultos. Com capacidade para cerca de 3.000 pessoas, a casa continuará com os demais eventos “profanos” nos outros dias da semana. A relação estabelecida entre o entretenimento e a implementação de igrejas da Hillsong parece seguir uma lógica mundial. Em Nova Iorque, por exemplo, duas de suas três filiais também funcionam em casas de espetáculo, uma no *The Wellmont Theatre* e, outra, no *Playstation Theater*.



pregadores gays da condução dos cultos e divulgar uma nota esclarecendo que fiéis LGBT's **são bem-vindos na igreja, mas não poderão ocupar cargos de liderança.**

Segundo Mariano, nesta mesma entrevista, a Hillsong no Brasil buscará espaço entre as igrejas os jovens de classe média, concorrendo com igrejas como Renascer em Cristo, Bola de Neve Church e Sara Nossa Terra. As semelhanças com as igrejas pentecostais brasileiras passam também pela defesa da castidade até o casamento e pela teologia da prosperidade, com direito ao livro *You Need More Money*, escrito pelo pastor Brian Houston.

Considerações Finais

De maneira geral, a igreja australiana se destaca pela união com o entretenimento, principalmente por meio da música, que desperta curiosidade e interesse de um público essencialmente jovem e de classe média. Apesar da direção da igreja negar, fica explícito um plano de expansão de unidades pelo mundo, se assemelhando a uma dinâmica comercial de organização, com investimentos em marketing, interação digital e grandes estruturas, dignas de concertos internacionais.

Historicamente marcado por experiências emocionalistas e de êxtase, o pentecostalismo parece ter encontrado uma ferramenta poderosa no atrair de novos fiéis por essas balizas. Não é à toa que o título deste texto faz um paralelo de paráfrase com aquele que antes se alicerçava como principal cerne da pregação pentecostal. Se antes o chamado era ao arrependimento, definidor da ascese protestante, experiências de igrejas como a Hillsong evidenciam que, cada vez mais, chamar ao entretenimento parece ser mais efetivo quando o objeto final que é alcançar maior espaço no e por mercado religioso.

Referências Bibliográficas

ALENCAR, Gedeon Freire. Pentecostalismo clássico: Congregação Cristã do Brasil e Assembleias de Deus—construção e identidade. *Protestantes, evangélicos e (neo) pentecostais: história, teologias, igrejas e perspectivas*. Zwinglio Mota Dias, Rodrigo Portella e Elisa Rodrigues (Org.). São Paulo: Fonte Editorial, p. 167-185, 2013.

BASTIAN, Jean Pierre. *Breve historia del protestantismo en América Latina*. Casa Unida de Publicaciones, 1986.

BERGER, P. L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo (SP): Paulus, 1985.

BOBINEAU, Olivier; TANK-STORPER, Sébastien. *Sociologia das Religiões*. Edições Loyola, 2011.

DE CAMARGO, Candido Procopio Ferreira; DE SOUZA, Beatriz Muniz. *Católicos, protestantes, espíritas*. Editora Vozes, 1973.

CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. *Revista USP*, n. 67, p. 100-115, 2005.

_____. A identidade protestante tradicional: desafios da secularização e do crescimento do pentecostalismo brasileiro. *Protestantes, evangélicos e (neo) pentecostais: história, teologias, igrejas e perspectivas*. Zwinglio Mota Dias, Rodrigo Portella e Elisa Rodrigues (Org.). São Paulo: Fonte Editorial, p. 215-234, 2013.

CUNHA, Magali do Nascimento. "VINHO NOVO EM ODRES VELHOS". *Um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil*. Tese (doutorado). Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 2004.

DE MATOS, Alderi Souza. O MOVIMENTO PENTECOSTAL: REFLEXÕES A PROPÓSITO DO SEU PRIMEIRO CENTENÁRIO—PARTE 1. *Vox Faifae: Revista de Teologia da Faculdade FAIFA*, v. 3, n. 1,



2011.

DE SOUZA, André Ricardo. O pluralismo cristão brasileiro. *Caminhos*, v. 10, n. 1, p. 129-141, 2012.

FELTRIN, Ricardo. *Entenda o Hillsong, um dos maiores fenômenos do gospel mundial*. 2015. Disponível em: <uolmusica.blogosfera.uol.com.br/>. Acesso em: 11 out. 2016.

FERNANDES, Rubem César. *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Mauad Editora Ltda, 1998.

FERREIRA, Manuela Lowenthal. Mercado e discurso na igreja neopentecostal Bola de Neve. *Revista ESCRITAS*, Vol. 8 n. 1 (2016) p. 55-69.

FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. 1993. Campinas, Tese de doutorado em sociologia, IFCH-Unicamp.

_____. "Neo-Pentecostalism" in Brazil: Problems of Definition and the Struggle for Hegemony. *Archives de sciences sociales des religions*, p. 145-162, 1999.

HOLLENWEGER, Walter J. *El pentecostalismo: historia y doctrinas*. Ed. La Aurora, 1976.

_____. *Pentecostalism: Origins and developments worldwide*. Hendrickson publishers, 1997.

HOUSTON, Brian. *A Igreja Que Agora Vejo*. 2014. Disponível em: <http://hillsong.com/vision>. Acesso em: 14 out. 2016.

JÚNIOR, Paulo Gracino. "A demanda por deuses": globalização, fluxos religiosos e culturas locais nos dois lados do Atlântico. Rio de Janeiro (RJ): EdUERJ, 2016.

MARTIN, David; BERGER, Peter; BERGER, Peter L. *Tongues of fire: The explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell, 1993.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. *Estudos avançados*, v. 18, n. 52, p. 121-138, 2004.

_____. Mudanças no campo religioso brasileiro no censo 2010. *Debates do NER*, v. 2, n. 24, p. 119-137, 2013.

_____. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo (SP): Edições Loyola, 1999.

MCLOUGHLIN, William G. *Revivals, awakenings, and reform*. University of Chicago Press, 2013.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. Edições Loyola, 1990.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; CAMPOS, Leonildo Silveira. *Protestantes, pentecostais & ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo (SP): Universidade Metodista de São Paulo, 1997.

ORO, Ari Pedro. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1996.

PIERUCCI, Flávio. "Bye bye, Brasil": O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados (USP)*, v. 18, n. 52, p. 17-28, 2004.

_____. Religião como solvente: uma aula. *Novos Estudos-CEBRAP*, n. 75, p. 111-127, 2006.

SANTOS, Douglas Alessandro Souza; SILVA, José Lucas da Silva. Religião em declínio no Brasil? Um balanço socioantropológico sobre a mobilidade religiosa brasileira no início do século XXI como contraponto ao paradigma clássico da secularização. *Revista Escritas*, Vol. 8 n. 1 (2016) p. 5-22.

SANTOS, Jair Ferreira dos. *O que é Pós-Moderno*. Coleção Primeiros Passos 165. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

ROEDER, Mark A.; WALLIS, Jim. *The Great Awakening: Reviving Faith & Politics in a Post-Religious Right America*. Harper Collins, 2008.

TAMAMOTO, Vinicius. *Hillsong, a igreja 'hipster' que atraiu Justin Bieber e busca sede em São Paulo*. 2015. Disponível em: <http://www.bbc.com/portuguese/noticias>. Acesso em: 13 out. 2016.

TRACY, Joseph. *The Great Awakening: A History of the Revival of Religion in the time of Edwards and Whitefield*. Charles Tappan, 1845.

Recebido em: 20/10/2016

Aprovado em: 11/01/2017



Ensino Religioso no Amapá: Um Olhar Sob Uma Escola Pública Estadual

Religious Education in Amapá: A Look Under a State Public School

Marcos Vinicius de Freitas Reis¹
Katia M^a Barbosa dos Anjos²

Resumo

Este trabalho visa a reflexão sobre o perfil da disciplina *Ensino Religioso*, ministrada nos anos iniciais do Ensino Fundamental da educação pública do estado do Amapá. Para tanto, parte da análise da fala de docentes e da coordenação pedagógica de uma escola amapaense - escolhida para a observação -, sobre o fazer pedagógico do Ensino Religioso no contexto atual. Tal análise aponta a necessidade em se discutir não apenas o Ensino Religioso, mas também de analisar e debater o ambiente e os sujeitos educacionais que nele atuam, buscando repensar a disciplina em questão e os desafios atuais para destacá-la de um modelo confessional e proselitista cristão para uma representação pluralista, dado que a observação mostrou que há, no ambiente escolar estudado, a valorização de valores e concepções cristãos hegemônicos.

Palavras-Chave: Ensino Religioso; Educação no Amapá; Anos iniciais; Proselitismo e Religião.

Abstract

This paper aims to think over the Religious Education discipline's profile, a class provided to the early years of elementary school in Amapá's public educational system. For it, the article is built upon the analysis of discourses from teachers and coordinators in a school from Amapá - chosen for the observation -, about the pedagogical doing in the class currently. This analysis pointed to the necessity to debate not only the Religious Education class, but also the current challenges to detached it from a christian confessional and proselytizer model to a plural portrayal, since the overview showed that there is, in the studied scholar environment, the appreciation of hegemonic christian values and conceptions in it.

Thus, it is then necessary to discuss not only the religious education, but to analyze and discuss the environment and educational subjects it permeate, as well as rethinking the discipline in question in order to progress from their confessional and proselytizing model Christian for a pluralistic representation, we see in the school environment as a whole, the perception of values and conceptions of religious matrix historically rooted hegemony of Christianity, which need to be deconstructed.

Keywords: Religious Education; Education in Amapá, Early Years; Proselytism and Religion.

¹ Professor Assistente I da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Doutor em Sociologia pela UFSCAR. Coordenador do Grupo de Pesquisa CEPRES - Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade. E-mail: marcosvinicius5@yahoo.com.br.

² Especialista em Gênero e Diversidade na Escola. Membro Grupo de Pesquisa CEPRES - Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade



1. Introdução

Este artigo visa analisar e refletir como vem se desenvolvendo o fazer pedagógico da disciplina Ensino Religioso nos anos iniciais do Ensino Fundamental nas escolas públicas do estado do Amapá. Tal reflexão tem em vista que, no que concerne sistematicamente à disciplina, o último Plano Curricular de Educação do Amapá, de 2009, a trata como disciplina de conhecimento humano, tendo como objeto o fenômeno religioso, afirmando que é dever constitucional do Estado oferecer formação profissional adequada aos professores que ministram a disciplina. A Resolução n. 14/06 do Conselho Estadual de Educação do Amapá, em 2006, regulamenta no artigo 2º que o ensino religioso preconiza o “conhecimento humano com vista a subsidiar o aluno na compreensão do fenômeno religioso e do sagrado, presentes nas diversas culturas e sistematizados por todas as tradições religiosas [...]” (p. 108 - CEE/AP).

Para o segmento de 1º ao 5º ano do Ensino Fundamental, a Lei condiciona que se deve oferecer a capacitação em Ensino Religioso aos professores generalistas para que possam ministrar a disciplina. Ou seja, o professor regente dos anos iniciais da Educação Básica não necessita, como requisito, da habilitação específica, sendo, conforme o expresso pelo Conselho de Educação, a formação profissional adequada na área, ofertada pelo Estado, proposta esta que não foi ainda efetivada. Entretanto, consta no Plano Estadual de Educação para o decênio 2015-2025 - na meta 19, sobre a garantia de política estadual de formação aos profissionais da educação -, que todos os docentes da Educação Básica possuam formação de nível Superior, obtida em Curso de Licenciatura, na área de conhecimento em que atuam, conforme estabelecido no Art. 62 da LDBEN. Consta ainda que o Governo se articulará com as IES públicas para que as Pós-Graduações, os núcleos de pesquisa e os cursos de formação de profissionais da educação garantam estudos e pesquisas voltados às novas propostas pedagógicas ligadas ao Ensino Religioso (p. 34). O que de fato não tem ocorrido.

Desta forma, supondo que a Lei n. 9.475/97³ tenha possibilitado a reelaboração desta disciplina, buscamos compreender como efetivamente essa prática pedagógica é desempenhada, observando se ainda persiste uma realidade distante da proposta, partindo-se da própria construção do pensamento social brasileiro, o qual vemos como afetado pela percepção tradicional da religiosidade cristã. Partimos da observação do discurso de professores, de professoras e de coordenadoras pedagógicas sobre seus fazeres educacionais e sobre como percebem a disciplina de Ensino Religioso, sobre seus objetivos e consistência para a educação.

³ O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo. (Art. 33 da Lei n. 9.475, de 22 de julho de 1997, que dá nova redação ao Art. 33 da Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996). Art. 33, o primeiro a ser modificado da LDBEN n. 9.394/1996, procede de uma grande mobilização da sociedade brasileira, envolvendo educadores, representantes de entidades civis, religiosas, educacionais, governamentais e não governamentais, de diferentes setores de atuação, sensibilizados e comprometidos com a causa do Ensino Religioso na escola pública, em nível da Educação Básica.



1.1 A laicidade no ideário de professores e professoras da rede pública da educação amapaense

Para Giumbelle (2004), a laicidade precisa que cada religião promova uma adaptação de seus dogmas às leis instituídas pela sociedade, tendo como princípio a isonomia do Estado, bem como a coerência das religiões em não solicitar demandas particulares, a fim de haver igualdades entre todas elas. Este autor ainda enfatiza que, a liberdade delegada às religiões têm perfil relativo, uma vez que não pode o sujeito usar dessa premissa para não observar leis e regras sociais estabelecidas, porque ela está circunscrita dentro de um domínio definido em relação a outros domínios. É o caso do professor de Ensino Religioso, que não pode omitir-se de ministrar conteúdos de religiões diferente da que se declara, por conta de sua crença divergir das demais.

Assim, nosso primeiro questionamento se direcionou em saber qual a concepção dos entrevistados sobre Estado laico. Uma das percepções mais aliadas ao seu conceito literal se deu na fala de um professor do 4º ano, graduado em pedagogia, católico, o qual afirma que:

Estado laico, segundo a lei, é o estado que não tem religião, por isso que pede que a escola seja laica. A educação é laica por que você não pode pegar religião nenhuma por causa da diversidade religiosa. Hoje em dia nós temos os protestantes evangélicos, ateus e outras religiões. Então você não pode pegar uma religião se tem várias, você não vai ofender outra religião; então por isso que o estado é laico, a educação é laica (Professor, 4º ano).

A lei que o professor se reporta é o artigo 19 da CF, de 1988, o qual veda à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios, estabelecerem cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles, ou seus representantes, relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público.

No entanto, esse professor entende que o espaço escolar no qual está inserido distancia-se de sua definição de laicidade, expondo que:

Não; com certeza nossa escola não é laica por que nós já vemos nossas aberturas com hinos evangélicos, os pais já até reclamaram; então ela tem uma tendência pra um lado, [...] que é exatamente evangélico, [...] eu já vi pai reclamando que não tem hino católico. Então é por isso que a escola tem que ser laica, porque ela não tem que tender pra nenhum lado. Porque quando você tende pra um lado você acaba induzindo a criança na sua formação religiosa. Nossa escola, ela tem essa tendência (Professor, 4º ano).

Para esse professor, então, a sociedade para ser laica deve ser *neutra*, deve respeitar a todos, sem engajar-se na defesa de ninguém especificamente. Nenhum representante de comunhão religiosa deve ter acesso à escola e nem exercer sobre ela qualquer autoridade. Conforme preceitua Domingos (2009), da mesma forma que pareceria estranho que um professor se apresentasse a um templo religioso para alí ministrar uma aula, não cabe aos representantes religiosos utilizar a escola como local de pregação religiosa.

Por conseguinte, a professora do 3º ano, que se denomina católica não praticante, especialista em Magistério de Ensino Superior, compartilha dessa percepção quando afirma que a laicidade na escola:



É quase mascarada, digamos assim, não existe laicidade na escola. Por que o professor no ensino religioso ele vai dar, dependendo a visão que ele tem, como a gente observa muito. Se o professor for evangélico ele traz assunto da visão evangélica; se ele for católico ele traz assuntos da igreja católica, principalmente quando o professor é muito... Ele desenvolve atividades dentro da sua igreja, então ele traz pra escola esse pensamento (Professora, 3º ano).

E relata que na escola:

Nos nossos encontros, principalmente no encontro do início do ano, que é pra gente fazer a programação, estudar como a gente vai dar as aulas [...] os professores colocam aquele pensamento religioso que eles têm, da igreja deles, dentro da questão do ensino religioso, apesar de falarem que a gente tem que trabalhar só a questão de amizade, trabalhar a parte ética; mas nem sempre acontece isso (Professora, 3º ano).

Mendes (2002) discorre sobre essa questão afirmando que os interesses confessionais em desenvolver ações proselitistas nas escolas públicas podem colocar sob ameaça o projeto de um Ensino Religioso Escolar adequado a uma sociedade pluralista e voltado para a formação da cidadania, bem como a prática pedagógica do professor do Ensino Religioso Escolar, a qual, se for, como tem sido na escola observada, marcada pelo discurso religioso, não conseguirá dar conta da complexidade e da dialogicidade inerentes ao seu conteúdo.

Inclusive, a ausência de entendimento dos conceitos de laicidade e de Estado laico permeia a realidade e, em consequência, a prática educacional dos professores; e corrobora com os equívocos da prática pedagógica do ensino religioso, bem como para a valorização de uma determinada matriz religiosa. Situação explícita na fala das professoras de 5º ano, ambas evangélicas: “Não sei nem o que é laico”, diz a professora do 5º ano B, enquanto a do 5º ano A afirma que “Estado laico é quando ele (o professor) recebe o conteúdo pronto pra repassar aos alunos”, mas reconhece que tem que estudar mais sobre o tema quando diz que “eu tenho que pesquisar laicidade, eu não sei o que é laicidade”.

Essas falas contrariam o pensamento de Custódio (2015), que defende que o profissional da docência precisa aguçar sua curiosidade epistemológica, sua criatividade intelectual, estar disponível ao diálogo. E precisa ser também capaz de oportunizar ao/a educando/a no espaço escolar, experiências significativas de aprendizagem para que cada um(a) deles(as) possa potencializar e assumir sua identidade religiosa sem receios de sofrer discriminação e/ou intolerância religiosa. Como pode o docente fazê-lo sem apropriação ou disposição para obter esses conhecimentos?

De fato, o que se observou é que em geral, compreendendo ou não a concepção de Estado laico e laicidade nas escolas, os atores envolvidos no espaço da escola em que trabalham, compreendem que seu espaço escolar tem como marca um proselitismo religioso, mesmo que essa definição não seja denominada por eles com essa nomenclatura. Para tanto, essa análise inicial revela um desdobramento de discursos e ações em torno do Ensino Religioso na escola, reflexo do perfil dessa disciplina nas séries iniciais do Ensino Fundamental.

2. O Ensino Religioso no contexto da diversidade

O Ensino Religioso então pensado no contexto da diversidade cultural e religiosa, deixa de ser entendido como ensino de uma ou de determinadas religiões para assumir



a tarefa de fomentar o respeito e a valorização das diferenças, propiciando instigar e dialogar com saberes e domínios religiosos existentes, os quais definem ou incitam práticas cotidianas de grupos ou indivíduos. Para tanto, vem a considerar corporeidades, alteridades, identidades, valores, limites étnicos, dignidade e direitos humanos através de conhecimentos religiosos caracterizados por mitos, ritos, símbolos, conceitos de divindades, crenças, filosofia de vida e doutrinas religiosas, em espaços diferenciados que permitem perceber territórios sagrados, territorialidade, experiências religiosas e não religiosas, dentre outras possibilidades (JUNQUEIRA, 2011).

Para Ranquetat (2008), o Ensino Religioso nas escolas públicas visa a colaborar com a formação cidadã, e não para com a de um fiel em potencial ou mesmo ligado a uma concepção religiosa, compreendendo que a dinâmica religiosa, ou não religiosa, de um e de outro, podem marcar a construção de suas identidades e suas percepções de mundo. Porém, a escola vê-se desafiada quando os interesses confessionais de grupos religiosos, no caso observado de maioria cristã, visam a desenvolver ou mesmo perpetuar práticas proselitistas, herdadas da prática cristã no ambiente escolar. Isso posto, entendemos que a escola necessita desenvolver sua autonomia educacional com práticas pedagógicas que preservem a identidade pluralista da disciplina e promovam democraticamente um espaço de saberes religiosos e não mais de doutrinação.

Desenvolver, porém, uma prática educativa pautada na diversidade religiosa requer diálogo, discussão e formação. Para tanto a formação inicial e continuada para professores de Ensino Religioso é assegurada na Lei n. 9.394/96, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional - LDB, e no Parecer CES/CNE sob n. 09/2001 (JUNQUEIRA, 2011). Porém efetivar a nova proposta dessa disciplina tem gerado conflitos, pois interesses proselitistas vêm promovendo uma barreira na metodologia de ensino elaborada, fato que tem levado ao enfrentamento dos professores com certas lideranças religiosas, as quais desenvolvem uma prática de intolerância às diferentes religiões, principalmente no que concerne às de matriz africana. Por isso, para Junqueira (2011), a formação deve assumir um compromisso que vai além da atualização de conhecimentos, práticas metodológicas e didáticas, e constituir-se em participação, reflexão e formação que possibilitem o aprendizado da convivência, do diálogo, da participação e do acolhimento, em prol de transformações e mudanças emergentes.

Ressaltamos porém que, assim como em outros estados brasileiros, o Amapá possui um vínculo histórico com igrejas cristãs, que estão inclusive atreladas aos setores educacionais. Assim, a SEED é o reflexo de uma prática sociocultural que favorece entidades de viés cristão e exclui representações plurais de religiões não cristãs, o que afeta diretamente a formulação do Ensino Religioso, fato que acaba por marginalizar as religiões de matrizes africanas no processo educativo (CUSTÓDIO, 2012).

Em comum na fala dos entrevistados, encontramos o lugar do Ensino Religioso como uma disciplina que trabalha valores e princípios. A reflexão, no entanto, perpassa por valores e princípios de quem? De que matriz religiosa? Ou de quais religiões?

A professora do 5º ano B, explicita em sua fala que:

Eu procuro trabalhar o negócio de princípios que têm tudo a ver com todas, né...? Bondade humildade união companheirismo, trabalhos em grupo, um ajudando o outro. Do amor, eu falo do amor, e aqui e acolá eu falo dos personagens bíblicos, pois também, a bíblia é universal né? Olha segunda-feira... Segunda ou terça eu vou trabalhar sobre a história de Salomão. O que que Salomão foi? Foi um homem que Deus escolheu para ser rei! E a única coisa que ele pediu pra Deus,



não mais foi riqueza nem nada, foi sabedoria! Foi sabedoria para tomar as decisões certas, fazer, escolher as coisas certas. [...] É mais sobre princípios, eu falo mais sobre princípios... Generosidade, mansidão, humildade, obediência que é fundamental, deixa eu ver ... Explico o que que é rebeldia, rebeldia na bíblia tá escrito que é comparado a feitiçaria né? O que a feitiçaria faz? O que que ela faz? Beneficia? Faz bondade? Faz bem pra alguém? Não! Faz mal! Pior feitiçaria é jogar praga em alguém, vai repartir vai pra um, vai pra outro. E quem é rebelde, tanto a pessoa quanto as atitudes, é comparado com a feitiçaria; e não faz bem nem pra pessoa nem pra quem é atingido pela rebeldia. É princípios... Princípios (Professora, 5º ano B).

As argumentações religiosas explicitadas pela professora refletem o que Mendes (2002) retrata como a realidade dos atuais professores, ao tratar do Ensino Religioso, os quais, sem uma mentalidade aberta para o pluralismo, tendem a reproduzir o *habitus* desejado pela organização religiosa a que estão vinculados, caracterizando-se como sujeitos que participam da escolha do papel a ser desempenhado por eles dentro de sua organização religiosa e dentro do sistema de ensino. Extensão desse fato se dá pela formatação do plano de curso do 5º ano (em anexo), que tem um caráter proselitista explícito com alinhamentos de conteúdos descritos como, por exemplo: A criação segundo a bíblia; A oração que Jesus nos ensinou; Jesus nos ensina a trabalhar.

Por conseguinte, ao se observar os conteúdos elencados nos planos de curso da disciplina Ensino Religioso, nota-se que elementos de religiões cristãs são destacados como: Jesus, amigo de todos; nascimento de Cristo; dez mandamentos, dentre outros, o que contradiz falas como a da assessora pedagógica, que afirma que a orientação é interferir o mínimo possível na questão religiosa. E quando analisam-se os planejamentos, o conteúdo refere-se à amizade, companheirismo, respeito, nas palavras dela:

Mais nessa questão, nossa orientação de escola é que não deveria existir nada relacionado à religião. Então a nossa orientação é essa: trabalhar mais a questão do respeito, solidariedade, amizade, mais a questão mesmo de valores e não da religião em si (Assessora Pedagógica).

A contrariedade de discursos também se mostra no relato da professora do 5º ano A, a qual assegura que não trabalha o Ensino Religioso, fazendo separação de religião. Segundo ela:

Sempre eu tento fazer a comparação entre religiões e não discriminando, por que nem tudo no ensino religioso a gente trata de religião. Por exemplo, quando você trabalha a semana santa, eu explico para os meus alunos as diferenças para os católicos e para os protestantes, por que são duas religiões que são predominantes no nosso bairro, na nossa escola. Eu não viso o estado, e sim a comunidade. Então eu tento mostrar o que os protestantes pensam e o que os católicos pensam, sempre respeitando, não dizendo "ah porque tá errado"; não! Por que foi uma coisa que eles foram ensinados, e a gente não pode discriminar ou ir contra; e nem o protestante (Professora, 5º ano A).

A fala da professora, expressando que existe em sua sala de aula um destaque para as religiões cristãs, numa relação binária de católicos e protestantes, contraria o ensino religioso escolar, o qual, embora tratando de religião e da experiência religiosa, não se vincula a qualquer instituição religiosa específica (MENDES, 2002).

Esse quadro retrata a necessidade da formação docente para a atualização dos conhecimentos teóricos de elementos que compõem a disciplina Ensino Religioso, como



fenômeno religioso, análise e reflexão crítica, para reformulação da prática desse ensino, arguindo práticas educativas excludentes, intolerantes e preconceituosas.

Outro fator abordado tratou do lugar de religiões como as afro-brasileiras, espíritas, pagãs e diversas outras religiosidades não cristãs. A primeira observação realizada é sobre a inexistência de elementos que sugiram a abordagem delas nos planos de curso de 1º ao 5º ano feitos pelos professores e avaliados pela coordenação pedagógica, demonstrando que ainda não há espaço para a pluralidade religiosa na formatação dos conteúdos de ensino religioso naquela escola.

Para tanto os entrevistados foram questionados se trabalham, e como trabalham, temas de outras religiões como as afro-brasileiras, espíritas, religiões orientais, pagãs. Ao questionamento, a professora do 5º ano B reagiu com a seguinte colocação: “Religião? Tá falando de religião né? Não!... Nem budismo, nem espiritismo, não. Eu falo mais sobre princípios mesmo”. Quando arguido o porquê de não trabalhar religiões que não sejam de matrizes cristãs, ela afirma que por “opção de não trabalhar, porque tem material, tem livro que me explica, que dá pra trabalhar legal, mas já pensou colar material de espiritismo?”

Tal afirmação confirma que a intolerância religiosa é considerada, atualmente, umas das questões mais difíceis de serem enfrentadas pelos educadores, pelas escolas e inclusive pelo espaço universitário, cuja ausência de tolerância viola a dignidade da pessoa humana, resguardada pela Declaração Universal dos Direitos Humanos (CUSTODIO; FOSTER, 2014).

A pedagoga, entretanto, é categórica em sua fala dizendo que:

Eles trabalham aqui nos conteúdos programáticos. Eles trabalham as religiões afro-brasileiras, as cristãs, eles sempre trabalham elas. Até porque a gente tem uma visão errada daquilo que nos ensinaram. Olha a religião afro-brasileira: é só feitiço, eles fazem só macumba; e aí eles começam a ter esse conhecimento, que é uma cultura que tem que ser valorizada (Coordenadora Pedagógica).

Porém, não há em nenhum plano de curso das turmas de 1º ao 5º ano, menções sobre elementos religiosos relacionados a outras religiões, além das protestantes e católica.

Para que o ensino religioso não seja uma transmissão de conhecimentos de uma ou de determinadas religiões, como historicamente tem sido, Custodio (2015) defende que se deve construir uma nova linguagem de acolhimento da alteridade, marcada pela delicadeza e pela cortesia, respeitosa com o patrimônio religioso dos outros; há que se encontrar também um novo entendimento teológico, que instaure uma nova forma de captar e de pensar o universo dos outros.

De fato, o que se percebe é que a proposta curricular do estado do Amapá - que pauta, dentre outros aspectos: respeitar a diversidade cultural e tradições religiosas dos povos; conhecer os textos sagrados, percebendo-os como referenciais de ensinamentos sobre a fé e a prática das tradições religiosas; conhecer alguns espaços sagrados existentes na comunidade; identificar diferentes tradições religiosas, ressaltando a importância da religião na vida das pessoas, vivenciando o diálogo e as diferenças religiosas; identificar divindades próximas: Deus, deuses, personificações heroicas; reconhecer estruturas simbólicas, gráficas, oralidade e imaginação, e a simbologia religiosa e seus significados para a prática das tradições religiosas - ainda está distante de ser integrada à prática pedagógica no âmbito do ensino religioso na Escola pesquisada, uma vez que se enfatiza apenas o aspecto referente à prática de atitudes que favoreçam os princípios de: amizade, cooperação, respeito, partilha, atitudes solidárias, relacionando-os a um determinado e específico pensamento religioso, no caso o cristão.



3. O lugar da diversidade religiosa na escola pública amapaense

Outro questionamento realizado consistiu em como, e se, os atores educacionais da escola em questão percebem a instituição escolar como espaço aberto a alunos de outras matrizes religiosas, como as afro-brasileiras, espíritas kardecistas, pagãs, entre outras, e espaço para o ateísmo e o agnosticismo.

Na fala do professor do 4º ano, esse lugar já foi delimitado como espaço da invisibilidade de religiões não cristãs, de ateus e agnósticos, conforme afirma, ao expor sua opinião:

Nós temos, já tem, eu já tive alunos espíritas, ateus, que os pais eram ateus, ateus mesmo! Não acreditam em nada. Então nós temos isso aí. Só que eles ficam na deles. Então eles não demonstram exatamente por receio, porque eles sabem da tendência do cristianismo. Eu sou cristão, sou católico (Professora, 4º ano).

Percepção confirmada na fala da professora do 1º ano, quando ela diz que: “Por que tem gente que é, e a gente nem sabe na verdade. Eu acho que a escola encontraria, sim, dificuldade. Talvez a gente até trabalhe com esse tipo de pessoa, mas não sabe porque ela não se manifesta”.

Nesse sentido a assessora pedagógica admite que:

Não, a escola não está preparada, nem a escola e tampouco a sociedade, porque sempre o diferente vai abalar as pessoas, e a escola não está fora desse contexto. Então a escola não está preparada, tanto é que nós não conhecemos a realidade das crianças. Nós pensamos, nós dividimos é católico ou é evangélico, nós não sabemos o além, o fulano, de que religião ele é. Nós não temos esse conhecimento, e a escola não tá preparada. Nem a escola, nem o professor. Quando a gente vê assim o diferente a gente fica receoso, a gente não sabe como trabalhar; eu não saberia, teria que estudar (Coordenadora Pedagógica).

Entretanto, essa temática não tem sido uma preocupação a ser tratada, o que inclusive é apontado pelas diferentes percepções sobre o espaço escolar e a pluralidade religiosa. Enquanto o professor do 4º ano e a professora do 1º ano demonstram em suas falas que há invisibilidade, a pedagoga não percebe nenhuma problemática em torno dessa questão, confirmando também que não vê, o que não significa que não existem. Logo, afirma ela que: “não haveria nenhum conflito, nós estaríamos preparados para recebê-los”.

Da mesma forma a professora do 5º ano A (que é também a Coordenadora Pedagógica), acredita que; “Sim. Ela é preparada por que é repassado pra nós as orientações de alunos que são protestantes, são católicos, são espíritas, mas até hoje aqui eu não vi uma outra religião além do protestantismo e o catolicismo”.

Para Martins (2013), o silêncio muitas vezes tem sido um aliado, significando para a maioria que vivemos em uma sociedade tolerante com as crenças do outro. Mas as controvérsias ali estão, à espreita, e como um copo que transborda apenas com uma gota d’água, o choque pode ser inevitável. Assim, num consenso inconcebível e incompreensível, os anos vão se passando e as discussões vão sendo adiadas. Negando as identidades do crer, nega-se também a possibilidade de questionamentos.

Para o professor do 4º ano, a problemática de receber alunos de religiosidade diversa está pautada na ausência de preparo dos alunos já atendidos pela escola. Sobre isso ele descreve:



Agora, se você me perguntar sobre uma religião mais forte, que nem a umbanda, que a pessoa se caracteriza tudinho, se a escola está preparada? Os professores sim, a coordenação sim, mas os alunos não, a nossa clientela não. No entanto, se nos sentarmos numa roda de conversa, para falar de religião, e alguém falar que é ateu, as crianças já não aceitam. Porque a maioria é cristã. Então já há essa divergência. Então as crianças na verdade não são preparadas pra isso (Professor, 4º ano).

Contrariando essa opinião, a professora do 5º ano B afirma que a dificuldade nesse contexto apresentado concentra-se nos próprios professores e professoras. Assim ela defende e exemplifica:

A escola é aberta, o problema é a gente, professor, saber se colocar, porque... Posso contar um exemplo? Uma aluna de igreja evangélica veio me perguntar sobre estátuas; não é estatuas... Imagens. Aí eu fui explicar: bom a imagem é feita de pedra, de gesso ou de porcelana. Ela é surda, ela é muda, ela é cega, por que é só pintura. Então será que aquela imagem tá lhe escutando? Tá falando com você? Tá enxergando o que você tá passando? Ela falou "não". Têm vida essas imagens? "Não". [...] É pecado? É! É pecado, está errado. A gente tem que adorar a quem? A Deus. Tá. Só que na época eu expliquei que adorar imagem era errado, aí a aluna da igreja católica não se pronunciou, mas foi contar pra mãe, e a mãe veio na escola e reclamou pra Marines (Pedagoga) e foi uma onda. E vieram pra cima de mim dizendo que eu discriminei. Mas eu não estava conversando com ela ou com a turma, eu tava conversando com alguém que era da igreja e que me fez a pergunta sobre imagens. Eu expliquei isso pra ela, a outra se sentiu ofendida. [...] A escola é aberta, mas é a gente que tem que saber lidar com essa abertura pra não ofender ninguém, como eu acabei ofendendo a menina lá (Professora, 5º ano B).

Nesse sentido Cavalcanti afirma que a mudança de paradigma que se pretende na disciplina Ensino Religioso tem muito a ver com a formação e a prática do professor e da professora dessa disciplina. E, sob esse aspecto, é possível questionar até que ponto alguns professores e professoras de ensino religioso estão dispostos, à maneira fenomenológica, de pôr entre "parênteses" as suas verdades, certezas e seguranças religiosas em respeito a uma escola pública laica e culturalmente marcada pela diversidade religiosa (In: MARTINS, 2013).

Por outro lado, é unânime a opinião sobre a necessidade de habilitação/formação dos professores e professoras dos anos iniciais da educação básica, Ensino Fundamental I, para trabalhar com a disciplina de Ensino Religioso. A professora do 1º ano reconhece que a formação dos professores se faz necessária não só na questão da pluralidade religiosa, mas nas questões de gênero e diversidade:

A gente tem se preparar pra isso, a gente tem que respeitar. Igual em relação a sexo, assim a homossexualismo (sic), porque infelizmente... Há tipos de família. Porque quando a gente fala de família, é a nossa família, mas só que hoje em dia já tem vários tipos de família. Eu por exemplo trabalhei família semana passada, mas o nosso tipo de família! Porque na minha sala ainda não tem, eu penso que não, mas vai ter. Vai chegar esse momento e vai ser natural. Então a gente tem que se preparar, porque uma hora ou outra a gente vai se deparar com essas situações (Professora, 1º ano).



4. Conclusão

O contexto educacional dos espaços escolares públicos amapaenses, no que concerne à disciplina de Ensino Religioso, o qual é refletido nas falas de professores e professoras e da coordenação pedagógica, demonstra que o fazer pedagógico desta disciplina persiste na ênfase da matriz religiosa cristã, como extensão de uma política educacional confessional, nos moldes de práticas proselitistas que permeiam o pensamento docente. Ao invés de possibilitar conhecimentos diversos e altruístas sobre o fenômeno religioso, promovem discriminações religiosas em suas múltiplas representações.

Dessa maneira torna-se fundamental propiciar formação e espaços de construção de conhecimentos sobre a temática Ensino Religioso, uma vez que as barreiras enfrentadas para a sua implementação de maneira plural não poderão ser ultrapassadas diante da ausência de conhecimento sobre o perfil atual desta disciplina. Para tanto se faz mister desenvolver de fato políticas cognitivas para esta disciplina aos docentes, no âmbito das séries iniciais do Ensino Fundamental das escolas públicas amapaenses, pois, ainda que teoricamente isso seja pensado, não acontece de fato.

Antes de pensar sobrepor os preconceitos arraigados, que perpassam pelas concepções religiosas de profissionais da educação, é imprescindível que estes acessem o conhecimento de conceitos que permeiam o perfil pluralista do Ensino Religioso, pelos quais se possa pensar a separação de público e privado, Estado Laico e laicidade na escola, proselitismo e diversidade religiosa, dentre outros conceitos. São pontos fundamentais para se entender o fenômeno religioso e reconstruir efetivamente o perfil da disciplina em questão, a qual ainda necessita ser compreendida e discutida pela educação pública no contexto amapaense.

Referências

CUSTÓDIO, Elivaldo Serrão. Religiões de matrizes africanas como patrimônio cultural imaterial no contexto escolar do Amapá. **Revista Aleph**, Ano VI, n. 18, dez. 2012. ISSN 1807-6211.

_____. **Repensando o ensino religioso na educação pública estadual no Amapá**. Anais do Salão de Pesquisa da Faculdade EST 14, p. 1-11, 2015.

CUSTÓDIO, Elivaldo Serrão; FOSTER, Eugenia da Luz Silva. Ensino religioso e religiões de matrizes africanas: conflitos e desafios na educação pública no Amapá. **Identidade!**, São Leopoldo, v. 19, n. 1, p. 95-109, jan.-jun. 2014. ISSN 2178-0437X. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/identidade>>. Acessado em: 07 jul. 2016.

DOMINGOS, Marília de Franceschi Neto. Ensino Religioso e Estado Laico: uma lição de tolerância. **Revista de Estudos da Religião**, v. 9, n. 3, p. 45-70, 2009.

ESTADO DO AMAPÁ. Conselho estadual de Educação do Amapá/CEE-AP. **Plano Curricular de Educação do Amapá**. Macapá: CEE/AP, 2009.

_____. Conselho estadual de Educação do Amapá/CEE-AP. **Plano Estadual de Educação para o decênio 2015-2025**. Macapá: CEE/AP, 2009.

GIUMBELLE Emerson. Religião, Estado e modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. *Estudos Avançados*, São Paulo, vol. 18, n. 52, set./dez. 2004.

JUNQUEIRA, Sérgio (Org.). **O Ensino Religioso no Brasil**. 2. ed. Revisada e ampliada. Curitiba: Campagnat, 2011. (Coleção Educação Religião).

MARTINS, Sueli. A (in)diferença e (in)tolerância religiosa em escolas públicas municipais de Juiz de Fora. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 10, n. 2, p. 15-34, jul-dez. 2013 - S. Martins. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2014/07/10-2-3.pdf>>. Acessado em: 31 jun. 2016.



MENDES, Napoleão Marcos de Moura. **O ensino religioso escolar e a construção da cidadania**. Disponível em: <http://leg.ufpi.br/subsiteFiles/ppged/arquivos/files/eventos/evento2002/GT.4/GT4_2_2002.pdf>. Acessado em: 07 maio. 2016.

RANQUETAT Jr. Cesar. Do Confessional Ao Plural: Uma Análise Sobre O Novo Modelo De Ensino Religioso Nas Escolas Públicas Brasileiras. **Rev. Diálogo Educ.**, Curitiba, v. 8, n. 23, p. 289-305, jan.abr. 2008.

RESOLUÇÃO n. 14/06-Cee/Ap. Conselho Estadual De Educação. Governo Do Estado do Amapá. . Disponível em: <http://www.gper.com.br/biblioteca_download.php?arquivold=136>.

Acessado em: 08 jan. 2016.

Recebido em: 13/10/2017

Aprovado em: 09/01/2017



A construção do candidato Carismático Católico em face ao candidato evangélico pentecostal

The construction of the Catholic Charismatic candidate in face of the evangelical pentecostal candidate

Vinicius Manduca¹

Resumo

As eleições constituintes de 1986, após o fim do regime militar no Brasil, marcaram a formulação, sistematização e aplicação de uma estratégia eleitoral racionalizada por parte das denominações evangélicas pentecostais. Desde então, a participação evangélica na política brasileira vem crescendo e constituindo cada vez maior notoriedade. Em resposta, a Renovação Carismática Católica também iniciou uma estratégia para alçar cargos políticos. O presente texto se propõe a analisar um dos aspectos da estratégia política racionalizada da Renovação Carismática Católica: a construção da identidade do candidato de forma que ele se identifica com a parcela selecionada do eleitorado.

Palavras-Chave: Religião e Política, Renovação Carismática Católica, Identidade

Abstract

The constituent elections of 1986 after the military regime, marked the formulation, organization and implementation of a streamlined electoral strategy by Pentecostal evangelical religions. Since then, the evangelical participation in Brazilian politics has been growing and forming more and more notoriety. In response, the Catholic Charismatic Renewal also initiated a strategy to raise political office. This article examines one aspect of this strategy, the construction of the identity of the Catholic charismatic candidate to the religious voter.

Key words: Religion and Politics, Catholic Charismatic Renewal, Identity

Introdução

Cada vez mais o fator religião tem se tornado objeto de exploração em campanhas eleitorais. Em relação ao poder executivo, o apoio de determinados segmentos religiosos tem se demonstrado de grande importância em disputas para cargos majoritários². E em

¹ Mestre em sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (PPGS - UFSCar). Membro do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP-UFSCar/CNPq) e do Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade (CEPRESUNIFAP/CNPq). E-mail: vimanduca@gmail.com

² A exemplo pode-se citar as eleições presidências de 2010, em que a temática religiosa, sobretudo a questão do aborto, foi significativa, principalmente no primeiro turno. A oposição a Dilma Rousseff, Partido dos Trabalhadores, foi acirrada quando foram pinçadas declarações favoráveis ao aborto. A temática foi profundamente explorada por seu adversário, José Serra, do Partido Social Democrata Brasileiro. O prejuízo eleitoral somente foi revertido após a revogação de propostas legais do então governo do PT, da aproximação de Dilma com a Igreja Universal do Reino de Deus, e a aproximação e participação em cultos (MANDUCA, 2015)



relação ao Poder Legislativo, o sistema representativo brasileiro permite que determinados grupos religiosos viabilizem eleitoralmente seus próprios representantes para atenderem suas demandas específicas, já que o país adere ao sistema proporcional. Para obter e assegurar essa representação, certos grupos religiosos vêm elaborando estratégias eleitorais cada vez mais racionalizadas, das quais é possível citar a exploração de signos ligados à fé, a exploração de demandas sociais e ainda a maleabilidade do sistema eleitoral brasileiro.

Essa relação entre religião e política no Brasil não é nova, apesar de a separação oficial entre Estado e Igreja Católica ter ocorrido no final do século XIX, já na primeira constituição republicana, de 1891. A Igreja Católica manteve constante influência na esfera política, direta ou indiretamente, nunca perdendo alguns dos privilégios concedidos durante os períodos Colonial e do Império (MARIANO, 2011). A relação se manteve com alguns períodos de destaque, como quando da forte aproximação da cúpula católica com o governo Vargas, na década de 1930. Tendo, porém, maior destaque histórico, a aproximação durante o regime militar.

No período, segmentos da Igreja Católica adotaram posturas diferentes. Por um lado, a corrente leiga de extrema direita chamada TFP (Tradição, Família e Propriedade) apoiou o regime. Por outro, a Teologia da Libertação (TL), tendo como referência o então frade franciscano Leonardo Boff, se apresentava como frente de resistência ao governo militar. A partir dos ideais da TL, surgiram as Comunidades Eclesiais de Base, que postularam a determinação política de esquerda do catolicismo durante a ditadura, sendo efetivamente matrizes de movimentos sociais e também do Partido dos Trabalhadores (DOIMO, 1995).

Porém, o novo período democrático trouxe um novo cenário para a política partidária brasileira, com a participação efetiva das evangélicas pentecostais sob o argumento de que os católicos se aproveitariam da Assembleia Constituinte de 1986 para reaver privilégios perdidos. Já ali reivindicavam liberdade religiosa (FRESTON, 1993), conceito que tem cada vez se tornado mais caro em suas representações em espaço público. Capitaneados pela maior denominação do país, a Assembleia de Deus, os pentecostais decidiram se engajar na política partidária, deixando de lado o tradicional apolitismo. Da frase “crente não se mistura com política” passaram a adotar o novo lema “Irmão vota em irmão” (SYLVESTRE, 1986).

Diante da iminente mudança constitucional, a ideia de um suposto perigo que as igrejas protestantes sofriam em face dos privilégios católicos foi o principal fator da repentina mudança de comportamento político por parte dos evangélicos pentecostais. A fim de garantir representação na Assembleia Constituinte, uma estratégia eleitoral foi elaborada e estabelecida, tendo como cerne a figura do candidato oficial. Tratava-se de se estabelecer um candidato apenas, contando com o apoio incisivo da comunidade religiosa sobre ele, através da exposição em cultos e da circulação de material de propaganda.

Utilizada pelas denominações pentecostais desde as eleições de 1986, a perspectiva provou ser eficaz, já que em suas primeiras aplicações a participação pentecostal saltou de dois deputados federais, em 1986 para dezoito, em 1987 (FRESTON, 1993; FONSECA, 2002; MARIANO, 2005; BAPTISTA, 2009), tendo sido o grande destaque, inicialmente, a Assembleia de Deus. A ofensiva pentecostal na câmara dos deputados se deu de forma quase sempre ascendente. Logo no primeiro pleito que participaram, em 1990, a representação evangélica foi de 32 deputados. Porém devido à maioria ter sido alvo de denúncias de corrupção, nas eleições seguintes a representação caiu para 23 deputados (BAPTISTA, 2009).



A representação evangélica voltou a crescer em 1998, com a eleição de 49 representantes, mesmo ano em que a IURD elegeu mais deputados do que a AD, que até então possuía a maioria no congresso. A representação evangélica prosseguiu oscilando, tendo elegeido 59 deputados em 2002 e apenas 48 em 2006. Na legislatura de 2010, fruto também de uma eleição em que a tônica religiosa foi bastante explorada, foi eleita a maior “bancada evangélica”, com 73 membros (SOUZA, 2013).

É frente às consequências do modelo pentecostal que parte da Igreja Católica começou então a modificar a sua forma de ação político-partidária. Paralelamente à articulação política das denominações pentecostais, a Renovação Carismática, tal qual movimento religioso mais articulado, também teve seu destaque em atuação político-partidária.

A ofensiva católica às igrejas pentecostais se deu inicialmente no plano midiático, através de emissoras de rádio e programas de televisão. Isso foi impulsionado, sobretudo, pela compra da emissora aberta de televisão Rede Record pelo líder da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Edir Macedo. As organizações carismáticas buscaram se equipar através de editoras, rádios e emissoras de televisão como a TV Século XXI e Canção Nova. De modo bem menos contido do que os concorrentes pentecostais, os carismáticos católicos também se envolveram em campanhas eleitorais, escolhendo seus representantes.

A mobilização política por parte desse movimento católico não é um fenômeno propriamente novo, já que a RCC vem elegendo parlamentares desde a década de 1990 (MIRANDA, 1999). O processo recente é sim a busca de novas formas de organização e filiações políticas, já que a opção preferencial pelo Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB) dá lugar à busca de outros partidos. Nos últimos anos, tais legendas escolhidas eram pragmaticamente aliadas ao governo federal conduzido pelo PT. O caso do deputado federal paulista Gabriel Chalita é bastante ilustrativo, pois trocou o PSDB pelo Partido Socialista Brasileiro (PSB), ingressando depois no Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), em que chegou na terceira colocação na eleição para a prefeitura paulistana em 2011. Tal feito o fez ser cogitado para assumir o Ministério de Ciência e Tecnologia (MCT) no governo de Dilma Rousseff.³ Assim como Chalita, outros parlamentares carismáticos católicos vêm adotando tal pragmatismo político, engajando-se em partidos antes considerados oponentes.

A realização da pesquisa contou com o período fértil das eleições do ano de 2014. Para tal, foi selecionado o cargo de deputado federal pelo o Estado de São Paulo, sendo escolhido como sujeito de pesquisa o candidato carismático mais votado, o professor universitário Evandro Gussi. Para a realização do estudo foram analisados seus materiais de campanha, discursos e suas veiculações em redes sociais.

³ Indicado a partir de arranjos políticos entre o PT e o PMDB e sob a declaração de que “seria ministro se fosse a vontade de Deus” o nome de Gabriel Chalita para o MCT envolveu uma série de controvérsias. Inicialmente pelo ex-ocupante do cargo, e até então ministro da Educação, Aloizio Mercadante (PT) sob alegação do candidato ser “católico demais” e de que seus dogmas religiosos poderiam interferir em pesquisas científicas. O político ligado à Canção Nova não agradou também a comunidade científica de qual determinados setores pressionaram para que não fosse nomeado. Somam-se a essas situações as denúncias de corrupção contra o deputado, referentes ao período que era Secretário da Educação do Estado de São Paulo. O cargo se manteve com Marco Antonio Raupp até o ano de 2014.



Renovação Carismática e Política

Iniciada por leigos no ano de 1967 na Universidade de Duquesne, em Pittsburg, Estados Unidos, a RCC teve o seu reconhecimento oficial em 1973 pelo papa Paulo VI. O movimento trouxe à tona os chamados dons do Espírito Santo, o que o faz ser chamado de pentecostalismo católico. Os carismáticos ganharam força na Igreja Católica principalmente por serem uma forma de resposta ao avanço evangélico pentecostal no país, se colocando como uma alternativa à expansão evangélica.

No Brasil, foi introduzida pelos padres jesuítas Harold Joseph Rahm e Eduardo Dougherty (PRANDI, 1997; CARRANZA, 2000), especificamente na cidade de Campinas, no interior de São Paulo. A atuação se iniciou por duas formas de trabalho, os chamados Treinamentos de Lideranças Cristãs (TLC) de um lado, e, de outro, por cursos doutrinários para militantes do movimento, principalmente de grupos de oração. O movimento se difundiu em território brasileiro de forma espontânea. Hoje, porém, sua estrutura encontra-se racionalizada e sua expansão atribuída principalmente a esquemas promocionais de marketing, contando com redes televisivas e radiofônicas, jornais, panfletos dentre outros (SOFIATI, 2011).

Tendo sua principal forma organizativa a partir de grupos de oração, o movimento carismático ganhou força no país principalmente com a nomeação do papa polonês João Paulo II. A RCC era uma alternativa à TL que possuía até então bastante força (PRANDI & SOUZA, 1996), sobretudo junto às camadas mais pobres. João Paulo II foi um dos principais combatentes do pensamento político de esquerda dentro da igreja, motivo pelo o qual se empenhou em enfraquecer a TL.

O projeto político da RCC se iniciou de maneira discreta, já que sua grande bandeira para se fortalecer no ambiente católico foi a crítica à TL, voltada demasiadamente para a política. Por isso, a participação política dos carismáticos católicos era, no início, incongruente. Inicialmente, os candidatos vinculados à RCC se filiavam-se ao PSDB, tendo sido o movimento carismático também grande apoiador de Fernando Henrique Cardoso na campanha para a Presidência da República em 1994 (PRANDI, 1997). Posteriormente o cenário mudou, com uma nova forma de fazer política, o movimento católico pulverizou os parlamentares carismáticos em diferentes legendas (REIS, 2011).

De modo semelhante à Assembleia de Deus na criação do Partido Social Cristão (PSC) e da IURD com o Partido Republicano Brasileiro (PRB), a Renovação Carismática abriu também espaço para a criação de um partido. Sob a perspectiva da Doutrina Social Cristã e da Solidariedade, foi formado o Partido Solidarista Nacional (PSN) em 1995. Em 1999, a legenda uniu forças com o não homologado Partido Humanista Democrático do Brasil (PHDB) e no de 2000 passou a se intitular Partido Humanista da Solidariedade (PHS).

Com referências a Deus em seu estatuto, o PHS tem se articulado principalmente através de coligações para cargos majoritários concentrando suas candidaturas em cargos no Legislativo. Cabe ainda enfatizar o fato da não exclusividade religiosa nas adesões partidárias. Em pesquisa realizada entre os anos de 2011 e 2012, foram encontrados parlamentares católicos eleitos por partidos ditos evangélicos, principalmente o PSC. São muitos também os candidatos evangélicos lançados a partir do PHS.

Os partidos vinculados a instituições religiosas não possuem também a exclusividade de políticos religiosos, principalmente as figuras mais tradicionais na política partidária brasileira. Visto no caso dos católicos carismáticos que seus principais representantes se encontram pulverizados em diversos partidos, como Gabriel Chalita no PMDB, Salvador



Zimbaldi hoje no PROS, Rafael Zimbaldi no PP ou mesmo o deputado estadual Reinaldo Alguz, filiado ao Partido Verde (PV).

A construção do candidato Carismático

O histórico da representação política dos grupos religiosos pentecostais demonstra as suas capacidades articulatórias, bem como a sua racionalidade em elaboração de estratégias políticas. Ou seja, o acúmulo de capital cultural e simbólico relativos aos campos religioso e político, por parte de líderes religiosos, permite a criação de um *habitus*, como define Bourdieu, conjunto de práticas coerentes com as normas dos determinados campos, possibilitando ascensão no campo e a capacidade de modificação do mesmo. Dessa forma as estratégias são frutos da construção desse *habitus* e da capacidade da utilização de capital cultural e simbólico para o mesmo.

Como descrito anteriormente, as denominações religiosas construíram essa capacidade de ascensão política a partir, inicialmente, de sua capacidade de modificação do campo religioso. Ou seja, tanto as denominações evangélicas pentecostais quanto a Renovação Carismática Católica passaram por processos de modificação de postura política motivados por seus líderes. O conhecimento e ascensão dentro do campo religioso permitiram a modificação dessa perspectiva política que antes era de afastamento e agora para uma de incentivo a essa participação. As estratégias a partir do *habitus* construído vão desde a escolha de qual personalidade é mais adequada para a representação religiosa em parlamento ou mesmo a criação de partidos, que permite a desvinculação e a subordinação de legendas maiores ao mesmo tempo que garante aos religiosos moedas para barganha política.

Para realizar a análise foi selecionado o candidato católico carismático que obteve maior votação no estado de São Paulo: o advogado e professor universitário Evandro Gussi, do município de Tupã, da chamada região Alta Paulista. Gussi foi o quadragésimo oitavo mais votado com aproximadamente 0,5% do total de votos válidos. Em face da não eleição de tradicionais políticos carismáticos católicos no estado de São Paulo o destaque foi então do quase pioneiro político. Gussi alcançou a marca de 109.590 votos válidos, sendo o candidato carismático católico com maior número de votos.

Nascido na cidade de Tupã, Gussi construiu sua carreira profissional na advocacia. Formado em uma universidade particular na cidade de Presidente Prudente, o atual deputado fez mestrado na área de Estado e Teoria do Direito, pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), doutorado em Direito do Estado na Universidade de São Paulo (USP), atuou como professor na própria UFRGS e também na UNESP em Tupã, além de em outras faculdades particulares na região Alta Paulista. Além de sua carreira como docente de nível superior, Gussi é também empresário varejista de produtos farmacêuticos. O vínculo religioso institucionalizado destaca-se mesmo no âmbito profissional, já que o atual deputado leciona a disciplina de Doutrina Social da Igreja no seminário de teologia Canção Nova.

A iniciação política de Evandro Gussi se deu por seu contato com o deputado estadual Reinaldo Alguz. Segundo Gussi, em entrevista concedida no programa Escola da Fé, da emissora católica Canção Nova⁴, essa aproximação foi um dos facilitadores por seu mestrado na UFRGS, ou seja, é anterior às primeiras candidaturas do professor universitário.

O primeiro cargo político relevante de Gussi foi já o de deputado federal. Essa, porém, não havia sido sua primeira candidatura, tendo ele já concorrido a vereador pela cidade

⁴ Escola da Fé – Evandro Gussi comenta sobre a Doutrina Social da Igreja. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vT0baD30mXI>. Acessado dia 17/04/2017



de Tupã no pleito de 2008 e pelo cargo de deputado federal em 2010, ambas sem sucesso. Tal feito demonstra a eficácia da estratégia eleitoral empregada pela RCC.

A campanha eleitoral se iniciou oficialmente no mês de julho, sendo seu primeiro material divulgado no dia 22 do mês. Inserida na linguagem digital dinâmica, como descrita anteriormente, a campanha online não conteve propostas palpáveis, mas sim uma série de princípios como a defesa da vida, valores cristãos e a constante exposição da família do candidato em eventos religiosos ou mesmo em atividades cotidianas. Chama a atenção o fato de que, apesar do então candidato ser vinculado ao Partido Verde, cuja principal ideologia partidária é o meio ambiente, o número de proposições ou de preocupações em relação à questão ambiental foi bastante reduzido, sendo o seu principal foco a aproximação com religiosos.

As mídias sociais têm tido uma importância cada vez maior no espaço social brasileiro e, como consequência, na disputa política também. A adequação à dinamicidade das chamadas redes sociais faz com que uma linguagem mais direta seja utilizada. O tradicionalismo católico é evidenciado nos dizeres de Gussi, já que ele destacou a constante participação em eventos cotidianos, como a missa semanal e outras celebrações. A identificação com o fiel católico a partir das figuras religiosas também foi explorada, já que o candidato constantemente veiculava lembretes sobre datas e pensamentos relativos aos mesmos. Também chamou a atenção a constante exposição da família de Gussi, já que parte da campanha foi feita a partir da veiculação de fotos e vídeos do candidato com sua esposa e suas duas filhas pequenas.

A grande diferença para com as campanhas evangélicas pentecostais se encontrou na estratégia utilizada para atingir o fiel. Esses têm como característica a estratégia de enfrentamento. Na condição de religião minoritária perante o espaço católico brasileiro, as estratégias de conversão pentecostal têm sido a de estabelecer um inimigo e fortalecer a comunidade para combater o mesmo. Essa característica transita para a forma de fazer política. Se, no espaço social deve-se combater as manifestações homossexuais, no espaço político deve-se combater o movimento LGBT e seus representantes. Se no espaço social, deve-se combater as 11 religiões que não compartilham os ideais cristãos, no espaço político deve-se lutar pela liberdade religiosa, a fim de garantir o direito de enfrentamento dessas religiões.

A estratégia funcionou não somente para o fiel que participa da vida política, mas também incentivou o que não se interessa pela mesma, ao criar uma política de medo. A estratégia carismática católica, considerando um movimento que tem, de certa forma, um caráter introspectivo, foi a de identificação com o fiel que é católico, ou seja, não pela tentativa de conversão ao catolicismo. A conscientização foi buscada, sobretudo, através de terceiros, os como pregadores da rede de TV Cação Nova, mas sem uma nomeação precisa de a quem se votar, apesar da constante exposição de apenas um candidato, no caso Evandro Gussi. A postura serena, fala branda e apelo emocional, comum à RCC, foi utilizada também em campanha, além da constante demonstração de sua participação em eventos religiosos ligados ao movimento, como encontros e retiros.

Tal como os evangélicos, princípios cristãos nortearam a fala e a perspectiva do candidato católico carismático. Posições favoráveis e contrárias a determinados segmentos e movimentos acabaram por dialogar bastante entre ambos, apresentando inclusive justificativas similares às suas posições. A principal forma de diferenciação entre eles se deu na forma de discurso. Em um contexto em que alguns grupos sociais realizam determinada pressão sobre a legalização da maconha, inclusive com o apoio



do ex-presidente Fernando Henrique Cardoso, do PSDB, Gussi se mostrou contrário à legalização. Para essas justificativas foram expressadas histórias de vida do candidato, promovendo assim certa identificação com seus fiéis.

Evandro Gussi apontou sua experiência com o pentecostalismo católico como completa para a sua juventude, atravessando sua adolescência sem o que ele chamou de “descaminhos”. Gussi constrói dessa forma um caráter tradicionalista imaculado, buscando uma identificação com o católico carismático. A defesa da vida, foi também objeto de campanha. A bandeira contrária ao aborto vem ganhando força cada vez maior dentro, sobretudo, do movimento católico, em especial à Renovação Carismática Católica, a ponto de alguns movimentos exigirem compromisso eleitoral formal dos candidatos, reconhecido em cartório. Nesse sentido a campanha foi bastante enfática. Com relação à homossexualidade, o candidato carismático católico atendeu a demanda de forma evasiva, dizendo que a determinação da igreja é contrária.

A filiação partidária também é parte estratégica para o candidato carismático com seu pertencimento ao Partido Verde. O partido não possui um posicionamento político econômico bem delimitado entre direita ou esquerda. Por exemplo, sua pauta principal é a questão ambiental, de forma que, em outras questões, os seus filiados têm posições divergentes. Por outro lado, a preferência eleitoral para o PV é, em grande parte, da classe média. Nesse sentido a escolha do PV como partido para a candidatura de um carismático católico é interessante já que ele tem liberdade para propagar suas posições religiosas e, ao mesmo tempo, o eleitorado do partido é similar ao eleitorado carismático, já que o movimento é, em grande maioria, de classe média. Gussi porém, em toda a sua campanha demonstrou um reduzido interesse por questões ambientais, apenas comemorando datas como Dia da Terra ou com alguns dizeres sobre a importância do racionamento. O então candidato não se mostrou disposto, de forma explícita, a defender a questão ambiental, sobrepondo então a sua identidade religiosa à identidade partidária.

A relação de Gussi com o eleitorado não é de representação, mas de identificação⁵. Gussi apresenta falas emotivas baseada em aspectos teológicos. O volume de sua voz é sempre reduzido e sua oratória pausada. Ao se prostrar dessa forma Gussi atinge no imaginário católico uma posição sacerdotal, ou seja, sua fala em aspectos da fala de padres, como tal gera no eleitor alvo uma identificação, promovendo inclusive certa confiança nele.

Baseado ainda na ideia da democracia direta ao invés da representativa, provocou o fiel ao dizer que a maior parte da população do país é cristã. Nessa perspectiva, questões como a legalização do aborto, divórcio ou união entre homossexuais, por exemplo, não condizem com a demanda populacional, sendo fruto de uma má articulação dos cristãos. Como tal isso é algo que exige maior participação política dos católicos carismáticos e dos evangélicos.

Considerações Finais

As características da sociedade contemporânea propiciam constantes alterações nas formas de agir e pensar dos indivíduos. As tradicionais práticas religiosas, não possuem as mesmas condições de se sustentarem em meio ao intenso fluxo de informações. Nesse

⁵ É importante apontar que Representação é possível apenas a partir da Identificação, ao mesmo tempo que ao eleger um parlamentar com quem se identifica o eleitor se sente representado. A escolha de termos diz respeito sobre as posturas de um enfrentamento em face de uma luta religiosa e de identificação em relação a uma maneira



contexto, há práticas adaptativas e proselitistas do pentecostalismo, evangélico e também católico através da Renovação Carismática. Essas correntes religiosas vêm crescendo bastante no Brasil, com a preponderância bem maior da primeira sobre a segunda. As disputas religiosas ganham também conotação política quando são realizadas em períodos eleitorais e nos parlamentos. Como tal, os signos religiosos se misturam com as proposições jurídico-sociais, buscando espaço maior ou mais confortável para as suas atuações religiosas.

Em uma sociedade pós-tradicional, em que a religião perdeu seu caráter de hereditariedade e passou a compor mais uma das várias possibilidades de escolha que o indivíduo contemporâneo possui (BERGER, 1985), a disputa por espaço na esfera política, ou seja, além de competir entre si mesmas, as vertentes religiosas interessadas em ampliar seu espaço, têm que competir com outros segmentos sociais que disputam o mesmo espaço (sobremaneira: televisivo e político). Dada essa acirrada disputa, as vertentes religiosas elaboram estratégias eleitorais, a fim de garantir e ampliar sua representação nos parlamentos.

A RCC teve seu afastamento político motivado por uma oposição ao movimento religioso de maior importância anterior a ela, a Teologia da Libertação que cada vez mais se aproximava da política partidária. Com o intuito de se firmar no interior do catolicismo, a RCC se colocou contrária à mobilização política em função de uma introspecção espiritualista, perspectiva favorecida após o término do regime militar no Brasil.

Posteriormente a RCC, porém, não se estabeleceu com uma clara estratégia eleitoral, apesar de já possuir alguns parlamentares de destaque. O envolvimento político-partidário do fiel carismático católico ainda é relativamente pequena, se comparada ao do evangélico pentecostal. O movimento carismático vem buscando mobilização para a participação política do fiel ao invés de alavancar um candidato específico, como fazem os evangélicos desde os anos 1980. Parte dessa estratégia compete em construir o candidato de forma que este crie uma identificação com o eleitor católico.

Portanto, a criação do candidato mobiliza signos como a defesa da família, realçado pela constante exposição da própria família. Identificações com uma classe média à qual a maioria dos membros do movimento é pertencente. Um discurso calmo e emotivo, similar aos de sacerdotes e pregadores do movimento. Além de constante menção à santos e mártires, os principais componentes que diferenciam o catolicismo de outras vertentes cristãs.

Referências Bibliográficas

BANDINI, Claudirene Aparecida de P. *“Costurando certo por linhas tortas”: Um estudo das práticas femininas no interior das igrejas pentecostais*, São Carlos, SP, 2008.

BAPTISTA, Saulo. *Pentecostais e neopentecostais na política brasileira: um estudo sobre cultura política, Estado e atores coletivos religiosos no Brasil*. São Paulo, Instituto Metodista Izabela Hendrix e Annablume, 2009.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado, elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo, Paulus, 1985. _____. *A dessecularização do mundo: uma visão global*. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 21, nº 1, p. 9-24, 2000.

BLANCARTE, Roberto. *Laicidad: La contrucción de um concepto de validez universal*. In COSTA, Nestor da (Org.). *Laicidad em America Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo publico y lo privado em el siglo XXI*. Montevideo. CLAEH. 2006

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 2 ed. São Paulo, Perspectiva, 1987.

_____, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas, S: Papirus, 1996.



BURITY, Joanildo. *Identidade e política no campo religioso*. Recife, IPESPE, Editora da UFPE, 1997.

BURITY, Joanildo & MACHADO, Maria das Dores Campos (Orgs.). *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco e Ed. Massangana. 2006.

CARRANZA, Brenda. *Renovação Carismática: origens, mudanças, tendências*. Aparecida, Editora Santuário, 2000. DOIMO, Ana Maria. *A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/ANPOCS, 1995. 356p 16

FONSECA, Alexandre Brasil C. 1998. *Lideranças evangélicas na mídia: trajetórias na política e na sociedade civil*. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, Iser, v. 19, nº 1, junho, pp. 85-112.

FRESTON, Paul. *Protestantes e políticas no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Tese de doutorado em ciências sociais. Campinas, Unicamp, 1993

GRAMSCI, A. *Quaderni del carcere*. Turim: Einaudi, 1975.

_____, A. *Lettere dal carcere: 1926-1937*. Palermo: Sellerio, 1996. 2v. HUNT, Stephen. *Betwixt and between: the political orientations of roman catholic neo-Pentecostals*. In *Politics and Religions*, n. 2, p 27-51, 2008.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Conflitos religiosos na arena política: o caso do Rio de Janeiro*. *Ciencias Sociales y Religión*. Porto Alegre, ano 6, nº 6, p. 31-49, 2004

MAINWARING, Scott. *Igreja católica e a política no Brasil: 1916-1985*. São Paulo, Brasiliense, 1989

MARIANO, Ricardo. *Pentecostais e política no Brasil*. Com Ciência Revista Eletrônica de Jornalismo Científico, Internet, v. 65. 2005.

_____, Ricardo. *Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública*. *Civitas*. Porto Alegre, v. 11, nº 2, p. 238-258, 2011. MARIZ, Cacília L. *A Renovação Carismática Católica, uma igreja dentro da igreja?*. *Civitas*. Porto Alegre. 2003

MANDUCA, Vinicius. *Atores políticos do pentecostalismo católico e evangélico paulista*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, 2015.

MIRANDA, Julia. *Carisma, Sociedade e política: novas linguagens do religioso e do político*. Relume Dumará. Rio de Janeiro. 1999.

ORO, Ari Pedro. 2006. *A Igreja Universal e a política*. In: BURITY, Joanildo & MACHADO, Maria das Dores Campos (Org.). *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife, Massangana.

_____, Ari Pedro. *Avanço Pentecostal e Reação Católica*; Rio de Janeiro: Vozes; 1996.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *Representantes de Deus em Brasília: A bancada evangélica na Constituinte*. In *Ciência Sociais Hoje*. São Paulo. Vértice e ANPOCS, 1989.

PIERUCCI, Antônio Flávio. & PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec, 1996. 17

PINA, Christine. *The city, the countryside and nature of two charismatic revival communities: two visions of society and politics?*. In: *Social Compass*. V. 46, p. 85-99, 1999.

PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do espírito*. São Paulo, Edusp 1997. PROCOPIO, Carlos Eduardo. *Carismáticos católicos e eleições no Brasil*. *Ciencias Sociales y Religión*. V. 14, p. 75-99, 2012.

_____, Carlos Eduardo. *Perto da Religião Perto da Política: A participação do catolicismo carismático através da instituição, candidaturas e mídia nas eleições de 2010*. Juiz de Fora, MG, 2014

RANQUETAT JR, Cesar Alberto. *Laicidade à brasileira: um estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos*. Tese de doutorado em antropologia social. Porto Alegre: UFRGS, 2012.

REIS, Marcos Vinicius Freitas. *Política e religião: o envolvimento dos católicos carismáticos na política brasileira*. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Universidade Federal de São Carlos, 2011

SILVEIRA, Emerson Sena da Silveira. *Terços, "Santinhos" e Versículos: A relação entre católicos carismáticos e a política*. In *Rever*. São Paulo. 2008



SOUZA, André Ricardo de. *O pluralismo cristão brasileiro*. Caminhos, UFG, v. 10, nº1, 2012, pp. 129-14. 2012

SOUZA, André Ricardo de. *Meandros da força política evangélica no Brasil*. Cultura y Religión, v. 7, p. 117-128, 2013.

SOUZA, Beatriz Muniz de. 1969. *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. São Paulo, Duas Cidades.

SYLVESTRE, Josué. *Irmão vota em irmão: os evangélicos, a Constituinte e a Bíblia*. Brasília, Pergaminho, 1986.

VELASCO, Demetrio. La construcción histórico-ideológica de la laicidad. In COSTA, Nestor da (Org.). *Laicidad em America Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo publico y lo privado em el siglo XXI*. Montevideo. CLAEH. 2006

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004. 18

_____, Max. *A psicologia social das religiões mundiais*. In: *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar, 1971.

_____. *Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas)*. In: *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. v. 1. Brasília, Editora da UnB, 1991.

Recebido em: 12/10/2016

Aprovado em: 11/01/2017



Religiosos sem religião: Nuances sociais de uma tendência

Religious ‘nones’: Social nuances of a trend

Thaís Silva de Assis¹

Resumo

Este artigo aborda a temática das formas contemporâneas de expressão religiosa identificadas no campo religioso brasileiro. O ponto de partida desta reflexão é o fenômeno de ampliação da diversidade religiosa no Brasil e também a tendência de crescimento do grupo declarado “sem religião”. Em referência à conjuntura desses movimentos do campo religioso nacional, o texto apresenta discussões sociológicas e dados empíricos sobre experiências religiosas não tradicionais e não convencionais. O objetivo é considerar o que significa ser religioso e, por extensão, não ser religioso atualmente.

Palavras-chave: campo religioso brasileiro, movimentos religiosos; sem religião.

Abstract

This study is an attempt to address the issue of contemporary forms of religious expression identified in the Brazilian religious field. The starting point for this analysis is the phenomenon of the enlargement of religious diversity in Brazil and the growth of the so-called “nones”. Concerning the movements of the national religious scenario, this paper presents sociological discussions and empirical data on non-traditional and unconventional religious experiences. The aim is to take into consideration what being religious and, by extension, being non-religious currently means.

Keywords: brazilian religious field; religious movements; religiously unaffiliated.

Introdução

“O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões?” Esta pergunta elaborada por Pierre Sanchis (1995) dá o mote deste artigo, cuja proposta é refletir sobre as novas formas de expressão religiosa identificadas no âmbito do campo religioso brasileiro contemporâneo. Ao longo do texto, são abordados temas relacionados ao aumento do número de indivíduos autodeclarados “sem religião”. O objetivo é contribuir para a compreensão de experiências que ficam às margens dos conceitos de religião – principalmente no que se refere a trajetórias religiosas autônomas e a formas de membresia não convencionais ou não tradicionais. E, assim, refletir sobre os desafios de classificar ou denominar tais experiências nas análises sociológicas.

A abordagem escolhida privilegia a dinâmica dos movimentos religiosos nacionais que vem aumentando a pluralidade de alternativas religiosas e modificando os modos como os indivíduos se relacionam com o campo religioso. As questões que serão debatidas incluem: sincretismo, pluralismo, múltiplo pertencimento e, em outro nível, individualização,

¹ Thaís Assis é mestre em Sociologia, tem interesse na área de Sociologia da Religião e investiga o Neo-hinduísmo no Brasil. Este artigo foi elaborado com base em um capítulo de sua dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/IFCS/UFRJ). E-mail: thaissassis@gmail.com



experimentação, desinstitucionalização e destraditionalização das práticas. A intenção de reunir tais reflexões é ponderar em que medida o aumento expressivo do segmento da população autodeclarado “sem religião” está conectado à ampliação da autonomia religiosa dos indivíduos, aos trânsitos religiosos nacionais e ao aumento de expressões religiosas não convencionais².

Associado a isso, apresento uma breve problematização sobre a insuficiência das categorias censitárias para capturar as nuances dos movimentos recentes dentro do campo das religiões no Brasil. Destaco que há uma série de expressões religiosas que os recenseamentos não capturam, além das possibilidades de vínculos religiosos múltiplos. A partir da revisão bibliográfica, aponto que as formas que os indivíduos elaboram seus vínculos mudaram nas últimas décadas e que, portanto, considerar a população com base em pertencimentos é um esforço limitado.

Em resumo, o cerne deste artigo é a reflexão sobre as possibilidades analíticas das ciências sociais em relação a um aspecto da dinâmica de transformações do campo religioso brasileiro: as expressões religiosas não convencionais. Nestes termos, problematizo a própria elaboração do conceito de religião. A expectativa é que o debate aqui reunido dê destaque a fenômenos que por economia convencionalmos reunir sob o rótulo de religiosos, mas que para ser compreendidos demandam reformulações e ampliações dos conceitos sociológicos vigentes.

Campo de transformações

O primeiro movimento no âmbito do campo religioso brasileiro que destaco é o deslocamento do eixo de referência das instituições e sistemas simbólicos para a experiência dos sujeitos: as religiões estão progressivamente saindo de um modelo altamente institucional para outro mais individualizado (SCHWADE, 2006).

Avaliando tal dinâmica, Pierre Sanchis (1997a) considera que o campo religioso é cada vez menos o campo das religiões e Deis Siqueira (2008a) aponta que um dos fenômenos contemporâneos mais significativos nesta área é a passagem da religião para religiosidade ou religiosidades, no plural³. Ambos os autores estão destacando fundamentalmente que o enfraquecimento da influência das instituições que tradicionalmente enquadravam as experiências religiosas é acompanhado pela ampliação da autonomia individual, das escolhas e dos arranjos religiosos pessoais.

Isso indica que as experiências religiosas de elaboração mais subjetiva passam a ganhar destaque porque os indivíduos – sobretudo os membros das classes médias educadas – tornaram-se pouco afeitos a fidelidades institucionais e começaram a se envolver com práticas mais difusas. Em outros termos, há tanto desinstitucionalização das religiões históricas quanto destraditionalização das práticas (SIQUEIRA, 2008a; MARIANO, 2013).

As características que marcam essas formas de expressão religiosa não institucionais ou fracamente institucionalizadas serão tratadas com mais detalhes nos próximos tópicos

² A expressão “religiosidades não convencionais” foi adotada por Deis Siqueira (2008a; 2008b) para designar novas religiosidades, religiosidades alternativas, práticas *new age* e também religiões antigas como os budismos e religiões centradas em torno das escrituras védicas. Como demonstrarei, tais tipos de experiências rejeitam a ideia de religião, entendida como algo dogmático, autoritário e inflexível.

³ “A distinção entre religião e religiosidade é fluida. Entretanto, a religiosidade revela menor sistematicidade, podendo atingir o fragmentário e, ainda a ausência de igreja central, de hierarquia sacramental claramente definida entre sacerdotes e fiéis” (D’ANDREA, 2000, p. 53).



deste artigo. Demonstrarei como os indivíduos interagem com um campo religioso cada vez mais plural e menos institucionalizado.

Por ora, o ponto a ser compreendido é que a perda de influência das instituições religiosas altera substancialmente a dinâmica do campo religioso em termos de vínculos e adesões. A partir da análise dos dados sobre o campo religioso registrados pelos Censos do IBGE, Pierucci (2006) constatou que, nas últimas décadas, vivenciar uma religião em nosso país requer – para cada vez mais pessoas – o rompimento de algum vínculo prévio. Neste processo, de acordo com Mariano (2013), a filiação religiosa deixa de ser tratada e percebida como uma tradição ou herança familiar para ser questão de escolha individual, consciente e voluntária, vivida como experiência privada e subjetiva.

A abordagem que escolhi para tratar a temática desses trânsitos religiosos atuais toma como base as três dimensões organizadas por Ronaldo Almeida (2010): circulação de pessoas por alternativas religiosas – incluindo troca de religiões e práticas simultâneas –; circulação de conteúdos simbólicos e práticos entre sistemas religiosos; e trajetórias pessoais desinstitucionalizadas. No primeiro caso, o trânsito é pensado em termos de pluralismo; no segundo, sincretismo; e no último, bricolagem ou errância. Tais aspectos, em resumo, apontam os diversos níveis de sínteses e diferenciações em processo nas transformações do campo religioso – níveis institucionais, de adesões e nas elaborações simbólicas e práticas.

O pluralismo seria, portanto, esta dimensão que revela a crescente liberdade de opção religiosa no país e que, nas palavras de Pierucci (2013), decorre tanto da perda de influência da tradição quanto do aumento de alternativas disponíveis para escolha. É importante notar que pluralismo diz mais do que pluralidade – percepção da existência de uma dimensão plural – pois, como Sanchis (2012) esclarece, o conceito evidencia relações internas e externas do campo religioso, uma atitude de abertura, de diálogo, de relativização.

As trajetórias religiosas individuais dos mutantes religiosos – aqueles que circulam por grupos variados e não declaram adesão exclusiva a nenhum – foram objeto de investigação de Lísias Negrão (2009). O autor observou os percursos e também as vivências religiosas múltiplas ou ambivalentes quanto à vinculação institucional ou à tradição religiosa e, a partir de tais dados, identificou que a tendência é uma atitude de busca religiosa ativa e constante, e de seleção individualizada de crenças e práticas. De acordo com sua análise, nessa dinâmica dos trânsitos religiosos, as adesões são graduais e quase nunca definitivas⁴ – e incluem a possibilidade de futuras incursões em outros universos.

O pólo contrário da religião institucionalizada, sacramental, com exigências de participação regular e formadora de *habitus* religioso, cujo modelo seria a Igreja Católica, não se caracteriza pelas igrejas de qualquer confissão, centros espíritas ou terreiros de cultos afro-brasileiros. Nestes está presente uma vida comunitária/associativa mínima, com diferenciações hierárquicas entre oficiantes e leigos. O oposto lógico está na construção de religiões individualizadas cujo oficiante é o próprio leigo: “minha religião eu mesmo faço”. (NEGRÃO, 2008b, p. 275)

O autor aponta que, ainda que haja essa oposição mais nítida entre as religiões institucionais e as religiosidades individualizadas, as formas de vivenciar o religioso são variadas: entre os casos de adesão ou membresia tradicionais e os casos de religiosidades construídas individualmente com pouca ou nenhuma participação em grupos religiosos,

⁴ A exceção está nos casos de conversão ao protestantismo (SIQUEIRA, 2008b).



há um gradiente de situações intermediárias (NEGRÃO, 2009). As quais só são possíveis graças ao crescente pluralismo do campo religioso nacional (NEGRÃO, 2008a).

Outra característica significativa dessas mudanças nas formas de adesão religiosa dos indivíduos são os vínculos simultâneos – duplos ou múltiplos – que contribuem para a ampliação do sincretismo religioso. Pierre Sanchis (2012) afirma que o fenômeno da múltipla pertença é mais frequente do que os casos de “declaração de múltipla religiosidade” mencionados no Censo de 2010 revelam. Aliás, para o autor o sincretismo é uma característica brasileira por excelência. Isso porque apesar da presente discussão se referir ao sincretismo modernizado (SANCHIS, 1997b), o sincretismo do país não é recente, mas faz parte de sua sócio-gênese (SIQUEIRA, 1999).

Para Silvia Fernandes (2012), este movimento religioso atual é sobre reconstrução de identidade religiosa: a lógica passa a incluir dupla, tripla ou múltipla pertença e também os deslocamentos individuais. De acordo com sua pesquisa, esse tipo de experimentação ligada à autonomia dos atores para circular por diversos grupos é o que conduz as escolhas religiosas a serem menos exclusivas e definitivas e também é o que acarreta em vínculos, pertencimentos e mesmo conversões marcados pela transitoriedade.

O que há de novo no sincretismo debatido pelos autores reunidos aqui é, portanto, que ele ocorre justamente nos deslocamentos, na circulação, na errância: é o que Leila Amaral (2000) designa como sincretismo em movimento. Para traduzir esse fenômeno, alguns pesquisadores se valem do conceito de bricolagem que indica o arranjo pessoal das opções religiosas. O conceito de *bricolage* foi elaborado por Lévi Strauss a partir da palavra francesa *bricoleur* – alguém que faz trabalhos manuais e reparos combinando sobras de trabalhos anteriores. Na sociologia da religião, bricolagem se refere à reformulação e reconstrução de crenças através da apropriação e combinação de elementos religiosos – práticos e conceituais – de diferentes fontes (DAWSON, 2007). Aprimorando essa noção, Edio Soares (2009) cunhou a expressão *butinage religieux* para indicar os percursos dos indivíduos por diversas religiões, seus processos de criação e renovação religiosa.

De fato, de acordo com Siqueira (2008a), uma das características mais significativas dos buscadores dessas religiosidades alternativas ou não-convencionais é o trânsito por grupos, por religiões e por práticas *new age*. Inclusive, depois de circular, muitos dos indivíduos acabam vivenciando sua religiosidade por conta própria, fazendo bricolagem de práticas e crenças de fontes diversas. E por isso não se sentem membros de nenhum grupo específico. Descreverei isso com mais detalhes nos tópicos seguintes.

Experiências não convencionais

Os pontos discutidos no tópico anterior sobre os movimentos recentes do campo religioso nacional – desinstitucionalização, destradicionalização, pluralismo e sincretismo – indicam que a religião está se tornando progressivamente algo de caráter voluntário e privatizado, à medida que a adesão a uma comunidade ou grupo religioso deixou de ser uma tradição familiar. Há, nesse sentido, o fortalecimento da autonomia religiosa dos atores, que podem circular por grupos e eventualmente construir, por conta própria, sua religiosidade numa espécie de bricolagem.

Ressalto que um dos principais desdobramentos dessa dinâmica é justamente a ampliação de religiosidades não convencionais, que, de acordo com Deis Siqueira (2013), é um conceito que designa uma diversidade “de doutrinas, de filosofias, de grupos religiosos, de novas religiões, de novas religiosidades, de grupos místico-esotéricos, de



sistemas religiosos, de expressões religiosas” (SIQUEIRA, 2013, p. 117). De acordo com a autora, os adeptos ou frequentadores desses grupos geralmente recusam instituições dogmáticas e exclusivistas. Isto é, estão em busca de alguma “religião sem religião”. Por isso, a opção pelo termo religiosidade, que indica experiências mais individualizadas, não institucionais (SIQUEIRA, 2013).

No caso dessas expressões religiosas, ter uma experiência pessoal – com o divino, com o mistério ou com o eu superior – é mais importante do que ter vinculações religiosas com uma instituição. Os praticantes vivem e elegem sua religiosidade como opção, escolha ou preferência pessoal. Essa autonomia individual, essa livre composição de elementos simbólicos, de doutrinas, de práticas e de rituais poderia indicar uma mercantilização da religião, mas para Siqueira (2002), trata-se na verdade da criação de certa cidadania religiosa e não somente de clientes ou consumidores religiosos.

O movimento de Nova Era⁵ e as religiosidades não convencionais apontam, portanto, para um novo modo de lidar com o religioso. De acordo com Guerriero (2006), em meio à multiplicidade de práticas que compõem esse movimento, há tanto aquelas caracterizadas pela transitoriedade até aquelas ligadas a grupos de caráter iniciático que requerem exclusividade dos adeptos.

Dawson (2007) aponta que há uma dificuldade de nomear e definir os novos fenômenos religiosos brasileiros, também designados por ele como religiosidades não convencionais. Em sua reflexão, o autor ressalta que, no geral, grupos neo-esotéricos ou de Nova Era tendem a negar a identificação de seus repertórios como religiosos, preferindo se caracterizar como filosofia ou estilo de vida. De acordo com sua análise, os membros desses grupos se opõem a determinadas tradições religiosas e negam que seus grupos possuam atributos religiosos. Isto porque consideram o repertório religioso tradicional como autoritário e inflexível, enquanto, em contraste, veem formas de religiosidade não convencionais como menos restritivas e mais ajustáveis às necessidades e aspirações individuais.

Religiosos, mas sem religião

Este tópico é dedicado a demonstrar que os grupos não convencionais se recusam a denominar suas experiências e práticas como religiosas. A partir desse esclarecimento, irei revelar que a categoria “sem religião” engloba justamente tipos de expressão religiosa de indivíduos que têm alguma religiosidade, mas não se consideram religiosos por determinados motivos, a serem explicados.

Como já assinali, de acordo com Deis Siqueira (2008a), um aspecto significativo dos movimentos religiosos nacionais das últimas décadas é o aumento da busca por religiosidades não convencionais – aquelas centradas em torno do autoconhecimento e do auto-aperfeiçoamento –, principalmente nos estratos sociais mais privilegiados em nível de escolaridade. Em sua pesquisa sobre práticas místico-esotéricas no Distrito Federal, a autora delimitou seu objeto de estudo a grupos que leem a religiosidade como arranjo pessoal e estilo de vida e que são fragilmente ou não plenamente institucionalizados, “grupos que se negam à autoidentificação enquanto religião e que atendem à demanda

⁵ “Atividades *new age* compreendem métodos para melhorar a saúde física e psíquica (por exemplo, homeopatia, bioenergética, *shiatsu*, renascimento, hipnose, *feng shui*), técnicas espirituais (*yoga*, *tai chi chuan*, rituais xamanísticos), métodos para desenvolver capacidades paranormais (espiritismo e ocultismo), e métodos para entender as leis ‘sublimes’ da natureza e predizer o futuro (astrologia, *tarot*, telepatia)” (HÖLLINGER, 2003, p. 66).



por uma nova religiosidade, que seja anti-clerical, anti-doutrinária ou anti-hierárquica” (SIQUEIRA, 2003b, p.31). Os critérios de tal investigação também incluíram religiões tradicionais como budismos e religiões centradas nas escrituras védicas porque, de acordo com a autora, estas se configuram no contexto atual como religiosidades alternativas e não-convencionais – por rejeitarem a ideia de religião como algo autoritário e inflexível.

Como irei esclarecer a seguir, o problema é que os recenseamentos brasileiros não contemplam formas de expressão religiosa tais como as práticas espirituais, místicas ou reflexivas definidas como filosofia, fé ou explicação – e não como religião. Disso decorre que os indivíduos que não se enquadram nas categorias existentes acabam sendo agrupados como “outros”, “indeterminados”, “sem religião” ou “sem declaração” (MENEZES, 2014).

De fato, uma das categorias mais complexas é justamente a dos “sem religião”. De acordo com a análise feita por Fernandes (2012), esta categoria inclui pelo menos cinco tipos de pessoas: a) de religiosidade própria que se desvincularam da religião tradicional e rearranjaram suas crenças com elementos do universo *new age*; b) sem religião desvinculados que continuam a acreditar em Deus sem fazer novas composições – o que inclui os agnósticos; c) sem religião críticos às religiões; d) sem religião ateu; e) sem religião tradicionalizados que se declaram assim apenas por não terem tempo de frequentar Igrejas.

Dentre esses traços, destaco o apontado por Novaes (2004), segundo quem, o grupo sem religião pode expressar o desenvolvimento da religiosidade sem vínculos institucionais por ser um grupo composto de “religiosos sem religião”, isto é, de adeptos de formas difusas ou não institucionais de religiosidade, designadas normalmente como esotéricas e de nova era.

O que é fundamental destacar sobre a categoria sem religião é que ela não atesta exclusivamente que os indivíduos não são religiosos. Tal constatação foi feita por Lois Lee (2012; 2014) que analisou o que as categorias de não-religião aplicadas nos questionários de *surveys* mensuram. De acordo com ela, esse tipo de categoria não pode ser utilizado para atestar processos de secularização porque não-religião é um termo pragmático e relativo que aponta posicionamentos definidos em contraste com formas religiosas convencionais. Por isso, a autora considera que posições não-religiosas incluem indivíduos que rejeitam religiões tradicionais, mas se declaram “espirituais, mas não religiosos”⁶.

A respeito disso, vale esclarecer que, ainda que haja uma fronteira retórica separando religião de espiritualidade no senso comum, as espiritualidades não são fenômenos necessariamente individualizados, extra-institucionais e difusos. De acordo com a análise feita por Ammerman (2013), as pessoas que se declaram *spiritual but not religious* não são somente aquelas que não estão envolvidas com alguma organização religiosa – mas também aquelas que estão envolvidas. Isso indica que a ampliação do número de “religiosos sem religião” ou o enfraquecimento da influência das instituições religiosas sobre as experiências dos indivíduos não levará ao fim da religião. De acordo com a autora, a espiritualidade é parte constituinte da religião e, portanto, compreender o que é religião demanda a compreensão das espiritualidades, dos traços religiosos não tradicionais. É necessário que os conceitos de religião sejam ampliados para incluir um domínio espiritual e não convencional.

⁶ “Espiritualidade refere-se, especialmente, a uma questão de natureza pessoal: resposta a aspectos fundamentais da vida, relacionamento com o sagrado ou com o transcendente, o qual pode (ou não) levar ao desenvolvimento de rituais religiosos e à formação de comunidades” (SIQUEIRA, 2008a).



Números em movimento

A intenção deste tópico é dupla: informar o leitor sobre os números que servem de base para a identificação das mudanças no campo religioso brasileiro e também avaliar a capacidade explicativa das categorias censitárias para as novas formas de expressão religiosa. O que destaco é que a metodologia e categorias utilizadas nos recenseamentos deixam algumas lacunas sobre como os indivíduos têm se relacionado com um campo religioso plural e especialmente sobre os tipos não convencionais de expressão religiosa.

O Censo como uma fotografia panorâmica da autodeclaração religiosa nacional deixa uma série de lacunas. São diversas as formas de religiosidade que os recenseamentos brasileiros não contemplam: por exemplo, as práticas espirituais, místicas ou reflexivas definidas como filosofia, fé, explicação – e não como religião. E esses casos de indivíduos que não se enquadram nas categorias existentes acabam sendo agrupados como “outros”, “indeterminados”, “sem religião” ou “sem declaração” (MENEZES, 2014).

Além disso, a pergunta censitária “não admite titubeios” e não captura a complexidade dos pertencimentos religiosos: há diversos graus de envolvimento, formas de participação e frequência às cerimônias religiosas (MENEZES, 2014). Além das circulações, tempo de permanência e trajetórias de adesão ou das combinações de variadas crenças e práticas em *bricolages*, por exemplo.

Considerando a questão por outro ângulo, é preciso ter ciência que apenas o dado quantitativo não é suficiente para análises mais refinadas do panorama religioso brasileiro, no qual as crenças e práticas – sincretismos, porosidades, múltiplas pertencas religiosas, trânsito religioso – são mais significativas do que o pertencimento às religiões institucionais. E as expressões religiosas que advêm destas crenças e práticas, ao contrário do que se passa com a declaração nominal de adesão a uma religião, são difíceis de quantificar (CAMURÇA, 2014). Há demanda por pesquisas qualitativas, estudos de caso que identifiquem as nuances, os processos mais finos que constituem essas dinâmicas de transformação.

Nestes termos, esclareço que não pretendo questionar a validade do Censo nacional, mas problematizar as categorias de classificação dos grupos religiosos e a imagem ideal de pureza que criam ao quantificar as religiões a partir da exclusividade dos vínculos. Sob a perspectiva que adoto, entendo que é um desafio encontrar um rótulo para as novas expressões religiosas porque “as formas puras só existem nos manuais das ortodoxias religiosas” (MENEZES, 2012) e porque os indivíduos no geral se inserem na área “cinza” entre o comprometimento religioso total e a ausência de vínculo (AMMERMAN, 2006).

O problema dos recenseamentos é que reificam as categorias. Como Renata Menezes (2013) destaca as identidades religiosas são fluidas, circunstanciais, elaboradas em contexto, mas o Censo as apresenta como gerais, substantivas e reais. Nas palavras de Pierre Sanchis (2013), é fundamental compreender que as identidades religiosas não são totalizantes e que, portanto, é preciso complexificar as declarações de pertencimento religioso. E isso não só em experiências não institucionais, em casos de vínculos múltiplos ou no caso de grupos não convencionais, mas também nas experiências religiosas no geral.

De onde vem e onde está a religião?

A reflexão encaminhada neste tópico problematiza o hipotético valor explicativo universal da categoria religião, revelando a inadequação de suas definições para tratar as novas formas de expressão religiosa. Considerando o contexto histórico de

elaboração dos conceitos contemporâneos de religião, aponto que os cientistas sociais desta área definiram seu objeto de estudos nos termos em que as instituições religiosas modernas se organizaram – com dogmas, autoridades, membros fiéis –, mas mantiveram a pretensão de ter forjado uma categoria universal. As discussões selecionadas para esta reflexão destacam que tanto os elementos constituintes das definições de religião são historicamente referidos quanto os próprios conceitos são produtos históricos de processos discursivos de poder.

Talal Asad (1993) identificou que a categoria religião, comumente definida como essência transhistórica e transcultural, é de fato um conceito elaborado para designar fenômenos históricos específicos. E que, além disso, obteve sua autoridade por um processo discursivo notadamente moderno, ocidental e cristão. Ao fazer a genealogia do conceito geertziano de religião, Asad verificou que a acepção de religião como composta por práticas e doutrinas autorizadas dentro de uma cosmologia definida é compatível com os processos modernos de delimitação das fronteiras entre o religioso e o secular – ciências, senso comum, estética, política.

Recuperando a história e o uso do conceito de religião, Stringer (2011) evidencia que aquilo que entendemos hoje por religião remete a três ou quatro séculos. O termo surgiu no contexto europeu após a Reforma Protestante, no período de “guerra das religiões”. E foi distinguido de teologia posteriormente durante o Iluminismo, a partir de quando foi sendo aplicado a outras religiões e, mais adiante, a religiões mundiais com a emergência das ciências sociais no século XIX. A categoria religião foi universalizada ao ser abstraída de um conjunto de regras práticas e ao ser organizada como conjunto de significados simbólicos expressos por ritos e doutrinas (ASAD, 1993).

Herdeiras deste processo, a maioria das definições contemporâneas de religião no âmbito das ciências sociais tem três características em comum: tratam a religião como um objeto unificado; supõem que ela está relacionada ao transcendente; e a vêem como transformadora para o indivíduo ou para a sociedade. Todas as três características são centrais ao discurso do Cristianismo, o modelo a partir do qual a religião é definida como um todo único e coerente, e como uma instância social distinta de todas as outras (STRINGER, 2011).

A acepção de religião como composta por práticas e doutrinas autorizadas dentro de uma cosmologia definida é compatível com os processos modernos de delimitação das fronteiras entre o religioso e o secular – as ciências, o senso comum, a estética, a política (ASAD, 1993). A questão é que essa concepção de unidade e sistematicidade também é aplicada na descrição ocidental de outras religiões, assim como no estudo sociológico e antropológico de outros discursos religiosos (STRINGER, 2011).

Considerando tais problematizações, o ponto que destaco é que as definições acadêmicas de religião que a retratam como uma dimensão autônoma da sociedade, uma realidade objetiva, a-histórica e *sui generis* (MCCUTCHEON, 1997), dificultam a análise de expressões religiosas não-cristãs, não tradicionais ou mesmo populares. As ferramentas conceituais da sociologia são limitadas por tendências eurocêntricas e não se adaptam adequadamente a religiões não-ocidentais.

Além das definições de religião serem inadequadas para análise de casos religiosos não-cristãos, os conceitos são insuficientes para capturar uma multiplicidade de elementos constituintes do religioso. De acordo com Ammerman (2006), tanto em sociedades modernas quanto nas não modernas, religião sempre pareceu um fenômeno maior do que o enquadramento sugere. A pluralidade religiosa começa justamente nas



experiências e dilemas cotidianos de pessoas comuns. Ao nível individual, a religião é uma amálgama de crenças e práticas, além de ser dinâmica, multifacetada, desorganizada e até contraditória, não correspondendo necessariamente ao que as instituições religiosas consideram importante.

Outra interpretação que a definição de religião como uma instituição organizada – com valores e práticas distintas dos demais domínios sociais – fomenta é a análise de formas alternativas de expressão religiosa como espiritualistas, confusas, individualistas e ecléticas (WOODHEAD, 2011). Porém, de acordo com Ammerman (2013), tal postura conceitual é um equívoco porque as evidências empíricas não corroboram a polarização entre religião e espiritualidade, nem tampouco a noção de que espiritualidade é um fenômeno difuso, individualizado, ou uma alternativa cultural à religião. A autora considera que em vez de assumir que a religião é melhor medida pela pertença organizacional e por crenças tradicionais, e de supor que a espiritualidade é melhor avaliada como uma criação individual, é mais profícuo reconhecer que ambas têm produtores institucionais e extra-institucionais.

A sugestão de McGuire (2008) para compreender a prática religiosa cotidiana dos indivíduos em sua complexidade e dinamismo é que, em vez de olhar principalmente para as filiações e participações organizacionais, as pesquisas enfoquem os indivíduos, as experiências que eles consideram como mais importantes, e as práticas concretas que compõem sua experiência e expressão religiosa pessoal. Isto porque não só as religiões mudam com o tempo, mas também o que as pessoas entendem como religião muda.

Considerações finais

O debate organizado ao longo deste artigo destaca a presença de atores em movimento no campo religioso brasileiro e traz algumas evidências das novas formas com que eles se relacionam com as experiências e instituições religiosas. As discussões aqui inscritas revelaram que a categoria “sem religião” – cujo crescimento é um dos principais movimentos religiosos das últimas décadas – é uma categoria complexa visto que reúne casos plurais.

Ao fim desta reflexão, destaco que a dinâmica dos movimentos no âmbito religioso nacional tem modificado as maneiras como os indivíduos interagem com o campo – cada vez mais plural e menos institucionalizado. Nesse contexto, classificar os indivíduos como religiosos ou não com base nas categorias censitárias deixa uma série de lacunas porque estas consideram os vínculos estritamente em termos de pertencimento identitário declarado – excluindo as práticas religiosas simultâneas e os deslocamentos, por exemplo.

Além disso, as discussões aqui apresentadas sobre os conceitos de religião historicamente elaborados nas ciências sociais revelaram que há uma multiplicidade de elementos constituintes da esfera religiosa que escapam à sua definição vigente como um domínio social bem delimitado e organizado em instituições: por exemplo, as experiências, práticas, crenças, sincretismos, dilemas e ambiguidades cotidianos, além é claro, das expressões religiosas não convencionais.

O ponto a ser destacado é que, ainda que uma parcela das pessoas incluídas nas categorias de irreligião não seja religiosa⁷, a ideia de “sem religião” não indica exclusivamente isso. Como a revisão bibliográfica revelou, os conceitos de “sem religião”

⁷ Esclareço que, de acordo com o Censo do IBGE de 2010, dentro do grupo sem religião apenas 4,8% é de ateus ou agnósticos.



ou “*spiritual but not religious*” indicam que os indivíduos podem ser religiosos sem precisar se identificar como tais ou sem definir de forma categórica seus pertencimentos. Existe a possibilidade de frequentarem grupos religiosos não convencionais – os quais não se consideram religiosos – ou ainda de desenvolverem religiosidades autônomas sem vínculos institucionais.

De fato, há um segmento crescente da população brasileira sendo considerada “sem religião”, porém, não porque haja menos pessoas religiosas no país, mas porque as categorias e conceitos de religião e irreligião são limitados. Em resumo, os debates organizados neste artigo indicaram que, além da demanda por aprimorar os conceitos de religião para incluírem o não convencional, o rigor possível de ser perseguido está em promover investigações qualitativas de casos não-tradicionais. Desta maneira, será favorecida a compreensão das novas formas com que os brasileiros se relacionam com a esfera religiosa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ronaldo. Religião em transição. In: MARTINS, C.; DUARTE, L. (Orgs.). **Horizontes das Ciências Sociais no Brasil** – Antropologia. São Paulo: ANPOCS, 2010.

AMARAL, Leila. **Carnaval da alma**: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis: Vozes, 2000.

AMMERMAN, Nancy T. **Everyday Religion**: Observing Modern Religious Lives. UK: Oxford University Press, 2006.

_____. Spiritual but not religious? Beyond binary choices in the study of religion. In: **Journal for the scientific study of religion**, v. 52, n. 2, 2013, p. 258-278.

ASAD, Talal. **Genealogies of Religion**: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1993.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. As religiões e o Censo: enfoques metodológicos. Uma reflexão a partir das consultorias do ISER ao IBGE sobre o dado religioso nos Censos. In: CUNHA, C; MENEZES, R. (Orgs.). Religiões em conexão: números, direitos, pessoas. **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, n. 69, 2014.

D’ANDREA, Anthony Albert Fischer. **O self perfeito e a nova era**: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais. Edições Loyola: São Paulo, 2000.

DAWSON, Andrew. **New era – new religions**: religious transformation in contemporary Brazil. Aldershot: Ashgate, 2007.

FERNANDES, Silvia. Reconstrução da identidade religiosa. **IHU On-Line**, ago. 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/511249-estamos-falando-de-re-construcao-de-identidade-religiosa-entrevista-especial-com-silvia-fernandes>>. Acesso em Maio de 2016.

GUERRIERO, Silas. **Novos movimentos religiosos**: o quadro brasileiro. São Paulo: Paulinas, 2006.

HÖLLINGER, Franz. Esoterismo, ciência e política: a nova era entre estudantes. In: SIQUEIRA, D; LIMA, R. B. (Orgs.). **Sociologia das adesões**: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.

LEE, Lois. Research Note: Talking about a Revolution: Terminology for the New Field of Non-religion Studies. **Journal of Contemporary Religion**, 27:1, 129-139, 2012.

_____. Secular or nonreligious? Investigating and interpreting generic ‘not religious’ categories and populations. **Religion**, 44:3, 466-482, 2014.

MARIANO, Ricardo. Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 119-137, 2013.



MCCUTCHEON, Russell. **Manufacturing religion**: The discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia. Oxford: Oxford University Press, 1997.

MCGUIRE, Meredith. **Lived religion**: faith and practice in everyday life. Oxford: Oxford University Press, 2008.

MENEZES, Renata de Castro. Às margens do Censo de 2010: expectativas, repercussões, limites e usos dos dados de religião. In: TEIXEIRA, F. & MENEZES, R. (Orgs). **Religiões em movimento**: o Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. Censo 2010, fotografia panorâmica da vida nacional. **IHU On-Line**, n. 400, 2012. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4588&secao=400>. Acesso em Julho de 2016.

_____. Religiões, números e disputas sociais. In: CUNHA, C; MENEZES, R. (Orgs.). Religiões em conexão: números, direitos, pessoas. **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, n. 69, 2014.

NEGRÃO, Lísias. Religião: pluralismo, percursos e multiplicidades. In: NEGRÃO, L. (Org.). **Novas Tramas do Sagrado**: Trajetórias e Multiplicidades. São Paulo: EdUSP, 2009.

_____. Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 23, n. 2, p. 261-279, 2008a.

_____. Trajetórias do sagrado. **Tempo Social**, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 115-132, 2008b.

NOVAES, Regina. Os jovens “sem religião”: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos. Notas preliminares. **Estudos avançados**, São Paulo, 18 (52), p. 321-330, 2004.

PIERUCCI, Antônio Flávio. O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **Religiões em movimento**: o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 46-61.

_____. *Religião como solvente*: uma aula. **Novos estudos** – CEBRAP [online]. 2006, n.75, pp. 111-127.

SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. **Horizonte**, Belo Horizonte, vol 1, nº2, p. 28-43, 1997a.

_____. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, ARI Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997b.

_____. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões?. In: HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja na América Latina e no Caribe**: O debate metodológico. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. Pluralismo, transformação, emergência do indivíduo e de suas escolhas. **IHU On-Line**, ago. 2012. Disponível em:<<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/512850-pluralismo-transformacao-emergencia--do-individuo-e-de-suas-escolhas>>. Acesso em Maio de 2016.

_____. Prefácio. In: TEIXEIRA, F. & MENEZES, R. (Orgs). **Religiões em movimento**: o Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, p. 11-16, 2013.

SCHWADE, Elisete. Neo-esoterismo no Brasil: Dinâmica de um campo de estudos. **BIB**: revista brasileira de informação bibliográfica em ciências sociais, São Paulo, nº 61, p. 5-24, 2006.

SIQUEIRA, Deis. A labiríntica busca religiosa na atualidade: crenças e práticas místico-esotéricas na capital do Brasil. In: SIQUEIRA, D; LIMA, R. B. (Orgs.). **Sociologia das adesões**: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil. Rio de Janeiro: Garamond, 2003b.

_____. Labirinto religioso ocidental: da religião à espiritualidade, do institucional ao não-convencional. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 23, n. 2, 2008a, p. 425-462.

_____. Novas religiosidades na capital do Brasil. **Tempo Social**: revista de sociologia USP. São Paulo, v. 14, n 1, 2002, p. 177-197.

_____. Novos movimentos religiosos como desafio à Sociologia da Religião na atualidade. **Caminhos**, Goiânia, v. 6, n.1, 2008b, p. 34-43.

_____. Pluralidade e trânsito religioso entre as novas religiosidades: sincretismo brasileiro constituinte. **I Simpósio de Religião e História**, Faculdade de Ciências e Letras da UNESP, 1999.



_____. Religião e religiosidade: indivíduo e sociedade. **Estudos de sociologia**. Araraquara: v.18, n.34, 2013, p.117-134.

SOARES, Edio. **Le butinage religieux**: pratiques et pratiquants au Brésil. Paris: Karthala, 2009.

STRINGER, Martin D. **Contemporary western ethnography and the definition of religion**. London: Continuum, 2011.

WOODHEAD, Linda. Five concepts of religion. **International Review of Sociology**, v. 21, n. 1, 2011, p. 121-143.

Recebido em: 18/10/2016

Aprovado em: 07/01/2017



Tempestade Dourada

O êxtase da Igreja de São Francisco, Salvador da Bahia, Brasil¹

Mattijs van de Port,
VU University Amsterdam / Universidade de Amsterdam²

Sem o *sagrado*, a totalidade da plenitude do ser escapariam ao homem, ele não seria mais nada além de incompleto.
-- George Bataille

Embora um pouco envergonhado em admitir, não há como negar que quando entrei na Igreja de São Francisco em Salvador, Bahia - uma das mais famosas igrejas barrocas no Brasil - eu tive uma reação corporal imediata: meus mamilos enrijeceram. Nem arrepio, nem falta de ar ou frio na espinha (respostas fisiológicas talvez mais admissíveis para se abrir uma discussão acadêmica), mas mamilos enrijecidos. E saibam que esta nem era minha primeira vez na igreja.

'O enrijecimento dos mamilos', como diz o verbete da Wikipedia sobre o assunto (o qual busquei apressadamente, no intuito de objetivar esta curiosa reação de meu corpo indômito), 'se dá pela contração de um músculo liso controlado pelo sistema nervoso autônomo'. O site também reafirma que mamilos enrijecidos são

... mais semelhantes à ereção dos pelos do que a uma ereção do tipo sexual. O endurecimento dos mamilos é produto do reflexo pilomotor, que causa arrepios. A ereção do mamilo se deve, parcialmente, às células musculares que o formam, organizadas numa configuração cilíndrica.

Qualquer que seja a importância dessa informação: o fato aqui relevante é que um espaço arquitetônico ativou meu 'sistema nervoso autônomo'. Uma construção religiosa fez com que minhas células cilíndricamente arranjadas respondessem de forma independente ao que eu considero apropriado acontecer em uma visita a uma igreja, ou ainda conveniente para a abertura de uma investigação acadêmica. O que esta linguagem enciclopédica, estranhamente destacada, então traz a tona, é que quando as pessoas entram em construções religiosas, o corpo é um intermediário tanto quando a própria igreja o é. Ambos são instrumentos que produzem sensações. Mais do que com um modelo de remetente (igreja) e destinatário (visitante), lidamos aqui com a intersecção de dois sistemas de mediação.

¹ Publicação original: van de Port, Mattijs, 2013. Golden Storm: The Ecstasy of the Igreja de Sao Francisco, Salvador da Bahia, Brazil. In: *Religious Architecture: Anthropological Perspectives*. Oskar Verkaaik (Org.). Amsterdam: Amsterdam University Press, pp.63-82

² Gostaria de agradecer Rik Adriaans, André Bakker, Markus Balkenhol, Alexander Chaplin, Maja Lovrenovic, Birgit Meyer, Irene Stengs, Oskar Verkaaik, Jojada Verrips e Marleen de Witte por seus comentários estimulantes. Agradecimento especial a ³ Piëtro Camilã, por sua atenciosa tradução da versão em inglês do texto.

Nesta discussão, quero chamar atenção para o que parece ser o poder soberano de uma estrutura estética, tal qual o de uma igreja sobre (o corpo de) seus visitantes³ - mais especificamente, os sentimentos de perda e de desorientação que vêm conjuntamente à tona. Por muito tempo, antropólogos restringiram seus estudos sobre a arquitetura ao modo como as construções se relacionam com padrões globais de criação em uma dada época e em um dado local⁴. Igrejas, mesquitas, templos e santuários foram então analisados como a materialização e a expressão de ideias, discursos, mapas mentais ou visões de mundo de um povo. Foi assim que Clifford Geertz, em sua análise sobre o 'teatro público' em Bali, escreveu a respeito do *puri*, o palácio real:

Como tantos palácios tradicionais mundo afora, e mais notadamente os indianos, o *puri* era, em si mesmo, em sua forma material, a réplica da ordem à qual sua construção celebra ... seu traçado reproduziu, em outro meio, a profunda geometria do cosmos ... O que o *padmasana* expressou esculturalmente, o *lingga* metaforicamente e a cremação teatralmente, o *puri* expressou arquitetonicamente: o trono de rei era o eixo do mundo' (Geertz 1980:109)

De modo similar Edmund Leach, discutindo a arquitetura de templos do Sul indiano, argumentou

Membros de todas as sociedades, tanto as complexas como as primitivas, externalizam as ideias que têm sobre os universos físicos e metafísicos e sobre as relações sociais internas às suas sociedades criando e manipulando artefatos. As roupas que vestimos, as casas onde vivemos, as estruturas decorativas com as quais nos rodeamos, os caminhos que construímos por entre mundos tão humanos, são todos expressivos de *ideias humanas*, sendo algumas perfeitamente bem conhecidas ao nível consciente da experiência, enquanto outras o são vagamente conhecidas, existindo somente enquanto conjuntos de relação com o artificialmente construído mundo da cultura. (Leach 1983: 243-244, destaque no original).

A respeito da arquitetura barroca, da qual a Igreja de São Francisco é um exemplo, o historiador da arte João Adolfo Hansen tomou uma posição similar. A única discussão válida academicamente desta igreja, Hansen argumenta, é a que dela se refere sob o prisma da visão de mundo de seus construtores e comissários oitocentistas. Hansen chega a rejeitar a ideia de "barroco" enquanto uma ferramenta heurística útil de análise. O barroco, argumenta, foi cunhado enquanto "estilo" somente no século dezenove, e as características então atribuídas a este estilo particular - 'informalidade, irracionalismo, qualidade pitoresca, fusionismo, contraste, desproporção, deformação, acumulação, excesso, exuberância, dinamismo, incongruência, dúvida, gosto por oposições rígidas, *Angústia*, jogos de palavras, niilismo temático, medo do vazio' (Hansen 2006:18-19) - dialogam com as disposições e as preocupações ideológicas da academia do século XIX. Hansen argumentou que não se pode supor, a priori, que estas características - e de modo mais importante as conotações morais e psicológicas atribuídas a elas por acadêmicos do século XIX - são reveladoras da mentalidade e dos afetos de brasileiros do século XVIII

³ Eu opto aqui pelo termo 'visitante' para ressaltar que, no período presente, uma construção religiosa como a Igreja de São Francisco é frequentada por religiosos e não religiosos, usuários e frequentadores, adoradores e céticos, não havendo razão para privilegiar reações religiosas à construção.

⁴ Eu tomo fazer o mundo pela forma como as pessoas realizam a tarefa de esculpir mundos significativos para habitar para além da plenitude da existência.



e que, por isso, o termo não tem papel na interpretação de uma estrutura arquitetônica como a Igreja de São Francisco.

Ainda que a leitura de uma construção por sua contextualização histórico-cultural seja, sem dúvida, uma abordagem proveitosa, eu também a julgo problemática. Primeiramente porque a redução do sentido arquitetônico às interpretações de dada localidade e de dado período, suprime todos os estímulos à investigação do poder soberano da forma em si. Ainda com o exemplo do barroco em mente, quero atentar que o potencial expressivo de uma linha encaracolada não é o mesmo que o de uma linha reta, e que tal independe do tempo e do espaço. E, ainda que as experiências provocadas, seja pela linha encaracolada, seja pela linha reta, serão culturalmente e historicamente interpretadas de modos distintos, é inegável que caracois e linhas retas ‘falam de modos distintos’.

Em segundo lugar, a primazia do local fixa o conhecimento de uma construção à uma cultura particular e à um período histórico específico, falhando no registro de que construções tendem a sobreviver seus criadores (e sua cultura), vindo assim a significar coisas diferentes ao interagir com novas épocas e gerações (e suas culturas) (cf. Appadurai 1986). Desta forma, se retornamos ao exemplo da Igreja de São Francisco, seu sentido não pode se restringir à mentalidade dos arquitetos, artistas, construtores e artesãos do século XVIII que a conceberam e a construíram. Ao passo que essa igreja continua a atrair novas gerações de baianos - para não mencionar, ainda, a multidão de visitantes não baianos que por lá passam hoje - seu significado se transforma constantemente. Em termos semióticos, a Igreja de São Francisco não pode ser tomada como um objeto singular e unificado - ela é, como Victor Turner (1969) colocaria, ‘polissêmica’.

Um terceiro problema que emerge desta perspectiva, é que a primazia é dada ao mecanismo de significação que a ordem simbólica propicia⁵: na aproximação defendida por Geertz, Leach e outros, o sujeito culturalmente informado já sabe (mesmo que vagamente - como Leach sugeriu acima) o que a igreja, mesquita ou templo é, significa e faz. Elas pertencem, afinal de contas, às mesmas estruturas de significado. Nesta linha de pensamento, tudo o que uma construção religiosa pode ser é uma ilustração, confirmação, expressão daquela ordem cultural, i.e. *a qual já é sabida* pelo sujeito. Como já indicado na abertura do artigo, esta perspectiva não deixa espaço, qualquer que seja, para o fato de que, através da experiência, uma construção religiosa pode tocar um visitante tanto quanto o visitante pode tocá-la, e que a forma como o visitante é tocado pode inclusive ir contra suas compreensões. ‘Quando adotamos o que tomamos como o princípio organizativo [da obra]’, diz Bruce Baugh, ‘e permitimos que ordene nossa experiência, damos à ele um poder sobre nós capaz de alterar nossa experiência do mundo desde seus próprios fundamentos’ (Baugh 1986:481). De fato, construções podem nos desorientar, nos descarrilar, nos tirar do esperável, perturbar nossos modos de conhecimento e de entendimento e nos transportar para além dos horizontes do conhecido. Esta dimensão ‘numinosa’, ‘sublime’, ‘miraculosa’ e ‘estática’ da arquitetura, argumentarei, nos põe em confronto com o que chamei em outro debate de ‘o-resto-do-que-é’ (van de Port 2012). Seguindo a máxima de William James (1902) de que ‘na distinta esfera religiosa da experiência’, muitos possuem os objetos de suas crenças, ‘não pela forma de meras concepções, que seus intelectos aceitam como verdade, mas como realidades quasi-sensíveis diretamente apreendidas’, a dimensão da experiência não pode ser negligenciada. Definitivamente não em um

⁵ Em minha linha de pensamento, construída sobre as ideias de estudiosos lacanianos como Slavoj Žižek, Terry Eagleton e Yannis Stavrakakis, a ordem simbólica é apenas um dos três registros através das quais a produção do mundo ocorre: trabalha com o registro do imaginário, e é desencadeado contra as forças do Real (cf. Van de Port 2011).



estudo de arquitetura *religiosa*, como minha leitura do interior da Igreja de São Francisco mostrará.

A Igreja de São Francisco: ‘me segure, me segure, estou caindo!’

A Igreja de São Francisco é parte de um convento franciscano e foi construída entre os anos de 1708 e 1723 para substituir a igreja anterior, destruída pelos Holandeses durante a invasão holandesa à Salvador. Historiadores da arte relatam que a finalização da decoração do interior tardou muito mais, tendo sido concluída apenas em 1782⁶. Vista do lado de fora, a igreja aparenta ser bastante simples. Um tanto escondida nos confins do Terreiro de Jesus, a praça central do histórico distrito do Pelourinho, ela se destaca como ‘apenas mais uma igreja barroca’ (somente no Terreiro de Jesus há quatro enormes igrejas barrocas, a cidade conta com muitas mais). Ao entrar, deve-se primeiro acessar a *portaria*, um hall de entrada escuro e espaçoso com um - não muito convincente - teto *trompe l’oeuil* do século dezoito, pintado por José Joaquim da Rocha. A portaria dá entrada para um claustro de dois andares, com paredes de gesso que refletem o forte brilho do sol. As partes mais baixas das paredes são inteiramente decoradas com painéis de azulejos brancos e azuis do século XVIII, fabricados em Lisboa e que retratam cenas alegóricas da vida virtuosa tendo como base os provérbios do poeta romano Horácio.

Para se entrar na igreja, deve-se passar por um corredor estreito e não convidativo, que em nada prepara o visitante para o que está para acontecer (ou, de fato, acrescenta ao efeito de choque): ao pisar na igreja, o visitante se encontra no meio daquilo que João Adolfo Hansen (em suas tentativas de livrar a arquitetura oitocentista das qualificações do século XIX e manter-se ‘objetivo’) provavelmente descreveria como ‘um espaço ornamentado’. Prefiro descrever como uma ‘tempestade dourada’, uma esmagadora e rodopiante confusão de ornamentos desordenados e uma ‘explosão’ sobre o aparato sensor do visitante - indo até suas células cilíndricamente arranjadas.

Sentando-se em um de seus bancos de madeira maciça, assimilando a confusão aos poucos, o visitante pode observar alguns detalhes impressionantes do desenho do interior da igreja⁷.

O aspecto mais notório é aquele que alguns chamaram de o ‘horror vacuú’ do barroco, seu ‘medo de espaços vazios’. As paredes da entrada principal têm alguns pedaços em gesso branco, porém ao aproximar-se do altar, os espaços vazios vão deixando de existir. Onde quer que se olhe, há videiras, arcos amarrados, rosas, atlantes, cariátides, conchas, folhas de acanto, corações, cordas, uvas, pássaros, guirlandas, brasões, dragões, tochas estilizadas em chamas, sinos e anjos. Centenas deles. Querubins e serafins. Com e sem asas. Pontuando o brilho dourado com suas peles cor de bebê e mamilos cor de marzipã. Onde não há entalhes sufocados por folhas douradas, há painéis de azulejos retratando os eventos milagrosos da vida de São Francisco, pinturas de cenas bíblicas ou estátuas de figuras santas. As superfícies retangulares, hexagonais, rômbricas e em forma de estrela localizadas entre os complexos padrões geométricos das abóbadas contém mais cenas bíblicas. O multicolorido piso de mármore é decorado com vegetais silvestres

⁶ Biaggio Talento & Helenita Hollanda, 2008, *Basílicas & Capelinhas. Um estudo sobre a história, arquitetura e arte de 42 igrejas de Salvador*. Salvador: Bureau.

⁷ Um fantástico ‘tour virtual’ do interior da igreja que, utilizando-se da sofisticada técnica fotográfica em 360°, te permite explorar cada detalhe da Igreja, está disponível na internet: <http://www.onzeonze.com.br/blog360/toursaofrancisco/index.html>



e encaracolados. Cada um dos objetos - lustres, candelabros, balaustradas, terraços, altares, colunas, portas, fontes de água benta - parece ter estimulado o zelo decorativo dos construtores, tornando-se pretexto para mais ornamentação.

Ao focar-se nas ornamentações, o olho logo se perde em um labirinto: uma genuína proliferação de motivos florais e vegetais que se perdem no que parece ser um movimento contínuo de ondulação, encurvamento espiralamento. A sensação 'labiríntica' é especialmente evocada pelo teto acima do altar, onde um padrão geométrico branco e dourado encontra-se solto.

Além da evidente preferência por caracóis, curvas e padrões labirínticos, o interior também revela notória hostilidade ao limite. Onde quer que fronteiras tenham sido encontradas, o impulso foi o de quebrá-las, negá-las. O teto *trompe l'oeuil* da portaria (e de muitas outras igrejas barrocas em Salvador) é o exemplo mais nítido da preferência por quadros permeáveis. Com seus céus quem rompem os limites e os anjos em vôo, convidando o olhar cada vez mais para o alto, para a Luz, eles são a pura negação de uma estrutura fechada, prometendo a liberdade de movimento entre os domínios do sagrado e do mundano. Dentro da Igreja de São Francisco propriamente falando, no entanto, a destruição de fronteiras rígidas é mais o efeito do prazer em ornamentar que leva à 'cobertura' de todas as linhas definidas, embaça todas as divisões mais acentuadas e deixa as formas amorfas, tal qual um navio, no fundo do oceano, coberto por conchas, corais e tantas outras formas de vida marinha. A negação dos limites é também evocada pelos anjos. Comumente posicionados às margens dos espaços arquitetônicos, essas criaturas voadoras emprestam sua natureza efêmera às fronteiras - negando o absolutismo da divisão, conectando domínios separados, convidando o espectador a cruzar a linha.

Em termos ópticos, seu interior demonstra o que Christine Buci-Glucksman (1992), em seu estudo sobre a estética barroca, chamou de 'la folie du voir'. A perturbadora confusão de imagens e ornamentos deixa o olho inquieto, perdido em curvas, caracóis e pregas, abalado pelo movimento perpétuo e pela inconstância das fronteiras. À tentativa de compreender como alguém é 'tocado' pela igreja através de termos ópticos, ainda falta a observação de M.T.J. Mitchell que coloca que 'a arquitetura, o intermediário mais impuro de todos, incorpora todas as outras artes em uma *Gesamtkunstwerk*, sendo usualmente nem mesmo 'vista' por olhares concentrados, mas percebida, como notou Walter Benjamin, num estado de distração. Arquitetura não é, a princípio, sobre ver, mas sobre morar e habitar. O interior da Igreja de São Francisco é melhor compreendido por termos como 'aisthesis' (Verrips 2006) ou 'corporetics' (Pinney 2004), que ressaltam que *todos* os sentidos estão sendo direcionados e tocados - todo o caminho até o sistema nervoso autônomo e os reflexos pilomotores do corpo. De fato, a Igreja de São Francisco não quer que você tome distância para tomar um quadro completo. Sua tática estética e a de te esmagar, te engolfar, quebrar o controle que a 'observação' proporciona. A sensação que busca é a de te tirar do trilho, de te provocar sensações de vertigem, de queda, de perda de controle. Não há ilustração melhor quanto ao que esta igreja propõe como uma 'forma sensível' (Meyer 2010) do que observar o que esta fez das colunas clássicas de épocas anteriores: não mais retas e eretas, tornaram-se espirais, ícones de movimento, negação da própria rocha de que são feitas.

A sensação de perder o controle e a tontura que a ela se segue, continuam a um nível semântico conforme a dissolução de fronteiras arquitetônicas definidas coincide também com a dissolução de categorias nítidas que compõem a ordem simbólica. Há transformações e metamorfoses em todos os lugares. Quando se dá às folhas de acanto



maior atenção, elas revelam as feições de um leão (Ver figura 1). Membros humanos que não pertencem a corpo algum, representam lustres. Em fato, a categoria 'humano' não é tratada enquanto uma categoria privilegiada, os membros são meros elementos decorativos. Tudo poderia muito bem ser qualquer outra coisa. São esses anjos realmente anjos? Muitos oferecem sua nudez à congregação como exibicionistas. Alguns parecem grávidos. Há os que possuem seus mamilos notavelmente rijos. Alguns nos olham como uma prostituta em uma esquina. Muitos ostentam sorrisos bobos e outras expressões faciais estúpidas, mas tão estúpidas que fazem com que não consigamos não pensar que os escravos que os esculpíram deram uma boa risada zombando das expressões faciais de seus senhores portugueses (ponto que é também enfatizado pelo guia negro que leva turistas à igreja e os ajuda a 'ler' o interior).

E ainda com toda a vertigem que a tempestade dourada, que é o interior da Igreja de São Francisco, causa, a descrição de minhas impressões não seriam completas sem mencionar seu antídoto empírico. Por mais que este lugar busque induzir nos visitantes a sensação de queda, ninguém realmente cai quando entra na igreja. Ninguém perde o controle ou enlouquece. E, de forma intrigante, pode ser também o desenho do interior da igreja que cause essa sensação. Pois no meio da tempestade de ornamentos rodopiantes, as estátuas dos santos permanecem calmas e serenas, pontos de descanso para os olhos apesar de suas vestes esvoaçantes. De modo mais importante, a estrutura do interior tem uma organização teatral - o corredor da nave, flanqueado por escuros bancos de madeira e corredores arqueados, chama atenção ao altar, o que traz foco para a enorme estátua de São Francisco envolvendo Jesus na cruz (Ver figura 2).

É na simultaneidade dos sentimentos de 'perder o controle' e de 'ser levado em direção ao salvador' que o interior da igreja tem seu maior efeito: a sensação de desorientação e instabilidade vem junto a uma sensação de temor induzido de que um poder transcendente, capaz de manter tudo junto, está presente no espaço. Pode-se colocar desta forma: a vertigem é produzida para descontrolar o sujeito, para forçá-lo para fora das estruturas regulares do cotidiano, para então agarrar esse sujeito em queda e o guiá-lo para a luz... Martin Jay nos lembra que isso, mais uma vez, é tanto um efeito sensível como psicológico. 'Se o olho engana e a cena visual é tão repleta de vertiginosos brilhos lampejantes', diz Jay, 'lançar luz apenas em superfícies opacas e impenetráveis, ouvir a outro sentido para assegurar-se, podem parecer um antídoto óbvio para seus efeitos vertiginosos' (Jay 1988:318)

Múltiplas reações: o que fazer desta tempestade dourada?

Embora minha intenção tenha sido a de manter a seção anterior de algum modo 'descritiva', ela é, certamente, uma evocação bastante particular do interior da Igreja de São Francisco. Cada frase, palavra e metáfora, é carregada de qualificações próprias, julgamentos e avaliações sobre o que fazer deste 'interior', estando eu completamente ciente de que essas qualificações são relevantes e apropriadas para um holandês, com um sistema nervoso autônomo sensível e uma aversão cultivada às formas acadêmicas de fazer o mundo em suas palavras, visitando a Bahia no início do século XXI - e não necessariamente aos outros visitantes da igreja. Um inventário das reações ao interior da igreja revelaram que, de fato, a Igreja de São Francisco (e outras igrejas barrocas similares na Bahia), provoca uma multiplicidade de comentários distintos, assim como uma variedade de ações.



Começando com essas ações, enquanto a igreja me atingiu como um exemplo convincente das confissões carregadas de culpa de George Bataille sobre a proximidade sensível entre o templo e o prostíbulo - 'minha verdadeira igreja é o prostíbulo, a única que me dá verdadeira satisfação' (Bataille 1998:100) -, Talento e Hollanda (2008:79) pontuaram que a maioria dos anjos e dos querubins originalmente possuíam genitais que porém, em dado ponto, foram removidos pelos freis franciscanos que supostamente buscaram controlar os limites entre a veneração estática e o estímulo erótico. Eles foram vestidos com pequenos culotes os quais - na continuação do ato de se despirem - foram novamente retirados por motivos que eu não sei dizer,

Luis Freire, em sua interessante relato histórico das reformas às quais os interiores da grande maioria das igrejas barrocas de Salvador foram submetidas no século XIX (mas não a Igreja de Sao Francisco, dado que a ordem não podia bancar tal reforma), relata minuciosamente como uma fraternidade após a outra buscou reduzir a 'ornamentação excessiva' das igrejas de seus santos patronos que, sob as convenções do pensamento iluminista e o estilo neoclássico então em voga, passou a ser vista como 'uma falta de controle' (Freire 2006). Decorações encaracoladas e vertiginosas, como as encontradas na Igreja de Sao Francisco, foram retiradas e substituídas por um tipo de interior mais 'comedido'. Freire ainda diz, não sem alegria, que os membros das fraternidades religiosas não foram capazes de se livrarem facilmente do 'medo de espaços vazios' barroco: eles introduziram austeras colunas gregas às obras do altar de suas igrejas, mas continuaram instalando tantas delas, que o resultado acabou sendo bastante barroco.

Nos debates eruditos, a Igreja de Sao Francisco tornou-se um exemplo para definir o 'barroco baiano', tornando-se então boa para se pensar a 'cultura do Brasil' e 'a psicologia dos brasileiros' (cf. Peixoto 1999; de Grammont 2008). Embora este não seja o espaço para se debater a temática do barroco na imaginação do Brasil, alguns exemplos podem mostrar o quanto leituras culturalmente informadas sobre o barroco brasileiro podem ser distintas.

Em seu ensaio sobre o ethos religioso no Brasil, Maria Lucia Montes diz que o cristianismo jesuíta no novo mundo procurou imergir os crentes no esplendor do divino tocando seus corpos. Os pagãos não deveriam ser persuadidos pela argumentação racional, mas pelo bombardeamento dos sentidos. O barroco, em sua opinião, é a estética imersiva por excelência.

Dos primeiros tempos dos jesuítas em diante, teatro, música, canções, dança e poesia foram parte integrante do arsenal catequético. Almas simples precisavam ser conquistadas pelo deslumbramento; deveriam ser elevadas à inefável grandeza do sagrado através do trabalho da imaginação e dos sentidos. Posteriormente, a forma pela qual as igrejas foram construídas, a profusão decorativa dos tetos, a perfeição dos entalhes em madeira que encarnavam santos, o esplendor do ouro, brilhando nos ornamentos e se conectando com a prata para dar aos objetos litúrgicos uma luz própria, o canto e a oratória do sermão: tudo contribuiu para a produção daquela atmosfera mágica na qual as verdades da fé - flutuando em nuvens de incenso perfumado - impregnam na alma através dos cinco sentidos (Montes 1998;104)

Para Roger Bastide, a igreja se tornou um exemplo primordial das tendências místicas e estáticas das religiosidades baianas. Em um de seus trabalhos iniciais em Salvador, Bahia, o antropólogo francês deixou uma descrição intrigante do modo como a Igreja de São Francisco o tocou. Sentado na igreja, Bastide contempla a impressionante correspondência



entre a estática religião dos afro-brasileiros soteropolitanos, o Candomblé, e o não menos estático ambiente do interior desta igreja.

Quando se visita igrejas e candomblés, mesmo contra a vontade, uma analogia se impõe ao nosso espírito entre as duas metodologias do êxtase. Lá embaixo, no vale de um verde intenso, entre palmeiras, bananeiras, matagais espessos que têm o nome de santos ou “orixá”, espadas de Ogum ou pau santo, tapete de Oxalá ou chagas de São Sebastião, o tã-tã dos negros penetra pelos ouvidos, pela nariz e pela boca, bate no estômago, impõe seu ritmo ao corpo e ao espírito. Aqui é o tã-tã do ouro e dos adornos que nos penetra, não mais pelos ouvidos mas pela vista, mas que, no entanto, também não nos abandona, como acontece com o outro, o dos santuários fetichistas. É debalde que fechamos os olhos procurando escapar a eles: como quando se olha para o sol durante muito tempo, manchas luminosas, placas vermelhas e amarelas giram em nosso cérebro. Reabrimos as pálpebras e não sabemos onde descansar o espírito. A luz que brinca sobre as colunas baixas, que se aninha numa vinha negra, numa fôlha verde, num pássaro hierático, num sorriso de anjo, nos conduz a outro ponto brilhante, até que todos se põem a dançar e gritar, até que por fim nossa própria cabeça gira. Libertarmo-nos de tudo quanto há de profano em nós; impossível tentar duas idéias, coordenar um pensamento: estamos à disposição da mais terrível das aventuras (Bastide 1945:27-28).

O historiador da arte Affonso Ávila, insinuando sobre a ‘exuberância semiótica’ do interior da igreja e ‘a inserção de elementos e sensibilidades africanos’, tomou a igreja como um exemplo do ‘barroco negro da Bahia ... em contraste com o barroco branco de Minas Gerais, este também temperado pela forte presença mestiça’ (2001:124). Outros contrastaram a ‘sensualidade e a audacidade’ do barroco brasileiro com o barroco das colônias espanholas, com sua ‘devoção permanente ao ascético’ (Underwood 2001:527), destacando assim a sensualidade brasileira. ‘O barroco brasileiro’, diz Underwood, ‘se deleita da tumescência das formas carnisais, do provocativo inchaço da carne’ (ibid.:524)

Uma leitura mais curiosa do interior da Igreja de Sao Francisco, expressiva de uma perspectiva nacionalista que busca definir a essência brasileira em oposição à ‘europeia’, é a oferecida por Riccardo Averini. Escrevendo sobre o ‘barroco tropical’ do Brasil (1997:24 ff.), este historiador da arte resiste a toda noção de exuberância barroca, excesso, instabilidade, caos e complexidade, os quais considera como percepções eurocêntricas desta estética.

A exuberância da decoração barroca não excede o verdor impetuoso e desordenado da vegetação tropical, pelo contrário adapta-se-lhe perfeitamente, e, nos seus esquemas compositivos, oferece um critério de seleção e um registro de ordem: como intensidade e variedade, é um “menos” não um “mais” ... Mas o olhar habituado às inextricáveis convulsões da floresta tropical ou às pitorescas misturas de culturas das primitivas fazendas tropicais -- onde gigantescas estéreis árvores de tronco elevado se alteram com baixas plantas productivas, e o milho, cacau e hortaliças crescem em liberdade entre umas e outras, sem que o homem intervenha para corrigir e dirigir (a sua única função é recolher o produto) - o olhar avezado a tanta desordem natural, à qual acrescenta a gama vivíssima das incríveis flores espontâneas, sabe perceber imediatamente a regra distributiva e pacificante da estrutura, nos “retábulos” de talha, e sente também rapidamente como esta forma de arte, se provém daquela natureza, e a imita, sabe porém superá-la, constringindo-a na disciplina do número. (1997:27-28)



Outros comentadores focam na observação de que este é o barroco em sua forma mais suntuosa e opulenta ou, como colocou o romancista baiano Jorge Amado, em seu famoso guia *Bahia de Todos os Santos. Guia de Ruas e Mistérios* de 1942, 'a vaidade da cidade religiosa' (Amado 2000:112). Neste retrato, a igreja induz raiva e indignação sobre o desperdício, sobre a violação do voto franciscano de pobreza. 'Acadêmicos provavelmente nunca entenderam o que motivou esses franciscanos, cuja filosofia foi a de deixar a riqueza e abraçar a pobreza, a construir uma igreja tão rica'. (Talento and Hollanda 2008:78). Dos apenas dois parágrafos que Jorge Amado dedica à Igreja de Sao Francisco em seu guia à Salvador (ele ainda era um comunista naqueles dias), um deles é, curiosamente, sobre um mendigo que costumava se aproximar dos visitantes dentro da igreja...

Um pequeno imbecil, troncho, de olhos esgazeados e voz pastosa, palavras cortadas, vende folhetos religiosos aos visitantes. Parece fugido de um romance antigo, novo Quasimodo, aleijado, deformado, de cor amarelecida, olhando com avidez os níqueis que recebe. Dentro da maravilha da igreja ele é ainda mais absurdo e impressionante (Amado 2000:112)

Blogs de turismo, para se mencionar uma última fonte de comentários sobre o interior da Igreja de Sao Francisco, revelam mais uma ampla variedade de comentários, coibindo uma leitura única de 'como é a igreja'.

A armadilha turística de hoje foi uma igreja ornamentada chamada Igreja de São Francisco. Nosso guia de bolso coloca que os escravos não cristãos que foram forçados a construir a igreja, se vingavam dotando os anjos de genitais proeminentes. Há algo peculiar sobre andar em uma igreja na busca por genitais proeminentes.⁸

Decoração exuberante. Estou sem palavras.⁹ Fomos ver a Igreja de Sao Francisco, que é uma igreja barroca imensa. O interior era tão brega e completamente coberto de ouro, do chão ao teto. Acredito que um dia tenha sido considerado belo!!!¹⁰

Quase todas as superfícies dentro da igreja - as paredes, os pilares, as abóbadas e os tetos - estão cobertos por esculturas de ouro, entalhes dourados e pinturas. O interior é uma das mais belas peças de arte religiosas que vimos até hoje.¹¹

Uma obra de arte espetacular... No altar a imagem do sonho de São Francisco no qual ele abraça Jesus ainda na cruz... Eu fiquei bem mexida ... ainda mais porque eu estava lá com meu marido e as crianças ... me senti abençoada...¹²

E podemos continuar e continuar, com leituras intermináveis, convincentes e apropriadas a quadros particulares, projetos e visões de mundo das pessoas que fazem a leitura. Ainda assim a questão é: há mais lições gerais a serem desenhadas sobre essa construção pela antropologia da arquitetura religiosa?

⁸ Leia mais: <http://blog.travelpod.com/travel-blog-entries/davidbowmaker/worldwide2005/1127169780/tpod.html#ixzz1lbK76omy>

⁹ <http://moleskineletronico.blogspot.com/2011/06/igreja-de-sao-francisco-salvador-ba.html>

¹⁰ Leia mais: http://blog.travelpod.com/travel-blog-entries/vmcelani/s_america_-_08/1203894000/tpod.html#ixzz1lbKnEcOt

¹¹ Leia mais: http://blog.travelpod.com/travel-blog-entries/dhruve_anjli/1/1301288768/tpod.html#ixzz1lbLtC5jX

¹² <http://www.flickr.com/photos/tudocomfuxicos/5992078680/>



Multiplicidade e coerência, destrilamento e reparação,

jouissance e plaisir

A multiplicidade de reações ao interior da Igreja de Sao Francisco e ao de outras igrejas similares barra qualquer tentativa de produzir afirmações certas sobre 'o significado' desta estrutura religiosa. De certa forma, a igreja impõe seu ser 'barroco' sobre o analista. Empiricamente, não há outra conclusão a não ser a de que: essa igreja é muitas coisas para muitas pessoas. Ela é 'múltipla'. Como um autor, porém, que deve aos seus leitores um argumento, continuo buscando modos de trazer coerência à essas reações, por uma história capaz de impedir meus leitores de se perderem, do mesmo modo como a estrutura subjacente da igreja impede os visitantes de caírem.

A forma mais fácil para se sair desse dilema é por introduzir o pensamento de Alain Badiou (2003) sobre o Evento: o descarrilamento extático catapulta o espectador para além dos horizontes do conhecido; destrói o teatro de sua própria imaginação; possibilita que encare as limitações das definições de sua realidade; assim auxiliando na expansão das possibilidades de crença para o infinito resto-do-que-é. Ser convertido, em outras palavras, requer esta sacudida radical das percepções de realidade pessoais. O retrato, no interior, de um anjo proferindo a estrondosa chegada do Espírito Santo (próximo à uma das poucas janelas que a Igreja de Sao Francisco tem), é profundamente sugestiva da possibilidade que a tormenta dourada tem em tornar estrondosas conversões possíveis. O teto (figura 3) é também ilustrativo dessa tempestade dourada.

Contudo, é aqui que devo restringir minha argumentação tão radical e me forçar a olhar para as ocorrências menos espetaculares no - e reações ao - interior da igreja. As distintas e múltiplas reações, que acabaram de serem discutidas, expressam o reconhecimento de seu potencial em mexer nos cânones da crença, mas elas são - em si mesmas - *momentos de reparação*: tentativas de atrair para o reino do sentido, e assim colonizar e explorar, experiências que 'desafiam' a significação.

Permita-me explorar esse pensamento mais um pouco. Me parece que na maior parte das reações uma experiência anterior de descarrilamento - mamilos rijos, lágrimas, vertigens, sentimentos de benção ou indignação - ainda se apresenta na articulação. Tome esta citação de um blog de viagens escrito por um turista americano:

... eles pegaram mais de 100 quilos de ouro e o derramaram por sobre todos os botões e arabescos disponíveis no ricamente entalhado interior desta igreja do alto barroco. O resultado dificilmente poderia ser chamado de belo - trabalhos de novos ricos raramente o são - mas meu Deus, é impressionante. O interior reflete bastante; nas noites, quando as portas estão abertas, lançam um brilho amarelo por todo o caminho até o Terreiro de Jesus.¹³

Eu acho esta uma mistura muito curiosa de uma pessoa buscando distância das experiências impostas a ele pela igreja (o irônico uso do verbo 'derramar', o qual associa mais com comida do que com ouro; a recusa em chamar o interior de 'bonito'; a zombaria sobre a falta de gosto dos 'nouveaux riches') com uma pessoa que ainda está sob a influência do modo como foi 'tocada' (a exclamação 'por Deus'; a qualificação do interior como sendo 'impressionante'; a referência ao brilho do ouro por todo o caminho até o Terreiro de Jesus). Não seria este comentário uma tentativa de reparar, uma tentativa de atrair a experiência ao reino do significado, e então colonizar experiências que desafiam

¹³ Leia mais: <http://www.frommers.com/destinations/salvador/A31021.html#ixzz1lbJZSHku>



o sentido? E, se olharmos para os outros exemplos apresentados acima, não seriam as referências à 'sensualidade e à audacidade', aos provocativos 'inchaços da carne', à peculiaridade de se andar pela igreja 'na busca por genitais proeminentes' expressões que buscam incorporar reações corporais ao interior da igreja, que são malquistas, ao reino do conhecido? De animar e vitalizar o mundo de coisas que conhecemos com a emoção do desconhecido? Ou tomar a sugestão de Averini de que a visão do brasileiro é informada pela floresta, e portanto vem a descansar no interior ordenado da Igreja de São Francisco (no lugar de se perder em vertigem). Não é essa ainda outra tentativa de reparação: a substituição de uma experiência de descarrilamento, do confronto chocante com a falência do sentido, com a fantasia de se ser realmente o mestre desde *mysterium tremendum et fascinans*: eles, os europeus, se perdem em um local como este, nós, os brasileiros, estamos no controle disso?

Essas tentativas de *superar* um momento inicial de descarrilamento, e *ainda permitir que este descarrilamento se tarde* de modo a explorar suas energias perturbadoras me lembram a discussão iniciada por Roland Barthes sobre a interação de duas formas de divertimento, *plaisir* e *jouissance*.

O gozo que é *plaisir*, como Jane Gallop coloca, é 'confortável, assegura o ego, e é reconhecido e legitimado enquanto cultura' (Gallop 1984:111). É o prazer de alguém se encontrar (corporalmente, sensivelmente, subjetivamente) em compatibilidade com o roteiro da cultura, de seu papel social ou identidade. É o prazer de experienciar que o social é uma possibilidade, uma correspondência, mais do que uma camisa de força ou um obstáculo. Além disso, diz John Fiske,

Plaisir envolve o reconhecimento, a confirmação e a negociação da identidade social, mas não necessariamente significa que é um prazer conformista, reacionário (mesmo que o possa ser). Há prazeres em conformidade com a ideologia dominante, e a subjetividade que propõem, quando é de nosso interesse realizá-la; igualmente há prazeres em se opor ou em modificar essa ideologia e suas subjetividades quando elas não conseguem atender nossos interesses, à medida em que as pessoas são posicionadas de forma complexa na sociedade, em relacionamentos simultâneos de conformidade e oposição à ideologia dominante, a forma de *plaisir* que será experienciada então irá variar do reacionário ao subversivo (1989:54).

O prazer que é *jouissance* - e que pode ser traduzido como felicidade, êxtase, orgasmo - é de outra ordem. Este gozo é perverso, no sendo de 'chocante, perturbador, e conflitante para com os cânones da cultura' (Gallop 1984:111). Desestabilizando assumpções ideológicas e classificações, *jouissance* é o prazer em evadir a norma social, de escapar do 'significado', é a libertação do self produzido social e socialmente (Fiske 1989:50). É além do bem e do mal. Ter os mamilos enrijecidos ao entrar numa igreja, me sinto confiante em dizer, integra-se a este gozo chamado *jouissance*.

Roland Barthes é bem exato ao dizer que não introduziu o binarismo do *plaisir* versus *jouissance* para alocar o mundo das experiências em duas metades distintas. Pelo contrário, ele introduziu esta oposição para que pudesse pensar sua instabilidade fundamental. 'A distinção não deverá ser uma fonte de classificações decisivas e estáveis', severamente instrui seus leitores (em Gallop 1984:112). Desse modo, *jouissance* não apenas pertence à momentos especiais, carnavalescos (como foi muitas vezes observado), podendo também ocorrer no meio das prazerosas atividades que pertencem



à noção de *plaisir*, empoderando as identidades em formação com sua energia. Tomando o famoso exemplo de Barthes sobre os inúmeros prazeres que acompanham o ato de ler, Fiske argumenta que *jouissance* 'ocorre no corpo do leitor no momento da leitura, quando texto e leitor *eroticamente perdem a separação de suas identidades e tornam-se um novo e momentaneamente produzido corpo, que é deles e deles apenas, que desafia sentido ou disciplina* (1989:51, itálico do autor). Gallop adiciona que esses momentos nunca duram. *Jouissance* 'não perdura, mas se queima num instante precoce'. De acordo com Barthes 'assim que é compreendido ... [ele] se torna ineficaz, e então devemos buscar algo diferente' (1984:112).

Advinda dos estudos de cinema, a discussão de Vivian Sobchack sobre a experiência cinematográfica articula insights similares em um outro vocabulário: assistir a um filme, escreve, é comumente discutido como um 'processo especular e físico, abstraído do corpo e mediado pela linguagem' (Sobchack 2011). O que de fato acontece é bem mais vago. 'A medida em que a imagem vai sendo traduzida em uma resposta corporal, corpo e imagem não mais funcionam como unidades distintas, mas como superfícies em contato, comprometidas em uma constante atividade de re-alinhamento e inflexão contínuos' (ibid.). Assistir um filme é a 'mistura de carne e consciência, o sensorium humano e tecnológico, de modo que o significado e o local onde é realizada, não tem uma origem concreta seja nos corpos ou nas representações, mas emerge de ambos' (ibid.). No entanto, Sobchack também está ciente do que acompanha esta "mistura" quando as luzes então se acendem e alguém pergunta ao amigo: 'Bem, o que você achou do filme?'. Há, novamente, esse momento de reparação. Mesmo a incapacidade inicial de encontrar a palavra certa - ou melhor: a percepção de que qualquer palavra que se pronuncie quebrará a 'mistura de carne e consciência' da experiência cinematográfica - inevitavelmente dará lugar a um controle renovado.

O que esses momentos fazem, eu diria, são infundir realidade, ou seja, definições de realidade, com fatos. O que uma discussão como esta nos ajuda a ver é o que o balanço entre descarrilamento e reparação, entre *plaisir* and *jouissance* e entre carne e consciência, produzem: um renovado senso de domínio, de retomada de controle, de ter-se perdido no vortex e ainda se reencontrado novamente enquanto alguém: crente, antropólogo, homem-das-palavras, brasileiro, comunista, turista-cansado-do-mundo, mãe-de-uma-criança-e-esposa-de-um-marido.

Conclusão

Qual lição pode então ser retirada daqui para o estudo antropológico da arquitetura religiosa? Minha descrição sobre a dimensão sensível da Igreja de Sao Francisco - sua capacidade de nos descarrilar, perturbar nossos modos de saber e entender - busca abrir uma perspectiva antropológica na qual construções religiosas deixem de ser meras representações do divino, esquemas de mundo ou réplicas do cosmos. Construções religiosas têm um poder próprio que não é ilustrativo do conhecimento religioso já existente, mas que se pode chamar de 'extático', no significado mais básico de *ek-stasis* - fora de si.

O vacilo entre *plaisir* and *jouissance*, consciência e carne, um corpo de conhecimento religioso e o resto-do-que-é, é característico de muitas tradições e práticas místicas. O que minha discussão deixou evidente é que incursões experimentais ao reino do numinoso - que produzem experiências que são subsequentemente verbalizadas - não somente se



encontra no “misticismo”. É na estética - o ‘*process of en-and disabling sense impressions and a tuning and streamlining of the senses*’ (Meyer 2010:754-755) - que místicos, crentes e meros visitantes-de-uma-construção-religiosa de forma comum são feitos conscientes do resto-do-que-é.

Como William James deixou claro em *The Varieties of Religious Experience* (1902), religiões não sobrevivem sem esse tipo de experiências. ‘Nossa crença ainda não racionalizada é sempre o que configura o corpo original de crenças e, nossa tão bem articulada e verbalizada filosofia, nada mais é do que uma tradução aparente em fórmulas’. (James 1902). E: ‘O irracional e a certeza imediata são o algo profundo em nós, o argumento racional é apenas a exposição de superfície ... O instinto lidera, a inteligência nada mais faz do que seguir’ (ibid.). Clifford Geertz fala de um modo um pouco diferente, mas o seu ponto de vista de como o ethos fortalece a persuasividade da visão de mundo (e vice-versa) é semelhante:

O ethos é intelectualmente tornado razoável ao ser posto a representar um estilo de vida implícito a uma situação real que a visão de mundo descreve, e a visão de mundo é tornada emocionalmente aceitável ao ser apresentada como a imagem de uma situação real da qual tal estilo de vida é uma expressão autêntica. (Geertz 1993: 89-90)

Isso, eu diria, é o que espaços arquitetônicos realizam. Eles tocam as capacidades visuais, olfativas, auditivas e táteis do visitante, e o encontro dos sentidos com a forma sensível produz uma experiência que vem a informar um entendimento corpóreo do divino.

Referências

- Amado, Jorge
2000 [1942] *Bahia de Todos os Santos. Guia das ruas e dos mistérios da cidade do Salvador*. Salvador: Martins.
- Appadurai, Arjun (ed.)
1986 *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ávila, Affonso
2001 The Baroque Culture of Brazil. In E.J. Sullivan, (ed.), *Brazil. Body & Soul*. New York: Guggenheim Museum, pp. 114-128.
- Averini, Ricardo
1997 Tropicalidade do Barroco. In: Affonso Ávila (Ed.), *Barroco. Teoria e Análise*. São Paulo: Perspectiva.
- Badiou, Alain
2003 *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. Stanford: Stanford University Press.
- Bastide, Roger
1945 *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro.
- Bataille, George
1998 *George Bataille. Essential Writings* (Ed. Michael Richardson). London: Sage Publications.
- Buci-Glucksman, Christine
1992 *La folie du voir. De l'esthétique baroque*. Paris: Galilée.



- Fiske, John
1989 *Understanding Popular Culture*. London: Routledge.
- Freire, Luis Alberto Ribeiro
2006 *A talha neoclássica na Bahia*. Rio de Janeiro: Versal.
- Gallop, Jane
1984 Beyond the *Jouissance* Principle. *Representations* 7 (2):110-115.
- Grammont, Guiomar de
2008 *Aleijadinho e o aeroplano. O paraíso barroco e a construção do herói colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Clifford Geertz
1980 *Negara. The Theatre State in 19th Century Bali*. Princeton: Princeton University Press.
1993 *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Fontana Press.
- Hansen, João Adolfo
2006, Barroco, Neobarroco e Outras Ruínas. *Floema Especial* 2(2a):15-84.
- James, William
1902 *The Varieties of Religious Experience. A Study of Human Nature*. [Edited and Annotated for the World Wide Web by LeRoy L. Miller: www.worldu.edu/library/william_james_var.pdf]
- Jay, Martin
1988 The Rise of Hermeneutics and the Crisis of Ocularcentrism. *Poetics Today*: 307-326.
- Leach, Edmund
1983 The Gatekeepers of Heaven: Anthropological Aspects of Grandiose Architecture. *Journal of anthropological Research* 39(3): 243-264.
- Meyer, Birgit
2010 Aesthetics of Persuasion. Global Christianity and Pentecostalism's Sensational Forms. *South Atlantic Quarterly* 109 (4): 741-763.
- Mitchell, M.T.J.
2005 There Are no Visual Media. *Journal of Visual Culture* 4(2): 257-266.
- Montes, Maria Luisa
1998 As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In Lilia M. Schwarcz (ed.), *História da vida privada no Brasil 4*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 63-171.
- Peixoto, Fernanda
1999 Diálogo 'interessantíssimo'. Roger Bastide e o modernismo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 14 (40).
- Pinney, Christopher
1997 *Camera Indica: The Social Life of Indian Photographs*. Chicago: University of Chicago Press.
- Port, Mattijs van de
2011 *Ecstatic encounters. Bahian candomblé and the Quest for the Really Real*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Sobchack, Vivian
2011 What My Fingers Knew. The Cinesthetic Subject, or Vision in the Flesh. <http://www.sensesofcinema.com/2000/5/fingers/>
- Talento, Biaggio & Helenita Hollanda
2008 *Basílicas & capelinhas. Um estudo sobre a história, arquitetura e arte de 42 igrejas de Salvador*. Salvador: Bureau.



Turner, Victor

1969 *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. New York: Aldine de Gruyter.

Underwood, David K.

2002 Toward a Phenomenology of Brazil's Baroque Modernism. In E.J. Sullivan, (ed.), *Brazil. Body & Soul*. New York: Guggenheim Museum, pp. 504-524.

Verrips, Jojada

2006 Aisthesis and An-aesthesia. *Ethnologia Europea* 35(1-2): 27-33.

Figuras



Figura 1. Folhas de acanto revelam as feições de um leão.



Figura 2. Estátua de São Francisco envolvendo Jesus na cruz.



Figura 3. Teto da Igreja de São Francisco

Recebido em: 05/01/2016 Aprovado em: 05/01/2017



A intersecção entre Religião e Política no Brasil: Entrevista com Carlos Eduardo Procópio

The intersection between Religion and Politics in Brazil: Interview with Carlos Eduardo Procópio

Giulliano Placeres¹

Carlos Eduardo Procópio estudou na Universidade Federal de Juiz de Fora, onde se graduou em Ciências Sociais e obteve os títulos de Mestre em Ciência da Religião e Doutor em Ciências Sociais, sob a orientação de Marcelo Camurça. Atualmente é professor no Departamento de Humanidades do IFSP e está vinculado como pesquisador no NEREP/UFSCAR, NER/UFMG e ORLA/UNILA. É parecerista de várias revistas científicas na área, destacando-se Religião e Sociedade (ISER), Ciências Sociais (UNISINOS) e Debates do NER (UFRGS). Suas pesquisas, publicadas em eventos e revistas, tratam da relação entre carismáticos católicos e política no Brasil. Na entrevista gentilmente cedida ao dossiê, debatemos a intersecção entre religião e política no Brasil

Entrevistador: Sabe-se que as religiões historicamente possuem relevante influência sobre a esfera política, o exemplo brasileiro reforça essa premissa. Mesmo constituído como um Estado laico há mais de um século, a presença religiosa, sobretudo cristã na esfera pública é evidente. Em sua opinião essa interferência direta ameaça o pleno funcionamento do Estado Democrático de Direito?

Carlos Eduardo Procópio: Bom. Por mais que atores religiosos, especialmente os evangélicos, através de suas bancadas em muitas casas legislativas, incomodem quando pautas antagônicas ao reconhecimento de minorias são endereçadas e até mesmo aprovadas, não se pode negligenciar que quando jogam o jogo da política eles não apenas modificam a política, mas também são modificadas por ela. Assim, tanto a esfera política vai sendo alargada para receber, assimilando ou rebatendo, as inserções dos agrupamentos religiosos, quanto os políticos com apoio destes agrupamentos vão modificando a maneira de atuarem junto à esfera política, incorporando procedimentos e performances em suas atuações na esfera política. Penso ser muito pouco produtivo analiticamente a ideia de que estamos diante de uma invasão, no sentido negativo, de grupos religiosos na política. Não podemos analisar a ação desses grupos apenas focando no resultado de suas ações no parlamento. Quais as alianças eles fizeram para ganhar a eleição? Quem os apoiou e porque os apoiou? Quais os acordos fazem para conseguir encaminhar pautas no parlamento e qual o custo político disso? Para onde vão as emendas que recebem? Essas são perguntas que ampliam a visão sobre o problema. E certamente há outras que vão para além de pensar que grupos religiosos estão apenas

¹ Doutorando, Universidade Federal de São Carlos - UFSCar, Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Membro do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política, São Carlos, SP, Brasil. Contato: giulliano14@hotmail.com.



desenvolvendo uma cruzada contra o estado democrático de direito, ainda mais quando é este estado que é reivindicado para endereçarem suas demandas.

Entrevistador: Os dados do Censo IBGE referentes à filiação religiosa no país divulgados entre 2000 e 2010, apontam para um declínio do catolicismo (73,6% para 64,6%) juntamente a um aumento dos adeptos evangélicos (15,4% para 22,2%). Pode-se afirmar que a guinada evangélica para o campo político objetivando o fortalecimento dessa religião no poder iniciada efetivamente desde a década 80, refletiu de alguma maneira o aumento do contingente populacional evangélico do país?

Carlos Eduardo Procópio: Não pensaria nesses termos. O aumento dos evangélicos na esfera legislativa não pode ser explicado pelo aumento da população que se declara evangélica. Se levarmos em conta as pesquisas Datafolha publicadas em 2014, e considerarmos os comparecimentos naquela eleição, teríamos no estado de São Paulo cerca de 6,5 milhões de eleitores evangélicos pentecostais. Considerando o coeficiente eleitoral para deputado federal na referida eleição, 303 mil votos, o estado teria que eleger entre 20 e 22 deputados evangélicos, mas elegeu 14. Devemos lembrar que não estamos diante de um contingente populacional homogêneo, que vota junto. Tanto é que os números de políticos evangélicos variam de eleição em eleição e isso só pode ser explicado pela capacidade que eles têm de oferecer vantagens materiais e simbólicas dentro de um mercado bastante concorrido. Nesse sentido, é preciso medir a eficácia da tese “irmão vota em irmão”, porque pode ocorrer casos em que o vetor religião não conta na hora do eleitor decidir seu voto. O voto no Brasil, e talvez não apenas nele, é marcado pela lógica da adesão, mais do que pela lógica da escolha. Isso faz com que o eleitor leve em conta suas demandas imediatas, materiais e/ou simbólicas na hora de optar por um candidato. Além disso, não temos um partido evangélico que possa aglutinar candidatos e eleitores que passam por estas denominações. Muito menos conseguimos ver uma identidade teológica e política que possa facilitar a congregação de pessoas em um grupo singular que pode produzir um partido único. A ascensão deste segmento ao parlamento é fruto de alianças dentro do jogo político e partidário. Poucos são os deputados eleitos que dependem de suas próprias forças para se elegerem. Eles dependem dos outros candidatos puxarem votos para a legenda e a consciência disso faz com que tomem uma postura pragmática, quando escolhem partidos que possam garantir um maior sucesso eleitoral ou fazem alianças para ampliar o leque de agregação de votos. Por outro lado, isso não significa que os candidatos evangélicos não usem a identidade religiosa como elemento retórico para arrebanhar eleitores em potencial, mas é certo que lançam mão de mais de uma base eleitoral para aumentar a chance de eleição. São muito poucos os que conseguem usar apenas como capital político a pertença evangélica, privilégio dos religiosos que gozam de capilaridade pastoral e/ou artística estadual e nacional.

Entrevistador: Um dos movimentos vinculados a Igreja Católica que no Brasil que auxiliou ao menos para que evasão de seus adeptos não fosse ainda maior é a Renovação Carismática Católica (RCC). Comente sobre a atuação e formas de estratégia deste movimento em relação à eleição de seus representantes políticos.

Carlos Eduardo Procópio: Antes de responder diretamente a esta pergunta, cabe uma pequena digressão. A RCC foi pensada ao longo dos anos de 1980 e 90 pela tese da dupla reação. Internamente para frear as CEBs e externamente para frear os pentecostalismos. Penso que é preciso dar uma volta no parafuso, relativizando esta tese. Digo isso porque



a RCC incorporou procedimentos e práticas de ambos os movimentos quando esteve em contato direto com eles. E na política temos exemplos de como isso acontece. Há convergências que colocam os deputados carismáticos em polos opostos, ora atuando a partir de uma política preocupada com a solução dos problemas dos mais pobres, ora se concentrando em defender bandeiras morais em termos de família e sexualidade. Voltando ao centro da pergunta. As bases eleitorais dos candidatos apoiados pela RCC são diversas e a ação político-eleitoral vai depender de como cada candidato costura seus vínculos. O tamanho e a coesão da comunidade que o apoia podem ser importantes nesse sentido. Quanto maior e mais coesa é a comunidade de apoio menos vínculos externos a esta comunidade vai ser acionadas. Entretanto, levando em conta o tamanho e a liquidez de comunidades e grupo de oração, penso que alguém que é estimulado a se lançar candidato desde as bases do carisma católico vai ter que correr atrás de vínculos que podem ultrapassar estas bases. Apesar de serem poucos, é possível reconhecer os rostos da atuação parlamentar dos deputados apoiados pela RCC. Tenho apostado em três modelos de engajamento, que são bastante flexíveis. O primeiro grupo de deputados, hoje representados por Diego Garcia (PR) e Evandro Gussi (SP), mas que já encontrou representantes nas figuras de Osmânio Pereira (MG), Miguel Martini (MG) e Salvador Zimbaldi (SP), aposta numa postura mais catequética. Suas atuações estão centradas em grande parte nas bandeiras morais do movimento e se apresentam a uma vaga ao parlamento lançando mão da defesa da vida e da família. O segundo grupo de deputados se concentra em defender em grande medida causas sociais mais amplas, sobretudo no que tange políticas de inclusão social e distribuição de renda, o que justifica a opção preferencial destes candidatos pelos partidos de centro-esquerda. O primeiro deputado com este perfil foi Durval Orlato (SP), contanto hoje com Odair Cunha (MG) e Alessandro Molon (RJ) como representantes. Um último grupo de deputados são representados atualmente pelos cantores Flavinho (SP) e Eros Biondini (MG), mas já contou com Gabriel Chalita (SP) até o final do primeiro governo Dilma. Estes são nomes midiáticos e gozam de capilaridade junto ao público ouvinte e leitor da produção dos carismáticos, sendo aí onde encontram seu capital político. Suas posições acabam oscilando entre os dois modelos anteriores.

Entrevistador: Em 2011, João Campos líder da Frente Parlamentar Evangélica na Câmara dos Deputados (PSDB-GO) enviou uma Proposta de Emenda Constitucional (PEC 99/2011) que objetiva conceder a entidades religiosas de âmbito nacional o poder de propor ação direta de inconstitucionalidade e ação declaratória de constitucionalidade no Supremo Tribunal Federal (STF). Ou seja, diversas entidades religiosas poderiam então acionar o STF para questionar constitucionalidade de legislação considerada contrária às suas doutrinas. Tal proposta não seria uma interferência direta da religião no espaço público, incompatível com as prerrogativas de um Estado laico?

Carlos Eduardo Procópio: Os católicos fizeram isso através da CNBB quando impetraram uma ADI (ação direta de inconstitucionalidade) contra a pesquisa com células tronco embrionárias. Não sei até que ponto uma lei aumentaria o acesso dos grupos religiosos ao supremo, além das possibilidades atuais que eles já têm. A questão é entender como usam a lei a favor deles e qual o efeito disso para os grupos que estão acionando os dispositivos, para a sociedade e para a própria lei. É claro que ficamos apreensivos quando as leis são manipuladas a favor de grupos que são antagônicos aos nossos interesses. Vimos recentemente várias leis sendo modificadas afrontando a democracia e os direitos



sociais, onde a participação de evangélicos e católicos carismáticos foi importante. Como contrapartida é plausível esperarmos que sejam beneficiados nos seus interesses, especialmente em pautas morais e éticas. Mas as coisas em política mudam rápido e vimos em agosto de 2017 esses mesmos políticos de grupos religiosos votando contra o Temer. Que lugar podem galgar no governo que se mostraram inclinados a derrubar, meses depois de terem decidido apoiá-lo? É preciso olhar para as estruturas de oportunidades políticas para entender o que levam determinados grupos a apoiar determinados projetos, as consequências disso para o arranjo político e os efeitos quando se decide mudar de lado. Aberturas e fechamentos para propostas e mudanças dependem da posição que cada grupo toma. Isso ocorre o tempo todo e temos que ficar atentos a eles.

Entrevistador: Quando se fala em influência religiosa no cenário político brasileiro atual, este se resume basicamente em uma divisão entre parlamentares católicos e evangélicos. Pode-se afirmar que essa hegemonia do cristianismo na esfera pública do país tende a anular a expressão e representatividade de outras religiões, como a Umbanda, genuinamente brasileira e também o Candomblé?

Carlos Eduardo Procópio: Se somos um país majoritariamente cristão, é inevitável que tenhamos uma cultura política influenciada por isso, especialmente porque a separação igreja estado não acarretou na privatização da religião, como é o caso francês, por exemplo. O que resta saber é até que ponto uma sociedade que se declara majoritariamente cristã produz hoje suas leis e procedimentos políticos em acordo com sua formação e/ou pertença religiosa. Por mais que tentemos dar uma maior visibilidade para o que os sociólogos chamam de bancada evangélica, é preciso levar em conta alguns aspectos sobre o comportamento político de religiões minoritárias. Em primeiro lugar não se pode esquecer que na Bahia governadores recebiam e/ou eram aconselhados por mães de santo em seus palácios de governo. Será que influenciaram esses mandatários? Em segundo lugar, é preciso olhar para a maneira como os terreiros e centros se articulam com as eleições. Conseguem lançar um candidato que represente todos os terreiros e centros? As rivalidades religiosas não atrapalhariam a unidade e dificultariam o acordo em bandeiras comuns? Vejam o caso dos espíritas. Eram nas camadas médias no interior de estados como São Paulo e Minas Gerais, entre outros, que buscavam seus adeptos. Muitos desses membros das camadas médias chegavam a ser lideranças políticas. Utilizaram esse vínculo como capital político? Isso interferiu na maneira como as obras espíritas eram conduzidas? Viraram um braço do estado na medida em que recebiam sua ajuda? Existia uma adesão da comunidade a candidatos saídos de suas bases? Se olharmos com atenção alguns casos, certamente vamos dizer sim.

Entrevistador: Por meio de um discurso em defesa da “preservação da vida e da família” e orientados sobretudo pela Bíblia o posicionamento de carismáticos e evangélicos geralmente é semelhante nas votações que envolvem temáticas como o aborto e questões de orientação sexual, sendo contrários a liberdade individual e união civil de pessoas do mesmo sexo. Tais posicionamentos além de não contemplarem diversos outros grupos religiosos, e também os sem religião como agnósticos e ateus podem colocar em cheque a efetividade da laicidade no Brasil?

Carlos Eduardo Procópio: É preciso saber o que entendemos por laicidade. É a separação entre as esferas política e religiosa, onde esta se direciona para a esfera privada? Isso não parece ter acontecido no Brasil. É a conjunção das religiões a partir do



reconhecimento das regras democráticas em benefício de um bem comum? Acho difícil tomarmos esse tipo de visão comunitarista em um país que foi majoritariamente católico, que marcou a cultura pública brasileira. Enquanto uma postura religiosa conservadora e reacionária não assumir todas as esferas do estado, e podemos crer que isso jamais aconteça, nossa esfera estatal, segmentada em pelo menos 3 grandes poderes, vão acionar e serão acionados para fazer valer as demandas dos grupos sociais que vão emergindo e ganhando ressonância na vida cotidiana brasileira. E isso complexifica qualquer atuação, bem como qualquer análise que se queira fazer.

Entrevistador: O jogo político exercido no país demonstra em alguns casos que as alianças realizadas extrapolam inclusive a própria filiação religiosa dentro de um partido nas candidaturas. Em 2012, Celso Russomano, católico declarado disputou as eleições para prefeitura de São Paulo pelo Partido Republicano Brasileiro (PRB) ao qual tem como braço direito, Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Pode-se afirmar que essa junção entre agentes de religiões distintas e diferentes interesses visando à ocupação da esfera pública tende a ser uma constante?

Carlos Eduardo Procópio: Por mais que muitos candidatos possam se sentir iluminados por terem recebido uma revelação divina que os levaria a disputar um cargo político, e isso não é privilégio dos evangélicos ou dos carismáticos católicos, ninguém faz política sem acordos, conversas, mediações. E aí está o interessante. O toma lá dá cá faz os envolvidos se movimentarem, alterando procedimentos, modificando condutas e invertendo lógicas. Então não dá para dizer que as alianças entre setores católicos e evangélicos vão ser constantes. A continuidade de alianças vai depender na afinidade entre interesses, que são materiais e/ou simbólicos. Há grupos católicos e evangélicos bem resolvidos com a questão do aborto, por exemplo. Isso já deixa de ser ponto de ligação com aqueles grupos que pensam no sentido contrário. Há grupos religiosos que apostam no empreendedorismo, enquanto outros estão interessados no bem viver ou na diminuição da pobreza. Em algum momento podem encontrar justaposições, mas também dissensos. Nesse último caso, quando acontece, cada um vai para um lado. Não existe um jeito de fazer política evangélico ou católico em si que possa servir como ponto de contato permanente. As afinidades políticas são relacionais e podem mudar o tempo todo, dependendo do que está sendo posto em jogo e como esse jogo passa a ser jogado.

Recebido em: 19/10/2016

Aprovado em: 11/01/2017



O Enredo Assistencial de uma Organização de Atleta Evangélico: A Fundação Edmilson na Cidade Paulista de Taquaritinga

Breno Minelli Batista¹

Resumo

O presente trabalho consiste em um relato de pesquisa da minha dissertação de mestrado intitulada “O enredo assistencial de uma organização de atleta evangélico: a Fundação Edmilson na cidade paulista de Taquaritinga”, contendo em sua composição: a forma como foi definido o caso a ser estudado pela pesquisa; a importância da bibliografia para contextualizar o objeto de pesquisa em questão; como ocorreu a pesquisa de campo, destacando a papel fundamental de cada entrevista para o desenvolvimento da dissertação; e os resultados da pesquisa.

Palavras – chave: trabalho assistencial, pentecostalismo, atletas evangélicos, organizações não governamentais, Fundação Edmilson.

Abstract

The present work consists of a research report of my master's thesis entitled “The care plot of an evangelical athlete organization: the Edmilson Foundation in the city of Taquaritinga”, which contains the following: the way in which the case studied by the research was defined; the importance of the bibliography to contextualize the research object in question; how did the field research, highlighting the fundamental role of each interview for the development of the dissertation; and its final results.

Keywords: care work, Pentecostalism, evangelical athletes, non profit organizations, Edmilson Foundation.

Apresentação

No presente trabalho apresento a trajetória da pesquisa que resultou em minha dissertação de mestrado “O enredo assistencial de uma organização de atleta evangélico: a Fundação Edmilson na cidade paulista de Taquaritinga”, iniciada em 2015 e defendida em março de 2017. Em linhas gerais, nesse estudo tenho como objeto de pesquisa o trabalho assistencial com motivação cristã como parte integrante do universo heterogêneo chamado terceiro setor (IOSCHPE, 1997; LANDIM, 1993).

Inicialmente, o caso a ser estudado era o Instituto Projeto Neymar Jr. (IPNJR), situado na cidade de Praia Grande, litoral paulista. O instituto que carrega o nome de um dos atuais astros do futebol mundial e adepto da Igreja Batista Peniel (Praia Grande). Trata-se de uma instituição assistencial que atende 2.470 crianças e suas famílias, com alcance de 10 mil pessoas atingidas ao todo.

¹ Mestre em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos.



No entanto, Neymar Jr. e seu pai vêm enfrentando, nos últimos três anos, a acusação judicial de sonegação fiscal por meio de uma empresa de marketing, durante a transferência do atleta ao clube espanhol Barcelona. O instituto não se tornou - ao menos ainda - alvo das investigações, basicamente, por estar vinculado formalmente à mãe do atleta, Nadine Santos.

Mas, ao dar início no trabalho de campo no IPNJR, foi negado a mim o acesso aos dirigentes e às principais instalações da organização, tanto para entrevistas, quanto para acompanhar as atividades realizadas, muito em função dos problemas já apresentados. A partir de tais direcionamentos advindos do próprio campo, o objeto da pesquisa foi reformulado.

Assim, a investigação voltou-se para a Fundação Edmilson, fundada e liderada pelo ex-jogador de futebol e também evangélico, José Edmilson Gomes de Moraes. Nascido em 1976 na cidade de Taquaritinga – SP, região de Ribeirão Preto, onde passou toda sua infância antes de iniciar sua carreira no futebol, ele criou a Fundação Edmilson e participa, nos dias de hoje, da Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ). Edmilson jogou em grandes clubes do Brasil e da Espanha e foi pentacampeão com a seleção brasileira em 2002.

Com início em 2006, com a obtenção de um terreno por comodato com a prefeitura, situado no bairro Jardim São Sebastião (bairro de baixa renda onde viveu sua infância), a Fundação Edmilson apresenta 45 educadores contratados e capacitados, atendendo a aproximadamente 249 crianças, oferecendo atividades esportivas, artísticas, culturais e de reforço escolar. Com um orçamento de 600 mil reais, a fundação funciona por meio de doações de parceiros, projetos aprovados pelo Poder Público e patrocínios com grandes empresas municipais, nacionais e multinacionais.

O presente trabalho é relevante à medida que se fazia clara a lacuna existente em termos de conhecimento sociológico sobre esse tipo de trabalho assistencial. Praticamente, existem poucas obras produzidas na sociologia da religião que tratem de modo específico sobre as ONGs criadas por atletas religiosos.

Objetivos e Metodologia

A pesquisa teve como objetivo principal analisar o enredo assistencial da Fundação Edmilson, ou seja, propiciar a análise de como é desenvolvido o trabalho assistencial nessa organização fundada e dirigida por um ex-jogador profissional de futebol, de grande destaque e que é evangélico.

A análise do trabalho assistencial da Fundação Edmilson teve como objetivos específicos: 1) descrever seu processo de criação; 2) apontar alguns dos atores sociais envolvidos no trabalho assistencial; 3) evidenciar a presença de outros elementos no desenvolvimento do trabalho, tais quais: aspectos religiosos e secularizados, vínculos políticos, parcerias institucionais e marketing e; 4) apontar as possíveis confluências entre eles e a realização do trabalho de uma organização integrante do terceiro setor.

O desenvolvimento da pesquisa ocorreu por meio de três etapas bem definidas. A primeira etapa da pesquisa se baseou nas referências bibliográficas consultadas, sendo revisitado o Movimento Atletas de Cristo, de modo a construir uma contextualização histórica sobre o mais famoso grupo composto por atletas religiosos que propalavam sua fé e realizavam atos de evangelização, desenvolvendo projetos sociais no Brasil. Foi revisitado também o conceito de campo social de Pierre Bourdieu, para elucidar a participação crescente dos evangélicos na sociedade, trazendo para a reflexão as



relações conflituosas e favoráveis dessa participação em três campos específicos: o campo esportivo, o campo assistencial e o campo político.

A segunda etapa se iniciou a partir do levantamento de dados realizado focando aspectos relacionados às motivações e trâmites relacionados à criação da Fundação, e buscando, por meio da pesquisa de campo, respostas para os objetivos específicos já determinados: como o trabalho é realizado, metodologia utilizada, número de funcionários, atividades oferecidas, número de beneficiários, seus patrocínios e doações de verbas, relação com aspectos religiosos e política local.

A terceira etapa consistiu no acompanhamento das eleições municipais da cidade de Taquaritinga, disputada pelo Pastor Jamil Valensio, candidato do Partido Republicano Brasileiro (PRB), legenda a qual Edmilson preside no município. Tal etapa foi importante por trazer respostas aos objetivos específicos que tratavam de outros aspectos presentes na Fundação Edmilson (tal como aspectos políticos). Mais do que isso, o conhecimento sobre a participação dos atores sociais, que integram o trabalho assistencial, na política surgiu apenas a partir da segunda etapa do trabalho. Durante a definição da Fundação Edmilson como caso a ser estudado dentro do tema, o fato era totalmente desconhecido. Porém, acrescentou um novo componente a ser investigado.

O cruzamento de dados foi realizado a partir da transcrição dos relatos coletados por meio das entrevistas realizadas com indivíduos que participaram ou participam do trabalho assistencial desenvolvido pela fundação, juntamente com dados disponíveis no site da própria Fundação, no site do PRB e na rede social *Facebook*, de modo a validar e complementar os relatos obtidos sobre a história da Fundação Edmilson, gestão do Pastor Jamil e a inserção de Edmilson e funcionários ligados à fundação na política.

Por meio de todas as etapas previamente apontadas, somadas às anotações resultantes do trabalho de campo, consulta à bibliografia específica de sociologia da religião, terceiro setor, trabalho assistencial e práticas esportivas, foi alcançado o objetivo principal do trabalho, qual seja, a análise do enredo assistencial da Fundação Edmilson.

Movimento Atletas de Cristo (Mac) e os Evangélicos nos Campos

Ao retomar o Movimento Atletas de Cristo, foi possível a contextualização histórica de como atletas cristãos, em sua maioria integrantes de igrejas protestantes históricas, se inserem no terceiro setor. Um movimento que, embora seja composto por praticantes de diferentes modalidades, teve como fundador João Leite, importante jogador de futebol da época²; e ganhou projeção nos campos de futebol com os atletas relatando suas experiências de conversão e as melhorias que essa experiência trouxe para suas vidas, com o intuito de evangelizar. O auge do movimento também se remete a uma importante vitória futebolística: a conquista do tetracampeonato mundial em 1994 nos Estados Unidos pela Seleção Brasileira que era composta por seis integrantes do MAC (ANANIAS, 2007).

Porém, a pesquisa observou que o movimento passa atualmente por um processo de perda de prestígio. Como fatores para essa perda de prestígio é possível citar a aposentadoria de nomes importantes, ocasionando um déficit nas doações; o envolvimento em escândalos e a retração religiosa dos evangélicos de missão (CAMPOS, 2013). Outro fator importante é o afastamento do movimento dos ideais da teologia da prosperidade

² Deputado estadual em Minas Gerais pelo Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), Leite disputou a eleição municipal de Belo Horizonte em 2016, perdendo no segundo turno.



(MARIANO, 1999), justificado pela maioria dos integrantes serem adeptos de igrejas protestantes históricas (mesmo com o grupo se declarando interdenominacional).

Este posicionamento enrijecido, quase que estático, em face da dinâmica contemporânea, por sua vez, afasta os jogadores do movimento, buscando a legitimação de seu sucesso e de seu estilo de vida pela afinidade com denominações pentecostais, principalmente neopentecostais, e se inserindo no terceiro setor por meio de suas próprias organizações, em vez de fortalecerem o MAC.

As considerações acerca do MAC, auxiliam a situar a ocasião em que o trabalho assistencial do ex-jogador de futebol Edmilson Moraes é desenvolvido. Na verdade Edmilson representa um grande exemplo de como o pentecostalismo tem se expandido na sociedade. Seu crescimento frente às outras religiões reflete no crescimento da participação de atores sociais evangélicos nas mais variadas dimensões da vida social, como por exemplo: nas atividades empresariais, na política partidária e nos esportes. Edmilson enquanto evangélico, integra e tem posicionamentos importantes no campo esportivo como ex-jogador de futebol pentacampeão mundial pela seleção brasileira; no campo assistencial enquanto fundador e líder da Fundação Edmilson; e, mais recentemente no campo político como presidente do PRB de Taquaritinga.

A partir da teoria sociológica sobre o conceito de campo³ (BOURDIEU, 1996), foi possível a realização de uma análise no segundo capítulo de como ocorre a participação dos evangélicos em cada um dos campos que Edmilson integra (esportivo futebolístico, assistencial e político), utilizando outros atores sociais como exemplos recentes de cada caso. A participação dos evangélicos no campo esportivo foi exposta de modo que os exemplos escolhidos apresentaram três tipos de relação com o campo esportivo.

O primeiro exemplo envolve o “Bonde de Deus” composto por jogadores do Flamengo que fizeram uso do *habitus* religioso para a construção de uma conduta que interpretavam enquanto potencializadora do desenvolvimento e da prática esportiva, ou seja, a conduta religiosa em função do bom desempenho nos treinos e nos jogos. O segundo tipo escolhido abordou a relação de Neymar Jr. (jogador do Barcelona e da seleção brasileira) com o campo esportivo e com o campo religioso. Trata-se de um exemplo de como o campo esportivo, por meio de seus órgãos máximos - como FIFA ou COI - se impõe à realização das práticas religiosas em jogos e competições, censurando comemorações chamadas de práticas de proselitistas. No entanto, Neymar também é exemplo de como o campo religioso se impõe, uma vez que sua participação no campo religioso como leigo é colocada em cheque constantemente em face dos comportamentos considerados polêmicos, dentro e fora de campo.

O terceiro tipo de relação com o campo esportivo analisado envolve a trajetória de Ricardo Oliveira. O jogador do Santos é um exemplo bastante peculiar, uma vez que Ricardo é pastor da Assembleia de Deus, ou seja, não integra o grupo dos leigos. Desse modo, se encontra constantemente em conflito entre ser pastor e ser jogador, entre ser exemplo para sua igreja e ser competitivo com seu time de futebol.

A participação evangélica no campo assistencial, teve também como exemplo as ações sociais desenvolvidas em períodos diferentes pela IURD, mais especificamente: a Associação Beneficente Cristã (ABC) e o Projeto Nova Canaã. No entanto, a abordagem

³ Consiste em campo de forças que é imposto aos agentes que nele estão contidos e, ao mesmo tempo, um ambiente de lutas entre esses mesmos agentes que apresentam diferenças de acordo com os seus hábitos e práticas, devido à posição que tais sujeitos assumem nele. Ou seja, o campo consiste numa estrutura de relações sociais, um espaço que é socialmente estruturado (BOURDIEU, 1996).



na dissertação se remeteu a análises de importantes sociólogos da religião sobre o modo como foram desenvolvidos os projetos assistenciais previamente citados, qual o âmbito em que esses foram realizados, e quais foram seus resultados (GIUMBELLI, 2002; MACHADO, 2003; MARIANO, 2005; NOVAES, 2007; ROSAS, 2012; SOUZA, 2013).

Em outras palavras, buscou-se mostrar o trabalho assistencial desenvolvido pelos evangélicos como forma de utilizá-los como algo benéfico para a própria imagem da igreja, do próprio Edir Macedo e das lideranças, de maneira até mesmo a reconstruí-la para os outros de maneira diferente. Tanto a extinta ABC quanto o Projeto Nova Canaã, embora representem claramente ações sociais que beneficiaram muitas pessoas em situações de vulnerabilidade e marginalidade social, foram instrumentalizadas para atender a interesses, sobretudo políticos (SOUZA, 2013) das lideranças da IURD. No caso da ABC, o intuito por trás das ações sociais foi fazer frente ao trabalho assistencial realizado pelo Pr. Caio Fábio, desavença de Edir Macedo; e, reparar a imagem do mesmo que havia sido manchada nacionalmente em 1992 quando foi preso.

Quanto ao Projeto Nova Canaã, este foi instrumentalizado politicamente, beneficiando Marcelo Crivella, bispo da IURD e sobrinho de Macedo. O desenvolvimento do projeto social na cidade de Irecê na Bahia com o investimento de Crivella, tornou-se um mostruário das ações filantrópicas e da preocupação social do bispo, conseqüentemente alavancando sua carreira política. Crivella é a personificação de um ambicioso projeto político iurdiano. Desse modo, ele foi escolhido como exemplo para ilustrar a participação de evangélicos no campo político, junto com seu respectivo partido político, o PRB.

Diversas denominações evangélicas têm participado da política partidária desde a primeira inserção evangélica no campo político da igreja BPC em 1962 (FREESTON, 1993). Porém, a IURD inovou a participação na política em 2005 concentrando todos os seus candidatos em um só partido, criado por um bispo, o PRB. Um partido que reflete toda a flexibilidade característica da igreja em pragmatismo político.

Vale ressaltar que a análise da participação da IURD no campo político constitui parte importante do percurso traçado na dissertação, pois trouxe dados sobre a formação do PRB e sua postura frente a decisões políticas, uma vez que o partido, além de ter Crivella, atual prefeito do Rio de Janeiro, contou com a filiação de Edmilson Moraes, criador da fundação objeto deste estudo.

A Pesquisa de Campo na Fundação Edmilson em Taquaritinga

A pesquisa de campo, segunda etapa metodológica, consistiu em três visitas à Fundação Edmilson em Taquaritinga–SP e uma visita destinada a conversar com pastor Jamil Valensio, primeiro diretor da Fundação (2007–2015), membro da Igreja do Evangelho Quadrangular da cidade.

A inserção no campo foi agendada em um contato prévio com a Fundação, por telefone, em dezembro de 2015. Na época, as atividades da Fundação já haviam sido encerradas para recesso, porém a administração ainda estava funcionando. Não foi possível entrevistar Edmilson devido a sua agenda preenchida por compromissos políticos, institucionais e eventos internacionais.

As entrevistas realizadas na fundação ocorreram ao final do horário funcionamento, de modo que os entrevistados pudessem dedicar sua atenção às perguntas. Devido à necessidade de locomoção entre uma cidade e outra, ao chegar mais cedo era possível acompanhar o final das atividades. Porém, vale ressaltar que o enfoque dado na pesquisa



foi direcionado para a fundação, não para os beneficiários. Foi importante tal determinação para evitar desvio de foco no campo (uma vez que o mesmo se apresenta bastante heterogêneo), possibilitando a realização da pesquisa dentro do prazo estipulado.

O primeiro contato foi feito com Maria de Fátima Gramacho, mais conhecida como Fafá, coordenadora pedagógica da Fundação. Devido ao recesso de final de ano agendamos as visitas ao campo para o início do ano de 2016, período em que estariam ocorrendo as reuniões pedagógicas da Fundação.

A primeira visita à sede da Fundação Edmilson em Taquaritinga, realizada no dia 28 de janeiro de 2016, teve como resultado uma entrevista semiestruturada feita com a própria Maria de Fátima Gramacho. Residente da cidade de Ribeirão Preto – SP, formada em psicologia, exerce o cargo de coordenadora desde 2014. Fafá não acompanhou o processo de criação do instituto pessoalmente, porém conhece muito da sua história, tendo integrado sua equipe em um período de reestruturação. Foram apresentadas por ela as instalações da Fundação, sua equipe de trabalho, as atividades realizadas e outro integrante da coordenação responsável pelas questões administrativas.

A segunda visita à Fundação ocorreu em 06 de abril de 2016, intermediada por Fafá, que propiciou uma entrevista semiestruturada (de mesmo roteiro) com Márcio Pedro Jorge (Marcinho). Residente na cidade de Taquaritinga – SP, formado em administração de empresas, ocupa o cargo de coordenador geral e de gerente financeiro da Fundação.

Além disso, ele é amigo próximo do fundador Edmilson e exerce o cargo de tesoureiro do PRB de Taquaritinga (presidido por Edmilson). Ao longo da visita, foram coletadas informações relacionadas a verbas, patrocínios, orçamentos e questões administrativas da Fundação. Entretanto a entrevista não fluiu tão bem quanto a entrevista com Fafá, Marcinho pareceu receoso em alguns momentos e suas respostas foram relativamente breves, mas isso poderia ser explicado pelo fato de seu cargo trazer um excesso de tarefas a serem cumpridas.

A terceira visita à entidade, por sua vez, ocorreu dia 04 de maio de 2016, com uma nova entrevista com Maria de Fátima Gramacho, esta já não-estruturada, no formato de uma conversa informal na qual foram discutidas questões relacionadas a algumas mudanças que estavam ocorrendo na Fundação. Conversamos também sobre as mudanças políticas no cenário nacional. Foi a partir dessa entrevista que surgiu a informação sobre o envolvimento de Edmilson na política, auxiliando na elaboração de novas perguntas que integraram o tópico-guia a ser utilizado com o Pastor Jamil Valensio, mudando o foco para aspectos políticos e econômicos propriamente ditos.

A quarta e última visita não ocorreu na sede da Fundação Edmilson, mas na residência do entrevistado. Feita no dia 11 de julho de 2016, consistiu em uma entrevista concedida pelo Pastor Jamil Valensio, amigo pessoal de Edmilson, primeiro diretor da Fundação e candidato a prefeito no município de Taquaritinga pelo PRB.

As informações coletadas nesta entrevista, além de trazerem a visão de um dos principais personagens da instituição, que acompanhou seu processo de criação, acrescentaram ao enredo os aspectos religiosos e os laços políticos entre a Fundação e a Prefeitura de Taquaritinga.



Considerações Finais

Por fim, dedico esta seção para uma breve apresentação dos resultados obtidos a partir das reflexões de todas as etapas propostas para a realização da dissertação. Foi possível, desse modo, a elaboração do enredo assistencial da Fundação Edmilson, de modo a contemplar: sua história, seu desenvolvimento e a presença o campo religioso e do campo político em seu funcionamento.

A análise do material coletado nas entrevistas e pesquisado para a produção da dissertação apontou como é desenvolvido o trabalho assistencial da entidade desde o ano de sua fundação, 2006, objetivo principal da pesquisa.

Foram identificados e apontados também a importância do site para o recebimento de doações de pessoas e outras organizações; quais são os principais patrocinadores e empresas parceiras, em especial a Fundação Barcelona que também patrocina o IPNJR; a transferência do setor de marketing para a sede situada na cidade de Barueri, e também os problemas enfrentados pela entidade, principalmente sua relação conturbada com a Prefeitura Municipal de Taquaritinga, que levou a Fundação a fechar suas portas durante o ano de 2013.

Ao analisar a existência de outros elementos presentes na realização e no desenvolvimento do trabalho assistencial, foi obtido como resultado a presença de aspectos religiosos e aspectos políticos relacionados com a Fundação Edmilson, sendo o último deles descoberto a partir da geração de dados sobre os problemas enfrentados pela mesma.

O principal aspecto religioso é representado pelo cargo de primeiro diretor e pelo papel fundamental no processo de criação da Fundação, do Pastor Jamil Valensio, da IEQ de Taquaritinga, igreja da qual Edmilson participa desde quando jogava futebol profissionalmente.

Por sua vez, o aspecto político é representado pela filiação de Edmilson e Pr. Jamil ao PRB, assumindo, respectivamente, como presidente e vice-presidente do partido no município de Taquaritinga, e disputando as eleições municipais de 2016. No entanto, a candidatura do Pr. Jamil Valensio para prefeito, com o apoio de Edmilson, não obteve êxito.

A confluência desses aspectos é explicada pela amizade de 25 anos mantida entre Edmilson e Pr. Jamil, Tal amizade percorreu o campo religioso na relação entre sacerdote e leigo desenvolvida pelos dois, no campo assistencial ao longo da presença de ambos no processo de criação da Fundação Edmilson e nos anos de direção do Pr. Jamil, e no campo político com a filiação dos dois ao PRB.

Tal confluência se relaciona com o trabalho assistencial desenvolvido pela Fundação, principalmente se levado em conta a justificativa para a filiação partidária. Edmilson e Jamil iniciaram suas carreiras políticas afirmando que e buscavam um partido como forma de obter melhorias para a cidade de Taquaritinga e conseguir o auxílio necessário para a Fundação Edmilson que tem se restabelecido após um período de crise, tendo o ex-prefeito do município sido considerado principal responsável.

Referências Bibliográficas

AGUIAR, R. O. **Deus é mais: a supremacia da fé evangélica na ótica dos Atletas de Cristo.** Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano III, n.9, Jan. 2011



ANANIAS, E.V. **Atletas em Campos: O Movimento Atletas de Cristo como mediador nas relações entre Campo Esportivo e Campo Religioso**. Dissertação de Mestrado. PUC-SP. 2007.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. Org. Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 1987.

_____. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

_____. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas: Papirus, 1996.

CAMPOS, L. S. **“Evangélicos de missão” em declínio no Brasil – Exercícios de demografia religiosa à margem do Censo de 2010**. In TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs). *Religiões em movimento o Censo de 2010*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

FRESTON, P. **Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao Impeachment**. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Ciências Políticas. Campinas: UNICAMP, 1993.

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

IOSCHPE, E. et al. **Terceiro setor: desenvolvimento social sustentado**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

LANDIM, L. **Ações em sociedade**. Rio de Janeiro: Ed. Nau, 1998. p.89-122.

_____. **A invenção das ONGS – do serviço invisível à profissão impossível**. 1993. Tese (Doutorado). Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 1993

MACHADO, M. das D. C. **Igreja Universal: uma organização providência**. In: ORO, A. P.; CORTEN, A.; DOZON, J. P. (Org.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. p.303-320.

_____. **Religião, cultura e política**. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 32(2): 29-56, 2012.

MARIANO, R. **Os pentecostais e a teologia da prosperidade**. In *Novos Estudos*. São Paulo: CEBRAP, 1996, nº 44, p. 24 e ss.

_____. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Laicidade a brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública**. *Civitas*. Porto Alegre, v. 11, nº 2, p. 238-258, 2011.

_____. **A Teologia da Prosperidade**. In *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, p. 147 a 186, 1999.

NOVAES, R. **Hábitos de doar: motivações pessoais e as múltiplas versões do “espírito da dádiva”** In: BRITO, Márcia; MELO, Maria Emília (orgs). *Hábitos de doar e captar recursos no Brasil*. São Paulo: Peirópolis, 2007. p.15-56.

NUNES, F. J. **Futebol, religião e política entram em campo**. [S.l.] ,Mimeo. 2009.

_____. **Os Atletas de Cristo no País do Futebol**. In: COSTA, M. R. Da. *Futebol: espetáculo do século*. São Paulo: Musa, 1999.

ROSAS, N. **As ações sociais da igreja universal: recrutamento e empreendedorismo no A Gente da Comunidade de Belo Horizonte**. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 14, n. 17, p. 27-51, Jul./Dic. 2012.

SCHELIGA, E. L. **Educando sentidos, orientando uma práxis – etnografia das práticas assistenciais de evangélicos brasileiros**. Tese (doutorado). Programa de Pós graduação em Antropologia Social, USP, São Paulo, 2010.

SOUZA, A. R. de. **Traços e embaraços do trabalho assistencial cristão**. *Estud. sociol.* Araraquara v.18 n.34 p.173-192 jan.-jun. 2013

Recebido em: 15/10/2016

Aprovado em: 07/01/2017



A revisitação habermasiana à mudança estrutural da esfera pública: Potenciais e limites identificados

The habermasian revisiting of the structural transformation of the public sphere: Identified potentials and limitations

Theófilo Miguel de Aquino¹

Resumo

O artigo propõe uma condensação das revisões feitas por Habermas em seu próprio texto da “Mudança Estrutural da Esfera Pública” no “Prefácio de 1990”. Argumento que esses apontamentos podem ser uma porta de entrada interessante para compreender o pensamento habermasiano em uma totalidade mais abrangente, bem como apreender a evolução de suas críticas com a preocupação de realizar diagnósticos imanentes à realidade. Longe de pretender abarcar todo o livro nesse curto espaço, proponho a interpretação do “Prefácio de 1990” como revisitação do texto pelo próprio autor para apontar os rumos de sua crítica à sociedade pós-industrial.

Palavras-chave: esfera pública, razão comunicativa, modos de exclusão, pluralismo, argumentação.

Abstract

The article proposes a briefing of the revisions made by Habermas in his own “The Structural Transformation of the Public Sphere” with the “1990 Preface”. I argue that these commentaries can be a qualified introduction to a more comprehensive understanding of the habermasian thought, as well as offer an evolution of his critics in the light of his ongoing concern of immanently diagnosing reality. Far from intending to grasp the whole book in this short space, I propose an interpretation of the “1990 Preface” as a revisiting of the text by his own author in order to point out the paths of his critics to the post-industrial society.

Keywords: public sphere, communicative reason, modes of exclusion, pluralism, argumentation.

I-) Introdução

Após 28 anos de seu lançamento, a “Mudança Estrutural da Esfera Pública”, tese com a qual Habermas credenciou-se ao cargo de professor universitário na Alemanha, foi relançada graças a um conjunto fortuito de elementos: da venda da editora original ao renovado interesse na obra pela então recente tradução ao inglês (Habermas, 2014, pp. 35-36). Fato é que o relançamento do texto propiciou a oportunidade para que o próprio autor revisitasse algumas de suas ideias originais. É com esse propósito que Habermas escreve o “Prefácio à edição de 1990”².

¹ Mestrando em Direito e Desenvolvimento pela Escola de Direito de São Paulo da Fundação Getúlio Vargas. Bacharel em direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo.

² Doravante, “Prefácio”.



O público brasileiro somente vem a ter acesso a uma boa tradução do livro em 2014, incluindo-se tanto o texto original quanto o Prefácio. Não é de se estranhar, portanto, que o debate mais amplo a respeito dos significados dessa obra ainda esteja sendo iniciado em nosso país. Ao longo do corpo do texto, é possível observar o germe de vários temas que iriam mais tarde se desdobrar no pensamento habermasiano. A leitura do Prefácio, nesse contexto, é interessante para perceber como esses desdobramentos influenciaram a leitura que o próprio Habermas faz das suas ideias.

É com o espírito de ajudar a introduzir essa reinterpretação habermasiana nas discussões acadêmicas brasileiras que escrevo esse artigo. Não é meu propósito fazer uma interpretação extensiva dos argumentos do texto original e de suas implicações, tampouco pretendo introduzir o leitor ou a leitora ao pensamento habermasiano mais amplo, para o que as referências bibliográficas ao longo do artigo podem ser úteis. O meu objetivo é extrair quais foram os potenciais e os limites identificados por Habermas em seu texto de 1962. Quero tentar responder o que Habermas pensa de suas próprias ideias, contribuindo para a cadeia interpretativa desse texto seminal.

A estrutura do artigo segue a estrutura dos argumentos apresentados no Prefácio, já que este carece de uma concatenação lógica que se desgarre das várias seções do texto original. Por didatismo diante dos argumentos do livro original, optei por essa ordem de exposição. O corpo original do texto será mencionado apenas na medida em que ajudar a explicitar as ideias de 1990.

A exposição está dividida em três grandes partes. Na primeira, tratarei do recebimento habermasiano das críticas endereçadas ao surgimento da esfera pública burguesa, com dois focos: modos de exclusão pública e gênese patriarcal. Depois, analiso as revisões que Habermas propõe à mudança estrutural dessa esfera pública, em especial quanto aos fundamentos da autonomia privada e no papel dos meios de comunicação em massa. Em terceiro lugar, identifico como os novos fundamentos teóricos do autor modificam os potenciais emancipatórios identificados na esfera pública. Por fim, ofereço uma breve conclusão.

II-) O nascimento da esfera pública:

o pluralismo de esferas públicas e a exclusão feminina estruturante

Falar em esferas públicas concorrentes é uma inovação significativa que o Prefácio traz com relação ao texto original. Habermas é criticado por uma estilização tal da esfera pública burguesa que levaria a uma idealização excessiva de suas características (Habermas, 2014, p. 41). A despeito de seu modelo manter seu potencial cognitivo se levado em conta uma eventual diversificação no interior do público burguês, ele admite a falha ao desconsiderar a existência públicos paralelos ao público burguês. Esse paralelismo só poderá ser explicado e interiorizado por Habermas se retomados os modos de exclusão possível em uma sociedade.

O Habermas que escreve o Prefácio é o Habermas que então se apoiava no seu diagnóstico da Teoria da Ação Comunicativa.³ Rejeitados os diagnósticos sociais totalizantes de inspiração marxista e hegeliana, são identificados um tipo de racionalidade

³ As referências à bipartição “mundo da vida” e “sistema” aparecem várias vezes ao longo das obras habermasianas. Já que estou falando de um Habermas ainda da ação comunicativa, para referência de sua constituição e, em específico, dos tipos de racionalidade envolvidos, Cf, Habermas, 1987, pp. 469-527.



sistêmica – sistemas econômico e burocrático - e um tipo de racionalidade comunicativa – mundo da vida – que se referem a esferas da vida distintas em uma sociedade especializada. Não só Habermas fala em exclusão proporcionada pela racionalidade sistêmica, como também identifica um tipo de exclusão próprio à racionalização da razão comunicativa.

O primeiro tipo de exclusão é citado no prefácio original do livro, mas não ganha continuidade nas análises ao longo do texto (Habermas, 2014, p. 91), focado na variante pública burguesa e sua transformação no Estado de bem-estar social. Trata-se aqui de uma exclusão criada pela racionalidade sistêmica pela qual operam os sistemas econômico e burocrático. Esses sistemas caracterizam-se por uma razão instrumental a partir de um meio próprio: dinheiro e poder, respectivamente. É essa razão que remete aos diagnósticos de Adorno e Horkheimer sobre a instrumentalidade da razão e o esgotamento dos potenciais de emancipação (Adorno, Horkheimer, 1985).⁴

Habermas não considerou na Mudança Estrutural que a própria reprodução social amparada por essa racionalidade criaria, paralela à esfera pública burguesa, uma esfera pública da população excluída por essa racionalidade. Existe uma esfera pública plebeia concorrente à esfera pública burguesa, de cuja constituição a análise empírica por outros autores vem somente após a publicação da Mudança Estrutural (Habermas, 2014, p. 42).

A esfera plebeia reproduz o modelo burguês e, por isso, desdobra seu potencial emancipatório em outro contexto social. Para o diagnóstico original de Habermas, apenas uma mudança no modo de reprodução social seria capaz de mudar a estrutura da esfera pública (Habermas, 2014, pp. 110-111). O potencial emancipatório deveria estar, portanto, em uma alteração tal dos modos de reprodução sistêmica que fizessem com que a esfera proletária pudesse passar a ser a dominante a partir da decadência da esfera burguesa. Essa conclusão só pode ser desenhada justamente porque nessa época ele não contava ainda com o aporte teórico da diferenciação social entre mundo da vida e sistemas.

Além desse primeiro tipo, existe outro modo de exclusão que é própria da operação da razão comunicativa e não havia sequer sido levantado no texto original. Habermas o identifica como exclusão, nos termos foucaultianos, de constituição de uma determinada esfera pública. Não se trata de excluir de modo a criar uma esfera concorrente, como acontece com a racionalidade sistêmica. A exclusão aqui é o modo pelo qual se define o grupo do dominante de determinada esfera pública: a definição se dá através do contraste para com o grupo excluído.

Era somente assim, por exemplo, que funcionava a exclusão em uma esfera pública representativa – pré-moderna (Habermas, 2014, p. 43). A nobreza se constituía através de sua diferenciação para com os plebeus: a esfera pública de representação⁵ só poderia existir enquanto houvesse um público contrastante para o qual a classe dominante pudesse se contrapor. Não há nesse modelo um potencial emancipatório que envolva a substituição da esfera pública representativa da nobreza pela esfera representativa dos plebeus: essa segunda não existe, só existe uma única esfera representativa dominada pela nobreza com base no contraste para com a população dominada. Uma classe constitui a outra e impede uma existência autônoma. É por isso que, com a decadência da nobreza, ambas as classes deixam de existir junto com o desaparecimento da esfera representativa.

⁴ Para uma comparação de diagnósticos, Cf, Avrizter, 1999; Melo, 2013, pp. 23-49.

⁵ Representação, aqui, no sentido de mostrar para um público e não no sentido de fazer o papel de outrem em seu lugar. Cf, Habermas, 2014, p. 103.



É com base nesse diagnóstico que Habermas conclui que a exclusão de gênero sofrida pelas mulheres é diferente da exclusão sistêmica sofrida pela classe proletária. A esfera pública é patriarcal em sua origem: ela assume funções políticas com base na naturalização da dominação da mulher pelo homem. A mudança estrutural no Estado de bem-estar social acontece sem alterar essa estrutura fundamental (Habermas, 2014, p. 45). É por isso que se pode dizer que a exclusão feminina era constitutiva da própria esfera pública (HABERMAS, 2014, p. 46):

Contudo, ao contrário da institucionalização do conflito de classes, as modificações nas relações de gênero interferem não apenas no sistema econômico, mas atingem também o cerne privado da estrutura familiar. Torna-se patente nisso que a exclusão das mulheres foi também constitutiva para a esfera público política, no sentido de que esta foi dominada pelos homens não apenas de modo contingente, mas foi determinada também em termos de gênero em sua estrutura e sua relação com a esfera privada. Diferentemente da exclusão dos homens subprivilegiados, a exclusão das mulheres tinha uma força estruturante.

Há, no entanto, uma especificidade no diagnóstico de Habermas que faz com que esse segundo tipo de exclusão se apresente de forma diferente na esfera pública burguesa em comparação com a exclusão foucaultiana da esfera representativa. Lá, lembre-se, não havia a possibilidade de emancipação de uma classe sem o seu próprio desaparecimento. No entanto, o tipo de discurso adotado pela razão comunicativa burguesa faz com que exista aqui um potencial emancipatório.

A reflexão feminista antes reivindica os direitos de igualdade e inclusão da esfera pública burguesa do que os nega (Habermas, 2014, p. 47). O discurso da esfera burguesa é, por sua natureza, universalista, o que a deixa exposta a críticas internas (Habermas, 2014, p. 48). O caráter universalista do discurso burguês possibilita a participação não apenas do trabalhador excluído em uma esfera pública concorrente, mas também das mulheres, excluídas estruturalmente dentro do próprio mundo da vida.

A universalidade do discurso faltava à esfera representativa. Com isso, Habermas identifica uma segunda possibilidade de emancipação que faltava ao texto original, própria à racionalização do mundo da vida e que, portanto, não alteraria o desempenho da reprodução sistêmica. É justamente a diferenciação sistêmica identificada na Teoria da Ação Comunicativa que permite o diagnóstico desse tipo de exclusão e seu correspondente potencial emancipatório ausente no texto original. Na realidade, esse é, na visão desse Habermas de 1990, a única possibilidade de emancipação que nos resta, tendo em vista a impossibilidade de se alterar os modos de reprodução dos sistemas instrumentais (Habermas, 2014, p. 68).

III-) Atualizações na mudança estrutural da esfera pública:

Após as atualizações críticas ao seu diagnóstico do surgimento da esfera pública liberal, Habermas introduz três revisões à mudança estrutural dessa esfera pública no Estado de bem-estar social. O principal dessas revisões se conecta com a conclusão de um Habermas mais tardio a respeito da desatualização de elementos importantes da crítica marxista para o diagnóstico imanente das sociedades pós-industriais (Habermas, 2014, p. 50-51).

A incapacidade cognitiva de conceitos holísticos aparece já no texto original da Mudança Estrutural, mas somente no Prefácio ela fica mais evidente. Isso se dá porque,



nesse texto mais recente, está clara a ausência do aporte teórico desenvolvido na Teoria da Ação Comunicativa. A análise, no entanto, já se orientava por um sentido normativo de emancipação que buscava, por meio da democracia radical, superar o entrelaçamento funcional real do Estado com a sociedade (Habermas, 2014, p. 52). A orientação normativa se mantém nessas revisões.

Em primeiro lugar, trata-se de saber as alterações ocorridas nos fundamentos da autonomia privada. Nos termos da esfera pública burguesa, a autonomia privada íntima advinha da qualidade de proprietário da esfera ocupacional, de maneira que tanto esfera íntima quanto esfera ocupacional estavam organizadas no mesmo sentido. É o entrelaçamento entre Estado e sociedade, desfeita a ideologia da justiça das trocas privadas, que reorganiza essas esferas de modo colidente (Habermas, 2014, p. 53). A esfera privada se reorganiza.

Se a igualdade de direitos estava conquistada, não poderia ser a disposição sobre a propriedade privada que garantiria a autonomia privada das pessoas. Tanto proprietários quanto não proprietários deveriam estar aptos a exercer sua autonomia na esfera privada. A autonomia das massas despossuídas passa a depender do uso efetivo de seus direitos de comunicação e participação, que, no entanto, estava dependente de uma independência efetiva dessas mesmas massas com relação ao poderio econômico dos proprietários. Como os despossuídos não poderiam garantir sua independência a partir da apropriação de bens na circulação privada, a sua autonomia passa se fundamentar no *status* de cidadão seguro pelo Estado de bem-estar social (Habermas, 2014, p. 54-55).

A paridade dessa autonomia privada derivada para com a autonomia privada fundada na propriedade só seria real caso os próprios cidadãos se atribuíssem essas garantias usufruídas por eles enquanto clientes do Estado. À época do texto original, Habermas só enxergava essa possibilidade caso todo o processo econômico estivesse sob o controle democrático (Habermas, 2014, p. 54-55).

No entanto, ele adverte no Prefácio para a incapacidade dessa solução. Em uma sociedade diferenciada funcionalmente, não se pode substituir a racionalidade econômica pela racionalidade do poder administrativo sem afetar a eficiência do sistema econômico. É a falência dos Estados socialistas, por um lado, que leva Habermas a esse diagnóstico. Por outro lado, a experiência do Estado de bem-estar mostra como a autonomia privada derivada chega a seu limite com fenômenos de burocratização e juridificação, efeitos da intervenção jurídico-administrativa em esferas de ação comunicativas (Habermas, 2014, p. 56-57).

Em segundo lugar, Habermas atualiza a função exercida pelos meios de comunicação em massa. O essencial aqui é que Habermas julga que seu diagnóstico original foi pessimista demais quanto à evolução do público enquanto receptor de informação. Afinal, tratava-se de uma análise retilínea desde um “público que discute cultura até um público que consome cultura” (Habermas, 2014, p. 60-61).

O diagnóstico original se baseava em uma mudança funcional do princípio da publicidade. Ao surgimento da esfera pública burguesa, o princípio da publicidade se revestia da função de crítica ao poder instituído. Essa funcionalização só poderia estar garantida se vigente uma ação de tipo comunicativo, desinteressada, através de um público que discutia mediante razões e, portanto, infenso às pressões sistêmicas da ação instrumental. Essa proteção pela diferenciação racional garantia o foro comunicativo publicitado.

A estrutura pública vem a se modificar com a introdução de novos meios de comunicação, tanto através de uma indústria literária ampliada em capacidade e público, quanto por via da introdução da comunicação eletrônica e de novos conteúdos e estéticas

jornalísticos. Surge um novo tipo de poder que é o poder midiático, com base nas novas pressões de capitalização sofridas pelos meios de comunicação, também decorrentes de suas novas estruturas organizativas. A necessidade de manutenção e crescimento dessas organizações abre espaço para a influência da racionalidade sistêmica monetária e burocrática nas fontes de informação.

O princípio da publicidade é funcionalmente modificado a partir do momento em que as pressões sistêmicas sobre os fluxos comunicativos escoam por meio das comunicações em massa reorganizadas. O poder de mídia passa a ser usado de forma manipuladora, sob a veste de uma publicidade desinteressada, como canalizador da influência da racionalidade sistêmica para a racionalidade comunicativa. O princípio da publicidade, que deveria garantir um público que discute mediante razões, torna-se funcionalmente ligado ao poder deturpador das comunicações (HABERMAS, 2014, p. 58):

A esfera pública, ao mesmo tempo pré-estruturada e dominada pelos meios de comunicação de massa, tornou-se uma arena permeada de relações de poder, na qual, por meio de temas e contribuições, ocorre uma disputa não apenas em torno da influência, mas também sobre o controle que incide sobre os fluxos comunicativos comportamentalmente eficazes e que oculta o máximo possível suas intenções estratégicas.

Na medida em que a circulação desinteressada de informações não pode ser garantida, a racionalidade comunicativa está comprometida e seu potencial emancipatório danificado. O poder midiático é a chave para compreender como a ação comunicativa se compromete perante a usurpação da racionalidade sistêmica. É esse diagnóstico que Habermas vai matizar em tons gerais no Prefácio, sem, no entanto, dele se desligar.

Ele admite que foi exageradamente pessimista no que tange às consequências da influência usurpadora do poder sobre os meios de comunicação. Diante à então ausência de pesquisa aprofundadas sobre comportamento eleitoral e ainda prematuras diversas modificações nas estruturas de comunicação que vieram pouco depois a amadurecer, Habermas subestima, por exemplo, o papel da universalização da educação secundária na cultura crítica do povo (Habermas, 2014, pp. 59-60). Além disso, a apropriação das informações pelo público foi julgada como se de pronto não pudesse haver um entendimento crítico por parte desse público (Habermas, 2014, p. 61). Tanto as pesquisas acadêmicas quanto os eventos políticos posteriores obrigaram Habermas a amortecer a gravidade de seu diagnóstico e a se abrir para novos modos de interação críticos.

A orientação normativa que pautou toda a análise volta ao final para tentar reatar essas críticas e orientar o projeto emancipatório. Ele revista essa preocupação no Prefácio de modo reforçar a opinião pública no projeto democrático como grandeza contrafactual (Habermas, 2014, p. 62), guiando os diagnósticos a partir da presença do poder nas interações comunicativas. Habermas identifica na quantidade fricções entre a opinião pública e as opiniões formais quase públicas a medida para mensurar o grau de deturpação das ações comunicativas pelas racionalidades sistêmicas (Habermas, 2014, p. 63).

A normatividade do projeto emancipatório se apoia na possibilidade de formação de uma opinião pública crítica que se oponha efetivamente ao poder instituído. Habermas via, no entanto, apenas as associações e os partidos como *locus* democratizados internamente com capacidade de portar essa opinião crítica (Habermas, 2014, p. 63). Mesmo nesse modelo de organizações competindo pelo consentimento público ainda permanece o problema da aposta liberal de que os interesses múltiplos são, em última medida, irreconciliáveis. Essa é uma das questões que devem ser enfrentadas para que o potencial emancipatório do diagnóstico se sustente.



IV-) Potenciais e condições remanescentes à razão comunicativa:

O Habermas do Prefácio enxerga claros limites aos potenciais emancipatórios remanescentes na prática social. A diferenciação funcional da sociedade, aliada aos projetos revolucionários existentes ao final do Século XX, fazem com que ele considere (HABERMAS, 2014, p. 68):

(...) a economia e o aparato do Estado como domínios de ação integrados sistemicamente, que não podem mais ser transformados democraticamente a partir de dentro, isto é, não podem mais ser revertidos a um modo político de integração sem danificar seu sentido sistêmico próprio e, com isso, destruir sua capacidade funcional.

Se a razão comunicativa era capaz de lutar contra a racionalização do mundo da vida, ela não seria capaz, no entanto, de ir além da detenção da colonização do mundo pela razão sistêmica do poder e do dinheiro. A grande questão é como fazer isso acontecer. Habermas identifica nos procedimentos de formação da vontade democrática a chave para a compreensão da realidade democrática das sociedades.

A razão comunicativa encontra sua força motora na solidariedade das formas de vida particulares. Todavia, essa solidariedade não se transpõe imediatamente para o plano político e é tarefa desses procedimentos fazer a transição. Até então, sob o paradigma da esfera pública liberal, era possível diagnosticar uma formação da vontade pública com base nas vontades morais dos cidadãos comuns, de base rousseauísta. Era possível apreender a homogeneidade de classes que fazia palatável um interesse comum como gatilho para vinculação da expressão pública com os cidadãos privados (Habermas, 2014, p. 69).

O pluralismo de interesses, decorrente das mesmas transformações sociais que modificam estruturalmente a esfera pública, dinamita esses pressupostos. O entrelaçamento do “papel público do cidadão com o papel privado de cliente das burocracias estatais” (Habermas, 2014, p. 70) transfere a formação da vontade pública da vontade individual homogênea para a deliberação entre vontades individuais plurais. Portanto, argumentar pela possibilidade emancipatória da razão comunicativa é argumentar pela possibilidade real de se estruturar um procedimento democrático para a formação da vontade pública.

O Estado de Direito atualizado pela teoria do discurso faz com que o direito se aplique sobre si mesmo de forma a garantir os procedimentos de institucionalização do programa jurídico sob a guarda da argumentação. É a essa teoria, apoiada também pela menção a outros autores,⁶ que se impõe o ônus da prova em prol da existência de um tal procedimento possível. A validade das pretensões generalizáveis se atrela ao consentimento possível de todos os participantes da argumentação. Decisões de maioria, sobre esse imperativo, devem ser vistas como falíveis, mas racionalmente conduzidas até o limite de tempo para uma decisão (Habermas, 2014, pp. 73-74).

A definição do sentido normativo democrático da teoria do discurso, no entanto, precisa ser atrelada a uma crítica das instituições vigentes nos contextos analisados para fazer jus ao seu projeto (Habermas, 2014, p. 78). A medida habermasiana para uma crítica da realidade imanente passa a ser a permeabilidade do discurso oficial aos fluxos comunicativos particulares formados nos terrenos da vida (HABERMAS, 2014, p. 78, grifo no original):

⁶ Habermas cita Rawls, Dworkin, Ackerman, Lorenz e K. O. Appel (HABERMAS, 2014, p. 73).



(...) a expectativa de resultados racionais, justificada do ponto de vista da teoria do discurso, fundamenta-se na interação entre a formação política da vontade, constituída institucionalmente, e os fluxos espontâneos da comunicação – não atravessada por relações de poder – de uma esfera pública que seja programada não para a tomada de decisão, mas para a descoberta e a solução de problemas e, nesse sentido, *não organizada*.

A garantia do potencial democrático de contenção da colonização dos imperativos sistêmicos está estruturada na porosidade do poder público pela comunicação política circundante. Para Habermas, assim, o poder administrativo não poderá ser controlado pela comunicação democrática, mas sim influenciado de forma a reter seus avanços sobre o mundo da vida desregulamentado (Habermas, 2014, p. 80).

V-) Conclusão:

Tentei com esse artigo apreender os principais pontos de revisão e manutenção habermasianos no Prefácio com relação ao texto original da Mudança Estrutural da Esfera Pública. É interessante notar a partir do Prefácio a centralidade do texto original para vislumbrarmos o início das preocupações do autor que mais tarde viriam a se desenvolver com a Teoria da Ação Comunicativa.

As revisões são, em sua generalidade, tanto desdobramentos dos diagnósticos com base em um aporte teórico mais sofisticado quanto correções de intensidade e direção desses diagnósticos face a eventos políticos e pesquisas empíricas subsequentes. A leitura do Prefácio com as estruturas do texto original e da ação comunicativa em mente permite adentrar à cronologia do pensamento habermasiano e apreender a própria evolução das suas preocupações intelectuais.

Acredito que com esse aporte fica possível entender como se desenrolam esses diagnósticos, bem como observar já na Mudança Estrutural o germen para a fecundidade da Teoria da Ação Comunicativa. Espero que, com base nesse artigo, os leitores sintam-se mais confortáveis para abraçar a tarefa de analisar ambos os textos em perspectiva comparada. Desde que, obviamente, como quis o próprio autor, não percamos de vista à dimensão da atualidade das nossas próprias críticas.

Bibliografia:

AVRITZER, L. Teoria crítica e teoria democrática. In **Novos Estudos CEBRAP**, vol. 53, pp. 167-188, 1999.

ADORNO. T. HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**. São Paulo: Zahar, 1985.

HABERMAS, J. **Teoría de la Acción Comunicativa**. Madri: Taurus Humanidades, 1987.

_____. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

MELO, R. **Marx e Habermas: teoria crítica e os sentidos da emancipação**. São Paulo: Saraiva, 2013.

Recebido em: 20/10/2016

Aprovado em: 07/01/2017



Cooperativismo Católico: Uma Feição Cristã da Economia Solidária no Brasil

Catholic Cooperativism: A Christian Trait of the Solidarity Economy in Brazil

**Resenha do livro: SOUZA, André Ricardo de. Os
laços entre igreja, governo e economia solidária. São
Carlos: EdUFSCar, 2013.**

Aline Suelen Pires¹
Renan Rossi²

O livro “Os Laços entre Igreja, Governo e a Economia Solidária” é fruto da pesquisa de doutorado de André Ricardo de Souza. Com apresentação de Jacob Carlos Lima e prefácio de Paul Singer, a obra tem o propósito de analisar de que maneira a Igreja Católica contribuiu e contribui para a formação e consolidação do movimento da economia solidária no Brasil, papel esse sempre mediado e influenciado pelo governo e pelas políticas públicas. Assim, o livro busca desvendar o complexo imbricamento entre igreja, governo e economia solidária, aprofundando-se na análise de cada uma dessas instâncias e preocupando-se em demonstrar suas conexões em todos os momentos.

O livro aponta que a formação de numerosos empreendimentos econômicos solidários, sobretudo entre o fim dos anos 1990 e início dos anos 2000, foi uma resposta de parte dos trabalhadores brasileiros à crise e às mudanças econômicas que marcaram o período. Entre as estratégias adotadas por grupos sociais para driblar o desemprego, Souza aponta a busca por qualificação profissional por pessoas de classe média – o que justifica a expansão das escolas profissionalizantes, de idiomas e de instituições privadas de ensino superior – e também, por parte das camadas populares, o “refúgio” nas mais diversas formas de trabalho informal, muitas vezes em condições de precariedade, sendo um exemplo, o acúmulo de jornadas.

Além das alternativas mais tradicionais para a obtenção de trabalho e renda, alguns grupos de trabalhadores buscaram, nesse contexto, como saída para o desemprego, a formação de empreendimentos econômicos solidários, pautados por valores coletivistas, quais sejam: a ajuda mútua, a solidariedade, a igualdade e a democracia. Além de experiências no meio rural, predominantes até então, esses empreendimentos solidários

¹ Professora adjunta do Departamento de Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Doutora em Sociologia pela UFSCar, mestre em Sociologia e bacharel em Ciências Sociais pela mesma universidade. É participante do Grupo de Estudos Trabalho e Mobilidade Social, na Universidade Federal de São Carlos e do grupo Contradições do Trabalho no Brasil Atual: formalização, precariedade, terceirização e regulação, na Universidade de Campinas.

² Mestre em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos (2014). Pela mesma instituição formado bacharel em Ciências Sociais com ênfase em Sociologia (2011) e complementação de curso em Ciência Política (2011). Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista - UNESP (2016). Pesquisador do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP).



passaram a ganhar visibilidade também no meio urbano a partir da década de 1990. Com o avanço do desemprego, alguns trabalhadores, por exemplo, se uniram e, amparados pelos sindicatos, assumiram a gestão de fábricas que se encontravam em processo de falência. São as fábricas recuperadas, que, como salienta Paul Singer (2008, p.289), se destacam pela:

(...) igualdade de direitos, os meios de produção são de posse coletiva dos que trabalham com eles – essa é a característica central. E a autogestão, ou seja, os empreendimentos de economia solidária são geridos pelos próprios trabalhadores coletivamente de forma inteiramente democrática.

Dessa forma, Souza destaca que quatro conjuntos de atores sociais foram fundamentais para o desenvolvimento da economia solidária no Brasil: os sindicatos, as universidades, o poder público e as igrejas, sendo que o livro tem o propósito de abordar especialmente este último, no que se refere ao papel da Igreja Católica Romana. O autor busca analisar a relação entre o catolicismo e essa forma alternativa de ajustamentos autogestionários próprios do cooperativismo. Por um lado, se debruça sobre o papel das igrejas e suas pastorais para o desenvolvimento de empreendimentos solidários; por outro, busca compreender o que o movimento da economia solidária significa para a instituição religiosa.

Com esse intuito geral, o capítulo intitulado “Sacerdotes Pioneiros” retoma as origens do cooperativismo na Europa, abordando o papel dos chamados “socialistas utópicos”. Destaca também a liderança do padre José María Arizmendiarieta na formação do Complexo de Mondragón, no País Basco, e a atuação do sacerdote jesuíta suíço Theodor Amstad, que formou a primeira cooperativa de crédito no Brasil (Coperrural). Destaca ainda o trabalho do frei João Baptista Pereira dos Santos, que uniu-se a um artista plástico para fundar, em São Paulo, a versão brasileira de uma “comunidade de trabalho”, a Unilabor. A Unilabor produzia “móveis modernos” e tornou-se uma cooperativa de trabalho, chegando a ter, entre 1960 e 1964, cem trabalhadores e cinco lojas.

André Ricardo de Souza revisita as raízes da caridade cristã e traça a trajetória da Igreja Católica no Brasil, demonstrando como esta foi influenciada tanto pelas mudanças e diretrizes do Vaticano, como pelas oscilações da política nacional. Nesse sentido, discute a formação de importantes organizações e movimentos da sociedade brasileira que tiveram origem no catolicismo: a Ação Católica Brasileira (ACB), os Círculos Operários, a Juventude Universitária Católica (JUC), Juventude Operária Católica (JOC) e Ação Popular (AP). Assim, o autor faz uma concisa, mas ilustrativa apresentação dos principais fatos históricos e ajustamentos organizativos da Igreja Católica no século XX no tocante às suas manifestações políticas de esquerda, em especial aquelas do período que antecederam o pontificado do carismático e conservador papa João Paulo II.

Resgata a criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e do Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM) – conselhos episcopais fundados na década de 1950 –, a realização do Concílio Vaticano II, iniciado pelo papa João XXIII e concluído durante o pontificado de Paulo VI. Apresenta uma vertente esquerdista dentro da igreja, ancorada pela Doutrina Social da Igreja Católica, a qual, com grande projeção, culminou na formação das Comunidades Eclesiais de Base (as CEBs) e a Teologia da Libertação (TL). Retoma ainda a formação de pastorais, como a Pastoral Operária.

Como o autor sugere, a Igreja Católica não é estranha em sua história à criação e manutenção de muitos empreendimentos de trabalho assistencial. No entanto, o que diferencia os militantes católicos de esquerda é que estes reivindicam políticas sociais,



ao invés de se ocuparem somente de gestos pontuais de caridade, como é usual no meio católico, haja vista o exemplo da Sociedade São Vicente de Paulo – SSVP. Os adeptos da TL acreditam ser função da instituição na qual estão engajados uma preocupação social que não se ocupe tão somente da assistência a famílias carentes com roupas e alimentos, mas também, e especialmente, da requisição política de formas de diminuição da desigualdade social. Ocupam-se das razões estruturais da pobreza e, por isto, chegam a se aproximar do pensamento marxista, ainda que dele se apropriem de um modo bem próprio.

Nesse sentido, Souza destaca a atuação da Cáritas Brasileira. A Cáritas é um organismo da Igreja Católica presente em mais de 200 países e territórios, formando a rede Caritas Internationalis, desde 1897. No Brasil, a Cáritas se estabeleceu em 1956 e, inicialmente, sua atuação estava voltada apenas à distribuição de alimentos. Com o passar do tempo, essa organização passa a ter uma perspectiva “libertadora”, apoiando iniciativas populares para a geração de trabalho e renda. Entretanto, além da Cáritas, há outras instituições de origem católica (ou que têm relações com essa igreja) e que apoiam ou compõem o movimento de economia solidária. Assim, a obra aborda a atuação da FASE (Federação de Órgãos para a Assistência Social e Educacional), do IBASE (Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas) e do Instituto de Políticas Alternativas do Cone Sul. Tais instituições tiveram um importante papel na articulação política que resultou na criação do Fórum Brasileiro de Economia Solidária (FBES).

No penúltimo capítulo do livro, “Utopia e paradoxos”, é apresentado o debate sobre a participação católica na política partidária. O autor analisa a participação de membros progressistas da igreja na formação do PT e no governo Lula, que contou com alguns ministros e cargos de segundo escalão atribuídos a adeptos dessa orientação religiosa. Em meio a essa discussão, a figura católica que se destaca é frei Betto, que foi responsável pela interlocução com os movimentos sociais e pela estruturação de políticas públicas de redistribuição de renda, que, por fim, resultaram no programa Bolsa Família. Como sugere Souza (2013, p.141), “a ida de militantes católicos para o PT foi maciça, com parte deles transformando-se em lideranças, ocupando cargos políticos e públicos, vencendo eleições, legislando e administrando”.

No entanto, a relação do governo com certos segmentos e entidades da Igreja Católica nem sempre foi tão harmônica. Questões relativas à terra, ao agronegócio e a crise política ocorrida em 2005 levaram alguns grupos e figuras vinculados à igreja a manifestar suas insatisfações e se afastarem do governo. Souza descreve ainda o que chama de processo de centralização conservadora do episcopado brasileiro e a perda de expressão da Teologia da Libertação no país, refletindo a rigidez doutrinária dos papados de João Paulo II e Bento XVI. Essa parte da obra é enriquecida pela escolha do autor em recolher falas de Leonardo Boff, Vicente Paulo da Silva (o Vicentinho), Marina Silva e Luiz Inácio Lula da Silva.

Ao final da obra é feita uma síntese de toda a discussão apresentada nos capítulos anteriores, aprofundando alguns dos pontos abordados. Conclui-se que, a partir do apoio de pastorais sociais e organismos católicos, em especial a Cáritas, verificou-se forte influência do catolicismo no movimento da economia solidária. Apesar do impasse existente entre a autogestão e a tendência centralizadora da Santa Sé, Souza acredita que o apoio de segmentos católicos à economia solidária tende a prosseguir no Brasil. A escrita do livro se encerra paralelamente ao início de um novo pontificado, o que deixa em aberto os rumos a serem tomados pela igreja.

“Os Laços entre Igreja, Governo e a Economia Solidária” é uma fonte de informações muito valiosa. Representa uma grande contribuição para as pesquisas sobre o movimento



brasileiro de economia solidária, retomando as origens de nossas experiências autogestionárias e cooperativistas. No entanto, a obra vai além, na medida em que faz uma análise profunda do papel da Igreja Católica (e das instituições a ela vinculadas), não apenas no que se refere ao desenvolvimento da economia solidária, mas em sua relação com a sociedade e a política brasileira de uma forma geral. O livro de André Ricardo de Souza evidencia que, apesar de todos os percalços e das oscilações decorrentes das mudanças nas posturas do Vaticano e nas orientações da política nacional, a Igreja Católica sempre foi importante para o movimento de economia solidária, estando, em alguns momentos, no centro do palco e, em outros, mais em suas margens, ainda assim, sempre presente.

Referências bibliográficas:

SINGER, Paul. Economia solidária. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 22, n. 62, 2008, pp. 289-314.

SOUZA, André Ricardo de. Igreja Católica e mercados: a ambivalência entre a solidariedade e a competição. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, 2007, pp. 156-174.

_____. Os laços entre igreja, governo e economia solidária. São Carlos: EdUFSCar, 2013, 237 p.

Recebido em: 11/09/2016

Aprovado em: 11/01/2017