

**QUESTÕES DE RELIGIÕES:
TEORIAS E METODOLOGIAS**

Jérri Roberto Marin
(Organizador)



2013

Universidade Federal da Grande Dourados

Editora UFGD

Coordenador editorial: Edvaldo Cesar Moretti

Técnico de apoio: Givaldo Ramos da Silva Filho

Redatora: Raquel Correia de Oliveira

Programadora visual: Marise Massen Frainer

e-mail: editora@ufgd.edu.br

Conselho Editorial

Edvaldo Cesar Moretti | Presidente

Wedson Desidério Fernandes

Paulo Roberto Cimó Queiroz

Guilherme Augusto Biscaro

Rita de Cássia Aparecida Pacheco Limberti

Rozanna Marques Muzzi

Fábio Edir dos Santos Costa

Capa: Marise Frainer

Diagramação: Triunfal Gráfica e Editora (Alcindo D. Boffi)

Impressão e acabamento: Triunfal Gráfica e Editora

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central - UFGD

200 Questões de religiões : teorias e metodologias / organizador: Jérri
Q58 Roberto Marin – Dourados-MS : Ed. UFGD, 2013.
112 p.

ISBN: 978-85-8147-074-0

Possui referências

1. Religião. 2. Igreja Católica. 3. Religiosidade. I. Marin, Jérri
Roberto.

Sumário

APRESENTAÇÃO	7
Jérri Roberto Marin	
DAS REFORMAS ULTRAMONTANAS À AÇÃO CATÓLICA: ACHEGAS PARA O ENTENDIMENTO DA HISTÓRIA CATÓLICA NO BRASIL	11
Ivan Aparecido Manoel	
IGREJA CATÓLICA E A ROMANIZAÇÃO: OLHARES POSSÍVEIS	29
Jérri Roberto Marin	
A ILUSÃO DA CATEQUESE E A IDENTIDADE CATÓLICA NO BRASIL	45
Solange Ramos de Andrade	
O PENTECOSTALISMO CLÁSSICO ENTRE A TRADIÇÃO E A MODERNIZAÇÃO: APONTAMENTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS SOBRE A IMPRENSA PENTECOSTAL A PARTIR DA REVISTA <i>A SEARA</i>	59
André Dionei Fonseca	
O FANATISMO RELIGIOSO: REPRESENTAÇÕES, CONCEITOS E PRÁTICAS CONTEMPORÂNEAS	75
Eliane Moura da Silva	
RITUAL E RELIGIÃO NAS LUTAS SOCIAIS: A “MÍSTICA” DOS MOVIMENTOS CAMPONESES	93
Walter Marschner	

Apresentação

O objetivo dessa obra é apresentar questões teóricas e metodológicas acerca dos temas religiões e religiosidades a partir de abordagens diversas. Os textos refletem o estado atual do debate teórico-acadêmico que se faz nestas áreas tão abrangentes; um debate que ultrapassa fronteiras disciplinares e aponta para a originalidade da produção no Brasil, tanto no plano teórico quanto no temático.

O desafio à investigação acadêmica é encontrar respostas, mesmo que provisórias e abertas à contestação, assim como novas possibilidades de interpretação inspiradas nas realidades de nosso tempo e capazes de responder aos seus novos desafios. O universo religioso e das religiosidades é dinâmico, marcado pela pluralidade e pela fabricação sempre inacabada de novos modelos, os quais atualizam e somam-se aos antigos produzindo novas estratégias, identidades e alteridades. Como decorrência, inúmeros objetos se apresentam aos pesquisadores na contemporaneidade, como as novas experiências religiosas, as intersecções entre as mídias e as religiões, as disputas pelo mercado religioso, a fluidez das identidades religiosas, as relações de gênero, o turismo religioso, entre outros.

Os textos aqui reunidos são didáticos, voltados a um público que deseja iniciar suas pesquisas nesses campos e para uso em atividades de ensino e extensão. Poucas são as oportunidades que temos de encontrar no mesmo livro textos que reflitam sobre essas questões. O objetivo é, também, estimular novos estudos, sobretudo em Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, propiciando uma base sobre diferentes temas aos pesquisadores e interessados.

Ivan Aparecido Manoel enfoca o processo de institucionalização do Catolicismo Romanizado no século XIX com o fim de discutir seus desdobramentos no Brasil, em particular a introdução da Ação Católica como instrumento da romanização e sua importância para a criação das dioceses brasileiras.

Jérri Roberto Marin apresenta questões teóricas e metodológicas acerca dos estudos das religiões e sobre a Igreja Católica no contexto da romanização no Brasil e no antigo estado de Mato Grosso. A partir de um olhar historiográfico, o autor analisa duas matrizes: a primeira, em que a romanização é vista como um processo deliberado, intencional e racional, e a segunda, que constata que esse processo ocorreu de forma desigual e aponta para o fracasso de inúmeras frentes da ofensiva católica.

Solange Ramos de Andrade analisa o processo de construção do discurso sobre a identidade religiosa no Brasil, a partir da influência de intelectuais como Nina Rodrigues e Thales de Azevedo. O texto discute como os intelectuais brasileiros abordaram a questão religiosa no Brasil, especificamente as relações entre o catolicismo e as demais manifestações religiosas.

André Dionei Fonseca analisa a revista *A Seara*, publicada na década de 1950, que inovou na forma e no conteúdo, porque, além de fazer chegar às mãos dos leitores um impresso totalmente distinto do que era produzido no meio evangélico nos anos cinquenta, foi capaz de propor um novo projeto para a Assembleia de Deus que a distanciou, no correr do século XX, do modelo de “pentecostalismo clássico”.

Eliane Moura da Silva problematiza sobre diferentes conceitos e representações religiosas contemporâneas que definem o fanatismo como responsável por ações extremadas e radicais no campo das religiões. A autora realiza uma reflexão sobre a necessidade de pensar que as religiões são produtos culturais com historicidade e que o conceito religião é correlato a uma formação religiosa particular de um contexto histórico-cultural determinado.

Walter Marschner discute o ressurgimento da “experiência mística” na contemporaneidade. O autor situa a mística na educação do campo, subsidiando a prática dos educadores do campo neste âmbito. O texto apresenta diferentes definições de mística, destaca alguns elementos que caracterizam esta experiência nos movimentos populares e estabelece relações com a história do conceito.

Em suma, os artigos desta coletânea refletem preocupações recentes do debate acadêmico e apresentam uma abordagem que é, ao mesmo tempo, plural e rica em conteúdos. Ela poderá ser utilizada em cursos e debates acadêmicos, assim como por um público não essencialmente especialista, que procura conhecer e entender, por curiosidade, obrigação ou por gosto o mundo contemporâneo e suas aceleradas transformações. O desafio da presente coletânea é iluminar, sob novos ângulos, questões e problemas de nosso tempo, sem excluir o prazer da leitura.

Das reformas ultramontanas à ação católica: achegas para o entendimento da história Católica no Brasil

Ivan A. Manoel¹

Este texto conceitua a palavra Igreja, no caso específico a Igreja Católica Romana, em duas vertentes. Na vertente eminentemente eclesial, igreja é uma *Eklesia*, uma reunião de fiéis, a “assembleia dos cristãos”, o “povo de Deus”, ou, nas palavras de Pe. D’Ângelo, no sentido eclesial, estrito senso, é a ... “Igreja Pneumática, espiritual, invisível que chamamos de ‘*Ecclesia Caritatis*’ e que o Vaticano II descreve como Comunidade de Fé, Esperança e Caridade”.²

Na outra vertente, num sentido mais eclesiástico, a igreja é uma instituição hierarquizada, ou, ainda seguindo o Pe. D’Ângelo,

... é a Igreja Institucional, social, visível, a chamada ‘*Ecclesia Iuris*’, que a *Lumen Gentium* descreve como ‘*Societas organis hierarchitis*’. ‘*Ecclesia terrestris*’. É a Igreja que se manifesta externamente na profissão da mesma fé, na comunicação dos mesmos sacramentos, na participação do mesmo sacrifício e na observância das mesmas leis. Para que seja visível a todos, tem como Cabeça Suprema o Romano Pontífice que a guia a fim de obter o que ela pretende.³

1 Professor do Departamento de História FCHS – Unesp, campus de Franca.

2 D’ÂNGELO, Pe. José Carlos. *O ministério próprio e típico do leigo: sua função pública na Igreja e pela Igreja*. A S. Thoma Aq. In Urbe. 1991. Tese (Doutorado em Direito Canônico) – Pontificia Studiorum Universitas, Roma, p. 53.

3 Idem, *ibidem*.

A partir dessa conceituação, o propósito deste capítulo é verificar, em alguns de seus pontos fundamentais, o processo de institucionalização do Catolicismo Romanizado, no século XIX. A partir desse ponto, o texto traz alguma discussão sobre o seu desdobramento no Brasil, em particular a introdução da Ação Católica como instrumento da romanização e sua importância para a criação das dioceses brasileiras.

A história da Igreja Católica Romana é a história de uma instituição que passou da condição de religião perseguida à condição de religião oficial,⁴ ou como diz Marramao

durante os acontecimentos do século IV, a confissão cristã – ou, mais precisamente, a Igreja católica, isto é, aquela que havia adotado o credo niceno havia, no intervalo de poucas décadas, passado da condição de organização apenas tolerada pelo Império, ainda contrastada ou combatida por setores do *establishment* social e político, à condição de instituição oficialmente admitida (por Constantino), para enfim (com a proclamação de 380, por Teodósio I) passar à condição de única religião do Estado, e conseqüentemente, de plena co-responsável pelo exercício do poder.⁵

Esse entrelaçamento entre Igreja e Estado, que já principiou a trazer condições vantajosas para a instituição religiosa e assentou as bases da teoria da indissociabilidade entre os dois poderes (que na realidade se converteu na tese da supremacia do poder religioso), foi reforçado sobremaneira no ano 800, com a coroação de Carlos Magno como Imperador do Santo Império Romano-Germânico. A coroação de Carlos Magno pelo Papa Leão III trouxe para a Igreja toda a região central da Itália, que foi incorporada ao seu patrimônio como Os Estados Pontifícios, confirmando a doação feita anteriormente por seu pai, Pepino, o Breve. A partir de então, até 1849, a Igreja Católica, além e acima de ser uma instituição religiosa preeminente no mundo ocidental, também foi

4 SAUCERROTE, Antônio. As sucessivas autocompreensões da Igreja vistas por um marxista. *Concilium*, n. 57, 1971.

5 MARRAMAO, Giacomo. *Céu e terra*. São Paulo: Edunesp, 1997, p. 19.

um Estado Nacional, com território próprio, sobre o qual o Papa exercia o poder de Chefe de Estado, ao lado de um Cardeal, que exercia o poder de Chefe de Governo.

Na qualidade de soberano temporal, além de chefe espiritual, o Papa podia estabelecer, como de fato estabeleceu, acordos e alianças com outros soberanos, que propiciaram algumas resultantes favoráveis à Igreja, das quais três são fundamentais para o entendimento da problemática posta:

- 1) Desde Carlos Magno, presença marcante do clero na administração do Império, condição que permitiu à Igreja, dentre outras coisas, exercer controle e monopólio sobre a produção e distribuição do conhecimento.
- 2) Abertura de possibilidades para a Igreja construir um invejável patrimônio fundiário em quase toda a Europa, transformando-a em uma das maiores suseranas da Idade Média.⁶
- 3) Atribuição ao Papa da função de árbitro universal, acima dos próprios reis e imperadores.

Essas são algumas das razões que deram à Igreja na Idade Média uma posição singular. A instituição oferecia serviços religiosos, de Estado Nacional, exercia suserania sobre imensas regiões europeias, atuava decisivamente na própria administração imperial, e avocava a si o privilégio de monopolizar o saber.

Em outros e mais simples termos, a Igreja se constituiu no centro de equilíbrio da Europa medieval, e moldou o mundo feudal à sua imagem e semelhança. Por isso, no século XIX, os pensadores católico tradicionalistas e reacionários, Montalembert e Donoso-Cortés, em sua troca de correspondência, consideravam a Idade Média como a “Idade de

6 Não é pertinente a este estudo o aprofundamento na questão do patrimônio fundiário e mobiliário da Igreja. Um bom exemplo histórico desse processo de aquisição pode ser encontrado em: GALLI, Sidnei. O poder da Igreja e a autoridade real em Portugal no século XII. *História*. São Paulo: Unesp, n. 9, 1990.

Ouro” da humanidade. Aliás, iam mais longe em sua teorização. Ambos eram explícitos ao afirmarem que só existira verdadeiramente civilização durante o medievo, porque era uma civilização católica.

O significado dessa passagem é bastante elucidativo. Não se tratava apenas de afirmar o valor salvífico que seria inerente à ética e doutrina católicas e sua eficácia na regulamentação das relações interpessoais e sociais. Tratava-se, na verdade, de subordinar todo o processo histórico, dos fins do Império Romano em diante, a um processo civilizatório católico, como se toda a intrincada rede de relações estabelecidas nas e entre as estruturas feudais tivesse fundamento apenas no ideário e na prática da Igreja.

Era essa exatamente a leitura feita pelos autores conservadores e reacionários católicos do século XIX. Donoso-Cortés, por exemplo, considerava acima de qualquer discussão a existência de um processo civilizatório católico. De acordo com seu texto, somente a Igreja pode construir uma verdadeira civilização, primeiro porque foi ela quem levou os homens a superarem a barbárie do politeísmo pagão: “Esa Iglesia, puesta en el mundo sin fundamentos humanos, después de haberle sacado del abismo de la corrupción, le sacó de la noche de la barbarie”.⁷

Segundo, porque o catolicismo é uma teologia, a única verdadeira teologia que jamais houve, razão de ser da própria civilização: “Esa nueva teología se llama el catolicismo. El catolicismo es un sistema de civilización completo; tan completo, que en su inmensidad lo abarca todo: la ciencia de Dios, la ciencia del ángel, la ciencia del universo, la ciencia del hombre”.⁸

Essa interpretação não frequentava apenas o texto dos autores leigos, antes estava incrustada nos fundamentos da autocompreensão católica, desde que Santo Agostinho estabelecera ser a função da Igreja transformar a *civitas* secular em *civitas* divina, de tal sorte que doutrinando em 1878, Leão XIII condensou-a nas seguintes palavras: “Bem claro e

7 DONOSO-CORTÉS, J. Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo In: JURETSCHKE, J. (Org.). *Obras completas de Donoso-Cortés*. Madrid: Editorial Católica, 1946, t. II. p. 364.

8 Idem, p. 357.

evidente é que ... à causa da civilização faltam fundamentos sólidos se ela não se apoia nos princípios eternos da verdade e nas leis imutáveis do direito e da justiça”.⁹

Portanto, quem mais, senão a Igreja Católica, poderia arrogar o privilégio de ter construído a verdadeira civilização, perguntava Leão XIII. Afinal, não fora ela quem ...

pregando o Evangelho entre as nações, fez brilhar a luz da verdade entre os povos selvagens? Não foi a Igreja quem, fazendo desaparecer a calamidade da escravidão, revocou os homens à dignidade da sua nobilíssima natureza? Não foi ela quem, em toda parte civilizou nos seus costumes privados e públicos o gênero humano, reergueu-o da sua miséria e formou-o para um gênero de vida conforme a dignidade e as esperanças humanas?¹⁰

Dialogando com os filósofos não católicos, que acusavam a Igreja de ser retrógrada e contrária à própria civilização, Leão XIII respondia que se ...

os bem numerosos que acabamos de lembrar e que deveram seu nascimento ao ministério da Igreja e à sua salutar influência, são verdadeiramente obra e glória da civilização humana, muitíssimo longe está, pois, que a Igreja de Jesus Cristo abomine a civilização e a repila, visto ser a si, pelo contrário, que ela crê caber inteiramente a honra de haver sido nutriz, a mestra e a mãe.¹¹

Não seria diferente a posição de Rui Barbosa quando, em 1889, no jornal *A Imprensa*, escrevia que ...

Só a têmpera que o Evangelho deu à sociedade ocidental, com efeito, a poderá livrar de um espantoso eclipse moral nesta luta com as forças hediondas da anarquia, transformada em ideal

9 LEÃO XIII (Papa). *Inscrutabili dei consilli*: 1878. Petrópolis: Vozes, 1950, p. 5.

10 Idem, ibidem.

11 Idem, p. 06.

de uma escola, onde o desprezo da vida humana responde logicamente à negação de Deus.¹²

Em 04 de junho de 1849, Montalembert, em carta dirigida a Donoso-Cortés, reafirmando essa tese perguntava qual ... “época señalaremos como la en que haya existido civilización, o sea, la sociedad católica por excelencia? Para mi es indudable que esta época fue la Edad Media, en el período desde lo siglo VIII, hasta el XIV.”¹³ No mesmo dia 04 de junho de 1849, Donoso-Cortés respondeu a Montalembert, confirmando e reafirmando a tese de que... “El siglo de oro de la civilización católica, es decir, el siglo en que la razón y la voluntad del hombre se conformaron con el elemento católico, fue, sin duda ninguna, el siglo XIV”.¹⁴

O posicionamento e as teorias de Donoso-Cortés, Montalembert e outros pensadores católicos, eclesiásticos ou leigos, referidos por ampla literatura sobre o tema, formaram as bases teóricas das Reformas Ultramontanas, cujos objetivos fundamentais eram centralizar em Roma todo o poder eclesiástico, todos os movimentos litúrgicos e toda constituição de doutrinas e, no final do processo, criar sacerdotes romanizados, aptos a darem continuidade a essa nova política elaborada pela Cúria Romana.

O que era, afinal, ser um sacerdote romanizado? Era ser um sacerdote formado e amoldado nos marcos e diretrizes do catolicismo ultramontano característico da política da Sé Romana, da segunda metade do século XIX e primeira metade do século XX. O período da história da Igreja Católica Romana correspondente aos pontificados de Pio IX, Leão e XIII e Pio XI, portanto da segunda metade do século XIX à primeira metade do século XX, apresenta uma riqueza ímpar na tessitura de seus inúmeros posicionamentos, atitudes e programas políticos, cujos desdo-

12 BARBOSA, Rui. Nota. A Imprensa, n. 667, apud IVAN, A. D. Antônio de Macedo Costa e Rui Barbosa: a Igreja Católica na ordem republicana brasileira. *Pós-História (revista de pós-graduação em História)*. Assis: Unesp, v.5, p. 76, 1997.

13 Carta de Montalembert a Donoso-Cortés (04/06/1849). In: DONOSO-CORTÉS, J. Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo In: JURETSCHKE, J. (Org.). *Obras completas de Donoso-Cortés*. Madrid: Editorial Católica, 1946, t.II, p. 211.

14 Idem, p. 212.

bramentos repercutiram fortemente ao longo de todo o século seguinte, e alguns adentraram o próprio século XXI.

Naquele período, a Igreja Católica Romana enfrentou duas frentes de luta na Europa. Uma das frentes era representada pelo racionalismo e pelo liberalismo que, em nome da razão e da liberdade, propugnavam o fim das crenças religiosas e a extinção do poder, ainda que simbólico, do instituto católico. Foi o período em que as Repúblicas instituíram a laicização dos serviços públicos, tais como administração dos cemitérios e do sistema educacional; em alguns países houve uma política de perseguição anticlerical e, no caso italiano, o desmonte dos Estados Pontifícios durante o processo da Unificação Italiana. A outra frente era representada pelas diversas organizações de esquerda que, em nome da razão e do materialismo, decretaram a morte de Deus, da religião e do corolário da Igreja de Roma, processo cujo ápice foi a perseguição anticlerical, mais tarde, nos países comunistas.

Em outros termos, foi um período de oposição entre o mundo moderno que se consolidava, representado pela máquina, pelas políticas secularizantes, pela república, pelo embate entre as classes sociais e entre o capital e o trabalho, e o mundo “antigo” que, segundo os iluministas e racionalistas, era representado pela Igreja Católica Romana, que deveria desaparecer junto com todos os resquícios de feudalismo e monarquismo.

Obviamente a posição dos iluministas da esquerda gerou a reação católica.

Essas frentes de luta da Igreja Católica no âmbito europeu se reproduziram também em suas lutas no Brasil, particularmente após a Proclamação da República, em 1889, embora aqui os combates tenham sido bem menos ferrenhos do que na Europa. Aqui, a instituição católica, graças à posição que ocupara no Reino Português e no sistema colonial instituído, obteve um status privilegiado que permanece até o século XXI.

O âmbito dessas relações é muito amplo, e qualquer tentativa de resumir-lo em um capítulo resultaria reducionista, desfigurador e fragmentado, de maneira que é melhor explorar um desses fragmentos, o político e suas implicações na criação de paróquias e dioceses em fins do século

XIX e início do século XX. O fragmento correspondente ao processo político de secularização que, conforme Giacomo Marramao, começando no período renascentista, desaguou plenamente no Iluminismo e nos projetos liberais deu o tom do mundo moderno.¹⁵

A reação da hierarquia da Igreja Católica contra o mundo moderno, embora tenha se fortalecido e ganhado contornos definitivos em 1870, durante o Concílio Vaticano I, teve início bem antes, nas Reformas da Igreja promovidas por Pio IX, a partir de 1849, posicionamento que entrou para a historiografia com o nome de Reação Ultramontana. Aliás, penso que já em 1832, no pontificado de Gregório XVI encontraram-se os primeiros sinais dessa reação na encíclica, *Mirari Vos*.

Em síntese, pode-se dizer que a reação ultramontana ou ultramontanismo foi uma orientação política desenvolvida pela Igreja após a Revolução Francesa, marcada pelo centralismo institucional em Roma, um fechamento sobre si mesma, uma recusa de contato com o mundo moderno, visando à sua própria sobrevivência.

O ultramontanismo foi desenvolvido como reação ao mundo moderno, isto é, àquele conjunto de novas relações sociais de produção capitalistas, novas relações políticas, novas propostas culturais, que, começando a se esboçar no século XVI, tomaram contornos definitivos e se efetivaram após as revoluções industrial e francesa.

Segundo a interpretação do catolicismo ultramontano, o mundo moderno era pernicioso à salvação humana pelo fato de ter se constituído sob a égide da liberdade de consciência e ter proposto a “multidão” como legitimadora do poder político. Ou, em outras e mais precisas palavras, o mundo moderno recusava a subordinar-se à doutrina e controle católicos, pretendia derrogar o estatuto da monarquia absolutista e estabelecer o contrato como instrumento de mediação entre as classes sociais.

O mundo moderno havia rompido o selo do sagrado, dessacralizando todas as relações entre os homens, num processo lento em seu início, mas vertiginosamente rápido nos séculos XVIII e XIX – o tempo de Deus e da natureza fora suplantado pelo relógio de bolso; os homens não

15 MARRAMAO, Giacomo. *Poder e secularização*. São Paulo: Edunesp, 1995. Op. cit. 1997.

eram mais homens e sim força-de-trabalho, capital variável; o Príncipe já não representava Deus na Terra, mas devia prestar fidelidade à multidão; a igreja já não era mais a salvaguarda da sociedade e se tornara a “infame” e seu fim fora pedido na pena de Voltaire; os seres humanos já não nasciam marcados pelo pecado, mas eram puros de origem, conforme ensinava Rousseau.

O mundo burguês, portanto, subvertera todas as relações sociais, políticas e culturais criadas pela natureza e sancionadas por Deus, e essa subversão só poderia desaguar na violência, na Revolução Francesa, momento em que as forças do Mal ameaçaram destruir definitivamente a sociedade humana.

No âmbito da Igreja, as forças conservadoras se aglutinaram no grupo que gravitava ao redor do Sólido Pontifício, cujo efetivo fortalecimento permitiu-lhe impor a sua visão de mundo como válida para todo orbe católico e promover as reformas que constituíram uma nova orientação política da Igreja, ou uma nova “autocompreensão” da Igreja.

Em resumo, creio poder dizer que o fundamento do catolicismo, como de qualquer outra religião cristã, é a palavra instituinte. Segundo João, “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus e o Verbo era Deus... Tudo foi feito por ele, e sem ele nada foi feito.” (João, 1, 1-3). Em outros termos, o universo foi criado e instituído pela Palavra, e, conforme Marcos (Marcos, 4, 13-14), Jesus, ao explicar a parábola do semeador, disse aos seus seguidores: “Não entendeis essa parábola? Como entenderéis então todas as outras? O semeador semeia a palavra”.¹⁶

A própria instituição da Igreja Católica obedece a essa lógica: instituição que possui a palavra instituinte e, por isso, cria o cristão pela palavra instituinte do batismo, confirma-o pela palavra instituinte da crisma, cria o fiel pelo ensino da palavra e institui os casados pela palavra. Igreja, portanto, que institui o universo católico pela palavra e pela palavra ensina a doutrina e os dogmas. Por isso, ela pode dizer de si mesma, *Mater et Magistra*, mãe e mestra.

16 *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1992.

Essa condição de Mãe e Mestra, de fonte da Palavra, de fonte da Verdade, conforme sua própria definição, ou autocompreensão, de acordo com vários estudiosos, manteve-se com relativa tranquilidade em um amplo arco de tempo, do Édito de Constantino e os atos de Teodósio, na baixa Antiguidade, até os séculos da modernidade. Nesse longo tempo de mais de um milênio, as oposições e dissidências, logo tratadas como here-sias, foram sufocadas, ou pela palavra ou pelo “braço secular”, de modo que a palavra de Roma era a única palavra – Roma locuta, causa finita, era o bordão que se repetia pelo orbe católico romano.

Ancorados na ideia de ser a Igreja portadora da Verdade, estabelecida desde sempre e claramente definida no Concílio de Trento, o grupo ultramontano julgou que a salvação temporal da sociedade e eterna do homem dependiam da recristianização do mundo, tarefa de exclusiva competência do instituto católico. O fortalecimento desse grupo se deu através de algum espaço de tempo; dois momentos são importantes e pesaram decisivamente nos eventos futuros: restauração da Ordem dos Jesuítas por Pio VII, em 1814, e o pontificado de Gregório XVI.¹⁷

Esse fortalecimento possibilitou ao grupo ultramontano executar um programa de ação composta de três tópicos básicos: 1º) Combater o pensamento moderno, em todos os lugares e em todos os momentos, com o intuito de recuperar para a Igreja o monopólio da produção do saber, segundo os cânones do tomismo; 2º) Internamente, combater os adeptos de uma política descentralizadora com primazia do episcopado, impondo a concentração do poder institucional nas mãos do Papa e da Cúria romana; 3º) Externamente, neutralizar a ingerência do poder temporal nos assuntos da Igreja.

A reação da Igreja às novas ideias de pensadores não comprometidos com a sua doutrina não é recente. Ela apareceu no exato momento em que alguém se declarou livre de sua filosofia ou de seus dogmas no campo doutrinário, cujo exemplo maior é a Reforma.

17 AUBERT, R. et. AL. A Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno. In: ROGIER, L. J. (diretor). *Nova história da igreja*. Petrópolis: Vozes, 1975, v.5, t. I. p. 58.

Desse momento em diante, a hierarquia desencadeou o forte movimento da Contra-Reforma. No século XIX, tal movimento, com as características próprias daquele momento histórico, se não conseguiu silenciar definitivamente as vozes discordantes, procurou “ensurdecer” os fiéis, impedindo-os de ouvir esses cantos perversos de “series do pensamento”.

A imposição do silêncio, o distanciamento das agitações culturais, que, segundo Rogier, marcaram o século XVIII,¹⁸ foram procedimentos retomados no século XIX, pela hierarquia no enfrentamento ao mundo moderno. Os documentos pontifícios exarados naquela época pretendiam estancar quaisquer controvérsias, arrogando à cátedra romana o privilégio de ser a última e definitiva voz a ser ouvida em questões atinentes à filosofia e à produção do conhecimento.

O silêncio imposto, a condenação sem defesa, a excomunhão, cumpriam um papel de isolante cultural, mas a política ultramontana era mais abrangente, pretendendo recuperar a condição de única voz a falar, não apenas na Europa, mas em todo orbe. Esse objetivo levava a hierarquia romana a propor uma política de formação de sacerdotes dentro do espírito contrarreformista de Trento e uma intervenção mais efetiva no âmbito educacional, visando à formação da juventude conforme o paradigma romanizador.

Mas o projeto católico não se limitou à esfera educacional. O anseio católico de se colocar novamente no centro da sociedade ganhou novos contornos e nova dimensão já no século XX, durante o pontificado de Pio X (1903 – 1914). Se nos pontificados anteriores, de Pio IX e Leão XIII particularmente, o fundamento do projeto católico era a recuperação do predomínio católico por meio do controle da palavra e, portanto, excomunhão da palavra adversa, com Pio X o projeto avançou para a ação, a Ação Católica.

Pio X, governando a Igreja Católica Romana nos anos imediatamente anteriores à 1ª Guerra Mundial, anos em que além das crises estruturais do imperialismo colonialista do mundo burguês, que levaram

18 ROGIER, L. J. P. Op. cit., 1975, p. 35.

à conflagração mundial, as ideologias de esquerda se consolidavam ar-regimentando massas de trabalhadores, percebeu que o projeto católico, como qualquer projeto político, deveria se consolidar por meio da ação, do arrebanhamento dos católicos e da transformação do fiel em agente da concretização do projeto de Roma. Em outras palavras, o avanço da política católica estaria em preservar o discurso, em continuar com sua política educacional, suas missões e pregações, mas no contexto de uma ação de engajamento do laicato, tal como a estratégia de arregimentação dos partidos e sindicatos.

A Ação Católica foi exatamente isso, um projeto para trazer o laicato para o interior da Igreja e transformá-lo em aguerrido combatente da causa do catolicismo. Para isso, ela foi estruturada para que todos, da tenra idade à velhice, encontrassem um espaço de atuação no verdadeiro exército que a Igreja procurava constituir, exército da ação e da palavra em defesa da fé católica. Isto significava fazer com que o catolicismo saísse das sacristias e fosse para as ruas, para a linha de frente de batalha conta os inimigos da fé, conforme queria, no Brasil, D. Sebastião Leme em sua Pastoral de 1916. Não por acaso, algumas das organizações católicas receberam nomes que nos remetem ao universo militar e das lutas da Igreja Católica, como os Cruzadinhos de Cristo ou o Exército Azul de Nossa Senhora, sem nos esquecermos da Cia de Jesus, em referência à Companhia, uma das divisões de combate de um exército.

No Brasil, a Ação católica foi proposta já ao tempo em que D. Sebastião Leme era Bispo de Olinda e consolidada quando Cardeal Arcebispo do Rio de Janeiro congregava crianças, na organização denominada Cruzadinhos; moços e adultos, nos Congregados Marianos; moças, na Pia União das Filhas de Maria; senhoras nos diversos apostolados e associações de mães.

Porém, não somente as faixas etárias eram visadas pela Ação Católica, mas também as ocupações e os lugares sociais. Para os jovens, as diversas associações, conforme seu lugar e função social: JAC (Juventude Agrária Católica); JEC (Juventude Estudantil Católica); JIC (Juventude Independente Católica); JOC (Juventude Operária Católica); JUC (Juventude Universitária Católica). Aos adultos eram oferecidas associações,

como o Círculo D. Vital, ou correlatos, para o estudo e aprofundamento na doutrina e na filosofia católica, ou os Círculos Operário Católicos, para congregar trabalhadores, em contraponto aos sindicatos, quase todos controlados pelas diversas tendências de esquerda.

Pode-se objetar afirmando que muitas dessas associações e organizações pré-existiam à Ação Católica, como a Pia União das Filhas de Maria, por exemplo, que no Brasil data do século XIX, tendo sido criada, pelo que se sabe, no Colégio N^a. S^a. do Patrocínio, em Itu, pelas Irmãs de São José de Chamberry. Isso é verdade, mas todas elas foram abarcadas pela Ação Católica e seu projeto de *Instaurare omnia in Cristo*, conforme as palavras de Pio X. Entretanto, sendo organizações pré-existentes, ou criadas naquele momento, compuseram uma estrutura organizacional funcionando em prol das ações da Igreja em busca de sua reafirmação.

Pode-se perceber, portanto, que a efetiva implementação da Ação Católica exigiu a criação de uma estrutura que fosse, ao mesmo tempo, eclesial, administrativa e política. Da perspectiva eclesial, o centro de referência e equilíbrio seria a presença de um padre exercendo a função de orientador espiritual em cada uma das organizações da Ação Católica, e sua área de abrangência e ação seria a própria territorialidade das paróquias e dioceses.

O laicato estava sim chamado a trabalhar e combater pela causa da Igreja Católica, mas em sua condição de leigo, subordinado ao comando do clero, e exatamente porque a organização da instituição católica era hierárquica e piramidal, as organizações laicas da Ação Católica se subordinariam ao padre, no âmbito da paróquia, e as paróquias ao bispo, no âmbito da diocese e o ápice estaria em Roma, como é óbvio. Essa estrutura eclesial era também administrativa, de modo que todo trâmite burocrático e de tomada de decisões seguia a sequência piramidal, das organizações paroquiais até o comando centralizado da Ação Católica Brasileira.

De uma perspectiva política, as organizações da Ação Católica reproduziam em sua estrutura interna a própria estrutura da sociedade de classes, ficando seus postos de comando a cargo de pessoas de destaque socioeconômico. Quando se verifica a composição das mesas diretoras das organizações católicas naquele momento histórico, evidencia-se que

o comando, a presidência e vice-presidência, a secretaria e a tesouraria, estavam sempre com portadores de diplomas universitários ou empresários rurais e urbanos.

A presença da oligarquia local e em âmbito nacional no comando das organizações garantia o financiamento necessário ao seu funcionamento, mas, além disso, garantia a continuidade do seu caráter conservador, mantendo afastadas todas as novidades consideradas comprometedoras, quando não condenadas.

É verdade que essa garantia não foi plena, diria mesmo que foi ilusória, de modo que no futuro, ao longo dos anos de 1960, as organizações de jovens universitários e operários, a JUC e a JOC, inflectiram à esquerda; mas essa é outra discussão.

Nos anos finais do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, entretanto, a Igreja Católica Romana ainda contava com o apoio substancial da oligarquia brasileira, o que lhe foi propício para a implementação da Ação Católica, em particular no que se referia à ampliação da área de abrangência territorial com a criação de paróquias e dioceses.

Se a Ação Católica era uma política de cooptação do laicato e ampliação do número de fiéis católicos em todas as esferas sociais, em todas as faixas etárias e em todo território, seja na área urbana, seja na rural, a criação de paróquias e dioceses era uma necessidade imperiosa, e esse projeto exigiu dispêndios vultosos para o que o apoio da oligarquia era decisivo.

Em todas as histórias de criação de dioceses ou paróquias que tive oportunidade de ler ou orientar, tendo também escrito um histórico da Diocese de Assis, SP, percebi a mesma lógica: a autoridade eclesiástica propunha a criação e desenvolvia um trabalho junto às elites locais para angariar fundos necessários à constituição do patrimônio financeiro e imobilizado (construções, etc.) da nova divisão eclesiástica. Esse trabalho consistia, em geral, na formação de uma comissão, sob a presidência honorária e espiritual do Vigário e sob a presidência efetiva de algum representante das forças econômicas e sociais, cuja tarefa era exatamente a constituição desses fundos financeiros e as construções necessárias.

Conseguido o patrimônio necessário e dados os andamentos necessários às construções, a autoridade eclesiástica dava ciência do feito à Nunciatura Apostólica que se mobilizava para concretizar a criação da nova divisão eclesiástica que tomava forma final com uma Bula Papal de criação.

Quando se tratava de criação de novas paróquias o processo era bem mais fácil e rápido, mas não necessariamente menos oneroso financeiramente, e mais uma vez a ação conjunta da autoridade eclesiástica e as forças locais se fazia necessária.

O processo bastante rápido e intenso de criação de paróquias, dioceses e arquidioceses, do final do século XIX e primeiras décadas do século XX, indica, segundo entendo, a aliança entre a alta hierarquia católica com as elites para a implementação do processo reformista ultramontano, num primeiro momento, e de implementação da Ação Católica num segundo momento, a partir do início do século XX, no pontificado de Pio X.

Os dados abaixo, penso, confirmam esse envolvimento entre ambas:

Brasil – Dioceses e Prelazias criadas até 1930 Segundo Períodos		
Períodos	Dioceses	Prelazias
1551	Salvador	-
1676-1677	Rio de Janeiro, Recife-Olinda, São Luís	-
1719-1745	Belém, São Paulo, Mariana	Goiás, Cuiabá
1848-1854	Porto Alegre, Diamantina, Fortaleza	-
1890-1930	(Amazônia) Manaus, São Gabriel da Cachoeira, Santarém, Rio Branco, Porto Velho	Lábrea, Bragança, Marajó
	(Nordeste) João Pessoa, Maceió, Grajaú, Teresina, Crato, Sobral, Natal, Cajazeiras, Garanhuns, Nazaré, Pesqueira, Petrolina, Penedo, Aracaju, Barra, Ilhéus, Caetité	Bom Jesus
	(Sudeste) Vitória, Niterói, Pouso Alegre, Araçuaí, Montes Claros, Belo Horizonte, Paracatu, Caratinga, Juiz de Fora, Luz, Guaxupé, Uberaba, Valença, Barra do Piraí, Campos, Botucatu, Assis, Lins, Jaboticabal, Sorocaba, São José do Rio Preto, Campinas, Santos, Bragança Paulista, Taubaté, Ribeirão Preto, São Carlos	-
	(Sul) Curitiba, Ponta Grossa, Jacarezinho, Florianópolis, Joinville, Lages, Pelotas, Uruguaina, Santa Maria	-
	(Centro Oeste) Cáceres, Guiratinga, Diamantino, Jataí, Porto Nacional, Corumbá	-

Os dados, bastante recentes,¹⁹ confirmam ainda mais minha hipótese quando analisados em comparação com algumas datas:

- 1 – De 1551 a 1854: foram criadas 10 dioceses e 02 prelazias no Brasil.
- 2 – De 1890 a 1930: foram criadas 64 dioceses e 04 prelazias no Brasil.
- 3 – Das 41 dioceses criadas apenas nas regiões Sul e Sudeste mais de vinte foram criadas a partir de 1908.
- 4 – As mais importantes arquidioceses foram criadas a partir de 1908.

Não se nega que a criação das paróquias, dioceses e arquidioceses naquele período tiveram uma finalidade espiritual, a oportunidade de proporcionar aos fiéis católicos um melhor atendimento religioso, a presença de um padre mais próximo e um bispo em cada região para não se descuidar do “rebanho de Cristo”.

Entretanto, penso que são muito significativas as palavras de D. Benedito Aluysio Masella, Núncio Apostólico no Brasil, quando em ofício ao Bispo de Botucatu, SP, informava que era inteiramente favorável à criação da Diocese de Assis:

Todas as iniciativas que, como a criação de novos bispados, visam ao melhoramento da situação da Igreja nessa Nação e o maior desenvolvimento da Ação Católica, só podem merecer a minha aprovação e o meu pleno apoio. Terei, enfim, grande satisfação em apresentar e a recomendar o documento lavrado por V. Exc^a à Santa Sé.²⁰

19 CORREA, R. L.; ROSENDAHL, Z. Difusão e territórios diocesanos no Brasil – 1551-1930. *Scripta Nova: Revista Eletrônica de Geografia y Ciencias Sociales*. Barcelona: Universidad de Barcelona, v. X, n. 218 (65), 2006. Disponível em: <<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-218-65.htm>>. Acesso em: 21 dez. 2007.

20 Ofício nº 85, de 31 de agosto de 1927, da Nunciatura Apostólica no Brasil a D. Carlos Duarte da Costa. In: D'ANGELO, Pe. J. C.; MANOEL, Ivan A. *Diocese de Assis: notas históricas e pastorais*. Aparecida do Norte: Ed. Santuário, 1990, p. 24.

Referências

AUBERT, R. et. al. A igreja na sociedade liberal e no mundo moderno. In: RO-GIER, L. J. (dir.). *Nova história da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1975, v. 5, t. I.

BARBOSA, R. Nota. *A Imprensa*, nº 667. (Apud IVAN, A. D. Antônio de Ma-cedo Costa e Rui Barbosa: a Igreja Católica na ordem republicana brasileira. *Pós-História* (revista de Pós-Graduação em História). Assis: Unesp, v. 5, 1997.

DONOSO-CORTÉS, J. Carta de Montalembert a Donoso-Cortés (04/06/1849). Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo. In: JURETSCHKE, J. (Org.). *Obras completas de Donoso-Cortés*. Madrid: Editorial Católica, 1946, t.II, p. 211.

CORREA, R. L.; ROSENDAHL, Z. Difusão e territórios diocesanos no Bra-sil: 155-1930. *Scripta Nova: revista eletrônica de geografia y ciencias sociales*. Barcelona: Universidad de Barcelona, v. X, n. 218, ago. 2006. Disponível em: <<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-218-65.htm>>. Acesso em: 21 dez. 2007.

D'ÂNGELO, P. J. C. *O ministério próprio e típico do leigo: sua função pública na Igreja e pela Igreja*. Roma: Pontificia Studiorum Universitas A S. Thoma Aq. In Urbe, 1991 (Doutorado em Direito Canônico).

DONOSO-CORTÉS, J. Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socia-lismo In: JURETSCHKE, J. (Org.). *Obras completas de Donoso-Cortés*. Madrid: Editorial Católica, 1946, t. II.

EDIÇÕES PAULINAS. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1992.

GALLI, S. O poder da Igreja e a autoridade real em Portugal no século XII. *História*. São Paulo: Unesp, n. 9, 1990.

LEÃO XIII (Papa). *Inscrutabili dei consilli*: 1878. Petrópolis: Vozes, 1950.

MARRAMAO, G. *Céu e terra*. São Paulo: Edunesp, 1995, p. 19.

_____. *Poder e secularização*. São Paulo, Edunesp, 1995.

Ofício nº 85, de 31 de agosto de 1927, da Nuncuatura Apotólica no Brasil a D. Carlos Duarte da Costa. In: D'ÂNGELO, Pe. J. C. e MANOEL, I. A. *Diocese de Assis: notas históricas e pastorais*. Aparecida do Norte: Ed.. Santuário, 1990.

ROGIER, L. J. et. al. Século das luzes, revoluções, restaurações. In: ROGIER, L. J (Dir.). *Nova história da igreja*. Petrópolis: Vozes, 1971, v. 4.

SAUCERROTE, A. As sucessivas autocompreensões da Igreja vistas por um marxista. *Concilium*, n.57, 1971/7.

Igreja Católica e a Romanização: Olhares possíveis

Jérri Roberto Marin²¹

*O conceito de texto definitivo só
corresponde à religião e ao cansaço.
Jorge Luis Borges*

Os estudos sobre religiões e as manifestações religiosas em Mato Grosso e Mato Grosso do Sul aumentaram significativamente nos últimos anos. A criação de cursos de pós-graduação, em nível de mestrado, na Universidade Federal de Mato Grosso e na Universidade Federal da Grande Dourados,²² e a realização de eventos, como as três edições do Simpósio Internacional sobre Religiosidades, Diálogos Culturais e Hibridações, em 2003, 2006 e 2009, respectivamente, possibilitaram esse crescimento. Porém, novos olhares devem ser dirigidos para esses campos, pois a tarefa é inesgotável e os estudos contribuem para ampliar o conhecimento sobre nós e os outros. Observou-se que a maioria das pesquisas foram sobre a Igreja Católica, apesar disso, essa temática não foi esgotada e existem inúmeras lacunas a serem preenchidas. Esse aspecto abre também novas possibilidades de estudos sobre as demais religiões.

Esse artigo tem como objetivo refletir sobre questões teóricas e metodológicas acerca dos estudos das religiões e sobre a Igreja Católica no contexto da romanização. Pretende-se, sobretudo, contribuir com o debate acerca das temáticas e estimular novas pesquisas em Mato Grosso e Mato Grosso do Sul.

21 Doutor em História pela Unesp, Assis. Professor da UFMS.

22 Inicialmente, o curso pertencia à Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

O mundo da religião tem, na contemporaneidade, acompanhado as transformações da sociedade. A religião deixou de ser uma herança e passou a ser uma opção, uma escolha. Para Alcântara, as manifestações religiosas oferecem seus bens simbólicos no mesmo ritmo da sociedade contemporânea e cabe a cada um de nós escolher, compor e recompor o que representa e sustenta tanto social quanto individualmente a negociação cultural.²³ Segundo Dumont, nossas escolhas religiosas deixaram de ser uma escolha pública e passaram a ser privadas, aspecto que concretizou a secularização da sociedade.²⁴ Houve, dessa forma, uma aceleração da individualização geral dos procedimentos, ou seja, “os praticantes querem praticar à sua maneira”, em função de sua sensibilidade pessoal.²⁵ A espiritualidade é construída por escolhas privadas e pela criação de narrativas religiosas híbridas. Essas escolhas ocorrem por meio da acelerada migração simbólica, quando “símbolos identitários de várias regiões migram formando uma outra, sem compromisso de serem mais fundantes” construindo-se novas narrativas híbridas, independentes das tradicionais.²⁶ Enfim, a religião oficial cedeu espaço a inúmeras denominações religiosas e com a possibilidade dos indivíduos não terem religião. Os trânsitos religiosos questionam qual seria a religião mais verdadeira, pois sempre será aquela em que ele optou em determinado momento.

A história da Igreja, como ramo da pesquisa histórica e distanciada dos estudos teológicos, permitiu um distanciamento do ponto de vista institucional e uma análise mais clara das articulações da Igreja com a sociedade e as instituições. Os estudos das religiões nasceram ligados às faculdades confessionais e à Teologia e o olhar que dirigiam era interior, institucional. O surgimento das universidades laicas permitiu que os estudiosos pudessem empreender pesquisas mais amplas, distanciadas do compromisso institucional e que possibilitaram compreender as religiões

23 ALCÂNTARA, Maria de Lourdes de. *Um olhar sobre o estudo das manifestações religiosas*, p. 31.

24 DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da sociedade moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

25 AUGÉ, Marc. *Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*, p. 39.

26 ALCÂNTARA, Maria de Lourdes de. Op. cit., p. 32.

e suas inserções na sociedade. Porém, pesquisar, interpretar e reapresentar o acontecido é repleto de contradições, conflitos e perigos que envolvem as relações entre o pesquisador e o pesquisado, entre o sujeito e objeto e entre verdade e subjetividade. Quando a religião que se professa é a religião que se estuda qual a isenção do pesquisador para analisar e compreender esse outro que é parte do nós? As interpretações do investigador que olha de fora (não crente) seriam superiores e mais isentas que as de um membro de uma determinada comunidade religiosa (nativo)? Ao falar, quem tem mais autoridade? Interpretar de fora garante maior rigor e objetividade? As reflexões recaem também sobre o discurso científico, que valoriza as racionalidades e despreza a fé. Esse discurso seria mais isento e objetivo? A objetividade é possível de ser alcançada?

Muitos crentes têm procurado as universidades a fim de realizarem pesquisas sobre suas religiões. Buscam legitimar seu modo de ser, de pensar e, sobretudo, sua religião tornando a pesquisa uma teologia ou uma militância disfarçada. Nesse caso, a academia e a pesquisa acadêmica são importantes para legitimarem as ações desses grupos religiosos favorecendo seu potencial de interlocução e reconhecimento e servirem de propaganda religiosa. Por outro lado, o pesquisador não crente pode tornar-se porta-voz do grupo que analisa ou guardião de sua sabedoria. Enfim, qual a relação entre o sujeito e o objeto? Assim, o pesquisador deve andar por sobre o gume de uma navalha pois nas pesquisas sobre religião é preciso se dar conta de que a separação entre o sujeito que fala, atua, pensa e crê não é tão distante como muitos desejariam.²⁷ Assim como não há nativos puros, não há estrangeiros isentos.²⁸ Sabe-se que a realidade é uma construção, que é feita não sobre o real, mas sobre as representações deste real com as quais o autor entrou em contato enquanto leitor.²⁹ Todas

27 GUERRIERO, Silas. *Objetividade e subjetividade no estudo das religiões: desafios do trabalho de campo*, p. 62-63.

28 Ibid., p. 62.

29 CARVALHAL, Tania Franco. O futuro das letras na Literatura Comparada: as zonas limiáres. In: OSSON, Rildo (Org.). *O presente e o futuro das letras*, p. 16.

essas narrativas não apreendem a realidade e nenhum discurso pode sustentar a verdade.

Outro aspecto a ser observado pelos pesquisadores é o uso político dos textos produzidos. A noção de autoria foi ampliada e a construção do saber é resultado de contratos entre sujeitos. O encontro etnográfico entre o pesquisador e os pesquisados deve ser marcado pelo diálogo, negociação e interlocução cultural entre ambos. O pesquisador atribui sentidos e significados à vida social atribuídos pelo pesquisado e, ao mesmo tempo, concebe esse encontro como processo de conhecimento e de reflexão,³⁰ tornando-o parceiro na interpretação da cultura. Esse encontro e, simultaneamente, diálogo é construído por meio de permanentes tensões de subjetividades.³¹ Coletar esses testemunhos é parte de um esforço intelectual, cognitivo e afetivo de compreensão mútua, de negociar a pertinência de determinadas temáticas, de aprofundar a exposição de modos de sentir e de pensar, de retomar aspectos lacunares, obscuros ou intrigantes dos relatos e das observações e, por fim, de retomar os pactos do trabalho compartilhado.³² Na etapa da escrita, retoma-se os registros de campo, mas também os compromissos éticos e políticos assumidos, implícitos e explícitos, com os interlocutores nas confissões e entrevistas, pois diferentes vozes confiaram ao pesquisador, voluntária ou involuntariamente, seus problemas, angústias, medos e seus modos de pensar, sentir e viver. Esse compromisso perpassa todas as etapas da pesquisa e da escritura ao intervirem com suas demandas de esclarecimento, fidelidade e respeito às suas vidas, colocando-os como coautores.³³

30 Refiro-me às relações de poderes e sobre a utilidade da pesquisa para ambos.

31 SCHMIDT, Maria Luisa Sandoval. *Ensaio interdisciplinares: aconselhamento psicológico e pesquisa participativa*, p. 185.

32 *Ibid.*, p. 197

33 A coautoria é estabelecida na cumplicidade que o pesquisador estabelece com os interlocutores, que podem dialogar sobre a transcrição dos depoimentos, das observações e da interpretação realizada. Atribuir os créditos, como por exemplo, citar os nomes dos colaboradores, aponta para um olhar da pesquisa como diálogo, no qual todos seriam coautores da interpretação realizada. (SCHMIDT, Maria Luisa Sandoval. *Op. cit.*, p. 198-199).

Geertz avalia duas etapas distintas na investigação empírica: o “estando lá”, ao viver a experiência de estar no campo; e trabalhar “estando aqui”, em seu gabinete urbano, convivendo com seus pares e usufruindo do que as instituições universitárias e de pesquisa podem oferecer. Assim, olhar e ouvir fazem parte da primeira etapa do trabalho de campo e escrever da segunda.³⁴ Segundo Geertz, a credibilidade da interpretação não é atribuída ao volume de fontes ou aos argumentos teóricos, mas ao fato de ter estado lá, que certifica, por escrito, o testemunho único de situações presenciadas e vividas.³⁵ Ao tentar compreender o outro, as vivências da pesquisa participante cumprem uma função estratégica para o ato de elaborar o texto, pois elas são evocadas durante o processo de interpretação do material etnográfico.³⁶ Nesse sentido, o texto é o meio de elaboração e transmissão do conhecimento, quando o pesquisador interpreta e sintetiza os dados coletados, colocando-o como produtor de conhecimento. Para Schmidt, “o texto escrito consagra interpretações, representações e imagens da alteridade ao mesmo tempo em que, sempre, denuncia a presença do pesquisador como autor.”³⁷ O objeto, que dirigimos o nosso olhar, foi alterado pelo modo como o visualizamos, ou seja, pelo esquema conceitual da disciplina formadora de nossa maneira de ver a realidade.³⁸ O texto, como uma interpretação parcial desse encontro etnográfico, não tem mais a pretensão da verdade, da objetividade e da cientificidade. As interpretações são sempre parciais, construídas, efêmeras, circunstanciais e são o resultado da articulação de diferentes pontos de vista, de motivações, recortes e escolhas.

Sabe-se que os leitores interpretam e apropriam-se de formas diferentes e criativas do mesmo texto. As práticas de leitura não são homogêneas e não existe o leitor “ideal”, que decodifica o sentido preciso do

34 GEERTZ, Clifford. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

35 Ibid.

36 CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*, p. 34.

37 SCHMIDT, Maria Luisa Sandoval. Op. cit., p. 198.

38 CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Op. cit., p. 19.

texto impresso pelo autor. Sabe-se que nunca haverá uma interpretação universal, absoluta e definitiva de um texto, nem uma decifração conclusiva. As práticas de leitura variam no tempo e lugar, de acordo com as expectativas e interesses dos leitores e dos recursos intelectuais de que estes dispõem. Desta forma, os leitores não leem de maneira semelhante e nem estabelecem a mesma relação com o texto escrito. Embora não possam ser planejadas, o pesquisador deve antevê-las e selecionar, recortar e fazer escolhas “sobre o quê escrever, como e para quem”, pois o texto “expressa a política do trabalho de campo; por outro, ingressa na luta política, servindo, pela natureza de suas representações, à emancipação ou à dominação”.³⁹

As representações do mundo social são construções culturais e históricas forjadas por determinados grupos, portanto não são neutras e se impõem como autoridades, legitimando determinadas concepções. Nesse sentido, a cultura é pensada como categoria e campo de possibilidade para explorar as contradições do social, como um sistema de significações que possibilitam incluir todas as práticas e modos de vida. Segundo Bourdieu, “em uma sociedade dividida em classes, a estrutura dos sistemas de representações e práticas religiosas próprias aos diferentes grupos ou classes, contribui para a perpetuação e para a reprodução da ordem social ao contribuir para consagrá-la, ou seja, para sancioná-la e santificá-la”.⁴⁰ Dessa forma, a Igreja também assume uma função política, que é a de legitimação do arbitrário, ou seja, legitimação dos interesses de um grupo ou de uma classe social. Isso ocorre pela imposição e inculcação dos esquemas de percepção, pensamentos e ações às estruturas políticas, como se fossem de ordem natural, instaurando o consenso, e pela utilização da

39 Para Schmidt, acolher diferentes vozes e dialogar com saberes da experiência de viver tem como fim a construção de representações contra-hegemônicas que podem contribuir para o aprimoramento tanto das ciências humanas como do senso comum. A crítica que se pretende fazer é para as concepções generalizantes, dogmáticas e às representações que criam estigmas e preconceitos atribuídos ao senso comum. (SCHMIDT, Maria Luisa Sandoval. Op. cit., p. 198-199).

40 Bourdieu, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*, p. 52.

autoridade para combater, no terreno simbólico, as tentativas proféticas ou heréticas de subversão da ordem simbólica.

Romanização: olhares possíveis

No Brasil, a romanização da Igreja Católica iniciou-se com as reformas implementadas pelos “bispos reformadores”, a partir da segunda metade do século XIX, e se consolidou com o predomínio das políticas e das práticas pastorais romanizadoras durante a primeira metade do século XX. Essa periodização, aceita e divulgada no meio acadêmico, estende-se até a Teologia da Libertação, como desdobramento das decisões do Concílio Vaticano II, na década de 1960.

Não há na historiografia uma unidade interpretativa, porém observou-se determinadas matrizes historiográficas, que podem estar associadas e não se excluem totalmente. A primeira matriz historiográfica demonstra que a Igreja Católica era uma instituição que normatizava a sociedade e que romanização teria sido um processo homogêneo, vitorioso nas múltiplas frentes de atuação e de abrangência nacional. A outra matriz ressalta o fracasso de muitas das frentes de atuação da Igreja e o êxito parcial da romanização. Essas interpretações dialogam entre si, entrecruzam-se e não há um consenso ou unanimidade em torno delas. Nenhum autor ou autores defendeu explicitamente as perspectivas que apresento, mas, de forma imperceptível, elas permeiam várias análises acadêmicas. Por não terem sido formuladas e defendidas por um estudioso, são colocadas neste texto de forma ampla e geral, sem a preocupação de citar nomes ou explicitar as diferenças existentes entre os intérpretes da romanização.

A primeira matriz historiográfica buscou olhar a romanização como um processo deliberado, intencional e racional, a partir de estratégias precisas, calculadas e homogêneas. Esse olhar pode ser observado nas publicações dos intelectuais vinculados à Igreja Católica e, inclusive, em inúmeras obras e teses acadêmicas. Como resultado, ter-se-ia se desenvolvido de forma contínua e linear, em que a Igreja Católica afirmava-

-se na sociedade, ao conquistar espaços e aliados políticos, ao recristianizar a sociedade, as instituições, o Estado e ao purificar a fé dos católicos. O episcopado brasileiro, sintonizado com as diretrizes da Santa Sé, teria conseguido criar uma Igreja centralizada e hierarquizada, com sólida organização. O lexema *romanizar* aponta para a re-europeização do catolicismo, aspecto que implicava homogeneização e hierarquização, uma vez que era um movimento de inspiração conservadora, pelo qual a Igreja tornou-se depositária e guardiã da ortodoxia e da verdade. Nesse olhar, os “bispos reformadores”, durante o Império, teriam enfrentado dificuldades para implantar o catolicismo romanizado e, com o advento da República, após verem superadas as dificuldades iniciais, o processo teria alcançado seus fins de forma triunfal na década de 1930. A separação entre Igreja e Estado teria propiciado a liberdade de ação de que a Igreja necessitava para implementar várias medidas político-institucionais, com vista a conquistar seus objetivos pastorais e políticos sobre a sociedade civil e o Estado. Assim, consolidou-se o olhar de homogeneidade de ação pastoral e política da hierarquia eclesiástica, do avanço crescente da romanização na sociedade brasileira e da sua abrangência em nível nacional.

Atualmente, essas premissas têm sido questionadas. Os estudos regionais e comparativos entre as diversas regiões poderão registrar diferenças e semelhanças da romanização, o que possibilitará tecer um novo mapa das diferenças e semelhanças desse processo no Brasil. Essa compreensão respalda a necessidade de novas abordagens mesmo nas regiões já estudadas. Muitas pesquisas confirmaram essa visão do êxito da romanização pelo fato dos pesquisadores presumirem de antemão que o processo seria vitorioso. A única exceção seriam as manifestações religiosas, embora a Igreja conquistasse resultados parciais ou a submetesse à sua tutela. A imposição da visão de mundo romanizada não pode ser analisada como se fosse uma estratégia calculada, deliberada, consciente, em que todos os mecanismos e estratégias eram utilizados de forma intencional e racional e que, colocados em prática, conduziam fatalmente à vitória do empreendimento. Bourdieu ressalta que “é fácil, [...] quando se conhece a palavra final, transformar o *fim* da história em *fim* da acção

histórica, a intenção objectiva só revelada no seu termo, após a batalha, em intenção subjetiva dos agentes, em estratégia consciente e calculada, deliberadamente orientada pela procura daquilo que acabará por daí advir, constituindo assim o juízo da história, quer dizer, do historiador, em juízo final” (grifo do autor).⁴¹ Muitas medidas e estratégias da hierarquia eclesiástica foram sendo contornadas, deformadas e viradas ao avesso, distanciando-se do cálculo cínico. O referido autor afirma também que um investimento ocasional pode ser vivido com uma aposta arriscada e até como uma loucura.⁴² Por outro lado, não devemos ver a instituição como sendo sempre um instrumento da ordem, de controle social e de legitimação do poder do Estado e das classes sociais.⁴³

No Brasil, a romanização ocorreu de forma desigual. Essa conclusão antecipada incita novos olhares sobre a temática, principalmente daqueles que não concluem previamente, que a romanização teria sido sempre vitoriosa. Novos olhares e perguntas devem ser dirigidos às regiões já analisadas e, principalmente, àquelas onde não foram realizados estudos pontuais. Assim, pode-se observar ou não resultados diferenciados nas múltiplas frentes de atuação da Igreja e uma romanização burocrática, parcial ou plena. A elaboração de uma nova síntese da romanização, no Brasil, deve considerar as especificidades do processo em apreço em todas as regiões brasileiras. Os confrontos da Igreja com as diferenças foram, e ainda são, permanentes.

O conceito de “autocompreensão” da Igreja permanece atual, ao reconhecer a existência de distinções e de mudanças nos posicionamentos políticos e pastorais da Igreja ao longo dos séculos. Essas mutações permitem compreender as atitudes e posições da Igreja num determinado momento histórico. Embora o conceito não postule que a história da Igreja forme uma unidade, tende a criar uma *fixidez*, como se não houvesse

41 BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*, p. 80.

42 Ibid., p. 82.

43 MARCHI, Euclides. Religião e Igreja: a consolidação do poder institucional. *História: questões e debates*. Curitiba, v. 14, n. 26/27, p. 172-195.

mudanças nas realidades históricas dentro de uma autocompreensão.⁴⁴ Manoel (2000) nos faz relembrar que a autocompreensão romanizada compreende pelo menos três momentos distintos com múltiplas permanências e mudanças: o primeiro período compreende os pontificados de Pio VII até Pio IX, seguido pelo pontificado de Leão XIII e, por fim, o período compreendido entre os pontificados de Pio X a Pio XII.⁴⁵ As reações conservadoras da Igreja ao mundo moderno e a centralização institucional presentes nas diretrizes de Pio IX podem ser vistas na reação romântica de Pio VII, no início do século XIX. Leão XIII. Embora não abandonassem a condenação da sociedade moderna, impunham menos restrições, ao propor a restauração do poder político da Igreja por meio da difusão da doutrina social e ao ver a Igreja como uma sociedade perfeita ao lado do Estado, ambos como poderes autossuficientes. Essa postura foi denominada de nova cristandade. Neste sentido, as gestões papais situadas entre os papas Pio X e Pio XII devem ser vistas como um período de transição, em que o ultramontanismo clássico sobrevivía na doutrina e na prática da Igreja.⁴⁶ Algumas práticas, como a atuação do laicato ao lado da hierarquia e o maior engajamento da Igreja junto à população, acabaram por forçar as mudanças doutrinárias e até teológicas verificadas na Igreja pós-conciliar. Para o referido autor, “se empregarmos o conceito de Catolicismo Romanizado para designarmos o longo período de 160 anos entre Pio VII e João XXIII, ele não conseguirá elucidar as mudanças ocorridas nesse período de mais de um século, ficando a impressão de que tudo permaneceu igual”.⁴⁷

Neste sentido, deve-se valorizar a existência de diferenças na forma de ver a sociedade e o mundo nas diversas gestões papais, episcopais

44 Sobre as críticas ao conceito de autocompreensão (cf. MANOEL, Ivan Aparecido. *A esquerdização do catolicismo brasileiro: 1960-1980* – notas prévias para uma pesquisa, p. 141-143).

45 Sabe-se que as reinterpretações dos dogmas, crenças e práticas cristãs, diante das diferentes conjunturas históricas garantiu a sobrevivência e vitalidade da Igreja Católica ao longo dos séculos.

46 A Igreja, após a Segunda Guerra Mundial, passou a aceitar o pluralismo cultural, embora defendesse o respeito à unidade institucional.

47 MANOEL, Ivan Aparecido. Op. cit., p.142.

e do clero. Por exemplo, a pretensa unidade religiosa conquistada pela romanização camufla as múltiplas apropriações do catolicismo na sociedade entre os próprios membros da instituição. O clero e o episcopado não viviam a ortodoxia doutrinária que pregavam, modificada por traços variantes tanto na liturgia como no dogma. A unicidade da Igreja era, e ainda é, aparente, apenas imaginada, e oculta uma variedade de técnicas, de prédicas, de cura das almas e uma diversidade extrema de experiências religiosas. A qualificação profissional e o treinamento do clero e do episcopado não garantiram a ação homogeneizante desejada. A bagagem cultural individual, a classe ou fração de classe da qual foi recrutado o religioso e a diferença na formação profissional predispoem o surgimento de distinções e de práticas não homogêneas.

A doutrina católica é reinterpretada e contextualizada pelos homens de maneira diferente, de acordo com os meios e as circunstâncias. Por exemplo, nas manifestações religiosas as crenças e práticas estão misturadas aos dogmas mais refinados. O termo *católico*, compreendido como aquele que professa a religião católica, não contempla a multiplicidade das vivências na fé dos indivíduos, que podem transitar por outras religiões e por diferentes e variadas apropriações da doutrina católica. As permanências e a vitalidade das manifestações religiosas, por exemplo, continuam a desafiar a Igreja, que há décadas luta para depurar, exorcizar e substituir sua face múltipla e plural por noções ortodoxas. Eliminar todas as impurezas das manifestações religiosas, bem como atingir a unicidade religiosa pretendida, é um mito, assim como a construção da unidade nacional e da pureza da Nação. Por outro lado, os indivíduos sempre preservaram espaços de liberdade, podendo transgredir, rebelar-se, utilizando a liberdade ao inverso e transitando por múltiplas posições. Neste sentido, o controle direto da hierarquia não se configura no real.

Analisar a romanização em Mato Grosso pressupõe que o pesquisador considere aspectos que singularizam a região: a formação histórica e os intercâmbios fronteiriços.⁴⁸ As lutas pela manutenção das fronteiras,

48 MARIN, Jérri Roberto. *O acontecer e “desacontecer” da romanização na fronteira do Brasil com o Paraguai e Bolívia*. 2000. 834 p. Tese de Doutorado – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, São Paulo.

pela posse das terras e pelo poder político, aliados às atividades pecuaristas e extrativistas, formaram uma sociedade regida por valores próprios e um homem com um estilo de vida particular. Havia uma predisposição para a luta, a violência e a guerra, tendo em vista que os valores sociais tinham como referência a vida militar e o modo de vida campeiro. Esses valores geraram uma opinião pública antirreligiosa e anticlerical. O veto à vivência pública da fé católica incluía homens, mulheres e crianças. As mulheres e as crianças mostravam-se pouco receptivas à religião institucional; sua presença nas igrejas era exígua, porém não menor que a do elemento masculino. O veto manifestava-se principalmente na recusa em exteriorizar a fé católica expressa nas práticas sacramentais. Por outro lado, havia manifestações religiosas independentes do controle clerical, autônomas, que se manifestava nas festas em homenagem aos santos e nas práticas devocionais cotidianas. Os paraguaios e os militares procedentes de outras regiões brasileiras constituíam as parcelas da população que aceitavam o catolicismo, porém suas vivências religiosas distanciavam-se dos modelos idealizados pela Igreja.

A diversidade cultural, traduzida nas multinacionalidades, nas multiethnicidades, nos multilinguismos, nos multidialetos e nas variadas opções religiosas, colocaram obstáculos à inserção do catolicismo na sociedade. A heterogeneidade religiosa tornava-se ameaçadora na mesma proporção que a Igreja desejava ser una e homogênea. As diferentes apropriações do discurso religioso revelavam que a Igreja Católica abrigava várias Igrejas, apesar da aparente uniformidade, mais imaginada do que real. Referenda-se aqui *Igrejas* e não a *Igreja Católica* e *religiosidades* e não *religiosidade* como forma de crítica e de resistência ao conceito unitário, que desconsidera a existência da multiplicidade de vivências religiosas no interior da instituição a partir de diferentes apropriações do discurso católico. Como poderia surgir uma unidade religiosa numa região fronteira onde o multicultural era, e ainda é, uma marca indelével?

Nesse sentido, deve-se pensar a região a partir do conceito de *fronteira*, compreendido em seu sentido mais amplo, afastando-se da compreensão tradicional restrita a critérios geográficos, políticos, sociológicos e

até mesmo históricos. Deve-se pensá-lo numa dimensão simbólica que ultrapassasse aspectos concretos e localizados dos fenômenos. Entende-se *fronteira* “como construção ideológica, traço cultural ou conjuntos de fenômenos concretos extremamente diversos cujo único elo parece ser, por vezes, o fato de pertencerem a um mesmo campo de representações”.⁴⁹ Dessa forma, *fronteiras*, quando concebida de forma ampla, define-se como aquilo que determina as relações dos elementos com seu espaço. A fronteira, enquanto espaço de divisa e de delimitação, também demarca diferenças, afirma identidades e origina novas necessidades de representação. Deve ser vista como limiar, lugar de encontro, zona de contato e ponto de partida, ou seja, uma fronteira não pode ser demarcada temporal ou espacialmente mediante limites fixos. Ser fronteiriço era, e ainda é, sobretudo, realizar passagens e ultrapassagens. É atestar diariamente que não existem fronteiras nem limites intransponíveis.

No aspecto religioso, as manifestações luso-brasileiras receberam novas contribuições dos indígenas, paraguaios, bolivianos, entre outros. Ao se refundir espiritualidades diversas, múltiplas, surgiu uma espiritualidade híbrida e plural. Essa multiplicidade representava, para a Igreja romanizada, subversão e ameaça por impossibilitar a construção da unicidade religiosa. Ser fronteiriço era, e ainda é, sobretudo, realizar passagens e ultrapassagens, atestando diariamente que não existem fronteiras nem limites intransponíveis. Fundir o heterogêneo e constituir uma identidade homogênea são desafios da Igreja e do Estado até a atualidade.

A romanização em Mato Grosso não pode ser vista como um processo que se implementou de forma imediata, embora procurasse abarcar toda a sociedade. Foi um processo lento, de longa duração e de custos muito elevados. Na diocese de Corumbá, as constantes vacâncias, a escassez de recursos e de padres e a recusa em internalizar as normas católicas tornaram a romanização descontínua, fragmentada e com múltiplas rup-

49 CARVALHAL, T. F. Comunidades inter-literárias e relações entre literaturas de fronteira. In: ANTELO, Raúl (Org.). *Identidade e representação*, p. 93-102.

turas. O laicato, durante as vacâncias da diocese e paróquias, para contestar a autoridade episcopal e clerical, recuperava sua autonomia e fazia emergir novamente as antigas tradições. Nessa diocese, a Igreja não conseguiu submeter e controlar as manifestações religiosas, embora procurasse, de forma difusa, estabelecer hierarquias e monopolizar a competência, produção, reprodução, conservação e difusão dos bens religiosos.

A autonomia do clero e a recusa em cumprir as determinações episcopais revelavam a existência de um descompasso entre o discurso da hierarquia eclesiástica e a atuação do clero no âmbito paroquial. A realidade paroquial nem sempre apresentava condições reais para viabilizar o cumprimento dessas determinações. Todos os bispos da diocese criticavam a negligência do clero regular e sua resistência em cumprir suas determinações e conselhos, considerando-o omissos, incompetentes e preguiçosos. Estes criticavam igualmente os bispos, considerando-os autoritários, avarentos e desconhecedores da realidade religiosa paroquial e diocesana. A sucessão de cartas circulares e avisos versando sobre o mesmo assunto comprova que as determinações episcopais e a legislação eclesiástica não eram cumpridas pelos párocos.⁵⁰ As cartas pastorais, as circulares, os avisos e decretos episcopais eram breves, para que pudessem ser lidas por aqueles que se esquivavam de textos longos, principalmente entre o clero.

As distâncias geográficas, a dificuldade de comunicação e o isolamento das paróquias em relação à sede episcopal obrigavam os bispos a concederem inúmeros privilégios e poderes ao clero. Esses poderes eram equivalentes aos da autoridade episcopal. Nos momentos de tensão interna, de maior centralização em torno da autoridade episcopal, os religiosos resistiam e continuavam com os poderes recebidos anteriormente, entre eles o de administrar o sacramento da crisma e de conceder dispensas exclusivas da autoridade episcopal. O clero agia sem autorização e recorria à autoridade episcopal somente para confirmar seus atos.

50 MARIN, Jéri Roberto. Op. cit., p. 454.

A eficácia da estratégia intervencionista consistia em fazer circular o discurso religioso por meio da presença da Igreja na sociedade. A difusão de imagens, edifícios e símbolos religiosos, aliada às demais intervenções, buscava colocar em evidência e em movimento o discurso religioso, para torná-lo aceito na sociedade. A Igreja buscava fazer-se conhecer e fazer reconhecer como legítima sua representação de mundo. Porém, o limite da proposta da Igreja no sul de Mato Grosso residiu na ênfase à regulamentação da situação religiosa dos diocesanos e na elaboração de uma série de tecnologias e intervenções, a fim de reformar as condutas e enquadrá-las segundo os padrões desejados, sem que fosse priorizada a instrução doutrinária.

Em suma, os estudos regionais e comparativos revestem-se de grande importância para a reescrita da história da Igreja no Brasil. Essa compreensão respalda a necessidade de novas abordagens mesmo naquelas regiões já estudadas. As obras são históricas e temporais e as interpretações são sempre parciais e construídas, exigindo novas reescrituras e um questionamento contínuo, porém jamais conclusivo, ou que esgote o vivido histórico.

Referências

ALBERIGO, G., Novas fronteiras da história da Igreja? *Concilium*, n. 57, p. 870-885, set. 1970.

ALCÂNTARA, M. L. Um olhar sobre o estudo das manifestações religiosas. *Imaginário*, n. 8, p. 29-34, 2002.

AUGÉ, M. *Não lugares*: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papirus, 1994.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Trad. Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 1974.

_____. *O poder simbólico*. São Paulo: Difel, 1989.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Unesp, 2000.

DUMONT, L. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da sociedade moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

GEERTZ, C. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

GUERRIERO, S. Objetividade e subjetividade no estudo das religiões: desafios do trabalho de campo. *Plura: Revista de História das Religiões*, v. 1, n. 1, 2010. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/view/7/8>>.

MANOEL, I. A. A esquerdização do catolicismo brasileiro: 1960-1980 – notas prévias para uma pesquisa. *Estudos Históricos*. Franca, v. 7, n.1, p. 135-148, 2000.

MARCHI, E. Religião e Igreja: a consolidação do poder institucional. *História: questões e debates*. Curitiba, v. 14, n. 26/27, p. 172-195, jan./dez. 1997.

MARIN, J. R. *O acontecer e “desacontecer” da romanização na fronteira do Brasil com o Paraguai e Bolívia*. 2000. 834 p. Tese de Doutorado – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista. Assis, 2000.

SCHMIDT, M. L. S. *Ensaio interdisciplinares: aconselhamento psicológico e pesquisa participativa*. 2005. 231 p. Tese de Livre-Docência – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

A ilusão da catequese e a identidade católica no Brasil

Solange Ramos de Andrade⁵¹

O objetivo deste ensaio é apresentar alguns apontamentos acerca do processo de construção do discurso sobre a identidade religiosa no Brasil, a partir da influência dos intelectuais, iniciando com a obra de Nina Rodrigues, em fins do século XIX, fornecedor das primeiras descrições acerca das manifestações religiosas africanas e as relações com as crenças de cunho católico que o escravo encontrou e assimilou, até os principais autores da década de 1960, como Thales de Azevedo. A questão que permeará esta reflexão: como os intelectuais brasileiros abordaram a questão religiosa no Brasil, especificamente as relações entre o catolicismo e as demais manifestações religiosas?

* * *

Qual ideia tem um historiador, quando escolhe um título ambicioso para apresentar um trabalho? Em primeiro lugar, surge a vontade de abordar seu objeto naquilo que entende ser a íntegra de seu posicionamento. Em seguida, ao perceber a impossibilidade de tal intento, ele realiza um recorte mais modesto, sem contudo, abandonar a ideia original. É o caso deste autor.

51 Professora Associada do Departamento de História/ Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Maringá/PR. Coordenadora do Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades – LERR/UEM.

Tendo como premissa o caráter histórico presente na construção dos conceitos⁵² utilizados por uma sociedade, bem como o papel desempenhado pelo lugar social ocupado por quem constrói um determinado conceito,⁵³ estamos nos propondo a discutir a elaboração do conceito de catolicismo popular a partir do discurso elaborado pelos intelectuais em fins do século XIX.

Este texto faz parte de um projeto maior que intencionou mapear a construção do conceito de catolicismo popular no Brasil, defendendo que os intelectuais absorveram um conceito já legitimado pela instituição que o criou – a saber, o catolicismo popular é um conceito construído pela Igreja católica e os intelectuais o absorveram completamente a partir da década de 1960.⁵⁴

É interessante notar que, ao mesmo tempo em que forja um conceito específico de catolicismo popular, a intelectualidade católica acaba também por se apropriar de conceitos elaborados por sociólogos e antropólogos do início do século XX, e é aí que o trabalho de Nina Rodrigues torna-se relevante para o mapeamento deste conceito.

Diante das novas necessidades estabelecidas pela instituição eclesástica no período, os teólogos brasileiros foram estudar obras que resgatassem essa visão do *ser brasileiro*, buscando elementos para entender uma cultura tão heterogênea como a cultura brasileira.

Esse procedimento se fazia necessário pois o novo objetivo que a Igreja católica visava era compreender as manifestações religiosas e culturais para poder agir num povo que apresentava uma religiosidade extremamente diversificada, complexa e incompreensível aos olhos da Igreja porque fugia ao padrão considerado correto pela instituição. Era

52 KOSELLECK, Reinhart, Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p.134-146, 1992.

53 CERTEAU, Michel de, *A escrita da História*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

54 ANDRADE, Solange R. *O discurso dos intelectuais no processo de elaboração de um perfil religioso no Brasil a partir do século XIX*. Universidade Estadual de Maringá, 2007.

necessário conhecer e depois agir para mudar uma postura considerada imprópria.

Ao recuperarem leituras de autores brasileiros que trabalharam com a cultura, muitos desses autores buscavam em seus estudos sobre a cultura brasileira uma definição de identidade nacional, pautada pelas manifestações das diferentes *raças* que compunham o povo brasileiro.

A Igreja, durante a década de 1960, também estava à procura de uma identidade nacional, voltada para uma identidade religiosa. Daí a importância de retomar não somente os estudos de Nina Rodrigues, de Thales de Azevedo ou de Gilberto Freyre, mas convém ressaltar que esse procedimento deveria estar relacionado a uma tentativa de encontrar determinado padrão de comportamento que justificasse uma identidade religiosa tão heterogênea, como era o caso do Brasil.

Parte dessa discussão centra-se em meados da década de 1960, mais especificamente a partir de 1963, em que o estudo sobre a cultura brasileira era feito para responder algumas questões diversificadas colocadas pelos autores, que demonstravam antes de tudo uma preocupação teológica com vistas a como proceder diante de uma realidade que, para muitos, não fora notada até aquele momento.

Diante desse quadro, a questão da identidade, do *ser brasileiro* ganha uma outra conotação na divisão imposta pela instituição eclesiástica, na qual de um lado, existiria uma expressão simbólica legitimada pela Igreja e, de outro lado, uma expressão ilegítima de significação comunitária, mais adequada às camadas populares.

A Igreja católica, principalmente a partir da década de 1960, busca sua própria legitimidade junto ao povo. Sua identidade passa a se pautar pela *opção pelos pobres*, aqueles que durante muito tempo ficaram à margem dos interesses, cultos, preceitos e símbolos de identidade religiosa. Daí a preocupação em agir junto a essa camada da população brasileira.

Houve uma mudança de postura com relação à figura do homem comum, o homem do povo; de uma postura voltada à visão predominante do século XIX, na qual o povo era visto como ignorante em suas mani-

festações religiosas e que sua função seria a de levar a luz, o esclarecimento ao povo, passa-se a adotar uma postura mais racionalista.

Desta feita, sua postura será a de ensinar a doutrina que supõe a mais correta, estando ao lado do povo para organizá-lo em comunidades, e para isso seria necessário conscientizá-lo de sua situação.

Contudo, destacamos que a cultura brasileira, por se apresentar tão heterogênea, não pode ser separada de maneira tão rigorosa. Ao mesmo tempo em que uma cultura influencia, também é influenciada. Para Alfredo Bosi,⁵⁵

não existe **uma** cultura brasileira homogênea, matriz dos nossos comportamentos e dos nossos discursos. Ao contrário: a admissão do seu caráter plural é um passo decisivo para compreendê-la como um “efeito de sentido”, resultado de um processo de múltiplas interações e oposições no tempo e no espaço (1987, p. 7).

De acordo com Maria Isaura P. de Queiroz,⁵⁶ no Brasil

a criação religiosa, e portanto, cultural, parece decorrer de situações específicas, as quais, colocando em perigo a continuidade e a integridade dos grupos exigiram um reforço da coesão coletiva. Explicar-se-ia então porque a resposta defensiva surgiria com tamanha frequência sob o aspecto religioso (1988, p. 79).

Uma das maneiras que a Igreja Católica encontrou para manter a coesão coletiva ao seu redor, já que estava vivendo uma realidade que punha em risco sua hegemonia no terreno religioso, foi se defender das outras manifestações religiosas, tentando recuperar uma parcela da população que, apesar de católica, estaria relegada a um plano inferior por ter comportamentos divergentes daqueles defendidos pela instituição, como

55 BOSI, Alfredo. Plural, mas não caótico. *Cultura brasileira: temas e situações*. São Paulo: Ática, 1987, 7-15. Série Fundamentos.

56 QUEIROZ, Maria Isaura P. de. Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil. In: SACHS, Viola et. al. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 59-83.

é o caso do fervor manifestado pelo culto a santos reconhecidos ou não reconhecidos pelas romarias, pela privatização da fé, pela espera por milagres cotidianos, dentre outros. É nesse contexto que o estudo detalhado das manifestações culturais do povo brasileiro se insere.

De acordo com Raymond Willians,⁵⁷ existe uma grande dificuldade em formalizar um termo que defina cultura, causada tanto pela sua historicidade como pela multiplicidade do seu uso. Também não é possível analisar a cultura por si mesma, já que ela faz parte de uma série de relações em que os múltiplos planos de processos sociais e culturais se entrecruzam compondo uma intrincada rede de relações ricas e complexas. Daí ser possível perceber não só as relações diretas e indiretas, institucionais ou não da vida cultural, com o social e a política.

O objetivo da história cultural não é somente a interpretação das práticas culturais que comportam em si significados próprios de sua época e lugar, mas também a preocupação em compreender o papel da cultura na dinâmica das relações sociais.

Nesse sentido, a história também seria social por corresponder a uma tentativa de entender a dinâmica da sociedade brasileira, em qual lugar se encaixaria uma formação religiosa condizente com o catolicismo e de que maneira poderia ser operacionalizada, como também quais as outras manifestações religiosas existentes e como poderiam ser assimiladas e transformadas pela Igreja católica.

A cultura cria e recria suas representações e práticas. Os grupos constroem suas concepções sobre o mundo, sobre si próprios, sobre o poder, sobre a fé, enfim, sobre a vida. Na fragmentaridade reside, pois, uma reserva de resistência, um dinamismo interno. Uma análise do senso comum mostra que ele não apenas explica o mundo por intermédio das tradições passadas ou dos fragmentos da cultura dominante, mas também produz conhecimento.

57 WILLIAMS, Raymond. *Cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 1992. Ver também: GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

A questão principal será: como Nina Rodrigues abordou a questão religiosa no Brasil, em seu livro *O Animismo Fetichista dos Negros Babianos*?⁵⁸ Consideramos de suma importância conhecer a postura deste autor, visto que acreditamos ter sido a partir dele que os estudos sobre a identidade religiosa ligada ao catolicismo no Brasil tiveram início.

O Animismo Fetichista dos Negros Babianos centra sua discussão no estudo da opção ou crença religiosa dos negros africanos e seus mestiços no Brasil. A partir dessa delimitação, Nina Rodrigues coloca o seguinte problema: *Por que os negros africanos e seus mestiços aderiram ao animismo fetichista e não à religião predominante no Brasil, o catolicismo?* Sua tese parte do princípio de que as condições mentais influenciaram na adoção da crença religiosa, e como os negros seriam uma raça psiquicamente inferior, ainda vivenciando um animismo fetichista, não estariam aptos a compreender as elevadas abstrações monoteístas.

O que nos interessa particularmente neste livro é a adoção do termo *ilusão da catequese*, abordado no capítulo V. É um termo extremamente importante, porque é a ele que a Igreja católica no Brasil recorreu nos anos 1960 para compor o quadro da identidade religiosa no Brasil.

O livro publicado pelo autor, como toda produção, representa ideias de um determinado grupo social que, apesar de não ser homogêneo, detém o poder de expressar opiniões e de legitimá-las por meio dos textos publicados.⁵⁹

Renato Ortiz (1994)⁶⁰ afirma que o trabalho dos autores do século XIX, quando voltados para definição de uma identidade nacional, principalmente os de Nina Rodrigues, Silvio Romero e Euclides da Cunha, representam um desejo de legitimidade política, correspondendo a interesses de diferentes grupos sociais na sua relação com um Estado que queria se firmar enquanto *nação*.

58 RODRIGUES, Raimundo Nina, *O animismo fetichista dos negros babianos*. Bahia: s/e, 1935.

59 BORDIEU, Pierre, *A economia das trocas lingüísticas*. São Paulo: Edusp, 1996.

60 ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

Dentre os fatores que contribuem para a caracterização de uma identidade nacional, a religião ocupa um espaço considerável. Para Maria Isaura P. de Queiroz,⁶¹ os estudos sobre a religiosidade no Brasil tiveram seu início efetivado em fins do século XIX, quando os intelectuais brasileiros buscavam as características componentes do *ser brasileiro*, o que significava esboçar *retratos do Brasil*, evocar *imagens do Brasil*, na procura das diferenças entre o Brasil e o restante do mundo. Queiroz afirma ainda que, no final do século XIX, os intelectuais brasileiros já admitiam que, na composição do *caráter brasileiro*, entravam traços culturais de três origens diferentes: a portuguesa, a africana e a indígena.

A importância dos trabalhos de Nina Rodrigues para o estudo de nosso objeto está sobretudo na análise que realiza sobre o comportamento do homem brasileiro. O autor foi um dos primeiros a abordar a religião por entender a sua importância para a caracterização da cultura nacional, pois, de acordo com Florestan Fernandes,⁶² a herança cultural religiosa constitui o principal núcleo de defesa e preservação das culturas originais, primeiro objeto de uma verdadeira ciência social no Brasil.

A identidade religiosa em Nina Rodrigues

No capítulo V, *A conversão dos áfrico-baianos*, Nina Rodrigues aborda a questão da não conversão dos grupos afro-brasileiros. Define um conceito que será amplamente usado a partir da década de 1960, pelos intelectuais da Igreja católica: a *ilusão da catequese*.

Tal ilusão seria o efeito do processo de evangelização dos escravos africanos, realizado pela Igreja católica. O que antes era considerado como sinal de conversão, para Nina Rodrigues não deveria ser contado como sucesso da catequização católica, como por exemplo, a presença de

61 QUEIRÓZ, Maria Isaura P. de. Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil. In: SACHS, Viola (Coord.). *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 59-93.

62 FERNANDES, FLORESTAN. *A etnologia e a sociologia no Brasil*. São Paulo: Anhembi, 1958.

elementos católicos nos grupos afro-brasileiros, especialmente o culto às estátuas de santos.

Rodrigues defende que seria ilusório acreditar que a tentativa de conversão católica dos negros baianos teve êxito. Ao invés de converter o negro ao catolicismo, Rodrigues defende que este mesmo catolicismo é quem foi influenciado pelo negro, adaptando-se ao animismo rudimentar, buscando uma assimilação. Percebemos aqui o processo de assimilação cultural, inerente a todo grupo social que entra em contato com práticas diferentes das suas.

O autor sustenta que a conversão foi exterior às crenças e práticas fetichistas que em nada se modificaram. Porém, acredita que apesar de possuir uma imaturidade mental, as *leis da evolução* fariam com que o negro adquirisse, no futuro, a capacidade mental necessária para compreender o monoteísmo católico, defendendo o grau de aperfeiçoamento humano empreendido pelo desenvolvimento do monoteísmo.

Rodrigues afirma que todas as crenças e práticas recebem e refletem por igual o influxo da feitiçaria e da idolatria do negro, novamente demonstrando o estado primitivo em que se encontra:

O animismo fetichista africano, diluído no fundo supersticioso da raça branca e reforçado pelo animismo incipiente do aborígene americano, constitue o su-sólo ubérrimo de que brotam exuberantes todas as manifestações ocultistas e religiosas da nossa população. As crenças catholicas, as práticas espíritas, a cartomancia, etc., todas recebem e reflectem por igual o influxo da feitiçaria e da idolatria fetichista do negro (RODRIGUES, 1935, p. 167).

Quanto à conversão das denominadas *raças inferiores* às crenças religiosas das denominadas *raças superiores*, Nina Rodrigues explica que, ao invés do negro converter-se ao catolicismo, este é influenciado pelo fetichismo e acaba adaptando-se ao animismo rudimentar de modo a torná-lo assimilável. Nos negros africanos existentes no Brasil e com seus descendentes, a conversão foi exterior.

Concebem os seus santos ou orisás e os santos catholicos como de categoria igual, embora perfeitamente distintos. Abrigados na ignorancia geral da língua que elles falam e na facilidade com que, para condescender com os senhores, os africanos escravizados se declaravam e apparentavam convertidos ao catholicismo, as práticas fetichistas puderam manter-se entre elles até hoje quase tão extreme de mescla como na África (Idem, p. 169).

Para o autor, existiria uma tendência de degeneração do fetichismo primitivo, a partir do momento em que, tanto o *negro creoulo* quanto o *mestiço*, não fossem mais diretamente educados pelo *africano*:

[...] as práticas fetichistas e a mytologia africana vão degenerando da sua pureza primitiva, gradualmente sendo esquecidas e abastardas, ao mesmo tempo que se transfere para os santos catholicos a adoração fetichista de que eram objetos os orisás (Idem, p. 170).

Acreditava que quando desaparecessem todos os africanos seria mais fácil demonstrar a pureza nesses cultos:

[...] da sua transmissão aos negros Essa phase de transição é curiosa e instrutiva e convém ficar apurada por uma vez, porque, quando tiverem desaparecido de todo com os últimos africanos as praticas regulares dos seus cultos será muito mais difícil demonstrar que ainda é pura e simplesmente fetichista o culto que os negros possam dispensar aos santos catholicos. Farei observar todavia que não será muito cedo a extinção total dos cultos africanos neste estado, pois, não só são elles bem aceitos pelos creoulos e mestiços, como já vai bem adiantada a obra de transmissão creoulos e mulatos (Idem, ibidem).

Mas, si no negro africano havia e há ainda juxtaposição das idéas religiosas bebidas no ensino catholico, as idéas e as crenças fetichistas, trazidas da África; no creoulo e no mulato há uma tendência manifesta e incoercível a fundir essas crenças, a identificar esses ensinamentos. Como que para demonstrar que as leis da evolução psychologica são fundamentalmente as mesmas em todas as raças, esta fusão que tende a adaptar a compreensão

das concepções monotheistas catholicas á fraca capacidade mental do negro se está fazendo na Bahia exactamente segundo o mesmo processo porque, nos começos do christianismo, se fez a conversão da Europa polytheista ao monotheismo cristão então nascente (Idem, ibidem).

Os negros estabeleceram identificações entre os santos católicos e os orixás yorubanos:

Ora, ainda uma vez, esta equivalência ou identificação tem aqui por base uma correspondência profissional. Para alguns santos a equivalência esta feita e é fácil seguir o processo mental e as analogias em que ella se funda; para outros é menos clara e para alguns ainda não são uniformes (Idem, p.173)

Para mostrar a assimilação existente entre negros e brancos, cita como exemplos:

Ora, já vimos que a Sexta-feira é o dia da semana consagrado á Obatalá, aquelle em que os iniciados deste orisá são obrigados a andar de branco, trazer as contas brancas, lavar asquartinhas e mudar a águade santo. E para provar que não é o sentimento da adoração christian que ali leva a grande massa da população todas as sextas-feiras, basta saber que quer ma ida quer na volta, mesmo dentro dos bondes, as negras entoam samba, esboçam dansas que destoam completamente das praticas christans. As coisas chegam ao ponto da imprensa diária reclamar providencias da polícia em termos duros e por demais severos (Idem, p. 179).

No que diz respeito à lavagem das escadas da Igreja de Nosso Senhor do Bonfim e a consequente interação entre práticas animistas e católicas: “A lavagem da igreja do Senhor do Bonfim, na Quinta-feira da semana da festa, é uma prática copiada das lavagens de santo do culto fetichista e executada de accordo com os preceitos desse culto” (id, p. 180).

Segundo Rodrigues, para os negros, os santos cristãos seriam orixás, o que explicaria a sua defesa da ideia de uma pseudo-conversão:

A mãe de terreiro, Linvaldina, é devotada ao mesmo tempo a Nossa Senhora da Conceição e a Ogun. O proprietário do engenho onde ella reside, admirado de eu lhe dizer que ella era ali a mãe de terreiro, me affirmava que esta negra faz grandes despesas com a festa catholica da Virgem Maria (RODRIGUES, 1935, p.182-183).

Durante quase todo o capítulo, Rodrigues reafirma encontrar, nos cultos africanos, tanto símbolos cristãos como símbolos fetichistas:

Juntamente com os outros gris-gris ou talismans fetichistas se encontram por toda a parte pequenas cruzeiras de madeira, que ao lado das figas, buzios, etc., figuram nas cestas das compradeiras, nos taboleiros das vendadeiras ambulantes, nas vendas, etc. Há mesmo uma figa muito curiosa que se encontra em toda a parte e em que esta associação é ainda mais completa. O index da mão fechada prolonga-se bastante para terminar em uma pequena cruz (RODRIGUES, 1935, p.185).

Contudo, essas práticas não se limitariam apenas àqueles que denominam de boçais e ignorantes:

O número de brancos, mulatos e individuos de todas as cores e matizes que vão consultar os negros feiticeiros nas suas aflições, nas suas desgraças, nos que crêem publicamente no poder sobrenatural dos talismans e feitiços, dos que em muito maior número, zombam deles em público, mas occultamente os ouvem, os consultam, esse numero seria incalculável senão fosse mais simples dizer de um modo geral que é a população em massa, a excepção de uma pequena minoria de espiritos superiores e esclarecidos que tem a noção verdadeira do valor exacto dessas manifestações psychologicas (RODRIGUES, 1935, p. 186).

Para uma publicação na Revista Brasileira, Nina Rodrigues havia anteriormente denominado este capítulo de *Ilusões da cathequese no Brazil*, o que é justificável pelo seguinte:

Continuar a afirmar em face de todos os documentos, que os negros bahianos são catholicos e que têm êxito no Brazil a tentativa de conversão é portanto, alimentar uma ilusão que pôde ser cara aos bons intuitos de quem tinha interesse de que as coisas tivessem passado assim, mas que certamente não está conforme a realidade dos factos (RODRIGUES, 1935, p. 199).

Ao abordar as manifestações religiosas dos escravos, Rodrigues realiza sua análise a partir de dois lugares sociais: o do intelectual e o do católico. Toda a sua análise centra-se, em primeiro lugar, em estudos sociológicos e antropológicos para descrever as práticas religiosas dos escravos africanos e seus descendentes. O seu olhar católico manifesta-se na comparação que estabelece entre o catolicismo e os cultos afro-baianos.

Apesar da crítica à instituição eclesiástica, no que diz respeito ao processo de evangelização e catequização do escravo africano, em momento algum o autor deixa de usar o catolicismo como exemplo de manifestação religiosa superior à do africano, enfocando-o como uma religião essencialmente intelectualizada.

Ao acreditar que o africano, com o passar do tempo e como resultado da miscigenação, estaria intelectualmente preparado para praticar o monoteísmo, Rodrigues não analisa o catolicismo que foi implantado no Brasil, vindo da Península Ibérica, e como este estava impregnado de elementos místicos e mágicos.

De acordo com Laura de Mello e Souza⁶³ o cristianismo que no Brasil era vivido pelos colonos portugueses apresentava-se eivado de paganismo e pouco apegado a dogmas e liturgias. Paganismo presente na maioria da população, sob forma de práticas mágicas e de comportamentos públicos que contradiziam o recolhimento e a elevação que a Igreja atribuía à religiosidade. Logo, o processo de cristianização no Brasil foi bastante superficial e arraigada a práticas pré-tridentinas.

63 SOUZA, Laura de M. apud HERMANN, J. Catolicismo. In: VAINFAS, Ronaldo (dir.). *Dicionário do Brasil Colonial: 1500-1808*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000, p. 110-112.

Ao ater-se a um catolicismo inserido no ideal tridentino para caracterizar a superioridade religiosa do branco em contraponto com a inferioridade religiosa do negro, Rodrigues acabou por se tornar, a partir dos anos 1960, peça fundamental para a intelectualidade católica desenvolver estudos sobre a identidade religiosa no Brasil.

Referências

ANDRADE, Solange R. *O discurso dos intelectuais no processo de elaboração de um perfil religioso no Brasil a partir do século XIX*. Maringá: UEM, 2007.

BOSI, Alfredo. Plural, mas não caótico. *Cultura brasileira: temas e situações*. São Paulo: Ática, 1987, p. 7-15. Série Fundamentos.

BOURDIEU, Pierre, *A economia das trocas lingüísticas*. São Paulo: Edusp, 1996.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

FERNANDES, Florestan. *A etnologia e a sociologia no Brasil*. São Paulo: Anhembi, 1958.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

HERMANN, J. Catolicismo. In: VAINFAS, Ronaldo (Dir.). *Dicionário do Brasil Colonial: 1500-1808*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000, p. 110-112.

KOSELLECK, Reinhart, Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos, *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 134-146, 1992.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

QUEIROZ, Maria Isaura P. de. Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil. In: SACHS, Viola et. al. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 59-83.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Bahia: s/e, 1935.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

O pentecostalismo clássico entre a tradição e a modernização: apontamentos teóricos e metodológicos sobre a imprensa pentecostal a partir da revista *A Seara*

André Dionei Fonseca⁶⁴

Decorridos os dez primeiros anos do século XXI, o movimento pentecostal⁶⁵ brasileiro comemora o seu primeiro centenário. As celebrações têm como marco a data de fundação das duas primeiras instituições pentecostais do Brasil: a Congregação Cristã no Brasil (CCB), fundada pelo italiano Luigi Francescon em 1910 e a Assembleia de Deus (AD), que iniciou suas atividades em 1911, por iniciativa de dois missionários suecos, Daniel Högberg e Gunnar Adolf Vingren.

Nesses cem anos o movimento pentecostal se consolidou no campo religioso brasileiro. Além do crescimento das igrejas pioneiras (AD e CCB) o Brasil assistiu, sobretudo a partir da segunda metade do século XX, a uma explosão de fiéis distribuídos em novas denominações pentecostais. Devido a essa diversificação, os sociólogos brasileiros propuse-

64 Doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo (FFLCH/USP). Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados (PPGH/UFGD).

65 As igrejas pentecostais são consideradas “evangélicas”, pois integram o grupo religioso formado pelas denominações cristãs nascidas e descendentes da Reforma Protestante. Há, no entanto, uma subdivisão entre as instituições evangélicas. De um lado estão as igrejas chamadas de “protestantes históricas” (Luterana, Metodista, Presbiteriana, Congregacional, Anglicana e Batista), de outro, as igrejas pentecostais (Cristã do Brasil, Assembleia de Deus, Evangelho Quadrangular, Brasil Para Cristo, Deus é Amor, Universal do Reino de Deus etc.). Estas se diferenciam daquelas por pregarem baseadas em *Joel 2:38* e *Atos 2* encetando os dons de língua (glossolalia), cura, discernimentos de espírito e profecias. (Cf.: CAMPOS, J.R., Luís de Castro. *Pentecostalismo: sentidos da palavra divina*. Editora Ática: São Paulo, 1995. p. 20).

ram uma divisão das igrejas pentecostais a partir de um recorte histórico-institucional.

Têm-se, assim, o *Pentecostalismo Clássico* representado pela CCB (1910) e AD (1911); o *Deuteropentecostalismo*, a partir da década de 1950 com a criação da Igreja do Evangelho Quadrangular (1951) e em seguida a igreja O Brasil Para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962) – além de muitas outras de menor porte – e o *Neopentecostalismo* a partir da metade dos anos 70, com a Universal do Reino de Deus (1977), Internacional da Graça de Deus (1980), Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1976) e Renascer em Cristo (1986), entre muitas outras.⁶⁶

Não podemos deixar de reconhecer a contribuição dessa divisão em se tratando de um movimento religioso tão plural e ramificado como o pentecostalismo brasileiro. Todavia, é importante ressaltar que tal divisão, embora seja útil para a distinção dos principais momentos de desenvolvimento das inúmeras instituições pentecostais brasileiras, não é capaz de enquadrá-las rigidamente, como se cada igreja pentecostal, durante esses cem anos, estivesse alheia às transformações da sociedade. A história, sempre tão dinâmica e diacrônica, não se acomoda a rígidas molduras teóricas, pois o processo histórico ocorre a partir das ações de homens e mulheres, sendo por isso eivado de subjetividades, consentimentos, resistências e negociações que muito se distanciam das lógicas que alicerçam as teorias.⁶⁷

Este é o caso da AD que, apesar de figurar ao lado da CCB no pentecostalismo clássico, sempre teve características litúrgicas, doutrinárias

66 FRESTON, Paul. Breve História do Pentecostalismo Brasileiro, 1994. In: ANTONIAZZI, Alberto. *Nem anjos nem demônios: uma interpretação sociológica do pentecostalismo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1994, p. 67-159.

67 FONSECA, André Dioneu. Identidade, prática e representação: reflexões sobre a contribuição da Nova História Cultural ao estudo do movimento pentecostal. *Outros Tempos*. Universidade Estadual do Maranhão, v. 7, n. 09, p. 1-22, jul. 2010. Disponível em: <www.outrostempos.uma.br>.

e métodos de evangelização distintos dos congressionais.⁶⁸ Há diferenças até mesmo na manutenção das “normas de usos e costumes”,⁶⁹ característica marcante das primeiras igrejas pentecostais do Brasil. Se na CCB os usos e costumes foram oficialmente⁷⁰ mantidos, na AD houve a aprovação de uma resolução em meados da década de setenta⁷¹ em que não aparecia a proibição ao uso do rádio⁷² e nos anos de 1990, novos documentos oficiais liberavam o uso da televisão⁷³ e flexibilizavam as normas referentes ao corte de cabelo, ao uso de maquiagem e à padronização das vestimentas.⁷⁴

68 NELSON, Reed Elliot. Análise organizacional de uma igreja brasileira: a Congregação Cristã no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, v. 44, fasc. 175, p. 544-558, 1984.

69 Por doutrinas de “usos e costumes”, entenda-se: normas que versam sobre aspectos cotidianos dos fiéis, como: trajas, maquiagens, corte de cabelo, utilização de certas tecnologias, etc.

70 Utilizo a palavra “oficialmente” para destacar que, embora as normas de usos e costumes tenham sido mantidas pela CCB, muitos pesquisadores observaram no cotidiano dos fiéis em seus domicílios e na igreja uma grande pluralidade comportamental. Ricardo Mariano observou em algumas congregações da CCB a não obrigatoriedade do uso de terno para os homens e certa liberdade para as mulheres cortar os cabelos e utilizar maquiagem. De acordo com esse sociólogo “apesar de pretender manter-se irremovível em seu tradicionalismo, a Congregação Cristã vem sofrendo pequenas alterações na área de usos e costumes”. (MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo do Brasil*. São Paulo: Loyola: 1999. p. 30). Norbert Hans Christoph Foerster constatou por meio de entrevista a presença até mesmo de televisores e computadores nas casas dos fiéis, ainda que a CCB não tenha se posicionado a favor da manutenção desse tipo de aparelhos eletrônicos. (FOERSTER, Norbert Hans Christopher. *A Congregação Cristã no Brasil numa área de alta vulnerabilidade social no ABC Paulista: aspectos de sua tradição e transmissão religiosa – a instituição e os sujeitos*. 2010. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, São Paulo).

71 FONSECA, André Dionei. São Cristóvão e Santo André: os debates sobre a normatização dos usos e costumes nas Convenções Gerais das Assembléias de Deus no Brasil (1930-1980). *Sacrilégens*. Universidade Federal de Juiz de Fora, v. 6. N. 1. p. 41-59, 2009. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/sacrilégens/>>.

72 _____. Os debates sobre a radiodifusão nas Convenções Gerais das Assembléias de Deus no Brasil. *História: debates e tendências*, v. 9, p. 376-390, 2010.

73 _____. ROIZ, Diogo da Silva. As representações da Igreja Assembléia de Deus sobre a televisão entre 1960 e 2000. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. II, p. 185-205, 2009. Disponível em: <www.dhi.uem.br/gtreligiao/index.html>.

74 _____. A “*Década da Colheita*”: uma reflexão sobre as ações doutrinárias na igreja Assembléia de Deus na década de 1990. 2008. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso de licenciatura em História) – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Mato Grosso do Sul, 2008.

Mas, para além desses aspectos, há outro elemento muito importante que distancia as duas centenárias representantes do pentecostalismo clássico: a utilização da imprensa. Conforme demonstrou Norbert Hans Christoph Foerster, a CCB manteve, desde sua fundação, os mesmos métodos de propagação de suas mensagens, isto é, a evangelização pelo testemunho nas redes sociais e pessoais. No dizer de Norbert Foerster: “como nos dias primordiais, ela [a CCB] continua sem reunir multidões nas praças para convertê-las, não faz uso de panfletos ou qualquer outro material de propaganda escrito e muito menos dos meios eletrônicos e meios de comunicação”.⁷⁵

Já a AD, desde seus primeiros anos de atividade no Brasil investiu na produção de impressos dedicados à publicação de notícias sobre as igrejas e de matérias teológico-doutrinárias. Exemplo disso é o jornal *Boa Semente*, precursor do jornal *Mensageiro da Paz*, que teve sua primeira edição publicada em 1919 e também a criação da Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD) em 1937.⁷⁶

A disseminação da palavra escrita, a nosso ver, foi um fator determinante para as principais transformações ocorridas na AD que a distanciou, no correr do século XX, do modelo de “pentecostalismo clássico” mantido pela CCB. Não foram poucos os pesquisadores que apontaram a negação da CCB à palavra escrita, assim como o afã assembleiano pela constante publicação de materiais impressos. Muito se tem falado sobre o uso da imprensa pela AD, na defesa de seus posicionamentos em relação a diferentes aspectos da sociedade,⁷⁷ como instrumento de evangelização⁷⁸

75 FOERSTER, Norbert Hans Christoph. Poder e política na Congregação Cristã no Brasil: um pentecostalismo na contramão. *Ciencias Sociales y Religión*. Porto Alegre, v. 8, n. 8, p. 121-138, 2006.

76 CPAD: 50 anos evangelizando pela imprensa. *Mensageiro da Paz*. Rio de Janeiro, ano LX., n. 1238. p. 14-15, mar. 1990.

77 MINA, Andréia Mendes de Souza. *Nós e o mundo: a construção do outro – alteridade e pertencimento no material de divulgação brasileiro da Igreja Assembléia de Deus e Igreja Universal do Reino de Deus na década de 1990*. 2004. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

78 CAMPOS J.R, Luís de Castro. *Pentecostalismo*. Op. cit.,1995.

e de manutenção de sua identidade.⁷⁹ Há, no entanto, um aspecto menos evidente e muito importante sobre a imprensa pentecostal que ainda não mereceu atenção dos pesquisadores: de que forma a publicação de impressos que tinham por objetivo a manutenção e reafirmação dos costumes e doutrinas da Igreja influenciaram nas profundas mudanças ocorridas na tradição pentecostal “clássica” assembleiana?

Com a intenção de apontar as possibilidades de estudos sobre essa instigante questão, no item seguinte serão apresentados alguns apontamentos preliminares, a partir da análise de uma importante revista fundada pela CPAD na década de 1950.

A revista *A Seara* e a modernização da imprensa pentecostal

A década de 1950 é considerada um período singular na história da imprensa brasileira.⁸⁰ Não por acaso, pois nessa década marcada pelo governo de Juscelino Kubitschek, em que “desenvolvimentismo” e “modernização” tornaram-se palavras de ordem, a imprensa no Brasil passou por uma profunda renovação no processo de produção e de gestão.⁸¹

Evidentemente, houve grandes avanços profissionais e técnicos na primeira metade do século XX na área da imprensa, mas somente nos anos cinquenta as empresas responsáveis por jornais e revistas alcançaram um perfil empresarial que privilegiava a informação em detrimento de um modelo de jornalismo marcado pela tradição de polêmica, de críti-

79 ENCARNAÇÃO, Maria Amélia Dantas. *Imprensa pentecostal a produção de uma identidade religiosa*. 1999. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

80 ABREU, Alzira Alves de. Os suplementos literários: os intelectuais e a imprensa nos anos 50. In: _____. *Imprensa em transição: o jornalismo brasileiro nos anos 50*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1996.

81 _____. As mudanças na imprensa brasileira: 1950-1970. In: LUSTOSA, Isabel. (Org.). *Imprensa, história e literatura*. 1. ed. Rio de Janeiro: Edições Casa Rui Barbosa, 2008, v. 1, p. 467-480.

ca e de doutrina.⁸² Buscava-se a autonomização do campo jornalístico em relação ao campo literário, ou seja, um jornalismo moderno, permeado pela “neutralidade” e “objetividade”.⁸³

Até a década de 1950, a AD possuía apenas o jornal *Mensageiro da Paz* – o único periódico oficial da igreja. Todavia, ao perceber que jornais e revistas seculares cada vez mais investiam em atrativos aos leitores a fim de aferirem lucros com a publicidade e manterem-se no mercado editorial, a AD decidiu contratar um jornalista que atuava em um jornal paulista e era membro da igreja para fundar uma revista que representasse a modernização da imprensa evangélica, contribuindo também com a evangelização e a preservação das doutrinas da igreja.

O jornalista em questão era Joanyr Ferreira de Oliveira, um pentecostal com uma biografia muito singular para aquela época. Ex-comunista, filho de líder sindical, Joanyr de Oliveira, devido à sua grande inclinação para a escrita, iniciou sua carreira nos jornais aos quatorze anos na cidade de Vitória, capital do Espírito Santo, escrevendo com regularidade para o jornal *Folha Capixaba* e para o diário *A Gazeta*.⁸⁴

Nascido em Aimorés – MG, onde publicou seus primeiros escritos, Joanyr Oliveira mudou-se para a capital capixaba acompanhando seu pai que decidira deixar Minas Gerais em solidariedade a companheiros que sofriam represálias de uma empresa ferroviária após um movimento grevista. Em Vitória, foi residir na casa de um tio recém-convertido ao pentecostalismo e logo, ele também, para decepção de seu pai, ingressou na igreja Assembleia de Deus. Devido às pressões sofridas em seu lar após a conversão ao pentecostalismo, Joanyr foi residir em São Paulo e nessa

82 RIBEIRO, Ana Paula G. A imprensa da independência e do primeiro reinado: alguns apontamentos. *Pauta Geral*, 9, 17-32, p.148, 2007.

83 BARBOSA, Marialva. *História cultural da imprensa: Brasil – 1900-2000*. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2007, p. 150.

84 OLIVEIRA, Joanyr de. *Memorial do sobrevivente: autobiografia e poemas*. Brasília: Academia de Letras de Brasília, 2008.

cidade prestou serviço a diversos jornais até receber o convite para trabalhar na fundação de uma revista evangélica na CPAD.⁸⁵

Entregar a direção de uma revista evangélica a um jovem com 22 anos de idade com experiência somente na imprensa secular, era, de fato, uma decisão inusitada em se tratando de uma Igreja com as características da AD. Mas era preciso criar um periódico que atendesse à urgente necessidade de modernização que se colocava a toda imprensa periodista em meados do século XX no Brasil, e Oliveira reunia conhecimento suficiente para tal empreendimento.

Assim, nasceu em setembro de 1956 *A Seara – Revista evangélica ilustrada*. A fundação o periódico causou uma ampla alteração na representação sobre o leitor que, até a década de 1950, existia por parte daqueles que eram responsáveis pela produção e edição dos materiais impressos produzidos pela AD: um leitor pouco opinativo, com baixa instrução escolar, voltado estritamente a questões sagradas.

Ao iniciar suas atividades como redator de *A Seara*, Joanyr de Oliveira tinha em vista um leitor totalmente diferente, conforme indica o editorial do primeiro número da revista:

Com o aparecimento d' 'A SEARA', concretiza-se um velho sonho de considerável número de irmãos, pessoas esclarecidas, amantes da boa leitura, reconhecedores da imperiosa necessidade, que sempre tivemos, de dispor de um órgão dessa natureza. Carecíamos, de feito, de uma revista em que de assuntos variados se pudesse tratar, uma revista em que tivesse nossa mocidade a oportunidade para escrever, opinar, dar expansão ao natural desejo dos espíritos jovens e inteligentes, de as suas idéias expor.⁸⁶

A Seara alinhava-se a palavras muito em voga na imprensa da década de 1950, tais como “imparcialidade” e “modernidade”: “cumpre-nos esclarecer aos diletos irmãos, leitores d' A SEARA que a nossa revista é

85 _____. Op. cit., 2008.

86 Editorial da revista *A Seara*. Rio de Janeiro, ano I, n. 01, p. 1, set./out. 1956.

moderna e imparcial, e terá por norma acolher notícias de todo campo, dando a cada uma o destaque que a sua importância exigir”.⁸⁷ Sobre suas intenções quando da fundação da revista *A Seara*, Joanyr de Oliveira afirmou:

[*A Seara*] contribuiu fortemente em favor da mudança da mentalidade na igreja, então comandada por espíritos míopes em alto grau, para os quais tudo constituía pecado: ler jornais, livros e revistas não religiosas, ir ao cinema e ao teatro, visitar igreja de outra denominação, etc., etc. Nas páginas de *A Seara*, declaramos guerra a essa mentalidade medieval. Defendemos a criação de Institutos Bíblicos e de Congressos de Mocidade, defendemos a militância em sindicatos, em entidades estudantis e na política, abrimos espaços para os jovens vocacionados, e acolhemos colaboração de articulistas batistas, presbiterianos, metodistas, que pouco a pouco, iam derribando as muralhas do obscurantismo e do exclusivismo.⁸⁸

Tendo em vista um novo horizonte de recepção, *A Seara* promoveu uma ruptura no modelo até então em voga na imprensa pentecostal. Para alcançar os leitores “esclarecidos” e se inserir no processo de modernização da imprensa, o editor da revista lançou mão de uma série de recursos: linguagem extremamente rebuscada, uso de ilustrações, incluindo até mesmo charges, capas coloridas e uma diversificação temática tal que, às vezes, parecia afastá-la de sua proposta religiosa.

Em suas páginas eram encontradas dicas de língua portuguesa, colunas de história, geografia, filosofia, ciências naturais, análises de escolas literárias e de poesias, curiosidades científicas, entrevistas com pentecostais que ocupavam cargos importantes no mercado de trabalho, palavras cruzadas, receitas e dicas domésticas e coluna social. A título de exemplo, abaixo são transcritos alguns trechos das colunas de português e filosofia:

87 *A Seara*. Rio de Janeiro, ano I, n. 01, p. 3, set./out. 1956.

88 OLIVEIRA, Joanyr de. Op. cit., 2008, p. 29-30.

Português com a palavra os mestres:

Hibridismo: as palavras compostas por dois elementos tirados de línguas diversas chamam-se híbridas. Exs: Burocracia (francês e grego) Sociologia (latim e grego) monóculo (latim e grego).⁸⁹

Pitágoras

Muitos estudos de Pitágoras serviram de fundamento, posteriormente, para teorias no campo da Astronomia, da Teologia e da Matemática. A ele se atribui a curiosa tábua de multiplicação (Tábua de Pitágoras); e também conhecido é o Teorema de Pitágoras que pode ser assim enunciado: “Num triângulo retângulo, o quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos catetos”.⁹⁰

Além da constante promoção de concursos literários, de desenho e de fotografia, eram publicados também listas com nomes de jovens pentecostais recém-formados: “Doutorou-se em medicina o jovem pentecostal Alcídio Donato” informava a revista em 1958.⁹¹ Ademais, *A Seara* incentivava a participação do leitor por meio de críticas e sugestões e chegava a dedicar mais de quatro páginas de cada edição para publicar as cartas recebidas e respondê-las uma a uma:

Américo Davanzo (Votuporanga – SP) “Uma sugestão: seja criada na revista uma seção que se denomine ‘Coluna da Mocidade’”

Red. Muito obrigado, irmão Davanzo, pela valiosa sugestão. Desde o primeiro número d’A SEARA pensamos nisso, contudo, com um redator apenas (...) não podemos muita vez dar tantos longos passos. Quando porém, o leitor manda, sentimo-nos honrado em obedecer-lo.⁹²

Roger Chartier considera importantes as alterações gráficas pelas quais passam os impressos, pois as mudanças no suporte permitem que os textos sejam adaptados a diferentes públicos em diferentes momentos.

89 *A Seara*. Rio de Janeiro, ano II, n. 04 p. 38, jul./ago. 1957.

90 Idem, ibidem, p. 14.

91 *A Seara*. Rio de Janeiro, ano III, n. 01, p. 05, jan./fev. 1958.

92 Correio d’A Seara. *A Seara*. Rio de Janeiro, ano II, n. 01 e 02, p. 41, jan./abr. 1957.

Por isso, todas as intervenções tipográficas são carregadas de historicidade, de modo que cada alteração indica uma nova representação dos editores sobre os leitores, em outras palavras, um novo horizonte de recepção.⁹³ Conforme Chartier “é preciso recordar vigorosamente que não existe nenhum texto fora do suporte que o dá a ler, não há compreensão de um escrito, qualquer que seja ele, que não dependa das formas pelas quais ele chega ao seu leitor”.⁹⁴

Para o estudo dos dispositivos de leitura depositados nos textos pelos autores e pelos editores Roger Chartier lança mão de dois instrumentos de análise denominados de “mise en texte” e “mise en page”. O primeiro refere-se aos recursos linguístico-textuais, isto é, o estilo de escrita do texto, as opções lexicais e sintáticas, os comandos de leitura diretos e indiretos presentes nos originais que chegam às mãos dos editores. O segundo diz respeito aos elementos composicionais, ou seja, as estratégias de atração do leitor por meio da organização dos textos nas páginas: distribuição das letras em lugares estratégicos, destaque de palavras por meio de cores e tamanhos distintos para as letras, inserção de imagens que contribuem na efetivação dos sentidos que devem ser atribuídos ao texto e até mesmo a paragrafação e a inclusão de referências sobre as maneiras corretas de leitura.

As mudanças implantadas nas páginas de *A Seara* estabeleceram uma nova relação leitor/impresso. Havia um novo suporte, com novos elementos composicionais que imprimia uma modalidade de leitura muito dinâmica, principalmente pela preferência a textos curtos e variados e a inserção, entre as matérias, de pequenas notas como: notícias nacionais e internacionais, anedotas, curiosidades e informações do mundo científico, por exemplo.

93 CHARTIER, Roger. Do livro à leitura. In: CHARTIER, Roger. *Práticas de leitura*. Trad. Cristiane Nascimento. 4. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2009, p. 97.

94 _____. *A história cultural: entre práticas e representações*. Trad. Mari Manuela Galhardo. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990, p. 127.

Foram inseridas na revista novas estratégias de atração do leitor por meio de recursos gráficos, como cores e tamanhos distintos para as letras e inclusão de imagens que reforçavam a mensagem central da revista. Houve também uma alteração nos recursos linguístico-textuais, uma vez que, apesar do alto grau de rebuscamento da escrita, os textos que compunham a revista em diversos momentos dialogavam com o leitor, chamando-o a refletir, convidando-o a debater e, até mesmo, a opinar sobre as matérias:

Os leitores comentam os artigos, e o fato dê eles se sentirem à vontade para falar-nos muito alegre à direção desta revista. O artigo sobré nossa Igreja face aos problemas educacionais, teve grande repercussão, como também a reportagem feita no presídio. Desejamos que nossos leitores continuem nos escrevendo. A SEARA é uma revista liberal e não acha nada digno pretender bitolar o pensamento alheio. A doutrina cristã não admite despotismo.⁹⁵

Por suas características inovadoras para a imprensa evangélica da década de 1950, *A Seara* foi um sucesso editorial. Lançada com uma tiragem de 11.000 exemplares, logo no segundo número teve a cifra aumentada para 20.000 exemplares. Esse sucesso, no entanto, não livrou o redator do periódico das perseguições de um grupo de pastores que não admitiam a existência de um veículo “tão progressista” como *A Seara*. As palavras de Joanyr Oliveira, em sua autobiografia, demonstram as perseguições sofridas mesmo com o sucesso de vendagem da revista:

A reação dos fanáticos ultra conservadores, tímida a princípio, foi recrudescendo, a “alcunha” de batista (por defender congressos de jovens e educação teológica) e de comunista (pelos que desenterravam sem piedade meu passado e propugnavam sempre por posições antimudancistas) foi escoando e, por fim, me desestabilizou, apesar das tiragens que colocavam o periódico

95 Em ar de conversa. *A Seara*. Rio de Janeiro, ano II, n. 03, p. 05, mai./jun.1957.

como o maior dos congêneres em nosso país (...) Fui coagido pelo pastor Túlio Barros Ferreira, de São Cristóvão (...) a deixar o cargo de editor (...) A perseguição era insuportável, e, a esta altura, eu não contava com ninguém que me desse cobertura. Como Amós, tinha apenas por que lamentar o “não ser profeta nem filho de profeta.”⁹⁶

Mas a demissão de Joanyr de Oliveira em 1958 não foi o bastante para frear os efeitos de sua atuação como redator de *A Seara*. Em apenas dois anos de existência a jovem revista marcou profundamente a imprensa pentecostal ao lançar na agenda de discussões temas que jamais ganhavam as plenárias das convenções da AD, não fosse o vanguardismo desse periódico.

O pioneirismo de *A Seara* na defesa de ideias que só foram aceitas pela liderança da AD algumas décadas depois é reconhecido pelos próprios memorialistas da igreja. No verbete *A Seara* do *Dicionário do movimento pentecostal*, a revista foi assim descrita:

A Seara era portadora de idéias novas, as quais, uma vez concretizadas, foram trazendo a necessária abertura à denominação (...) em suas páginas falou-se pela primeira vez no âmbito da igreja em congressos de mocidade e em institutos bíblicos, até então tidos como inadmissíveis. Nela enfatizava-se o valor da cultura, estimulava-se notícias sobre formaturas e outros acontecimentos sociais e culturais que serviam de incentivo para muitos. Os crentes eram convocados a ser o “sal da terra”, a influir na sociedade, a recusar o papel de alienados. A revista era usada como incontestável resposta às palavras depreciativas dos que apresentavam os pentecostais como incultos e obscurantistas.⁹⁷

Nascida em pleno processo de modernização da imprensa, *A Seara* inovou na forma e no conteúdo, porque, além de fazer chegar às mãos

96 OLIVEIRA, Joanyr de. Op. cit., 2008, p. 30-31.

97 *A Seara* (verbetes). In: ARAÚJO, Isael. *Dicionário do movimento pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007, p. 773.

dos leitores um impresso totalmente distinto do que era produzido no meio evangélico nos anos cinquenta, ela foi capaz de propor um novo projeto para uma Igreja que estava se aproximando de seu cinquentenário com milhares de fiéis espalhados em todo o país, mas que ainda insistia em manter regras que foram criadas quando a AD se resumia a algumas dezenas de pequenas congregações.

Considerações Finais

Muitos pesquisadores têm demonstrado que o pentecostalismo no Brasil foi marcado por transformações, adaptações e pelo pluralismo, já que se multiplicaram, a partir dos anos oitenta, o número de igrejas filiadas ao ramo pentecostal. Entretanto, mesmo com o avanço de estudos sobre os pentecostais em diversas áreas do conhecimento, ainda existem questões muito importantes a serem discutidas em estudos futuros, como por exemplo, a função da imprensa nas transformações ocorridas durante o século XX em igrejas que foram enquadradas no chamado “pentecostalismo clássico” como a AD.

Neste estudo buscou-se demonstrar em poucas páginas as principais características da revista *A Seara*, motivo pelo qual não foi possível aprofundar e incluir outros aspectos relevantes desse periódico. No entanto, pôde-se perceber que *A Seara*, fundada pela CPAD para modernizar a imprensa evangélica e fazer frente a centenas de publicações seculares que ganhavam as ruas diariamente acabou se tornando um instrumento de divulgação de novos ideais que, muitas vezes, iam diametralmente contra os valores da liderança conservadora da Igreja. E mesmo com a demissão do redator da revista, a liderança da AD não teve como declinar dos debates que vieram a lume nas páginas de *A Seara*. Ou seja, a revista criada com intuito de evangelizar e defender as principais bases doutrinárias da AD, foi, na verdade, o ponto de partida para a contestação de muitos posicionamentos firmemente mantidos pela AD desde sua fundação no Brasil em 1911.

Bibliografia

ABREU, Alzira Alves de. As mudanças na imprensa brasileira: 1950-1970. In: LUSTOSA, Isabel. (Org.). *Imprensa, história e literatura*. 1. ed. Rio de Janeiro: Edições Casa Rui Barbosa, 2008, v. 1, p. 467-480.

_____. Os suplementos literários: os intelectuais e a imprensa nos anos 50. In: _____. *Imprensa em transição: o jornalismo brasileiro nos anos 50*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1996.

ARAUJO, Isael. *Dicionário do Movimento Pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007, p. 773.

A Seara. Rio de Janeiro, ano I, n. 01, p. 1 e p. 3, set./out. 1956.

_____. , ano II, n. 01 e 02, p. 41, jan/abr. 1957.

_____. , ano II, n. 03, p. 5, maio/jun. 1957.

_____. , ano II, n. 04, p. 14 e p. 38, jul./ago. 1957.

_____. , ano III, n. 01, p. 5, jan./fev. 1958.

BARBOSA, Marialva. *História cultural da imprensa: Brasil, 1900-2000*. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2007.

CAMPOS, J. R, Luís de Castro. *Pentecostalismo: sentidos da palavra divina*. Editora Ática: São Paulo, 1995.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Trad. Mari Manuela Galhardo. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

_____. Do livro à leitura. In: _____. *Práticas de leitura*. Trad. Cristiane Nascimento. 4. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

CPAD: 50 anos evangelizando pela imprensa. *Mensageiro da Paz*. Rio de Janeiro, ano LX, n. 1238, p. 14-15, mar.1990.

ENCARNAÇÃO, Maria. Amélia Dantas. *Imprensa pentecostal a produção de uma identidade religiosa*. 1999. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

FOERSTER, Norbert Hans Christopher. *A Congregação Cristã no Brasil numa área de alta vulnerabilidade social no ABC Paulista: aspectos de sua tradição e transmissão religiosa – a instituição e os sujeitos*. 2010. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

_____. Poder e política na Congregação Cristã no Brasil: um pentecostalismo na contramão. *Ciencias Sociales y Religión*. Porto Alegre, v. 8, n. 8, p. 121-138, 2006.

FONSECA, André Dionei. *A “década da colheita”: uma reflexão sobre as ações doutrinárias na igreja Assembléia de Deus na década de 1990*. 2008. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso de licenciatura em História) – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul.

_____. Identidade, prática e representação: reflexões sobre a contribuição da nova história cultural ao estudo do movimento pentecostal. *Outros Tempos*. Universidade Estadual do Maranhão, v. 7, n. 9, p. 1-22, jul. 2010. Disponível em: <www.outrostempos.uema.br>.

_____. Os debates sobre a radiodifusão nas convenções gerais das Assembléias de Deus no Brasil. *História: debates e tendências*, v. 9, p. 376-390, 2010.

_____. São Cristóvão e Santo André: os debates sobre a normatização dos usos e costumes nas Convenções Gerais das Assembléias de Deus no Brasil –

1930-1980. *Sacrilegens*. Universidade Federal de Juiz de Fora, v. 6, n. 1, p. 41-59, 2009. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/sacrilegens/>>.

_____.; ROIZ, Diogo da Silva. As representações da Igreja Assembléia de Deus sobre a televisão entre 1960 e 2000. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. II, p. 185-205, 2009. Disponível em: <www.dhi.uem.br/gtreligiao/index.html>.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto. *Nem anjos nem demônios: uma interpretação sociológica do pentecostalismo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1994, p. 67-159.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo do Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

MINA, Andréia Mendes de Souza. *Nós e o mundo: a construção do outro – alteridade e pertencimento no material de divulgação brasileiro da Igreja Assembléia de Deus e Igreja Universal do Reino de Deus na década de 1990*. 2004. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

NELSON, Reed Elliot. Análise organizacional de uma Igreja Brasileira: a Congregação Cristã no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, v. 44, fasc. 175, p. 544-558, 1984.

OLIVEIRA, Joanyr de. *Memorial do sobrevivente: autobiografia e poemas*. Brasília: Academia de Letras de Brasília, 2008.

RIBEIRO, Ana Paula G. A imprensa da independência e do primeiro reinado: alguns apontamentos. *Pauta Geral*, 9, p. 17-32, 2007.

O fanatismo religioso: representações, conceitos e práticas contemporâneas

Eliane Moura da Silva⁹⁸

O *Dicionário Aurélio* registra que a palavra “fanatismo” seria a qualidade, o caráter, o espírito ou o procedimento do fanático.⁹⁹ Podemos saber também que fanatismo com este sentido de inspirado por uma divindade, de exaltado e entusiasmado apareceu por volta de 1769, e com o sentido de fanatizar na segunda metade do século XIX.¹⁰⁰ Na *Free Encyclopedia WIKIPEDIA*, “*fanaticism*” aparece como palavra derivada do francês *fanatique* ou do latim *fanaticus*, que significaria servidor de um templo, inspirado por Deus, e definida como caráter, conduta ou espírito de uma pessoa: “*filled with excessive, uncritical zeal, particularly for an extreme religious or political cause, or with an obsessive enthusiasm for a past time or hobby*”.¹⁰¹

Assim, os termos fanáticos e fanatismo envolvem conceitos que foram aplicados dentro da tradição do pensamento iluminista ocidental a partir do século XVIII, conectados com crenças religiosas e políticas. Como vários dos conceitos utilizados contemporaneamente e relacionados a religiões, possuem diferentes representações e sentidos para diferentes pessoas e culturas em períodos e locais variados. Podem adquirir características positivas indicando uma adesão incondicional e imutável a

98 Professora da UNICAMP/IFCH/ Departamento de História.

99 *Novo Aurélio*: dicionário da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p. 877.

100 CUNHA, A. G. *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982, p. 348.

101 Disponível em: <<http://en.wikipedia.org/wiki/Fanaticism>>.

uma crença ou causa, mas, na maioria das vezes, são associados de forma negativa a comportamentos irracionais, violentos, acríticos, excessivos e, até mesmo, comparados a determinadas patologias mentais, no limite da normalidade psíquica.

Foi no século XVIII, durante o Iluminismo, que o conceito ganhou contornos. Vindo do termo latino *fanum* (templo) passou a designar uma atitude religiosa. Voltaire (1694 -1773) denunciou esta atitude como “*enfant dénaturé de la religion*”; “*l’effet d’une fausse conscience qui asservit la religion aux caprices de l’imagination et aux dérèglements des passions*”; “*une folie religieuse, sombre et cruelle. C’est une maladie de l’esprit qui se gagne comme la petite vérole*”.¹⁰² Ele conferiu ao fanatismo uma noção de excesso, de exagero e o fanático seria o indivíduo que estaria animado por um zelo excessivo pela religião. Todos estes termos estão, pois, marcados por uma história e pensamento filosófico e sua transposição histórica dentro da esfera de outras religiões, culturas e períodos temporais deve ser pensado crítica e metodologicamente, sobretudo, como parte do processo de secularização e laicização da sociedade, da cultura e da política ao longo dos séculos XIX e XX.

O próprio termo “religião” originou-se da palavra latina *religio*, cujo sentido original indicava um conjunto de regras, observâncias, advertências e interdições, sem fazer referência a divindades, rituais, mitos ou qualquer outro tipo de manifestação que, contemporaneamente, entendemos como religiosas. Assim, o conceito “religião” foi construído histórica e culturalmente no Ocidente adquirindo um sentido ligado à tradição cristã. O vocábulo “religião” – como produto histórico de nossa cultura ocidental e sujeito a alterações ao longo do tempo – não possui um significado original ou absoluto que poderíamos reencontrar. Ao contrário, somos nós, com finalidades científicas, que conferimos sentido ao conceito. Esta conceituação não é arbitrária, pode ser aplicada a conjuntos reais de fenômenos históricos suscetíveis de corresponder ao vocábulo “religião”, extraído da linguagem corrente e introduzido como termo técnico.

102 *Oeuvres complètes de Voltaire: dictionnaire philosophique*. Fanatisme – Section I. Available in: <www.archive.org/stream/.../histoireillustr00abryuoft_djvu.txt>.

Os fatos religiosos são tratados como produtos culturais em sua historicidade, tendo como pressuposto fundamental a razão histórica. Há necessidade de definir aquilo que, em certo contexto histórico-cultural, uma sociedade entende como religião, a maneira como atribui sentidos ao religioso, recusando-se a trabalhar com categorias atemporais e genéricas de religião, sagrado ou hierofania. Ou seja, embora fenômenos característicos possam ser encontrados em todas as religiões, o conceito religião é correlato a uma formação religiosa particular de um contexto histórico-cultural determinado. Para estudar os fenômenos religiosos, o historiador deve sempre estar atento ao uso e sentido dos termos que em determinada situação geram crenças, ações, instituições, condutas, mitos, ritos, etc. Apesar da sua extrema variedade, os fenômenos religiosos aparecem como um tipo característico de esforço criador em diferentes sociedades e condições.

É necessário pensar uma moderna noção de religião como categoria analítica e conceitual e uma metodologia de pesquisa aberta às alteridades culturais, incluindo a extraocidental. No domínio da História Cultural, por exemplo, identificando a maneira através da qual, em diferentes tempos e lugares um determinado fenômeno religioso é construído, pensado e lido. Religiões seriam representações culturais que aspiram a uma universalidade.

É importante pensar historicamente os fenômenos religiosos como formas de pensamento cuja natureza deve ser delimitada com base nas correntes que os compõem, bem como uma história das representações religiosas sobre o divino e o transcendente.

Por isso, uma definição para uso acadêmico e científico não pode atender a compromissos religiosos específicos, nem ter definições vagas ou ambíguas, como, por exemplo, considerar religião como visão de mundo, o que pressuporia que todas as visões de mundo fossem religiosas. Do mesmo modo, se religião é definida como sagrado, a questão torna-se saber o que é sagrado e o seu oposto, o profano. Outras definições são muito restritivas: a definição “acreditar em Deus” deixa de fora todos os politeísmos e o budismo.

A definição mais aceita pelos estudiosos, para efeitos de organização e análise, tem sido a seguinte: “religião é um sistema comum de crenças e práticas relativas a seres sobre-humanos dentro de universos históricos e culturais específicos”.¹⁰³ Aqui, é necessário fazer duas observações: é importante ressaltar que nas línguas de outras civilizações e culturas distintas do Ocidente pós-clássico não existe um termo para designar religião (no caso da tradição hindu, por exemplo); além disso, todas as culturas conhecidas possuem manifestações que costumamos chamar de religião. Isto significa pressupor que pode existir uma religião sem esta conceituação, ou que o nosso conceito de religião é válido para determinados conjuntos de fenômenos nas culturas onde aparecem, mas não se distinguem como religiosos no interior de outros universos histórico-culturais. O conceito de religião deve levar em conta a variedade dos fenômenos que costumamos chamar de religiosos.

Assim sendo, o problema fundamental a ser colocado no estudo dos fenômenos religiosos deve ser o seguinte: Como determinada cultura constrói, historicamente, seus sistemas religiosos? Para estudar os fenômenos religiosos deve-se estar atento aos usos e sentidos dos termos que em determinada situação histórica geram crenças, ações, instituições, livros, condutas, ritos, teologias, etc.

Três pontos são fundamentais nos estudos dos fatos religiosos. Em primeiro lugar, a valorização das religiões como produtos culturais historicamente determinados. Em segundo, o reconhecimento da igualdade cultural dos sistemas religiosos, sem qualquer conotação hierárquica. E, em terceiro lugar, a necessidade de estabelecer abordagens históricas que permitam análise e comparação entre formações religiosas específicas. Assim, o estudo das formações religiosas concretas comporta questões teóricas relativas ao objeto de seu estudo, a religião.

103 SILVA, Eliane Moura. Religião: da fenomenologia à história. In: SILVA, Eliane Moura; BELLOTTI, Karina; Campos, Leonildo (Orgs.). *Religião e sociedade na América Latina*. São Bernardo do Campo: UME SP, 2010, p. 6-10.

A polêmica conceitual

Fanatismo e fanáticos são conceitos polêmicos. Ambos nasceram de confrontos que construíram nosso mundo contemporâneo e devem ser analisados com prudência. Como são utilizados, frequentemente, de forma pejorativa e explicativa de excessos, de atos irracionais, radicais e violentos, de paixão religiosa, podem ser (e são) fonte de estigmatização e incompreensão. Vejamos um exemplo: quando um militante irlandês explode um *pub* em Londres como protesto, a mídia ocidental se refere ao fato como um atentado terrorista perpetrado por um radical político; um ato similar praticado por um muçulmano xiita provavelmente será citado como um ato terrorista praticado por um fanático religioso. Desta forma, o pensamento crítico que avalia estes atos extremados deve sempre ser reflexivo questionando os sentidos atribuídos às práticas seja pela mídia como também pelos próprios sujeitos envolvidos como observadores, agentes ou vítimas. Ao falarmos de “fanatismo” ou de “fanáticos” não estaríamos pressupondo um modelo de equilíbrio, uma utopia de uma sociedade boa e justa, a nossa projeção de uma sociedade moderna, liberal e democrática?

Algumas perguntas devem ser feitas para avaliarmos as repercussões que o tema do fanatismo religioso alcançou na atualidade, principalmente após os acontecimentos do Onze de Setembro em Nova York. É o fanatismo religioso que gera os atos terroristas? É a religião a causa dos conflitos ou um slogan que esconde motivações de poder, geopolíticas, de nacionalismos? Quando analisamos alguns episódios recentes, anteriores ao atentado às torres gêmeas de Nova York, tais como a explosão do prédio público federal em *Oklahoma City* pelo cristão *Timothy Veigh*, os assassinatos em massa de muçulmanos pelos grupos hindus na Índia, o assassinato de Primeiro Ministro *Rabin* em Israel, de *Gandhi* na Índia e de *Martin Luther King* em *Nashville*, podemos perceber que os chamados fanatismos são abordados como grande fonte de ansiedade.

A tortura e assassinato de um jovem homossexual no *Wyoming*, os atentados às clínicas de aborto legal, a queima de igrejas de negros, de sinagogas, de mesquitas, são sempre associados como movimentos e crenças de fanáticos religiosos. A religião tem sido responsabilizada tanto por alguns dos mais sublimes ensinamentos religiosos como por atos terríveis contra os homens. Mas, qual seu papel nestas ações e comportamentos que definimos, às vezes de maneira bastante genérica e apressada, como fanáticos?

George Orwell (1903-1950) observou que podemos identificar na consciência do homem contemporâneo a existência de um fenômeno que consiste em crenças fanáticas, um conjunto de ideias e valores sustentado pela recusa categórica em admitir a existência de outros valores e ideias que sejam igualmente válidos e verdadeiros.¹⁰⁴ Uma crença fervorosa numa ideia abstrata e distante, seja ela religiosa ou política, seria acompanhada por uma descrença na realidade, na formulação de sistemas de pensamento que excluem outros sistemas ou possibilidades de reflexão crítica ou aceitação de evidência empírica. Desta forma seletiva e arbitrária, funcionaria a memória histórica de fanáticos, nacionalistas, de conservadores e radicais, através da supressão, mais ou menos consciente, de sensibilidades morais e intelectuais.

Orwell sugeriu que a incerteza generalizada e o fracasso em se compreender o que está acontecendo no mundo seriam um grande convite para indivíduos assustados e frustrados se agarrarem a crenças radicais e disparatadas do senso comum. Assim, a modernidade seria pensada como destruidora de velhas certezas religiosas, morais e políticas sem ter fornecido padrões eficientes de identidades funcionais. Parece difícil viver sem padrões identitários bem definidos, sem ajuda de fontes evidentes de confiança advindas de uma tradição cultural sólida, duradoura e imune às mudanças.

104 ORWELL, George. *Decline of the english murder and other essays*. Harmondsworth: Penguin Books, 1970.

Este seria o substrato que explicaria a necessidade desesperada por crenças, teorias e práticas que prometem combater incertezas e ressuscitar valores e símbolos negligenciados e esquecidos. A imagem de um inimigo restauraria a fé daqueles que se sentem inseguros diante de um futuro incerto. Combater a causa dos justos e virtuosos contra os perversos e degenerados seria uma forma eficiente de materializar um inimigo. Este inimigo catalizaria e representaria todas as incertezas, tudo o que odiamos em nós mesmos, todos os mecanismos de ódio e menosprezo naquilo que é, simultaneamente, familiar e incompreensível na alteridade. Quando a demanda por inimigos encontra um grupo alvo que pode ser considerado uma ameaça para o corpo social, teríamos a necessidade premente de uma teoria da conspiração e padrões de fé ideológica, de ressentimento e ódio permutáveis resultando em violência, imaginação perturbada e autoengano.

Fundamentalismo também é uma palavra familiar e associada, sobretudo através da mídia, a atos terroristas cometidos por “fanáticos” religiosos em alguma parte do mundo. Há uma constante associação entre fundamentalismo, extremismo e fanatismo religioso. Entretanto, é necessário deixar bem claro que estamos trabalhando com conceitos polêmicos. Nasceram de confrontos que construíram nosso mundo contemporâneo e devem ser analisados com prudência. Como são utilizados, frequentemente, de forma pejorativa e explicativa de excessos, de atos irracionais, radicais e violentos, de paixão religiosa, podem ser (e são) fonte de estigmatização e incompreensão.

Para alguns estudiosos como o sociólogo Zygmunt Bauman (1925), na pós-modernidade a religião deixou de ser uma questão pessoal, privada e praticada como um aspecto da vida individual mas transformou-se na

(...) coisa mais próxima de uma completa *mappa vitae*: ela legisla em termos nada incertos sobre cada aspecto da vida, desembaraçando desse modo a carga de responsabilidade que se acha pesadamente sobre os ombros do indivíduo – esses ombros que a cultura pós-moderna proclama onipotentes, e o mercado

promove como tais, mas que muitas pessoas acham frágeis demais para essa carga.¹⁰⁵

Ou seja, algumas mensagens religiosas aparentemente irreduzíveis, suas certezas alardeadas, oferecem uma alternativa de suprema autoridade para aqueles que, no mundo pós-moderno, globalizado e de sociedade de consumo, se encontram nas agonias da escolha em uma cultura cada vez mais plural. Apareceriam como um remédio radical que, ao abolir a liberdade de escolhas e opções (afinal, não há liberdade sem riscos), oferecem certezas plenas, respostas absolutas e convicções inabaláveis. Devolveriam todos os poderes aos grupos, às comunidades, compensando a incurável deficiência dos indivíduos, dos membros individuais, por certezas partilhadas coletivamente. A subordinação da liberdade e das escolhas individuais a normas rígidas em nome de um grupo religioso, de uma determinada interpretação inflexível de textos e escrituras religiosas, o retorno a um passado de pureza espiritual em tempos de decadência, são, ao contrário, características do contexto histórico contemporâneo. Estudar fundamentalismo religioso é pensar a pós-modernidade no seu mais estrito aqui e agora:

Com a agonia de solidão e abandono induzida pelo mercado como sua única alternativa, o fundamentalismo, religioso ou de outra maneira, pode contar com uma clientela sempre crescente. Seja qual for a qualidade das respostas que ele fornece, as perguntas a que responde são genuínas. O problema não é como desprezar a gravidade das perguntas, mas como encontrar respostas livres dos genes totalitários.¹⁰⁶

O pluralismo religioso é também uma característica da pós-modernidade. Implica escolha e, principalmente, a ideia de que o caminho para a salvação é variado não necessariamente religioso. Os fundamentalismos

105 BAUMAN, Zygmunt. *Religião pós-moderna? O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 229.

106 Op.cit., p. 230.

religiosos e os movimentos de revitalização das religiões em diversas partes do mundo seriam respostas à globalização ou, mais especificamente, às ansiedades geradas pela constatação de que existam maneiras de viver e crer diferentes daquelas que são correntes e comuns a determinados grupos que partilham o mesmo conjunto de crenças. Preservar uma comunidade religiosa, defender uma perspectiva monocultural, rejeitando o pluralismo e a diversidade, numa época de comunicações e tecnologias aceleradas, é uma reação absolutamente pós-moderna. Assim, pluralismo ou exclusivismo religioso são tendências que, no seu antagonismo, fazem parte da mesma contemporaneidade, são respostas dentro de uma mesma sociedade e demanda cultural.

Atendendo à demanda intelectual que definições teóricas como a de Orwell e Bauman colocam, cabe focalizar a análise no fanatismo religioso contemporâneo, mais precisamente, nos séculos XX e XXI. Devemos ter clareza também de que, sobre este assunto, nunca estamos isentos de nossas experiências prévias, daquilo que concebemos como o certo ou errado que refletem ideias pré-concebidas, inclusive as religiosas.

Comportamentos e ações

Palavras como “fanatismo”, “extremismo”, “radicalismo”, “ultra ortodoxia”, “fundamentalismo”, “integrismo”, quando aplicadas aos movimentos religiosos atuais, apresentam um léxico impreciso e discutível. Flutuam num universo complexo e móvel onde se cruzam a história e o presente, o próximo e o longínquo, o espiritual e o temporal, o religioso e o político, o secular e o irracional. O risco que corremos é o de faltar com a fidelidade e a interpretação adequadas, deformando convicções e ferindo sensibilidades.

Como comportamento individual ou coletivo, definir fanatismo significa falar de ações, atitudes, crenças que, mesmo dentro de um sistema compartilhado, alguns se tornam mais radicais e extremados do que outros. Vejamos, por exemplo, o caso do cisma na Igreja Católica provo-

cado, em 1988, pelo Monsenhor Marcel Lefebvre (1905-1991), arcebispo francês que se tornou opositor das renovações teológicas, exegéticas, catequéticas e sociais propostas no Concílio Vaticano II (1962-1965). Com zelo extremado, Mons. Lefebvre foi contrário ao direito de liberdade religiosa, de livre escolha de religião que derivava das propostas ecumênicas do Concílio. Para a maioria dos católicos que aceitaram as mudanças propostas pelo Concílio Vaticano II, o comportamento do Cardeal e seus seguidores podem ser definidos como radicais. Da mesma forma, certas práticas de automutilação, flagelação, autopunição, que caracterizam grupos e movimentos dentro de algumas religiões instituídas também causam a sensação de um desvio a uma norma oficial de comportamento aceito socialmente e pelos padrões culturais de uma dada cultura. Ir à missa diariamente não caracteriza um comportamento fanático, mas ir à missa quatro, cinco ou seis vezes ao dia, por exemplo, pode ser visto pelos próprios católicos como uma atitude um pouco exagerada, um fanatismo.

As palavras fanatismo e fanáticos são utilizadas frequentemente pela mídia de forma preconceituosa e matizada, a interesses muito específicos. Da maneira como são apresentadas ao senso comum, acabam não esclarecendo devidamente o que representam. Assim, desejos atendendo a variados conflitos étnicos e de poder, reivindicações políticas, frustrações sociais e culturais aparecem como fenômenos exclusivamente religiosos ou espirituais. Definir fanatismo passa, portanto, pela identificação daqueles comportamentos, atitudes, crenças coletivas e individuais que, em determinado momento ou grupo, passam a ser definidos como radicais, extremados, causando desconforto e preocupação quanto à integridade física e psicológica da sociedade, dos crentes e seguidores de determinados movimentos religiosos.

O caso de Canudos e de Antonio Conselheiro na História do Brasil é outro exemplo da necessidade de crítica e reflexão no que se refere às interpretações que definem grupos, indivíduos ou movimentos como fanáticos ou fanatismos. Ao escrever *Os Sertões – Campanha de Canudos* (1902), Euclides da Cunha (1866-1909) referiu-se à fé religiosa dos san-

tos milagreiros, das cruzes alçadas, dos andores erguidos, das orações e ladainhas tristes, como o campo das superstições e de um misticismo extravagante que arrebatam a mentalidade primitiva do nordestino pre-mido pelo meio-ambiente, pela seca e pelo fatalismo. Os padres e bispos da região afirmavam que

(...) Antonio Conselheiro (...) é acompanhado por centenas e centenas de pessoas, que ouvem-no e cumprem suas ordens de preferência às do vigário da paróquia. O fanatismo não tem mais limites e assim é que é, sem medo de erro, e firmado em fatos, posso afirmar que adoram-no, como se fosse um Deus vivo.¹⁰⁷

A Guerra de Canudos seria a síntese de vários fatores geográficos, sociais, raciais e históricos do Nordeste brasileiro, com a forte marca do fanatismo religioso messiânico e violento.

Alguns anos depois foram surgindo novas interpretações sobre Canudos. Sob a influência de interpretações marxistas, o episódio de Canudos que antes fora descrito como “mal social gravíssimo”, “o fanatismo religioso dos seguidores de Conselheiro” e os julgamentos racistas sobre o caráter do sertanejo descrito como um “*herói monstruoso*” foi reconstruído e apresentado como pré-revolucionário, movimento primitivo de luta pela reforma agrária e instrumento da redenção política dos pobres e oprimidos. Os integrantes de Canudos viraram sujeitos históricos e revolucionários embora sem consciência política e prática organizada. Estudar Canudos era entender a resistência dos pobres e oprimidos dentro da cultura popular e regional nordestina. A religiosidade passou a ser peça chave da compreensão da luta política, do misticismo a serviço da revolução e dos oprimidos. As profecias religiosas de Conselheiro foram alçadas à categoria da voz dos que não têm voz e se expressam de maneira diferente.

107 CUNHA, Euclides. *Os sertões: campanha de Canudos*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Ed.; Publifolha, 2000, p. 146.

O exemplo de Canudos, das construções e desconstruções de um fenômeno religioso deve servir de alerta para que evitemos afirmações simplistas ou simplificadores sobre fenômenos complexos e de difícil avaliação.

Então, quem são os fanáticos? Os outros

É neste variado substrato religioso, nesta série de sistemas de pensamento e conjunto de atitudes, que vamos encontrar o maior número de grupos e pessoas cujas ações são definidas como fanatismos religiosos nos séculos XX e XXI. Apesar de pouco numerosos, ocupam as manchetes de jornais e da televisão, causam controvérsia e desconforto por agirem de maneira tal que outros crentes religiosos e os secularistas consideram provocativas, irracionais, violentas e dramáticas. Excitam preconceitos ao proclamarem-se portadores da verdade divina, adotando atitudes de intolerância cega, sem crítica diante de verdades que consideram únicas e imutáveis através dos tempos. Embora o número de religiosos conservadores, moderados e liberais que praticam suas religiões sem desenvolver hostilidades ou comportamentos extremados seja infinitamente superior, os que são descritos como fanáticos ganham maior projeção pelo desconforto que suscitam.

Estes sentimentos ficam ainda mais exacerbados quando grupos praticam atos violentos e defendem suas ações em nome da fé e de suas crenças e que não são separadas de objetivos políticos, nacionalistas e étnicos. Religião pode servir para milhões de indivíduos que estão enraivecidos, frustrados, humilhados pelas circunstâncias. Embora vivam em países com riquezas imensas e essenciais para o mundo capitalista (como o petróleo), um grande número da população não consegue obter remédios para suas crianças. O fim do colonialismo e do imperialismo, no final do século XIX e durante o XX, não significou uma homogeneidade cultural, política e social entre estes dois mundos.

Outros grupos ganham notoriedade na discussão do fanatismo religioso, apesar de pequenos e não representativos, pela forma como acabam conduzindo seus adeptos para a morte. Destaquemos alguns episódios recentes que tiveram grande repercussão nos noticiários: o suicídio coletivo que exterminou os seguidores do Reverendo *Jim Jones* na Guiana (1978); o episódio que culminou na morte de cerca de 80 homens, mulheres e crianças do *Branch Davidians* sob a liderança religiosa de *David Koresh* em *Waco*, Texas (1973); a morte dos membros da Ordem do Templo Solar (1994, 1997 e 1997); o ataque com gás sarin no metrô de Tóquio pelo grupo dos seguidores de *Aum Shiriko* (1995); a decisão dos membros da *Heaven's Gate*, na Califórnia, de suicidar-se para abandonar seus corpos terrenos e encontrar a salvação num disco voador que estaria localizado na calda do cometa *Halle-Bopp* (1995). Grandes controvérsias cercam estes episódios dramáticos e fatais. Em particular, alerta-se para o perigo que as pessoas, em geral, e os jovens, em particular, correm ao serem alvos de manipulações e explorações por parte de líderes carismáticos e fanáticos.

Certos extremismos religiosos são apresentados diariamente como ações de fanáticos religiosos prontos ao sacrifício de suas vidas em atos terroristas em nome da fé. Assim foram descritos os autores dos atentados às torres gêmeas, os homens-bomba que amedrontam a Europa, o Oriente Médio e, por que não dizer, também os EUA. Dispostos a morrer em nome de uma versão fundamentalista e integrista da religião muçulmana, dos seguidores de *Bin Laden*, do grupo palestino *Hamas*, entre tantos outros, nos falam tanto de religião como de petróleo, de nacionalismo, de luta por terras e poder político, da tensão entre um ocidente que, historicamente, é laico e vê religião como uma questão pessoal e outras sociedades que não fazem esta separação nos mesmos moldes.

Estamos diante de um grupo que utiliza a religião como um refrão, um bordão para justificar ações radicais e violentas? Os sujeitos que praticam tais atos estão sob a ação de uma influência carismática, foram submetidos a algum tipo de coação ou simplesmente encontraram nos argumentos religiosos um apoio e justificativa para suas frustrações, in-

satisfações, ódios tanto individuais como coletivos? Como a mídia apresenta tais grupos e eventos, em função do contexto cultural e interesses muito particulares? Como entender a relação entre religião e política em outras sociedades e culturas que não as sociedades democráticas e liberais do ocidente? Estas são algumas das perguntas que devem ser feitas antes de aplicarmos rótulos ou cristalizarmos medos e ansiedades em torno de grupos e alteridades.

Mark Juergensmeyer (1940) ao estudar as relações entre terrorismo e religião no mundo globalizado, procura responder a uma pergunta essencial: quando a religião justifica a violência ou quando está sendo utilizada para fins políticos? Para ele as respostas são complicadas sobretudo devido ao renovado papel que a religião assume em várias partes do mundo, sua influência cultural e política na ordem pública. Contudo, segundo Juergensmeyer, a religião não é inocente, embora não necessariamente conduza à violência: isto só ocorre com a união particular de uma série de circunstâncias políticas, sociais, ideológicas, quando a religião se mistura com expressões violentas de aspirações sociais, orgulho pessoal e movimentos laicos. As religiões conferem profundidade e clareza ideológica ao que, em muitos casos, “*han sido experiencias reales de miseria económica, opresión social, corrupción política y una necesidad desesperada de la esperanza de poder elevar-se por encima de las limitaciones de la vida moderna*”.¹⁰⁸ As amargas experiências de pessoas e grupos sociais que vivem nestas situações de exclusão social, econômica e cultural, podem encontrar tradução nas metáforas religiosas de “batalha cósmica” e de participação num grande conflito como fontes de poder e de sentido ao seu próprio destino. E, em tais situações, “*actos de violencia, incluso los que parecen actos perversos de terrorismo a los que estamos fuera de los movimientos, han sido contemplados por los que estaban dentro de las culturas de violencia tanto apropiados como justificados*”.¹⁰⁹

108 JUERGENSMAYER, Mark. *Terrorismo religioso: el auge global de la violencia religiosa*. Madrid: Siglo Veintiuno de Argentina Ed, 2001, p. 272.

109 Op. cit., p. 283-284.

Diante de movimentos religiosos e expectativas espirituais, o melhor caminho é do conhecimento que conduza ao debate sobre a função de valores culturais, religiosos, crenças, mitos, ética e diversidade religiosa como parte da cultura. Trata-se de pensar em função dos valores humanistas embora se reconheça que numa sociedade pluralista e divergente como a atual tais posicionamentos podem apresentar problemas sobre o que é uma vida com sentido, sobre ética e moral.

Mas este debate não significa uma posição de indiferença ou de absoluto relativismo diante de ações, crenças, teologias ou interpretações que violam o direito à vida. Os limites de aceitação das divergências ocasionadas por profundas diferenças culturais, históricas e sociais esbarram sempre no limite da vida humana e no limite do direito de escolha do outro. O valor da vida é um direito fundamental que nenhum discurso ou prática podem negar. A cada momento somos testados na interação com os outros, pressionados por diferenças, preconceitos, inveja e rancor, reagindo de forma emocional diante dos desafios da vida. Como, então, rotular através de conceitos móveis e historicamente determinados os fanáticos e o fanatismo?

Uma solução? A questão da tolerância

A palavra tolerância (1644) [Do lat. *tolerantia*] significa a qualidade de ser tolerante, o ato ou efeito de tolerar, a tendência a admitir modos de pensar, de agir e de sentir que diferem dos de um indivíduo ou de grupos determinados, políticos ou religiosos. Não é a indiferença em relação a coisas pouco importantes e nem uma celebração das diferenças. Envolve uma decisão de evitar coerção e não simples resignação diante do intolérável ou desagradável. Tolerar ações de outras pessoas pode ser compatível com tentativas de mudar as formas de pensamento alheias utilizando argumentos racionais ou apelos emocionais. Um médico que necessite convencer uma família que se recusa, por motivos de crença religiosa, a adotar uma determinada prática terapêutica em uma criança gravemente

doente, lançará mão de vários argumentos racionais ou emocionais para alcançar seu objetivo de salvar uma vida.¹¹⁰

A tolerância religiosa não deve ser confundida com secularização ou diminuição de valores religiosos. É diferente de ecumenismo religioso. O ecumenismo procura chegar a um consenso em assuntos religiosos ou perceber nas religiões apenas caminhos diferentes em busca de um mesmo objetivo. Podemos ter religião como algo extremamente sério, acreditar piamente que estamos certos e os outros “redondamente” enganados no que se refere a crenças, teologia e doutrinas e ainda assim tolerar a “permanência no erro”.

A tolerância não é uma tradição de todos os momentos e de todas as religiões. Há momentos de particular intolerância, por exemplo, o século XVII na Europa. A Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), travada em nome de divergências religiosas, ensanguentava a Alemanha. Bruxas eram queimadas em terras protestantes e católicas. Reis tentavam impor a toda a população sua concepção religiosa e encarceravam ou matavam dissidentes. Na ultra calvinista *Salem* no Novo Mundo ou na ultra católica Roma no Velho Mundo, pessoas eram assassinadas por não concordarem com princípios religiosos.

Em pleno contexto de conflito religioso, em 1689, o inglês John Locke (1632-1704) escreveu a *Letter Concerning Toleration* (*Carta sobre a Tolerância*) (13). Depois de um século de sangrentas lutas políticas e religiosas, conflitos entre a Igreja Anglicana oficial e os dissidentes religiosos, a tentativa de retomada do trono inglês por monarcas católicos, Locke argumentou que, por tudo que se conhece da história e da natureza humana, só a tolerância permitiria a paz civil e social:

Não é a diversidade de opiniões (o que não pode ser evitado) mas a recusa de tolerância para com os que têm opinião diversa, o que se poderia admitir, que deu origem à maioria das disputas

110 SILVA, Eliane Moura & KARNal Leandro. *O ensino religioso no estado de São Paulo*. 4 v. São Paulo: CENP/SEE-SP, 2003, p. 19-44.

e guerras que se têm manifestado no mundo cristão por causa da religião.¹¹¹

Este apelo à prudência foi extremamente eficaz, sobretudo numa época de grande exaustão diante de tantos conflitos, terror e perseguições religiosas na Europa. Locke também dedicou grande parte deste texto a um ponto central, defendendo que a religião verdadeira, interior, requer um convencimento pessoal da mente de cada indivíduo. Algumas premissas básicas deste argumento passam pela noção de que crença religiosa é uma questão pessoal, de decisão mental ou espiritual interna. Evidentemente, embora este argumento seja uma maneira de ver as religiões de forma não compulsória e incentive a liberdade interior, acaba não eliminando certas formas não coercitivas de discriminação religiosa. A única forma realmente efetiva de evitar a coerção e a discriminação é a total separação de igreja e estado.

Em muitos sentidos os séculos XVII e XVIII, convivendo com o fenômeno do Absolutismo, trataram a tolerância como uma separação da Igreja e do Estado ou como uma questão política. Com o avançar do Liberalismo e do século XIX, a questão começou a ser tratada com ênfase no indivíduo e na liberdade pessoal.

O argumento da autoproteção não é suficiente (a Inquisição utilizou argumentos de autodefesa da sociedade cristã). O pensamento liberal acrescentou a distinção entre condutas que afetam única e exclusivamente o próprio indivíduo daquelas que influem e afetam a coletividade, transferindo decisões de caráter religioso para a esfera do privado e desenvolvendo um forte individualismo.

Combinando esta compreensão da relação entre social e individual com o respeito à consciência e autonomia individual, teremos o pensamento liberal de total tolerância às práticas religiosas, uma controlada e pacífica convivência de diferentes religiões em um estado neutro e laico.

111 Op. cit., p. 4-5.

Todos os argumentos sobre a tolerância religiosa podem ser distribuídos ao longo de um grande espectro que vai do puro pragmatismo aos princípios morais e éticos. Podem variar da necessidade de proteção de interesses muito específicos de cada pequeno grupo até a análise mais elaborada das verdades religiosas, das questões de obrigação moral. Mas é a questão da diversidade, da pluralidade, que fará a grande diferença.

O poder da luta contra a violência, o terrorismo, o extremismo, a exploração e a intolerância diante do diferente passam, neste momento, pelas perguntas bem colocadas, ao invés de respostas prontas, pela consciência crítica e atitude intelectual poderosa de conhecer, avaliar, entender e contextualizar antes de efetuar julgamentos adequados.

Ritual e religião nas lutas sociais: a mística dos movimentos camponeses

Walter Marschner¹¹²

O presente artigo é fruto de anotações, conteúdos e discussões realizadas em torno do tema “Mística” junto às duas turmas do curso de Pós Graduação em Educação do Campo, promovido em 2007 pela UFPR e pelos Movimentos Sociais do Campo do Paraná. Entende-se que há um ressurgimento da experiência mística, hoje vinculada às lutas sociais. O artigo busca evidências que apontam para a existência de um campo de convergência entre religião e ações coletivas expressivas, ações performáticas, chamadas pelos militantes de místicas. A análise desse espaço de convergência, trocas e apropriações de linguagem e significados traz contribuições importantes para a pesquisa acerca das manifestações religiosas contemporâneas. O texto apresenta diferentes definições de mística, destaca alguns elementos que caracterizam esta experiência nos movimentos populares, bem como estabelece relações com a história do conceito.

Foi assim: Com serragem colorida foram desenhados sobre a terra grandes círculos concêntricos formando uma grande mandala. Em torno da mandala, como que delimitando um espaço sagrado, estavam cravadas ao chão as bandeiras dos movimentos sociais: Movimento Sem Terra, Movimento dos Atingidos por Barragens, Comissão Pastoral da Terra, Movimento dos Pequenos Agricultores, entre outros. Dentro da mandala, grandes buracos cercados de pedras representavam três fontes de águas cristalinas.

112 O autor é doutor em Sociologia, professor da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) e pesquisador da Fundect.

Enquanto uma mulher negra de vestes coloridas e esvoaçantes sambava e desfilava sobre a serragem carregando um estandarte multicolor, um locutor anunciava a chegada do Espírito da Vida. Três casais carregando cântaros serviam-se das águas das fontes e, em movimentos que sugeriam fartura e vitalidade, banharam-se naquelas águas que se tornaram barrentas, de forma que as vestes alvas destes figurantes se cobriam de lama, assim como seus corpos, suas faces. Crianças trazendo ramos de flores entravam em cena correndo sobre a mandala. Todo esse conjunto transmitia aos presentes como que uma descrição de um paraíso, talvez uma dramatização do que se entendia como a perfeita relação entre ser humano e natureza.

Bruscamente a cena é interrompida com a entrada de um grande trator arrastando um enorme arado. Com violência e sem importar-se com as crianças que fugiam correndo apavoradas para todos os lados o trator gradeava a terra destruindo tudo: fontes, cântaros, as flores, os círculos coloridos e as bandeiras, tudo era moído pelos discos do arado. Na sequência ingressava, armados os jagunços. Esticando arame farpado cercam aquele espaço destruído. Nele são cravadas novas bandeiras, negras com dizeres: “agrotóxico”, “monocultura”, “transgênicos”, “agronegócio” e muitos outros. Os jagunços jubilavam dando tiros no ar.

A descrição acima é da *Mística de Abertura* da 21 Romaria da Terra do Paraná, realizada em 2006 em Tamarana, no norte do estado do Paraná. Cerca de 14 mil romeiros testemunharam tais cenas. Mais do que espectadores, estes tomam parte na ação. Carregando suas bandeiras e uma grande cruz, entoando seus cantos e gritos de luta, iniciam uma grande caminhada pelos campos de soja até a cidade.

Cenas como estas são cada vez mais frequentes tanto nas concentrações massivas como nos encontros mais restritos promovidos pelos movimentos sociais. Quem participa revela uma reverência insuspeita diante do manejo de símbolos e gestos, de forma a confundir um espectador externo: seria esta uma manifestação política? Religiosa?

Os movimentos sociais passaram a chamar essas ações expressivas de *místicas*. Ao fazer uso de linguagem simbólica, celebram os momentos fortes das lutas populares. Reunindo todos em torno de um sentimento comum transmitem energia e disposição para a prática social.

Longe de pretender esgotar o assunto, o presente texto introduz o tema na intenção de suscitar o debate de novas perspectivas de pesquisa no campo da religião. Entende-se o fenômeno da mística dos movimentos camponeses como típica manifestação da sociedade contemporânea, pós tradicional, na qual a abordagem de análise das manifestações religiosas é desafiada a agregar novos referenciais interpretativos. Procura-se reunir evidências que apontem para a existência de um campo de convergência entre religião e ações coletivas expressivas, ações performáticas, chamadas pelos militantes de místicas. Entende-se que essa convergência de trocas e apropriações de linguagem e significados traz pistas importantes para subsidiar a pesquisa acerca de manifestações religiosas contemporâneas.

Diferentes definições

O encontro foi bastante seco, não teve mística!"; "Vamos fazer 5 minutos de mística, pra descontraírl!"; "Agora, a gente vai assistir uma mística, apresentada por..."; "Precisamos de mais mística, para garantir mais unidade no movimento"; "Essa não é a mística do movimento..." "Essa mística pretende dizer claramente para os/as companheiros/as que...

As falas acima são conhecidas. São ouvidas frequentemente em eventos dos movimentos populares e, amiúde, em encontros de formação. Ao mesmo tempo em que apontam para uma prática familiar, também revelam dificuldades de compreensão. Não por acaso: ao se falar em mística, remete-se normalmente a imagens de um tempo medieval, a sociedades fechadas de iniciados e, não raro, a práticas elevadas de contemplação, muitas vezes alheias ao dia a dia concreto.

Atualmente, a mística passa por um processo de apropriação popular. Ela migrou dos espaços fechados do sagrado institucionalizado para o contexto fecundo das lutas sociais, assumindo sentidos múltiplos. Pode ser vista como um exercício, um modo de vida, uma forma de ver, uma forma de celebração. O que para uns é só sentimento, para outros é dedicação profunda a uma causa.

Tomemos, provisoriamente, a definição de Fernandes:

Mística é um ato cultural e político desenvolvido por meio de diversos rituais. É quando os sem-terra expressam suas leituras das realidades vividas, por meio da poesia, da música, da mímica, da pintura, da arte em geral. É também uma forma de linguagem dos iletrados que constroem suas expressões, se comunicam e se interagem na construção da consciência da luta pela terra (FERNANDES, Bernardo Mançano. *Pequeno Vocabulário da Luta pela Terra*. Inédito).

Sua definição refere-se à prática dos movimentos sociais e reúne uma série de dimensões: mística é um ato, tem a ver com a experiência, diz respeito à cultura, à expressividade estética e visa a construir e transmitir um conhecimento. Ainda que sejam abordados diferentes aspectos do que seria mística, a definição não aponta para a história que está por trás do conceito. Passamos assim para um brevíssimo resgate histórico.

Mística como forma de conhecimento

Em primeiro lugar podemos relacionar mística com uma forma de conhecimento. Assim sendo pode-se buscar suas origens na filosofia clássica. Etimologicamente a palavra mística vem do grego *múein*, mistério, que significa “perceber o caráter escondido, não comunicado de uma realidade ou intenção”. Mística está assim ligada ao campo da experiência. (BOFF, 2001)

A filosofia clássica já entendia que, ao lado do conhecimento científico, filosófico e religioso, a mística concorria como uma *forma de conhecimento específico e elevado*. Coerente com a visão dualista dos gregos que compreendia a existência humana cindida em corpo e alma, entendia-se que o conhecimento místico se alcançaria, via de regra, por meio de métodos psicológicos (por meio de experiência extática ou uso de drogas) ou pelo exercício de interiorização espiritual de forma a superar o estado de consciência normal, permitindo assim a experiência do místico com o divino. Entre outros, Plotino (205-270 DC) apontava para a necessidade de

compreender a realidade através do despertar dos sentimentos exteriores ao corpo voltando-os para dentro da pessoa, como forma de alcançar a união com Deus.

Mas foi na Idade Média que a mística se tornou uma prática comum, especialmente nos espaços das ordens religiosas. A partir da escolástica, era possível derivar o conhecimento místico da *experiência*. Entendia-se que toda a realidade que nos cerca – pessoas, plantas, animais – tem algo de misterioso que só o convívio pode revelar. Não raro tal percepção desdobrava-se em uma postura de profundo respeito diante do mistério da vida, uma vez que identificava-se na natureza uma dimensão de sacralidade. Essa perspectiva confrontava, colocava em tensão, dois caminhos para o conhecimento: o caminho dogmático – no qual o conhecimento era formulado e transmitido institucional e hierarquicamente – e o caminho aberto, não acabado, que se construía pela experiência. Os místicos medievais já nos diziam que a tentativa de definir apressadamente a *essência* de alguém poderia ser uma violência. Se queremos conhecer alguém para além da aparência, precisamos algo como um olhar místico...

Se você quiser me conhecer, não pergunte onde vivo, o que eu como, ou como eu penteio meus cabelos. Pergunte sim, para quê eu vivo. Pergunte em detalhes. Pergunte-me sobre as coisas que tem me impedido de viver para aquilo pelo qual eu quero viver. (SÖLLE, 1997, p. 147, tradução livre do autor)

Segundo a concepção mística na Idade Média, para revelar-se, toda a criação necessita deste olhar que indaga pelos sentidos, cuja fonte encontra-se no coração. Lá onde nossa razão esgotou o argumento pode começar o mistério e abre-se o espaço para a experiência mística. Vale aqui o que Pascal já dizia: “o coração tem razões que a própria razão desconhece”.

Há nos dias de hoje um resgate desse olhar, que busca reconhecer o mistério, o âmago de cada indivíduo. Conhecemos mesmo as pessoas que nos rodeiam? Qual é o mistério de Ana, José e Tiago?

A mística na experiência religiosa

Segundo a definição da teóloga feminista alemã Dorothee Sölle, a mística surge em diferentes religiões – mas também fora delas – como experiência e movimento comum.

Usando uma imagem para explicar, imagino as religiões do mundo em um círculo, em cujo centro está o mistério do mundo, a divindade mesma. Os seguidores destas religiões são atraídos por esse ponto x no coração do mundo, a que eles dão vários nomes – Alah, a Mãe original, o Eterno, Nirwana, o inescrutável. Mas não é o dar nomes ou garantir a tradição que é o decisivo, mas sim saber quanto ainda de caminho tem os peregrinos a vencer entre a margem e o centro. Quão longe ou perto cada um está deste “x” que não se pode nomear. (SÖLLE, 1997, p. 76)

Para Sölle, toda religião origina-se da experiência do mistério, da atitude de respeito, da contemplação de sacralidades. A fé surge como resposta à experiência de Deus. A mística, fonte da fé, é definida na escolástica como “*cognitio Dei experimentalis*”, ou seja, “o conhecimento de Deus a partir da experiência”. Na Idade Média o conhecimento de Deus se dava pela via institucional, ordeira, dogmática ou pela via extraordinária, não completamente institucional. O lugar dessa segunda fonte, a experiência mística, fora tradicionalmente os conventos e os mosteiros. Ali surgiram as experiências extáticas, as visões e, de vez em quando, as revoluções.

Na história da igreja surgiram frequentemente tensões entre místicos e representantes da religião institucionalizada: Jesus e a aristocracia do templo, Maomé e a elite em Meca, Hildegard von Bingen e os burocratas eclesiásticos em Mains, Teresa de Ávila e os censores de seus escritos, Jacob Böhme e a ortodoxia luterana, Teilhard de Chardin e a cúria romana, Dom Helder Câmara, Leonardo Boff e o Papa polonês João Paulo.

No judeu-cristianismo temos uma imagem de Deus como histórico e ético. A experiência do Êxodo, da saída do Egito, é o acontecimento mais importante que revela esse Deus que se mistura com o drama da existência humana, assumindo a história dos pobres e oprimidos, seguido

pelos profetas e pelo Cristo libertador. Por isso a mística judaico-cristã é política-libertadora. O cristão vive assim a fé na prática da justiça, na solidariedade com os oprimidos. Foi especialmente nas comunidades Eclesiais de Base e nas Pastorais Sociais que essa mística libertadora se desdobrou em prática social transformadora.

Vale lembrar que, por ser uma mística vinculada ao Deus histórico, a religião cristã em sua história cria referências a lugares onde se dá a experiência com Deus, lugares que se tornam sagrados. Grande parte dos lugares de experiências místicas é alvo de Peregrinação, Romarias.

A história da igreja cristã revela que, muitas vezes, a mística é uma experiência de mulheres. Religião cristã instituída é patriarcal, sua dogmática impõe o poder masculino sobre “o outro”, este outro sexo, outra raça, outra civilização.

As igrejas estão em crise por não terem mais essa experiência mística. Dorothee Sölle propõe a tese de que as religiões do terceiro milênio ou se tornam místicas ou desaparecem (2007). Muitas igrejas em crise apostam na imposição do poder religioso para sobreviverem. Preocupam-se zelosamente com a instituição, com a segurança de seu sistema religioso ignorando o cultivo da experiência mais profunda com o sagrado.

Nos movimentos populares mística é resistência

Mas acontece também a redescoberta da experiência mística pelos movimentos sociais. Esta se revela como atitude contestadora de uma sociedade cada vez mais unidimensional e artificializada. Diante da avassaladora cultura de consumo global, os movimentos sociais defrontam-se com a necessidade premente de revisão de valores, da reconstrução de projetos de vida, da recriação e defesa de identidades. Não se trata de apenas de conscientizar ou adquirir mais informação, mas de formular as bases éticas para viver neste planeta, a partir de *uma nova forma de produzir conhecimento*, que, para além da racionalidade moderna, inclua sentimento, contemplação, indignação, ética, cuidado e engajamento.

A atitude mística assume aqui a crítica da modernidade, no sentido de que coloca a razão instrumental em suspeita, questiona todo o saber

totalizador e advoga uma racionalidade nova, plural e heterogênea. Está vinculada ao cotidiano e ao local, mas vislumbra o todo, inverte a ordem: pensa local e age global.

De que mística não falamos

Podemos identificar o uso da mística também a serviço de regimes totalitários. Nesse caso a mística assume o contorno dos movimentos fundamentalistas. O fundamentalismo fixa-se, de forma extrema, em modos rituais e em formas de interpretação ou de expressão fechadas. Neles se cultua a particularidade e a personalidade. O fundamentalismo quer exterminar todo o diferente, não convive com a pluralidade e por isso consiste numa negação violenta do centro místico. No século passado o nazismo ergueu-se como uma das formas mais violentas de fundamentalismo, expressa como mística que celebrava o privilégio de um determinado sangue, raça a ocupar a Terra (Mystik von Blut und Boden).

Há também expressões da mística como privatização da religião. É o caso do misticismo, do esoterismo que ocupa cada vez mais espaço nas estantes das livrarias. Uma expressão que a exacerba da mediação, a fixação na forma. A mística esotérica é incapaz politicamente, porque é escapista, quietista, privada.

Mística da terra ou mística camponesa

A mística é, portanto, um grande rio que recebe muitos afluentes: são águas de muitas fontes que se juntam para formar a caudalosa corredeira. Assim, a nossa mística também tem muitas fontes: a política, a religião, a estética, a pedagogia, a economia (GEDHINI, 2005, p.16).

A “mística da terra” ou “mística camponesa” é uma das corredeiras. Ela se insere em uma nova cultura que, segundo Marcelo de Barros (2003), propõe integrar emoção e a intuição criadora e simbólica. Destaca-se aqui um retorno à natureza, que se experimenta especialmente com a revalorização da cultura camponesa, um neocomunitarismo, que não é só uma

volta aos tempos tribais ou a um antigo estilo rural, mas uma integração entre valores tradicionais dos povos e certas heranças da modernidade.

No caso da mística camponesa, encontramos suas raízes no *milenario camponês*. Em todo o mundo e desde sempre, o camponês é a pessoa que aspira a possibilidade de um mundo justo e em harmonia com a natureza. Em nome dessa utopia, as massas rurais têm se levantado, através dos tempos, contra o mundo real, sempre injusto, cruel e desequilibrado. O historiador inglês Eric Hobsbawn (1972) aponta na história diversos movimentos onde se dá a emergência desta utopia, chegando até às revoluções camponesas dos dois últimos séculos: México, Rússia, China, Cuba, Vietnam.

Na história brasileira também identificamos movimentos camponeses encabeçados por líderes messiânicos, familiarizados com experiências místicas. Neles se pode perceber o caráter explosivo, crítico da mística que incorpora: a vidente e profetiza Catarina Maurer e os Muckers (colonos imigrantes alemães e descendentes) na serra gaúcha lutando contra o império, o Monge João Maria entre os caboclos da região do Conestado, Antônio Conselheiro em Canudos lutando contra a república.

O que é notável em todas estas manifestações é o fato dos povos rurais não se conformarem ao advento de um mundo que não compreendessem, um mundo que destruísse sua maneira de vida (SAMPAIO, 2002). Passam assim a referir-se a um passado que é idealizado como uma idade dourada.

VOCÊ SE LEMBRA DAQUELE TEMPO?

Tempo em que para plantar, se usava da nossa própria semente? Não precisava adubo, porque a terra era boa e o vovô havia ensinado ao meu pai que se plantava um tempo e depois deixava a terra descansar.

Na colheita anterior, já tínhamos escolhido as melhores plantas, ainda na lavoura, para colher em separado e guardar as sementes para este plantio. Após alguns anos de utilização da mesma semente, meu pai trocava com amigos de outras comunidades, para não deixar refinar. Isto ele também havia aprendido com o vovô.

Naquele tempo, se produzia de tudo: arroz, feijão, milho, trigo, galinha, porco, vaca de leite, hortaliças, frutos. A despensa sempre tinha as tuias cheias de farinha do moinho colonial, o varal cheio de lingüiça, as latas cheias de banha e de carne de lata, a prateleira com queijo já duro de tão velho.

Não se usava herbicidas, pois as famílias eram numerosas e limpavam suas lavouras através dos mutirões. O Mutirão era uma junção de gente da vizinhança que vinha trabalhar em comum. Neste dia, se matava um capado gordo, fazia comida em panelão para dar conta de toda a turma e geralmente, terminava com um baile. O povo trabalhava muito, mas se divertia, vivia em comunidade, se alimentava de comida saudável, produzida na sua própria terra. Como eram felizes as famílias camponesas!

Depois, venho uma tal de revolução verde e com ela vieram os adubos, os venenos, os híbridos. Foi o começo do fim.

Agora para plantar, não se usa mais as sementes de nossa própria colheita. Temos que comprar das multinacionais e muitas vezes se faz necessário pagar um tal de royalt. (Palavra que nem pronunciar nós conseguimos direito), mas temos que pagar. A terra foi ficando pouca e não podemos mais deixar descansar, assim, precisa de adubo, e aqui vamos nós de novo, comprar das multinacionais. Para limpar as roças, aplicamos herbicidas. Os vizinhos, que vinham nos mutirões... nem notícias temos mais. Seu Benjamim, parece que já é falecido, seu Juca foi para Porto Alegre, para pagar suas dívidas com as multinacionais e para o banco, teve que vender a terra. Seu João – há muito não vejo falar, parece que foi pra São Paulo. A comunidade, que antes era numerosa, nas Festas de padroeira se carneavam duas vacas, hoje reúne meia dúzia de pessoas. O campo de futebol sempre reunia gente para dois times e sobrava, hoje mudamos para futebol sete, por falta de gente. O povo está cada vez mais pobre e com a ilusão de que vai ficar rico. Vejam as despensas das casas dos camponeses. Como estão as tuias, os varais de lingüiças, as latas de banha e de carne de lata? ... não estão!

O que aconteceu com a alegria de viver dos camponeses? A partilha, não existe mais. O tempo para visitar o compadre, não existe mais. Os mutirões, não existem mais. As brincadeiras da gurizada nos dias de novena, não existem mais. Os namoros escondidos, as brincadeiras de esconde -esconde, vocês se lembram? A cultura camponesa agoniza e quase não existe mais. Você se lembra daquele tempo? **(Valter Israel da Silva,**

Movimento dos Pequenos Agricultores - MPA)

Há quem questione essa forma de ver o mundo como um culto ao passado, incapaz de organizar o futuro. Em todo caso a crença camponesa de um mundo melhor, fundamentada nestes valores do passado, foi base da maioria das revoluções do século XX. A mística dos movimentos camponeses é baseada nesta cultura. Uma força telúrica, diz Plínio de Arruda Sampaio (2002), que dá base a fé na possibilidade de mudança.

Hobsbawn (1972) lembra que nas revoltas camponesas as teorias de democracia, socialismo ou anarquismo são menos decisivas que os valores que os seus líderes defendem. Estes se manifestam na *conduta pessoal* do militante: desapego, sacrifício, dedicação incondicional. Ademar Bogo, um dos mais influentes dirigentes do MST, enumerou os valores assim: solidariedade, indignação, compromisso, coerência, esperança, autoconfiança, alegria e ternura (2005).

Ora, retomando a imagem do rio e seus afluentes, se consideramos uma nascente da mística da terra o milenarismo camponês então a ela se juntam duas outras fontes: o cristianismo e o socialismo marxista.

O MST nasceu no sul do país, muitas vezes abrigado nos quintais das igrejas. Resultou da convergência de diversos movimentos regionais de luta pela terra, que se indignavam com a devastação que a modernização capitalista da agricultura estava fazendo nos seus modos de vida, nas tradições, nos valores de cultura de seus países.

Com apoio de setores progressistas da igreja, camponeses militantes cristãos se jogaram por inteiro na luta contra a modernização conservadora. Nessa luta foram despertando para os valores humanistas da cultura marxista e tornaram-se socialistas convictos. Sampaio (2002) aponta assim para a mescla desses três elementos – o milenarismo camponês, a fé cristã na vida eterna, e a esperança socialista de construir aqui na Terra uma sociedade igualitária e democrática – que teve como resultado a mística do MST.

Num primeiro momento, as manifestações limitavam-se ainda a técnicas de animação de encontros de formação, uma arte de animar encontros, motivar a militância, com ênfase no sentimento, na estética. Aos poucos o que era beleza e animação passou a ser também sentido, convicção e cultivo de virtudes. A antropóloga Christine Chaves (2002)

ao estudar as Marchas do MST aponta que a mística do movimento surge com o processo das Marchas por todo o país, a exemplo de abril de 1997, quando os peregrinos em fileiras chegaram a Brasília. Sem-terras, desempregados e injustiçados de toda ordem se uniam como marchantes em uma cruzada política sem precedentes. A data escolhida marcava um ano de luto pela morte de dezoito trabalhadores no massacre de Eldorado dos Carajás. Caminhantes seculares, numa espécie de “oração com os pés”, cujo solo moral, segundo a autora, é a nação, encontravam na Marcha a oportunidade de criar e recriar seus lugares no mundo, para além de onde partiram. Para Chaves é nas marchas do MST que se consolida a ação ritual, a mística como parte fundamental da prática organizativa e na pedagogia do movimento dos sem terra

Alguns elementos recorrentes da experiência mística camponesa

Na tentativa de tipificar as manifestações da mística dos movimentos camponeses sugiro cinco aspectos constituintes de suas celebrações. São elementos que, com diferentes acentos, tornam-se recorrentes, compondo quase um conjunto de princípios a serem observados pelos participantes.

O tempo e o espaço místicos

O espaço e tempo místicos são especiais, mas não descolados do cotidiano destas pessoas. O momento é de celebração, é um aperitivo da mística.

As pessoas podem dizer num evento: “antes de começar, vamos fazer 5 minutos de mística!”. Mas, qual é o tempo da mística? No trabalho com educação sabemos que o tempo da aula, o tempo da aprendizagem não se esgota com a hora da aula. A mística ou acontece sempre ou não é mística, é momento. Muitas vezes se pensa num evento, num ponto da pauta. Mística não tem começo, meio e fim. Ela é o tempo e o espaço que nos cercam. Contudo é normal ritualizar essa prática, e assim escolhe-se

momentos fortes em que se explicita, celebra-se a mística do grupo. O tempo da celebração de mística pode ser então flexível em função da programação do evento. Mas será um tempo especial, diferente dos outros.

Também o local da mística torna-se um *lugar outro*, ainda que cheio de elementos do cotidiano, que agora recebem um outro olhar, uma outra valoração. Este local é um local de revelação. Os lugares onde passamos adquirem sinais de nossas lutas e não são mais esquecidos. “Deus acampou entre nós...” se dizia na sagrada Encruzilhada Natalino. Foi este também o lema da 2ª Romaria da Terra do Paraná, realizada no município de Laranjeiras do Sul, em 6 de julho de 1986. Ao mesmo tempo, pode-se invocar, gritando o nome de uma pessoa exemplar: “Zumbi dos Palmares”! “Presente” gritarão todos. Conheço um coletivo no Assentamento Itamarati I, em Ponta Porã, MS, em que foi plantado em forma circular, em frente às casas dos assentados, doze Ipês, representando os doze agricultores mortos no massacre de Corumbiara, no Pará. Naquele espaço circular com frequência são celebradas as místicas do MST, espaço central na comunidade que também é lugar de reuniões e de lazer.

A comunidade militante

Desde a década de 1970 o povo latino americano, há décadas envolvido no drama da libertação, drama da vida, marcado por derrotas e vitórias, toma o mistério em suas mãos (GUTIÉRREZ, 1987). Por isso a mística *migrou* para o âmbito popular, sendo frequente sua expressão em encontros das organizações do povo. As pessoas se defrontam surpresas e meditativas com a parcela sagrada e misteriosa de suas práticas.

Por isso ninguém “assiste” a uma mística. Todos são coparticipantes. É um drama coletivo. Para tal acolhida é fundamental tornar explícito o que reúne as pessoas neste lugar, mas também é preciso fazer menção à caminhada de cada um até ali... e anunciar o que vem depois. Mais do que se identificar com a celebração, as pessoas percebem que estão num lugar e num momento especial. Mesmo que o encontro não seja uma missa, pode ter um caráter macro ecumênico. As místicas populares são avessas a hierarquias, há no máximo um animador que coordena o momento.

A linguagem e os símbolos

No recém-criado assentamento Querencia do Norte, em Terenos, MS, uma camponesa dirige uma mística para celebrar a tomada da terra. Ela tira uma árvore plantada em uma lata enferrujada que adornou seu barraco de lona durante o tempo do acampamento, transplantando-a definitivamente no chão. “É isso que significa o assentamento para nós”, diz diante da comunidade com reverência.

Toda mística expressa-se numa estrutura, ou seja, numa linguagem de símbolos que une a palavra ao gesto. Cada estrutura é uma estética que traduz a visão transfigurada do mundo, um “resgate de um drama que conhecerá um fim bom”.

Reuniões pequenas, grandes ou enormes, começam sempre com uma celebração. Ela é rápida nas reuniões pequenas, demorada e complexa nas grandes. O gestual é contido e significativo: o canto, o punho cerrado, indicando a indignação, a disposição de luta, a esperança.

Os elementos e/ou símbolos usados nessas celebrações são sempre os mesmos: terra, água, fogo, espigas de milho, cartilha de estudante, enxada, flor. As palavras são poucas.

Símbolos (*sym ballo*) são um meio, transportam sentido. Uma conclusão praticamente unânime é que os símbolos dizem respeito às culturas. São elementos antropológicos que podemos descobrir, valorizar ou retomar. Mas não podemos inventá-los. Símbolos artificialmente criados ou improvisados não simbolizam (simbolizar é ligar o sinal à realidade invocada). De certa forma o símbolo verdadeiro realiza o que anuncia. É performático (TAMBIAH, 1998). Quanto mais explicamos os símbolos menores eles ficam. Em sua máxima expressão, os símbolos se tornam sacramentos. Boff fala do sacramento de uma forma bem ampla. Uma xícara de café ou um toco de cigarro pode ser sacramento, depende da carga de sentido que conferimos aos objetos.

Muitos veem na celebração da mística a execução de um ritual. Os gestos e as linguagens assumem então um caráter de dramatização. Mais do que isso, são uma performance, ou seja, gestos e atos que, se feitos de maneira cuidadosa, coerente com a linguagem e estrutura simbólica,

terão uma eficácia, *farão efeito* sobre os que participam. Porque quando o ritual é executado ele age na gente: um encontro é *declarado* aberto, alguém é “oficialmente” incluído no grupo, a terra é *declarada* sagrada. E isto vale para as pessoas, porque os gestos têm esse poder. Por isso a mística nunca acontece de forma descuidada. Manejamos cuidadosamente com símbolos porque eles produzem um impacto, um sentimento.

A memória

A memória ajuda a situar. Diz quem somos e onde estamos. Para os movimentos camponeses a memória é fundamental para despertar a indignação e levar à luta. Assim, por exemplo, os movimentos sociais cultivam em suas místicas a memória dos mártires e *pessoas exemplares*. As celebrações são sempre enquadradas pelos grandes retratos de lutadores do povo. Para Sampaio (2002) essa memória revela o sincretismo da mística dos sem-terra: Marighela, o líder comunista guerrilheiro, figura ao lado de Paulo Freire, o revolucionário pedagogo católico; Rosa de Luxemburgo junto com Madre Cristina, freira católica; Florestan Fernandes, sofisticado intelectual marxista, vizinho ao Padre Jósimo, cura do sertão, assassinado pelos jagunços do latifúndio; Carlos Marx ao lado de Jesus Cristo.

Por fim vale lembrar que toda liturgia é uma pedagogia. Os rituais e celebrações que antecedem as reuniões de trabalho, na medida em que vinculam com lutadores de outros tempos, situam nosso cotidiano numa história maior. Dessa maneira vamos aprendendo os valores da mística dos companheiros e companheiras que nos antecederam: a solidariedade, o internacionalismo, a disposição de luta. Ao mesmo tempo que identifica o grupo e o vincula ao passado, essa simbologia o projeta ao futuro, com a imagem de um mundo diferente, mais justo, um mundo possível.

Algumas considerações teórico-metodológicas finais

Neste texto procuramos demonstrar que, no caso dos movimentos camponeses, a fronteira entre mística e religião tornou-se tão fluida quanto difícil de discernir. A princípio as experiências místicas não di-

ferem daquilo que as religiões sempre prometeram e celebraram: cura, libertação, paz, sentir-se em casa, salvação. Se houve um tempo em que a mística era exclusividade da instituição igreja, com a busca da experiência no confinamento do claustro e na disciplina das ordens religiosas, atualmente, a mística passa por um processo de apropriação popular. Ela migrou dos espaços fechados do sagrado institucionalizado para o contexto fecundo das lutas sociais, assumindo assim sentidos múltiplos. Pode ser vista como um exercício, um modo de vida, uma forma de ver, uma forma de celebração de dedicação profunda a uma causa, desencadeando processos sociais e históricos, uma vez que nela está uma dose inigualável de energia imaginativa e potencial mobilizador.

Grupos e movimentos sociais têm cada vez mais necessidade de explicitar os valores e símbolos que orientam suas ações e que antes eram ocultos ou despercebidos. Já na sociologia clássica entendia-se a sociedade moderna como fundada numa construção simbólica. Aqui Émile Durkheim traz uma formulação teórica importante acerca dos processos de constituição da sociedade: certos atos simbólicos e representações sociais são capazes de reunir pessoas, de forma a dar sentido para suas ações, podendo criar e recriar grupos sociais até ao ponto de dar forma a sociedades inteiras. Este fenômeno Durkheim percebeu primeiramente pesquisando grupos tribais. Podemos dizer que muitos destes atos simbólicos e ações expressivas compõem a mística. Sociologicamente, mística pode ser então compreendida como *ação coletiva expressiva*, cuja importância tem por suposto a capacidade de *comunicar* valores, fundamentos ideológicos, propósitos políticos de um movimento social e, ao evocar referências simbólicas consagradas, angariar-lhe a conformidade e solidariedade da sociedade mais abrangente.

Outra forma de entender o ressurgimento da mística está na sua convergência à linguagem religiosa. Isso se observa ao percebê-la fundamentalmente como conjunto de *rituais*. Autores como Turner (1974) e Van Gennep (1978) dedicaram ampla pesquisa identificando como os rituais agem no sentido de constituir e dinamizar a estrutura social. Passaram a constatar na sociedade moderna a manipulação de símbolos – sobretudo nos *rituais* – que dão forma e estrutura para os grupos sociais e suas insti-

tuições. Assim podemos hoje observar marchas de protesto que se estendem com paralisação nas ruas, monumentos e bandeiras que são erguidos e pedem reverência, grupos que, reunidos em silêncio, relembram seus mártires. Todos estes são atos fundantes. Atos que *criam* realidades. São símbolos que podem evocar, podem fazer nascer novas estruturas e novas relações sociais. Gestos assim marcam passagem de um estado de ser social para outro. Os rituais são instâncias privilegiadas onde acontecem tais processos simbólicos. Eles não acontecem só no mundo religioso.

Nesta mesma trilha Rappaport sugere que na sociedade contemporânea o sagrado escapa do confinamento da religião, para se entremear de forma difusa nos discursos e representações sociais de legitimação moral, fidelidade, disciplina (2001, p.23ss). Ele identifica a experiência religiosa essencialmente em estruturas rituais que se manifestam como uma *linguagem* que confere densidade de sentido a determinados tempos e espaços da sociedade moderna, ao que ele chama de *santidade*. Para o autor, os rituais, mais do que comunicar, criam os elementos centrais da religião, tais como sagrado, mistério, numinoso.

Ainda que não aproxime o fenômeno da experiência religiosa em si, Bogo (2005) sugere que a centralidade da mística nos movimentos sociais está no processo de re-encantamento da realidade, condição fundamental para dar sustento à luta social.

Re-encantamento? Aqui remontamos a Max Weber que, após diagnosticar o importante papel do cristianismo protestante no avanço do capitalismo, assinala, de forma profética, que a religião perderia gradativamente sua influência, apontando para o *desencantamento* como marca da modernidade. Weber compara a sociedade moderna a uma gaiola vazia, de onde o espírito há muito se evadira. No seu lugar assume a racionalidade burocrática, fria, sem coração, ainda que supostamente eficiente para emancipar a humanidade. Mas, usando a metáfora weberiana, se o espírito abandona a gaiola, o que se desenvolve nela então?

Duas tendências aparecem aqui: a globalização e o individualismo. Neste início de século vivemos em uma ordem econômica marcada pela tecnocracia que arroga ocupar e dar forma a todos os espaços e tempos. Somente nos últimos 20 anos estima-se um acréscimo de 20% no mon-

tante global de produção, consumo e lucro que são projetados sobre a humanidade. Para inserir-se nestes processos de acumulação e consumo deste “turbo-capitalismo” os seres humanos não devem ser apenas alienados, como formulara Marx, daquilo que poderiam vir ser, mas tornam-se também viciados e dependentes como nunca dantes.

Segundo Baumann (2003) as expressões “*in*” e “*be cool*” expressam este apelo à juventude a assumir o perfil do consumo. Quem é “*in*” vive segundo os padrões de consumo, na vestimenta, alimentação, música e esporte. Ao mesmo tempo em que se integra nos ditames da mercadoria, o jovem deve ser “*cool*”, frio, indiferente, refratário às emoções e envolvimento. Uma postura “*cool*” é centrada no indivíduo apático com seu redor. Trata-se de uma postura de *desengajamento*, um descompromisso que se nutre da descrença e insegurança como marcas culturais contemporâneas. Com o desengajamento há o dimensionamento do *homo-oeconomicus* como medida e fim do projeto humano, que traduz sua existência pelo ato de consumir. Não mais cidadãos, mas consumidores: “*Born to shop*” – “nascido para consumir”, aparece impresso em camisetas.

Nesse panorama a mística assume o caráter de reação cultural, de retomada profunda de sentido. Segundo Rappaport, estamos em um tempo de desencantamento/re-encantamento, de estrutura e antiestrutura que tem desdobramentos no plano ritual. Como numa luta entre Marduk ou Javé, dá-se o “embate entre bens simbólicos, tais como deuses e demônios, lugares como céu e inferno, virtudes como honra e humilhação, qualidades morias como bem e mal, abstrações sociais como democracia, socialismo, liberdade, livre iniciativa, pátria” (2001, p.18, livre tradução do autor). Através da mística os movimentos sociais buscam, para além da racionalidade dos projetos sociais, re-encantar a realidade, mobilizando sentimentos, despertando para grandes causas, definindo biografias e projetos de vida. Nesse plano os rituais místicos cumprem um papel dinamizador e re-significador dos códigos e acervos simbólicos. Não estão ali para comunicar apenas o sagrado, inefável, mas são eles mesmos que criam essa dimensão.

Na medida em que a expressão mística assume contornos celebrativos, que para observadores desavisados pode parecer uma liturgia cristã,

dá-se aqui uma zona de convergência entre religião e agir ritual onde se dão apropriações, trocas de sentido e linguagem, angariando para as causas e símbolos de movimentos como MST, CPT e outras entidades de mediação, a densidade de significado própria do sagrado.

À guiza de conclusão, muitas das considerações até aqui apoiam-se em evidências empíricas bastante circunstanciais. Não se pode estender a análise do que ocorre nos movimentos camponeses à complexidade das manifestações religiosas, especialmente em contextos de forte mediação institucional do sagrado. Contudo, estamos diante de um processo específico e fecundo de apropriação/ re-significação pós tradicional do sagrado que abre caminho para novas teses e abordagens.

Bibliografia

BAUMANN, Sygmund. *Comunidade, a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BOFF, Leonardo. *Alimentar a nossa mística*. Mimeo, 2001.

BOGO, Ademar. *Arquitetos de Sonhos*. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

CHAVES, Christine de Alencar. A Marcha Nacional dos Sem-terra: estudo de um ritual político. In: PEIRANO, Mariza. *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

GEDHINI, Cecília M. et. al. *A mística do girassol*. Porto Barreiro: Grafit, 2000.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber do próprio poço: itinerário espiritual de um povo*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

HOBSBAWM, Eric. *Die Banditen: os bandidos*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1972.

RAPPAPORT, Roy A. *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: University Press, 2001.

SAMPAIO, Plínio A. *Mística*. Disponível em: <<http://www.landless-voices.org/vieira/archive-05.phtml?rd=MSTICAOF657&ng=p&sc=3&th=42&se=0>>. Acesso em: nov. 2002.

SÖLLE, Dorothee. *Mystik und widerstand: du stilles geschrei – mística e resistência*. 3. ed. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1997.

SOUZA, Marcelo de Barros. Convite a uma aventura indeterminada. *Caminhos*: Revista do Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás. Goiânia: UCG, p.11-31, 2003.

TAMBLAH, Stanley J. Eine performative theorie des rituals. *Ritualtheorien: ein einführendes Handbuch*. Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, p. 227-250, 1998.

TURNER, Victor W. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.



Diagramação, Impressão e Acabamento

Triunfal Gráfica e Editora

Rua Fagundes Varela, 967 - Vila Ribeiro - Assis/SP
CEP 19802 150 - Fone: (18) 3322-5775 - Fone/Fax: (18) 3324-3614
CNPJ 03.002.566/0001-40