



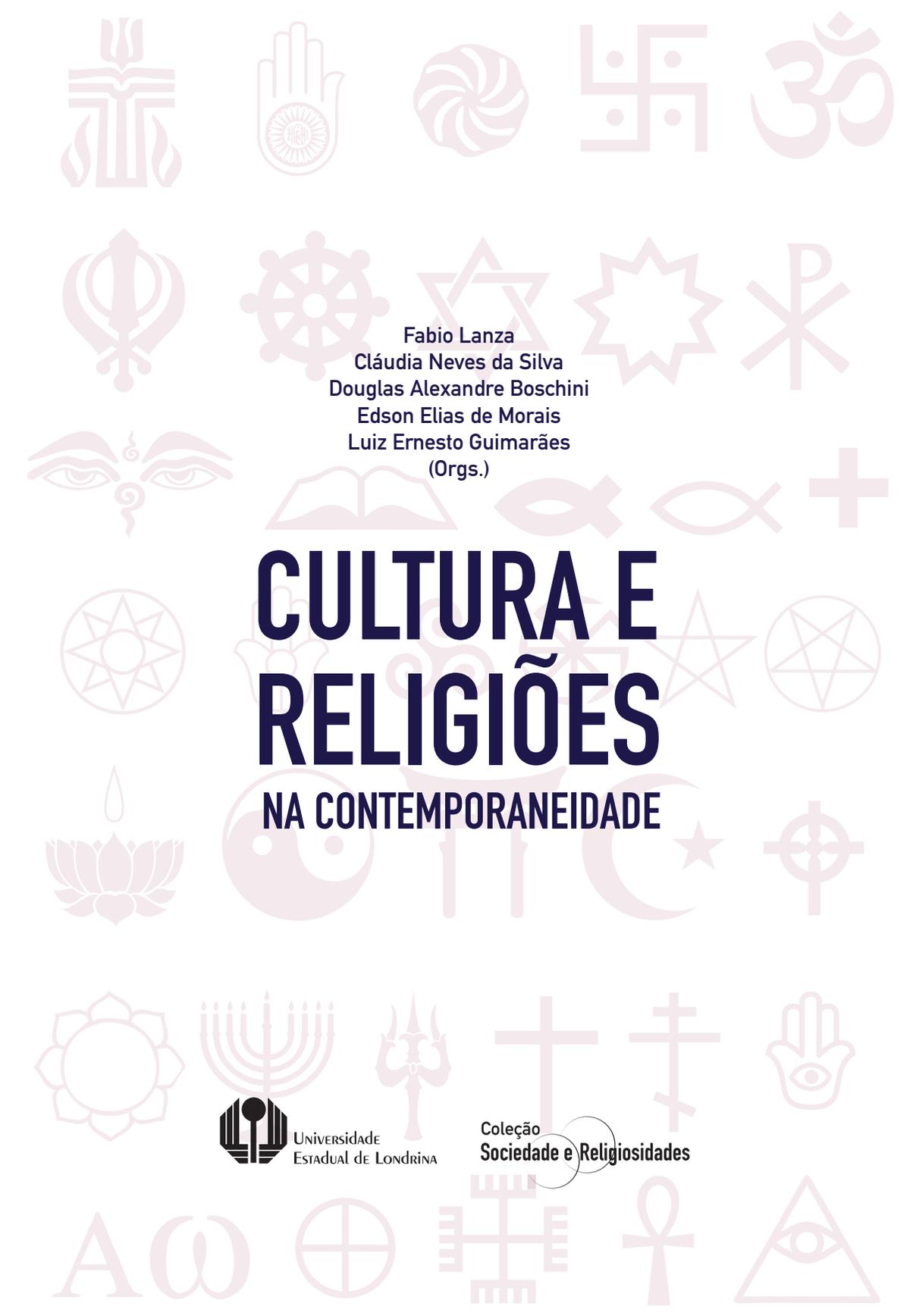
**CULTURA E
RELIGIÕES
NA CONTEMPORANEIDADE**



REITORA Nádina Aparecida Moreno
VICE-REITORA Berenice Quinzani Jordão

Conselho Científico

Alfredo dos Santos Oliva (UEL)
Andreas Hofbauer (UNESP - Marília)
Antônio Mendes da Costa Braga (UNESP - Marília)
Donizete Rodrigues (Universidade da Beira Interior/Portugal)
Flavio Braune Wiik (UEL)
Flávio Sofiati (UFG)
José Geraldo Alberto Bertoncini Poker (UNESP-Marília)
Luciano Augusto Gomes (UEL)
Maria Renata da Cruz Duran (UEL)
Monica Selvatici (UEL)



Fabio Lanza
Cláudia Neves da Silva
Douglas Alexandre Boschini
Edson Elias de Moraes
Luiz Ernesto Guimarães
(Orgs.)

CULTURA E RELIGIÕES

NA CONTEMPORANEIDADE



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

Coleção
Sociedade e Religiosidades

Catálogo elaborado pela Bibliotecária Roseli Inacio Alves - CRB 9/1590
Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

C968 Cultura e religiões na contemporaneidade [Livro eletrônico] / Lanza,
v.2 Fabio[et al.]...(organizadores). – Londrina : UEL, 2013.
1 livro digital.

Vários autores.

Inclui bibliografia.

Disponível em: [http://www.uel.br/grupo-pesquisa/socreligioses/
pages/arquivos/livros/culturaereligioes.pdf](http://www.uel.br/grupo-pesquisa/socreligioses/pages/arquivos/livros/culturaereligioes.pdf)

ISBN 978-85-7846-217-8

1. Religião – Estudo e ensino. 2. Cultura e religião. 3. Religião –
Aspectos sociais. I. Lanza, Fabio.

CDU 2:37.02

FAEPE Fundo de Apoio ao Ensino, à Pesquisa e à Extensão (FAEPE/UEL).

Recursos oriundos dos Editais 01/2011 e 02/2011 de “Apoio a Disseminação da Produção Científica em Periódicos” e “Apoio a Projeto de Pesquisa”

Obra organizada pelo Grupo de Pesquisa “História, Sociedade e Religião” (CNPq/UEL) e disponível em

<http://www.uel.br/grupo-pesquisa/socreligioses/pages/producoes-e-publicacoes.php>

Os capítulos são de inteira responsabilidade de seus autores, os Organizadores e o Conselho Científico não se responsabilizam pelas opiniões emitidas pelos mesmos.



SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: ESPECIFICIDADES DO FENÔMENO RELIGIOSO E SUAS MUDANÇAS BRASILEIRAS	7
<i>Claudia Neves da Silva</i>	

PARTE I – ESTUDOS CONTEMPORÂNEOS

A TRADIÇÃO RELIGIOSO-FILOSÓFICA VAISHNAVA (HARE KRISHNA) COMO REPRESENTANTE LEGÍTIMO DO HINDUÍSMO TRADICIONAL	13
<i>Alexandre Campos Carbonieri</i>	
INTERPRETAÇÕES SOBRE PROTESTANTES HISTÓRICOS LUTERANOS EM GRANDES CENTROS URBANOS BRASILEIROS	41
<i>Claudinei Carlos Spirandelli</i>	
A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA: ANÁLISES SOCIOLOGICAS DO CATOLICISMO BRASILEIRO	79
<i>Douglas Alexandre Boschini</i>	
A TEOLOGIA DA PROSPERIDADE NA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS	111
<i>Fernanda Vendramini Gallo</i>	
NEOPENTECOSTALISMO E CAPITALISMO CONTEMPORÂNEO: RELAÇÕES DE AFINIDADE E DEPENDÊNCIA	139
<i>Edson Elias de Moraes / Fabio Lanza</i>	
RELIGIÃO E MODERNIDADE: UMA ANÁLISE DA PRESENÇA RELIGIOSA NO MEIO ESTUDANTIL DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA (2011-2012).....	168
<i>Pedro Vinicius Rossi</i>	

A RELIGIOSIDADE DENTRO DAS QUATRO LINHAS: UMA ANÁLISE DO SAGRADO NO FUTEBOL	189
<i>Felipe A. M. Bissoli / Luana K. F. Costa</i>	

PARTE II – ENSINO RELIGIOSO

CADERNO DE TEXTOS DIDÁTICOS PARA O ENSINO RELIGIOSO: TEMAS E DIVERSIDADES RELIGIOSAS	224
<i>Cláudia Neves da Silva / Fabio Lanza</i>	
ENSINO E RELIGIÃO: UMA ANÁLISE DO ENSINO RELIGIOSO	240
<i>Douglas Alexandre Boschini</i>	
O ENSINO RELIGIOSO: ASPECTOS LEGAIS E PROSELITISMO	256
<i>Luis Gustavo Patrocino</i>	

PARTE III – CONTRIBUIÇÕES DIDÁTICAS

CEBS E TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NO BRASIL	274
<i>Amanda Cristina Martins do Nascimento / Rodrigo Geraldi Demarchi</i>	
O CANDOMBLÉ NA LUTA ANTIRRACISTA	286
<i>Jamile Carla Baptista / Poliana Fortunato</i>	
MOVIMENTO RASTAFÁRI	299
<i>Nayara Mariano Ribeiro / Raromm Atmann da Silva</i>	
NEOPENTECOSTALISMO	309
<i>Edson Elias de Moraes</i>	
PROTESTANTISMO(s) HISTÓRICO(s)	323
<i>Luis Gustavo Patrocino</i>	
RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA	339
<i>Douglas Alexandre Boschini / Karen Landiosi Dib</i>	



INTRODUÇÃO

ESPECIFICIDADES DO FENÔMENO RELIGIOSO E SUAS MUDANÇAS BRASILEIRAS

Claudia Neves da Silva
Profa. Depto de Serviço Social da UEL

Quando falamos em religião, logo nos vem à mente ideias como fé, sagrado, teofania. Se, por um lado, estão corretas tais ideias, por outro, apresentam-se incompletas para entendermos a presença cada vez, em maior número, de homens e mulheres em celebrações e/ou movimentos religiosos, onde a emoção, o fervor, a devoção e a imposição de normas de comportamento são valorizadas e incentivadas, formulando e reforçando princípios e valores éticos, cujos fundamentos são justificados no nível do sagrado, porque se encontram em um espaço extramundo.¹

A complexidade do real, modificado por homens e mulheres a partir de suas necessidades, emoções, sentimentos, dor, morte, vida, nas relações de dominação e subordinação, de resistência e passividade, leva a religião a produzir e a garantir um *ethos* e uma quantidade de significados que cada indivíduo tem acerca de sua experiência emocional, afetiva e espiritual, os quais são reproduzidos nas ações diárias.

Nesse sentido, a religião, enquanto manifestação cultural, adapta-se às necessidades e aos projetos de homens e mulheres, de acordo com o grupo no qual está inserido. Já a religiosidade entendida como manifestação pessoal de fé, em uma busca por experiências e valores que transcendam a dimensão material e corporal, dá sentido à existência do indivíduo no

¹ SILVA, C.N. *As ações assistenciais promovidas pelas igrejas pentecostais no Município de Londrina (1970 - 1990)*. 181p. 2008. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de História, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2008.

mundo e equilíbrio para os diferentes aspectos da vida (social, afetivo, emocional, espiritual), determinando desta forma o comportamento e as ações deste indivíduo, de seu grupo social e mesmo de uma coletividade.

As igrejas – onde são elaboradas e vivenciadas as práticas religiosas – ajustam-se ao *habitus* do grupo social no qual está inserida, produzindo e reproduzindo as “estruturas objetivas das quais são produtos”² em suas celebrações, orações, evangelizações e pregações.

As possíveis causas do crescimento das igrejas e movimentos religiosos calcados na emoção e na subjetividade entre diferentes grupos sociais encontram-se na consolidação de uma sociedade urbano-industrial, que redefiniu as estratégias produtivas, remodelou as instituições sociais, transformou as relações sociais e prometeu projetar o indivíduo para a cena principal, ou seja, seria ele quem elaboraria seu modo de ser, pensar e agir independente das tradições familiares, religiosas ou de uma hierarquia institucional.³

Essas ideias e ideais são frutos da modernidade e do desenvolvimento capitalista, processo que se iniciou no século XVIII e promoveu profundas mudanças nas relações sociais, políticas e econômicas em decorrência de uma nova forma de produzir, reproduzir e comercializar os bens materiais.

Testemunhou-se ao longo desses últimos séculos, a ampliação dos meios de comunicação de massa e o avanço tecnológico, que possibilitou alavancar a produção, diminuir os custos e ampliar o consumo para diversos segmentos sociais. Modernidade que supostamente livraria as pessoas de uma visão mágica ou religiosa do mundo, das tradições e das hierarquias que engessavam a ascensão social, com a ciência apresentando-se como a única possibilidade de alcançar a verdade e o saber, e o consequente desenvolvimento econômico, social e cultural.

Diante dessa nova realidade, os indivíduos se movem a partir de seus desejos e prazeres, os quais são ditados por um mercado repleto

² BOURDIEU, P. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, R. (Org.) *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ed. Ática, 1983.

³ CAMPOS, L.S. Protestantismo histórico e pentecostalismo no Brasil: aproximações e conflitos. *Na força do espírito: os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas*. Aippral: São Paulo, 1996, p.77-118; MENDONÇA, A.G. *Protestantes, pentecostais e ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo: UMESP, 1997; CORTEN, A. *Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1996.

de opções para atender a todos. A novidade torna-se a possibilidade de ser, por alguns instantes, único a ter, porque logo é ultrapassado, sendo necessária a substituição pelo mais novo.

O provisório torna-se o constante,⁴ e nessa provisoriedade as normas, as regras, os sentimentos, os princípios e os valores devem se adequar e moldar-se às necessidades de tais indivíduos. A tarefa hoje é viver o momento presente.

Assim, com o aperfeiçoamento tecnológico, possibilitando a geração de novos produtos, estimulando o consumismo e a satisfação imediata, com a velocidade das mudanças que se operam nos diferentes campos da vida em sociedade, as relações interpessoais também se tornam provisórias, imediatas, e, com elas, as normas e regras que regem tais relações.

Os valores morais são construídos a partir das relações sociais que se estabelecem em uma dada sociedade, que, por sua vez, são determinadas pelas condições materiais de existência. Se essas relações são forjadas tendo em vista os interesses individuais imediatos, os valores e as normas de convivência também serão imediatas e provisórias, visando preferencialmente os interesses e prazeres de cada indivíduo em particular.⁵

O prazer e a necessidade individual determinam o que deve ser estabelecido e o que deve ser restringido. Não há definitivo ou inflexível, porque a flexibilidade é o dominante, sejam os bens de consumo, sejam as relações pessoais. Os grupos sociais vão se constituindo e se relacionando em conformidade com esta flexibilidade e provisoriedade.⁶

Contudo, se a provisoriedade e a flexibilidade hoje é são predominantes, os grupos e a comunidade têm normas e atitudes contraditórias, fazendo com que a contribuição na constituição da identidade também se apresente de forma contraditória e conflitante. Com a ascensão da necessidade de levar a liberdade individual às últimas consequências, e o conseqüente reforço do individualismo, esses grupos e comunidades também reforçam valores e princípios calcados no individualismo e no prazer imediato.

⁴ BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

⁵ Bauman (2001).

⁶ *Idem*.

Buscam-se relações pessoais fundadas no afeto, no desejo de ser feliz, na satisfação e no prazer, tendo a liberdade individual e a liberdade de escolha como essenciais para a conquista da felicidade no plano terreno, assim como se destaca a importância de viver o presente, o agora, o dia a dia, não cabendo a necessidade ou a obrigação de dedicação e filiação a uma luta ou causa, seja ela social, política ou ambiental, porque não estaria diretamente ligada ao cotidiano e os resultados se dariam em longo prazo.

Entretanto, o aparato tecnológico, o acesso ao consumo, a ciência e a razão mostraram-se insuficientes para as questões geradas dentro e a partir desse mundo moderno e capitalista. Como as organizações vinculadas ao mercado e o Estado não conseguem responder de modo satisfatório às angústias da vida em sociedade, novos caminhos foram buscados. E a igreja foi uma das instituições escolhidas.

Há uma diversidade de igrejas para atender a uma diversidade de interesses e necessidades pessoais, emocionais, existenciais, porque se sentir acolhido e pertencente a um grupo social ajuda a fortalecer-se para enfrentar as dificuldades e os obstáculos do dia a dia.

A busca por uma igreja onde possa vivenciar uma prática religiosa deve adequar-se ao estilo de vida, de pensar, de agir daquele que se converte. Este crente, cuja identidade se constitui em sua interação e experiências sociais, também se reconstitui e se reestrutura em uma troca contínua com os demais, possibilitando-lhe definir e redefinir seu sentimento de pertencimento a um determinado grupo social.

Ir à igreja é a possibilidade de viver as emoções, porque não há censura a quem expresse sentimentos como tristeza, dor, alegria, e quando é recebido por pessoas na porta de entrada com sorriso nos lábios, com um abraço ou aperto de mão e palavras acolhedoras, passou a ser uma possibilidade de encontrar respostas ou conforto para situações e problemas do dia a dia, porque lá será o local que se encontram homens e mulheres portadoras de *habitus* similares.

É, portanto, a partir dessas questões iniciais que nos propomos a apresentar o Volume II do *E-book, Cultura e Religiões na Contemporaneidade*, cujo objetivo é debater e entender as especificidades do fenômeno religioso,

que tem provocado profundas mudanças no campo religioso brasileiro, com repercussões nos campos político, econômico e cultural.

Estudar a Renovação Carismática Católica, as Comunidades Eclesiais de Base, o Neopentecostalismo e sua relação com o neoliberalismo, os evangélicos protestantes nos grandes centros urbanos, o Candomblé e sua luta contra o racismo, a religião no meio estudantil, o ensino religioso no Brasil, torna-se uma necessidade imperiosa se pretendemos compreender a sociedade brasileira moderna, na qual o homem e a mulher muitas vezes saem em busca de uma fundação resistente e constante, diante da fluidez e do efêmero das instituições e das relações sociais



PARTE I

ESTUDOS

CONTEMPORÂNEOS

A TRADIÇÃO RELIGIOSO-FILOSÓFICA VAISHNAVA (HARE KRISHNA) COMO REPRESENTANTE LEGÍTIMO DO HINDUÍSMO TRADICIONAL^{1*}

Alexandre Campos Carbonieri^{2**}

INTRODUÇÃO

Neste trabalho, utilizamos como objeto de pesquisa³ um *guru*⁴ – mestre, líder, devido à sua importância para os adeptos da religião em questão, o mestre indiano e fundador da instituição religiosa *International Society for Krishna Consciousness* (ISKCON)⁵ chamado *Bhaktivedanta Swami*.⁶ Tal escolha é pelo fato de ele representar a difusão dessa religião

^{1*} Este artigo foi baseado na monografia de conclusão de curso (Ciências Sociais) do autor apresentado em 2009, que teve a orientação do Prof. Dr. Claudinei Carlos Spirandelli (UEL).

^{2**} Graduado em Ciências Sociais (Bacharelado e Licenciatura) pela Universidade Estadual de Londrina (UEL) e pós-graduado *Lato Sensu* em Sociologia Política pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Em 2004 recebeu o título de *Bhakti-Sastri* (referente à graduação acadêmica) pela ISKCON-VIHE da Índia pela proficiência nas literaturas *védicas vaishnavas* básicas. Atualmente é professor de Sociologia, Filosofia e História em Escolas das redes privada e pública na cidade de Curitiba-PR, além de ministrar palestras e cursos sobre a Filosofia e a Religião *Védico-Vaishnava* da Índia. Contato: prof.carbonieri@gmail.com.

³ As extensas explicações e conceituações, especialmente nas notas de rodapé acerca dos termos utilizados, fazem-se necessárias por corresponderem a assuntos de pouco domínio público.

⁴ A palavra *guru* (pronuncia-se *gûru* e não *gurú*) – literalmente, “de peso” – é assim posta pelo fato de os livros védicos proporem que o mestre ideal deve ser “pesado”, ou seja, uma pessoa séria e muito estrita. O termo é referente a um mestre ou professor, aquele que guiará o discípulo (*shisha*, em terminologia sânscrita) nos estudos védicos e nas práticas religiosas ou espirituais.

⁵ Sociedade Internacional para a Consciência de *Krishna*.

⁶ Comumente designado pelo título de *Sua Divina Graça A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada*, conforme caracterizado em seus livros, textos, artigos *etc.*, seguido sempre pela identificação única de Fundador-*acharya* da ISKCON, ou apenas, como é mais conhecido entre os seguidores, *Srila Prabhupada*. (“*Srila*” refere-se à opulência, sabedoria, geralmente atribuída aos *gurus*, ou seja, representa uma espécie de título informal dado aos sábios místicos por seus discípulos).

no Ocidente e ser parte de uma sucessão de mestres e discípulos advinda de muitos séculos.

O líder carismático *Bhaktivedanta Swami*, ao fundar a ISKCON nos Estados Unidos da América em 1966, traduziu os principais livros de cunho Védico diretamente do sânscrito para o inglês pela editora BBT – *Bhaktivedanta Book Trust*, fundada por ele e regida até hoje por seus discípulos (e que conta com uma subsede no Brasil, na cidade de São Paulo). Traduzido para centenas de outras línguas, ele também fundou templos, comunidades e escolas, primeiramente nos EUA, depois em muitos outros países, inclusive no Brasil, por discípulos seus. Finalmente, deu início a uma expansão mundial dessa tradição religiosa, a *vaishnava*, vertente monoteísta interessada em restabelecer a ortodoxia *brahmânica* dos Vedas⁷ (ou para usar um termo *weberiano*, ligado aos *vixnuítas*). Essa tradição ficou mundialmente conhecida a partir da década de 1960 como *Hare Krishna*.⁸

Bhaktivedanta Swami também estabeleceu um comitê interno intitulado *Governing Body Commission* (GBC),⁹ o qual ainda serve de gerência à ISKCON, conforme suas ordens e totalmente baseado em seu carisma. Podemos observar, dentro dessa instituição, como os ritos referidos à

⁷ Veda: palavra que significa literalmente “conhecimento”, referente à literatura sagrada da Índia antiga ou clássica. São quatro Vedas: **Rg-Veda**, **Atharva-Veda**, **Sama-Veda** e **Yajur-Veda**, esse último, contendo o texto conhecido como **Pancaratra**. Também fazem parte da literatura subsequente aos Vedas os 108 livros **Upanishads** (alguns citados comumente por *Weber*), o **Vedanta-sutra** (que se refere à conclusão dos Vedas ou propriamente *vedanta*, sendo *sutra* referente a versos) e, por fim, os **Itihasas** (o livro que conta as histórias tradicionais ou épicas), incluindo nele o maior épico já produzido no mundo, o famoso **Mahabharata** (no qual se insere o **Bhagavad-gita**) e o **Ramayana**. Complementam ainda os *Itihasas*, os 18 livros conhecidos como **Puranas** (dentre os 18, sendo o mais importante o *Bhagavata Purana* – ou **Srimad-Bhagavatam** – o qual é um comentário direto e elaborado do *Vedanta-sutra*). Cf. Goswami (2002, p.70-82). Essas informações também se baseiam no sábio místico *Madhva*, num comentário ao *Vedanta-sutra*. Tal sábio também é lembrado por *Weber*.

⁸ Nome da principal oração ou mantra cantado pelos *Vaishnavas*, chamado de *Maha-Mantra* (etimologicamente: o grande Mantra) *Hare Krishna*. Como os adeptos sempre foram vistos cantando esse mantra em público, imediatamente foram identificados pelo nome do mantra. O objetivo de levar o cantar desse mantra a todos, ajudou a difusão desse nome aos adeptos daquela religião diferente que chegava ao Ocidente, de forma mais concreta, por volta de 1965. O contexto em que isso ocorreu será explicado mais adiante.

⁹ Sigla em inglês para Comissão do Corpo Governamental, órgão administrativo da ISKCON, com líderes locais, nacionais e mundiais. No Brasil há uma organização nacional ligada a ela, o Corpo Governamental Brasileiro, ou CGB. Os membros se reportam sempre ao líder GBC do Brasil e ao GBC Internacional, num padrão de hierarquia altamente racionalizado.

tradição religiosa *vaishnava* criaram uma adoração aos ensinamentos e à própria imagem desse líder carismático. Assim, a transmissão do carisma, de forma racionalizada ou rotinizada, é dada aos líderes que surgem, ou seja, aos novos mestres (*gurus*), que, por sua vez, passam a aceitar discípulos formalmente segundo regras estabelecidas pelo GBC e pelo estatuto da ISKCON. Para tal compreensão, utilizamos as ideias de *Weber* (2009b; 2009c) acerca da *dominação carismática*, aqui aplicada à análise de um líder carismático religioso.

Entendemos a nossa proposta como relevante para os estudos na área da sociologia da religião pelo fato de, em instituições como a Universidade Estadual de Londrina (UEL-PR), a exploração de tal área mostrar-se pouco desenvolvida. Em âmbito mais geral, o mesmo se dá no Brasil, principalmente com o *hinduísmo* e, em especial, uma de suas vertentes mais populares fora da Índia, o *vaishnavismo Hare Krishna*. Notamos não existirem muitos estudos nessa área,¹⁰ o que nos leva a pensar que a mesma carece de maior abordagem – no caso, enfocamos em nossas pesquisas a sua origem e expansão no Brasil, e como chegou a se desenvolver nas últimas décadas no Ocidente, tendo como exemplo a ISKCON.

1. DESENVOLVIMENTO

Segundo *Weber* (2009a, p. 280) “o carisma pode ser – e somente neste caso merece em seu pleno sentido esse nome – um dom pura e simplesmente vinculado ao objeto ou à pessoa que por natureza o possui e que por nada pode ser adquirido [...]”. Assim, buscamos demonstrar tal aspecto em nosso objeto de pesquisa, ou seja, o fundador do movimento

¹⁰ Em pesquisas realizadas por nós nas revistas especializadas das áreas de Ciências Sociais, produzidas nas últimas duas décadas, como a *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, a revista *Tempo Social*, a revista *Plural* e a revista *Religião e Sociedade*, não encontramos artigos, referências ou teses acerca desse assunto abordado. Embora existam artigos e estudos sobre manifestações religiosas diversas no Brasil, não foi possível encontrar nada referente ao *hinduísmo* ou nessa linha filosófico-religiosa. Notamos também que há pouco desenvolvimento de pesquisas abordando teses de *Weber* sobre racionalização e rotinização do carisma aplicadas a líderes religiosos.

Hare Krishna, *Bhaktivedanta Swami*, designado por seus adeptos como o fundador-*acharya*¹¹ da ISKCON.

Com a palavra *acharya*, que significa, etimologicamente, “aquele que ensina com o próprio exemplo”, temos a demonstração de um princípio tradicional indiano de transmissão de conhecimento através dos *gurus* (o nosso objeto de pesquisa). Esse princípio chama-se *parampara*, uma sucessão discipular mestre-discípulo-mestre (Cf. PRABHUPADA, 1995b, p. 4, 208). O princípio de *acharya* já caracteriza certo carisma capaz de transformar um homem em mestre (ou mestre-espiritual, como é usado pelos *Vaishnavas*), chegando o mesmo a ser reconhecido formalmente como tal, conforme referido no *Bhagavad-gita*,¹² a principal literatura sagrada para os *Vaishnavas* e um de seus referenciais mais significativos.

O *Bhagavad-gita*, ligado aos *Vedas*, é tido como o resumo e/ou essência de todo o pensamento e religiosidade *Védica*. Ele ensina: “Tenta aprender a verdade aproximando-te de um mestre espiritual. Faze-lhe perguntas com submissão e presta-lhe serviço. As almas auto-realizadas te podem transmitir conhecimento porque viram a verdade” (*Bhagavad-gita*, 1995, 4.34, p. 249-250).

No livro *védico-vaishnava* chamado *Upadesamrta*, escrito no século XVI¹³ pelo sábio místico *Rupa Goswami*, encontramos outras confirmações da tese de *Weber* sobre a qual o carisma seria um dom pura e simplesmente vinculado ao objeto de forma natural, não podendo, por meio de nada, ser adquirido. Esse princípio também será utilizado quando da racionalização do processo de formalização de um membro dessa tradição quanto a ser um *guru*, perante a instituição e seus membros e pelo reconhecimento do órgão administrativo GBC. O primeiro verso desse livro, o *Upadesamrta* (importante documento filosófico e religioso para essa tradição no que se refere à conduta a ser seguida pelo líder e seguidores), diz que “Uma pessoa

¹¹ Pronuncia-se “atchária”. Esse procedimento, dentre outros, são usados de forma muito peculiar nessa escrita devido a transliteração que existe em todas as escrituras originalmente registradas em torno de 3.000 anos a.C. e em especial o sânscrito antigo que, posteriormente, foram traduzidas para as línguas ocidentais. Essa palavra é utilizada em livros *vaishnavas* e *védicos* (os *Vedas* são livros analisados e citados abundantemente por *Weber*).

¹² *Ibid.* Daqui em diante, classificaremos sempre a numeração dos versos citados, tanto do *Bhagavad-gita*, quanto do *Srimad-Bhagavatam*, apenas pelos números, sendo o primeiro o número do capítulo e o segundo o número do verso do capítulo.

¹³ Portanto, mais recente em relação ao *Bhagavad-gita* que data de cerca de 5000 anos.

sóbria que seja capaz de tolerar o desejo de falar, as exigências da mente, as ações da ira e os impulsos da língua, do estômago e dos órgãos genitais é qualificada para fazer discípulos em todo o mundo” (PRABHUPADA, 2002, verso 1, p. 11). Nesse caso, um princípio a ser seguido por aquele que é reconhecido como *guru*, e observado pelos seus seguidores ao reconhecerem ele como tal. Dessa forma, observamos como as teses de *Weber* acerca da dominação carismática e da rotinização ou racionalização do carisma podem ajudar a compreender esse fenômeno social, manifestado por meio do *vaishnavismo* atual no Brasil. Portanto, para nossa pesquisa, utilizamos material bibliográfico, ou seja, os principais livros *vaishnavas* originais, como o *Bhagavad-gita* e o *Srimad-Bhagavatam* (ou *Bhagavata Purana*), entre outros.¹⁴

Também utilizamos como material empírico uma biografia oficial e completa de *Bhaktivedanta Swami*, em seis volumes, intitulada “*Srila Prabhupada lilamrta*”,¹⁵ registrada por meio de gravações de áudio, vídeo e entrevistas feitas por seus discípulos e secretários, além de fontes obtidas tanto nas obras de *Weber*, quanto em estudos *weberianos*, como os de *Arilson Oliveira* (2009).

Como base teórico-metodológica, utilizamos a sociologia compreensiva nos moldes de *Weber*, em especial sua obra mais importante, *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva* (WEBER, 2009a), notadamente o capítulo V, uma sistematização da sociologia da religião desse autor.

1.1 A religião vaishnava (Hare Krishna) e o líder carismático religioso Bhaktivedanta Swami

A tradição religiosa seguida pelos *Vaishnava* ou *Hare Krishna*, segundo o discurso da literatura indiana – especialmente no *Bhagavad-*

¹⁴ Naturalmente, são necessários muitos anos para o aprofundamento nessa vasta literatura, bem como em suas interpretações. Isso é o que tentamos há mais de uma década. Já obtivemos o título de *Bhakti-shastri*, equivalente à graduação acadêmica do instituto indiano VIHE (*Vaishnava Institute for High Education*), reconhecida internacionalmente pela ISKCON. Isso justifica o fato de possuímos certa facilidade e familiaridade sobre os temas abordados.

¹⁵ Literalmente, “as atividades transcendentais de *Srila Prabhupada*”. Cf. *Goswami* (1984).

*gita*¹⁶ e no *Srimad-Bhagavatam* –, seria parte dessa tradição voltada à vertente monoteísta do *hinduísmo* (GOSWAMI, 2002).¹⁷ Segundo Arilson Oliveira (2009, p. 17), “[...] o termo ‘vaishnavismo’ é utilizado pelos indólogos modernos para indicar a manifestação histórica do sistema filosófico-religioso dos adoradores de *Vishnu*, mais conhecidos como os *Vaishnavas*”, tratando-se dos mesmos que *Weber* classifica como *Vixnuítas*.

O *Gaudiya-Vaishnava*, vertente específica abordada por nós, pertence a uma das quatro escolas religiosas (*sampradayas*)¹⁸ do *vaishnavismo*, a saber:

- 1- **Sri-Vaishnava-sampradaya** (referente à *Lakshmi*);
- 2- **Rudra-Vaishnava-sampradaya** (referente ao *Shiva*);
- 3- **Kumara-Vaishnava-sampradaya** (referente aos quatro sábios místicos *Kumaras*);
- 4- **Brahma-Vaishnava-sampradaya** (referente ao *Brahma*), ou *Gaudiya-Vaishnava-sampradaya* como é comumente caracterizada, devido à sucessão de sábios místicos reformuladores, *Brahma-Madhva-Gaudiya-Vaishnava-sampradaya* (Cf. PRABHUPADA, 1984).

No caso, *Gaudiya* é uma referência a *Gaura* ou *Chaitanya Mahaprabhu* (1486-1533 d.C.), sábio místico revitalizador dessa escola, que viveu na Índia. Suas ações e ensinamentos, registrados por seguidores, são a principal referência, no que concerne à ética religiosa. Para os *Vaishnavas*, o líder *Chaitanya Mahaprabhu* é reconhecido nos livros *Sri Caitanya-caritamrta*¹⁹ e *Srimad-Bhagavatam* (PRABHUPADA, 1995d) como encarnação divina (*avatar*), prevista nos *Shastras* (livros sagrados), do próprio *Krishna*, a divindade suprema.

A escola *Brahma-Madhva-Gaudiya-Vaishnava* ou *Gaudiya-Vaishnava* faz parte de um *corpus* maior no qual está inserido o *Hare Krishna*, nome

¹⁶ Para *Mircea Eliade*, o *Bhagavad-gita* é a essência dos *Vedas*. Apud Oliveira (2009).

¹⁷ Tal é confirmado também por Oliveira (2009).

¹⁸ Segundo Oliveira (2009, p. 19): “Representantes, como afirma Weber, da expressão mais próxima do que os ocidentais chamam de ‘religião’, pois são comunidades que não exigem, a priori, o pertencimento por via de nascimento”.

¹⁹ *Ibid.*

mais popular dessa específica tradição religiosa *vaishnava*, cuja expressão real está na instituição ISKCON.

Essa tradição, no entanto, segundo *Oliveira* (2009, p. 18), tem sua localização original na Índia, entre o sul do Himalaia e o norte das colinas Vindhya, na província de Utkala, abarcando as atuais regiões da Bengala e Orissa. A região da Bengala, no Nordeste da Índia, um dos berços do *vaishnavismo*, também é chamada de *Gaudesha* devido a um antigo rei, *Lakshmana Sena*, que caracterizava essa região de *Gauda*. Mais tarde, a região ficou conhecida como *Gaudapur* e após, *Mayapur*, hoje uma das maiores concentrações do *vaishnavismo* no país. Portanto, o termo *Gaudiya* é também uma referência a essa região, onde teria nascido o sábio místico *Chaitanya Mahaprabhu*, da qual *Bhaktivedanta Swami* é um seguidor, mediante uma sucessão discipular que explicitaremos adiante.

Além de *Chaitanya Mahaprabhu*, aceito pelos *Vaishnavas* como uma encarnação divina de *Radha-Krishna* (casal supremo, identificados por *Weber*), são também aceitos pelos *Gaudiya-Vaishnavas* outros mestres proeminentes no *vaishnavismo* mediano, dentre os quais se destacam *Madhva* (1239-1319 d.C.) e *Ramanuja* (1017-1137 d.C.), citado por *Weber* (2009b, p. 307) em sua análise acerca dos *profetas* e quando trata especificamente sobre os *gurus* na Índia.

Apesar de algumas diferenças filosóficas entre esses mestres ou líderes religiosos, no decorrer dos séculos, que levou ao conceito moderno de *Gaudiya-Vaishnava*, tal linhagem de mestres, que chega até *Bhaktivedanta Swami* e segue até a atualidade, defende, em essência, uma religiosidade de amor a Deus (*bhakti*), em diferentes graus, *dasya-rasa* ou servo, *sakhya-rasa* ou em amizade, *vatsalya-rasa* ou paternal e *madhurya-rasa* ou como amantes (*Bhagavad-gita*, 1995b, 8.14 – significado, p. 413.) e é baseada em humildade e piedade.²⁰ Esses graus de devoção são identificados por *Weber*, quando ele analisa as especificidades dessa religiosidade, ou seja, *bhakti*. Ela se tornou muito popular na Índia, antes de chegar ao Ocidente, conforme observa *Weber*:

²⁰ Um exemplo é o verso do *Bhagavad-gita* em que *Krishna* (manifestação de Deus para essa tradição) diz: “**Se alguém Me oferecer, com amor e devoção, folhas, flores, frutas ou água, Eu as aceitarei.**” In: *Bhagavad-gita* (1995, 9.26, pp. 465-466).

[...] na piedade especificamente hinduísta de *bhakti* (amor) que desde os séculos V e VI foi substituindo o budismo, essa orgulhosa e distinta religiosidade de intelectuais, e constitui ali a forma popular de religião de salvação entre as massas – especialmente as formas soteriológicas do vixnuísmo. A devoção ao Krishna elevado do Mahabharata a salvador mediante apoteose, particularmente ao menino Krishna, é intensificada através dos quatro graus de contemplação: amor servil, amor amistoso, amor filial (ou paternal) até o grau supremo de devoção expressamente erótica, à maneira do amor de *gopis* (o amor que as amantes de Krishna sentem por ele). Essa religiosidade, que já em virtude de sua forma adversa ao cotidiano de obter a salvação, pressupõe sempre algum grau de transmissão sacramental-sacerdotal da graça pelos gurus e *gosáins*, é em seus efeitos práticos uma contraparte sublimada da religiosidade hinduísta de *shakti*, popular nas camadas mais baixas, uma devoção às mulheres dos deuses que não raramente incluía um culto erótico-orgiástico, mas sempre está pelo menos próxima da religiosidade orgiástica [...] (WEBER, 2009b, p. 382).

Os ensinamentos acerca dessa devoção são transmitidos por meio da sucessão discipular, pelos *gurus*. Essa devoção teria se originado na cidade mais sagrada para os *Vaishnavas*, Vrindavana (próxima à capital indiana Delhi), onde, supostamente, *Krishna* esteve presente há mais de 5.200 anos. Esse culto monoteísta é dedicado então à *Krishna*²¹ (aqui, Deus) ou *Radha-Krishna* em sua forma de casal divino, conforme identificado por Weber (2009b, p. 327). Tem como característica importante nessa tradição, a adoração à sua forma de deidade (em altar, num templo ou em casa, intitulado *archa-vigraha*), ou seja, em imagens constituídas geralmente de pedra, tais como o mármore, ou metal (como o cobre, bronze ou ouro), mas

²¹ Lembrando que as amantes de *Krishna*, as *gopis*, conforme Weber, têm como sua representante suprema, na teologia *Védica*, a figura da *gopi* principal, *Srimate Radharani* (ou *Radha*), a manifestação ou “expansão” feminina da divindade suprema, *Krishna*. *Gopi* significa, literalmente, “vaqueira”, ou seja, meninas com origens em famílias rurais da época. Assim como o próprio *Krishna* é muitas vezes caracterizado como um “vaqueirinho” (*gopa*), haja vista suas atividades na infância quando cuidava das vacas da aldeia onde residia (Vrindavana, Índia), assim como esses animais eram, supostamente, segundo o *Srimad-Bhagavatam*, muito queridos a ele, daí o principal motivo desse animal, a vaca, ser considerada sagrada na cultura hinduísta e em toda a Índia. Por isso, *Krishna* é também chamado de *Govinda* (que significa “aquele que dá prazer transcendental às vacas, à terra e aos sentidos”, também segundo o *Srimad-Bhagavatam*).

raramente em madeira, para as quais diariamente são realizados diversos rituais pelos sacerdotes (*brahmanas*) nos templos, como oferendas de flores, incenso, lamparinas, alimentos lacto vegetarianos etc.

Esse ritual, seguido por todos os *Vaishnavas*, com práticas de orações e oferendas diárias, tem como referência as atividades religiosas realizadas na cidade de Vrindavana, onde foi estabelecida, há muitos séculos, a adoração a três deidades específicas²² de *Radha-Krishna*. Essas e outras práticas ritualístico-religiosas, assim como as bases teológico-filosóficas da tradição *vaishnava*, estão baseadas nos antigos textos da ortodoxia *brahmânica*.

Ao abordarmos a ortodoxia *brahmânica*, referimo-nos ao sistema *brahmínico* tradicional dos Vedas, em que se encontra o sistema social Védico *varnasrama-dharma*, que teve depois suas bases alteradas com conotações político-sociais que, segundo *Weber* (2009b, p. 291), originou-se da “[...] expansão da casta sacerdotal dos brâhmanes e todas as formações políticas particulares em toda a Índia [...]”, num contexto maior de surgimentos de outros impérios pelo mundo. Essas alterações dos princípios sociais originalmente apresentados pelos Vedas vieram a se tornar o moderno conceito de castas, também identificado por *Weber*. Segundo os Vedas, em suas bases originais, as divisões conhecidas entre os operários (*shudras*), os comerciantes e agricultores (*vaishyas*), os políticos administradores e militares (*kshatriyas*) e os intelectuais e professores (*brahmanas*) não têm exclusões nem subdivisões, e a classificação de uma pessoa se dá por aptidão e não por hereditariedade. Por esse motivo é que encontramos na Índia atual a lei que proíbe a divisão por castas hereditárias; também devido a isso foi possível a expansão dessa tradição para o Ocidente. Nele, os adeptos do *vaishnavismo* (como na ISKCON), que receberam a iniciação tradicional *brahmínica* autêntica, são considerados *brahmanas*, reconhecidos segundo a tradição ortodoxa dos Vedas. Nesses textos ortodoxos dos Vedas encontraremos as origens escriturais do *vaishnavismo*, que, segundo *Oliveira* (2009, p. 22):

²² Chamadas *Radha-Madhana-mohana*, *Radha-Govindadeva* e *Radha-Gopinathaji*.

[...] representam o aspecto mais antigo da manifestação e da religiosidade literária do atual território indiano, considerados por muitos indólogos (como Navaratna S. Rajaram, David Frawley, Subash Kak e Georg Feurstein²³) os textos mais antigos da humanidade de que se tem notícia e todos originalmente escritos em sânscrito.

Segundo essa tradição *vaishnava*, seguida por *Bhaktivedanta Swami*, há 31 líderes espirituais (*gurus*), desde que, supostamente, *Krishna* teria aparecido pela última vez na Terra, na cidade sagrada de Vrindavana, Índia, há cerca de 5200 anos, até ele, que seria o 32º, numa sucessão discipular contínua, que procura transmitir os ensinamentos Védicos de forma fidedigna. A afirmação, contida em vários livros Védicos, de que a tradição dos ensinamentos desses, tida pelos Vedas como uma “ciência”,²⁴ tem seu início no “começo dos tempos” e que teria após muito tempo sido reiniciada com o próprio *Krishna*²⁵ após um determinado período, seria corroborada por versos do próprio *Bhagavad-gita*.²⁶ Já no *Srimad-Bhagavatam*, considerado um tratado filosófico-religioso *revelado*, que se aprofunda nos tópicos e *revelações* do *Bhagavad-gita*, confirma que essa tradição religiosa, após ser reiniciada por *Krishna*, manteria uma sucessão discipular por muitos séculos. É nesse contexto que

²³ Cf., Fruerstein, Kak e Frawley (2005). Ou ainda o clássico Rajaram (1993). Bem como o revolucionário Rajaram e Frawley (1995).

²⁴ Conforme a tradução em inglês feita por *Bhaktivedanta Swami* encontrada no sagrado *Bhagavad-gita* para as palavras sânscritas *imam* e *yogah* nesse contexto e localizadas em diversos momentos nesse livro. A posterior tradução dessa literatura para o português não sofreu interpretações ou alterações, seguindo, segundo a BBT Brasil, uma tradução literal e fidedigna da original em inglês.

²⁵ Em diversas passagens da *Bhagavad-gita*, como na citada acima, *Krishna* é tratado pelo termo *Bhagavan*, utilizado nos Vedas para designar o conceito de Deus, que significa, “aquele que possui todas as opulências”, segundo o próprio livro.

²⁶ Nesse lugar, *Krishna* fala para *Arjuna*, seu discípulo: **“A Suprema Personalidade de Deus, o Senhor Sri Krishna disse: Ensinei esta imperecível ciência da yoga ao deus do Sol, Vivasvam, e Vivasvam ensinou-a a Manu, o pai da humanidade, e Manu, por sua vez, ensinou-a a Iksvaku. Essa ciência suprema foi então recebida através da corrente de sucessão discipular, e os reis santos compreenderam-na dessa maneira. Porém, com o passar do tempo, a sucessão foi interrompida, e portanto a ciência como ela é parecer-se perdido. Essa antiqüíssima ciência da relação com o Supremo é falada hoje a ti por Mim porque és Meu devoto bem como Meu amigo e podes portanto entender o mistério transcendental que há nesta ciência.”** In: *Bhagavad-gita* (1995b, 4.1, 4.2 e 4.3, p. 205-209). Segue-se ao verso uma importante explicação desse contexto registrada por *Bhaktivedanta Swami*.

aparece a figura do sábio místico *Chaitanya Mahaprabhu* e depois, dentro da sucessão discipular, no século XX, *Bhaktivedanta Swami*.

Os princípios e objetivos dessa tradição religiosa, quanto ao que os adeptos pretendem alcançar, conforme apresentado pelo *Bhagavad-gita*, podem ser resumidos em *desenvolvimento da devoção amorosa e pessoal por Deus*,²⁷ aqui representado por *Krishna*. O líder carismático *Bhaktivedanta Swami* procurava mostrar esses princípios em suas práticas diárias, num contexto extracotidiano de devoção que vai firmar seu carisma natural, conforme a visão de *Weber*, que afirma que o carisma de um líder é inerente a esse, não podendo ser adquirido por nenhuma outra forma.

Essa tradição religiosa, que possui em seu escopo alguns aspectos filosóficos também tradicionais, propagou-se por vários países na década de 1960, tornando-se muito popular na época entre intelectuais e artistas, especialmente entre a banda de *rock* britânica *The Beatles*, por meio de seus integrantes *George Harrison* (que mantinha contatos pessoais com *Bhaktivedanta Swami* e foi um *Vaishnava* atuante até o final da vida) e *John Lennon* (como um simpatizante) (PRABHUPADA, 2000); também escritores como *Allen Ginsberg*, os compositores brasileiros *Gilberto Gil* e *Rogério Duarte*,²⁸ além deles, a juventude inquieta com a situação de sua época. Aliás, *Weber* já havia identificado esse fenômeno naquilo que levou a religiosidade cultural a um nível de magia pura, adaptado às massas:

A transferência de doutrina de salvação às massas quase sempre faz surgir um salvador pessoal ou a destaca mais fortemente. A substituição do ideal de Buda, isto é, da salvação intelectual exemplar para o nirvana pelo ideal de bodhisattva, em favor de um salvador que desce à Terra,

²⁷ Dos quais há dois versos importantes no final do *Bhagavad-gita* que exemplificam muito bem isso: **“Pensa sempre em Mim e converte-te em Meu devoto. Adora-Me e oferece-Me tuas homenagens. Assim, virás a Mim impreterivelmente, Eu te prometo isto porque és Meu amigo muito querido. Abandona todas as variedades de religião e simplesmente rende-te a Mim. Eu te libertarei de todas as reações pecaminosas. Não temas.”** In: *Bhagavad-gita* (1995b, 18.65-66, pp. 811-812).

²⁸ Além de vários outros artistas brasileiros da atualidade, como *Nando Reis*, *Seu Jorge* etc., segundo consta nos arquivos da ISKCON brasileira e em sua revista *Volta ao Supremo*.

que renuncia ao ingresso próprio ao nirvana para salvar seus próximos, bem como o surgimento da graça de salvação mediante a encarnação do deus, nas religiões populares hinduístas, sobretudo no vixnuísmo, e a vitória dessa soterologia e sua graça sacramental mágica tanto sobre a nobre salvação atéia dos budistas quanto sobre o antigo ritualismo, vinculado à educação Védica, são fenômenos que se encontram também em outros lugares, só que em formas variadas. Por toda parte manifesta-se a necessidade religiosa da burguesia pequena e média por narrativas emotivas, com tendências sentimentais e edificantes, em vez de criadora de mitos heróicos. Essa forma corresponde à pacificação e maior significação da vida doméstica e familiar, em comparação com as camadas dominantes. O surgimento da devoção interior bhakti, em todos os cultos indianos – tanto na criação da figura do Bodhisattva quanto nos cultos de Krishna –, a popularidade dos mitos edificantes do menino Dionísio, de Osíris, do menino Jesus e seus numerosos análogos pertencem, todos eles, a esta virada da religiosidade burguesa em direção ao caráter dos “quadros de costume” (WEBER, 2009b, p. 332-333).

É nesse contexto sócio-histórico posto por *Weber* como representante ideal do *hinduísmo*, em que ele classifica os adeptos de *vixnuístas*, que encontramos o nosso objeto de pesquisa, o líder carismático *Bhaktivedanta Swami*. Ele, que descende de longa e tradicional família de *Vaishnavas*, viria a se tornar, segundo discípulos e adeptos, um dos mestres autênticos²⁹ (ou *gurus*) mais importantes numa descendência milenar de mestres e discípulos, inseridos nessa tradição religiosa milenar, que chegaria aos dias atuais.

Conforme procuramos demonstrar, essa identificação do mestre autêntico se encaixa bem no que *Weber* classifica como uma característica específica da dominação carismática, ou seja, o aspecto extracotidiano, que se aplica a nosso objeto de pesquisa. Segundo demonstram *Danièle Hervieu-Léger* e *Jean-Paul Willaime* (2009, p. 90), esse aspecto apresentado por *Weber* “é justamente esse caráter extracotidiano da fraternidade e

²⁹ A qualificação de alguém para ser reconhecido como um mestre autêntico na religião Védica está registrado no primeiro verso do livro védico *vaishnava* intitulado *Upadesamrta*, do séc. XVI, traduzido e comentado diretamente do sânscrito pelo próprio *Bhaktivedanta Swami*. Cf. Prabhupada (2002, p. 11).

da morte na guerra que o combate partilha com o carisma sagrado e a experiência da comunidade com Deus, que exacerba a concorrência ao mais elevado ponto”.

É possível identificar esse aspecto em *Bhaktivedanta Swami*, que demonstrou, segundo seus discípulos, certa comunhão com Deus; ele teria se dedicado até os últimos segundos de vida, literalmente, dando instruções e traduzindo livros, cercado de discípulos, conforme registro em vídeo, a seu pedido (*The Final Lesson*).³⁰ Logo após, morreria de forma consciente e tranquila.

Segundo a biografia de *Satsvarupa Das Goswami* (1984), *Bhaktivedanta Swami*, nascido em 1896, e após ter uma vida comum, casar-se, ter filhos e trabalhar como farmacêutico, dedicar-se-ia, depois de um encontro na década de 1920 com *Bhaktisiddhanta Sarasvati Thakur* (seu guru), à vida religiosa e, conforme a tradição Védica, após os 50 anos, entraria na fase de vida chamada *vanaprastha*, na qual o casal passa as responsabilidades materiais para os filhos e dedica-se cada vez mais às práticas religiosas.

Bhaktivedanta Swami seguiu essa trajetória e após alguns anos, segundo a tradição Védica, o homem *vanaprastha* pode entrar na *ordem de vida* intitulada *sannyasa* (renúncia). Assim o fez, tornando-se monge, deixando o lar, indo viver num templo e dedicando-se exclusivamente aos estudos, traduções e práticas religiosas, assim como a difusão dessas como um sábio, conforme a tradição do sistema social Védico, o *varnasramadharma*, na qual o *sannyasi* (renunciado) pode ser reconhecido, conforme as qualidades ditadas nos livros Védicos, como um *guru*.

Mas, com 69 anos, encontramos outro momento da vida de *Bhaktivedanta Swami* em que podemos compreender o que *Weber* classifica como um aspecto extracotidiano, fundamental para identificar o líder carismático. *Bhaktivedanta Swami*, já idoso, foi sozinho para os EUA, em 1965, de carona em navio de carga da empresa *Scindia Steamship Company* (o *Jaladuta*), como monge, levando consigo apenas algumas roupas e o

³⁰ Esse vídeo é parte da coleção completa de vídeos originais de *Bhaktivedanta Swami* produzido pela ITV (ISKCON T.V.) e comercializado pela ISKCON em um *Box Set* de 19 DVD's com as gravações dos 12 anos em que ele esteve estabelecendo a ISKCON, intitulado: *The Complete Prabhupada DVD Library – His Divine Grace A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada*, ITV, 2007. No Brasil, é revendida pela Associação BBT Brasil pelo site www.harekrishna.com.br ou ainda pelo site direto da BBT <http://www.sankirtana.com.br/>.

equivalente a sete dólares, além de cópias de traduções (do sânscrito para o inglês) do *Srimad-Bhagavatam*. Hospedou-se na casa de uma família e iniciou o que o seu *guru* lhe pediu décadas antes, ou seja, que difundisse finalmente essa milenar tradição religiosa no Ocidente (GOSWAMI, 1984, v. I-II). Esse contexto caracteriza o aspecto extracotidiano, quando pensamos que na tradição Védica indiana, vigente na época, um *sannyasi*, “não poderia cruzar jamais o oceano”, ou seja, nunca pisar no Ocidente, considerado local “contaminado”, devido aos seus costumes, já de conhecimento do povo indiano (como por exemplo, o ato de comer carne), dentre outros.

Bhaktivedanta Swami, no entanto, dedicou o restante de sua vida (morreria com 81 anos), pouco mais de 11 anos, a viajar intensamente pelo mundo, iniciar milhares de discípulos, fundar templos, escolas, comunidades, a editora BBT e a revista *Volta ao Supremo*. Estabelecendo um estilo de vida muito diferente do que se desenvolvia na América e na Europa dos anos 1960 e 1970, viria a falecer em 14 de novembro de 1977, em Vrindavana (Índia),³¹ local cuja tradição *Védica-vaishnava* diz ser a cidade ideal para se “abandonar o corpo material”.

Fazendo parte da tradição específica citada por *Weber*, a “devoção interior *bhakti*”, *Bhaktivedanta Swami* funda, em julho de 1966, em Nova York,³² a ISKCON. Dando vazão à racionalização de seu carisma, tal instituição serve, até os dias atuais, como fonte de referência para muitos adeptos ocidentais e orientais dessa antiga e tradicional religião, que também lhes proporciona certa estabilidade espiritual e um desenvolvimento no conhecimento acerca dos aspectos filosóficos dos Vedas – ou seja, dessa forma, procuramos mostrar como as *teses* de *Weber* se aplicam para a compreensão dessa manifestação religiosa no Brasil atual.

Mas *Bhaktivedanta Swami* não chegou a concretizar uma visita que pretendia fazer ao Brasil nos anos 1970, porém enviou representantes, como o jovem monge norte-americano *Hridayananda Dasa Goswami Acharyadeva*, que cumpriria a função no país por muitos anos. *Acharyadeva*

³¹ *Ibid.*, v. VI.

³² *Ibid.*, v. II.

realizou rituais de iniciação dos novos membros, homens e mulheres, que, na época, em sua maioria jovens, adotava, mesmo que por tempo determinado, a vida monástica, dedicando-se integralmente às práticas da ortodoxia *brahmânica* Védica-*vaishnava*, tão diferente dos costumes brasileiros.

Assim, podemos dizer que no Brasil, os adeptos experimentaram desde o início (em 1974), o que *Weber* chama de “racionalização do carisma”, haja vista que encontramos pouquíssimos exemplos de membros brasileiros que conheceram pessoalmente esse líder carismático, segundo consta nos arquivos da ISKCON do Brasil.³³

A difusão dessa tradição religiosa no país, no entanto, deu-se especialmente pela prática da distribuição de livros (*sankirtana*) feita pelos primeiros membros brasileiros da ISKCON (jovens que se dedicavam exclusivamente às práticas religiosas e ritualísticas Védicas), livros esses com ensinamentos traduzidos por *Bhaktivedanta Swami*. Essa distribuição é até hoje feita por meio de venda em geral ou doações a pessoas que se interessam em tornar-se membro da instituição. Tal prática, que no *vaishnavismo* é chamada *sankirtana*, é comum na Índia, dada a tradição de empenho intelectual desse país quando se aborda filosofia e religião, como afirma *Weber*:

A Ásia, e isso significa por sua vez a Índia, é o local típico do empenho intelectual unicamente em busca de ‘visão de mundo’, nesse sentido autêntico do termo: de busca de um ‘sentido’ da vida no mundo. Pode-se assegurar aqui – é claro que com as reservas compatíveis com a carência de prova para essa exposição incompleta – que nada há no domínio da reflexão sobre o ‘sentido’ do mundo e da vida que não tenha sido pensado, de uma forma ou outra, na Ásia (COHN, 1999, p. 144).

³³ Esses arquivos, com entrevistas, fotos, relatos e registros escritos estão ainda em fase de catalogação e organização pelo corpo administrativo do Brasil, CGB, do qual disponibiliza algumas informações no site <http://www.iskconcgb.net/index.asp>. Também é possível ter acesso a algumas informações no site oficial do Brasil www.harekrishna.com.br. Além dessas fontes, tivemos a oportunidade de participar de encontros com esses antigos membros brasileiros, que, informalmente, relataram tais acontecimentos.

Pouco antes de falecer, *Bhaktivedanta Swami* já havia estabelecido na sua instituição, a ISKCON, um “corpo administrativo” constituído por seus discípulos diretos, os quais manteriam essa sociedade religiosa, baseados em seu carisma, de forma organizada e racionalizada, em que a liderança dos adeptos futuros e as decisões dentro dessa sociedade, tal como ele a exercia, seriam assumidas pelos membros dessa comissão administrativa. Esse procedimento foi identificado por *Weber* (2009c, p. 162-163) ao demonstrar as diversas possibilidades para a racionalização ou rotinização do carisma, como no caso em que o líder carismático escolhe seu sucessor ou cria um corpo administrativo para que esse o escolha e organize sua instituição.

Além disso, esse mesmo corpo administrativo (no caso, o GBC), continuou publicando, pela editora BBT, os livros de *Bhaktivedanta Swami*, pois, para ele, a distribuição de seus livros e traduções dos Vedas era o ponto mais importante de sua *missão*, assim como a da sua instituição, a ISKCON (no que se refere à manutenção dos ensinamentos para os adeptos e as bases éticas da religião e da própria ISKCON).

Weber identifica essa importância dos livros para uma religiosidade, que ele chama de *livresca*; isso se aplica bem ao caso da manifestação do *vaishnavismo* no Ocidente:

O que importa, na prática, no desenvolvimento de uma religiosidade para uma religião livresca – seja no sentido pleno da palavra, isto é, da vinculação a um cânon considerado sagrado, seja num sentido menos rígido, isto é, do caráter decisivo das normas sagradas fixadas, por exemplo, no antigo Livro dos Mortos egípcios –, é o desenvolvimento da educação sacerdotal desde o estado mais antigo, puramente carismático, à educação literária. Quanto mais importante se torna o conhecimento das escrituras, também para a condução de negócios puramente mundanos – e quanto mais estes adquirem, portanto, o caráter de uma administração burocrática que procede por regulamentos e atas –, tanto mais a educação dos sábios e funcionários mundanos passa às mãos do sacerdócio letrado ou este ocupa – como nas chancelarias da Idade Média –, ele mesmo, os cargos que se baseiam na forma escrita dos processos.³⁴

³⁴ *Ibid.*, p. 315-316.

Essa administração burocrática abordada por *Weber*, assim como a responsabilidade pela educação, tida como fundamental também em toda a cultura Védica, e conseqüentemente no *vaishnavismo*, que é legada aos sábios, no caso, os *brahmanas* ou os *gurus*, é facilmente identificada na ISKCON, que tem entre suas práticas principais, os estudos sistematizados das literaturas sagradas.

Num sistema hierarquizado e racionalizado dentro dessa instituição, o indivíduo, para ser aceito e se tornar apto em determinada escritura, deve alcançar o estágio superior mediante iniciações (cerimônias ritualísticas), independente de nacionalidade, hereditariedade etc., desde que demonstre ter aptidões intelectuais, conhecimento acerca das escrituras, humildade, equilíbrio emocional, entre outras. Assim, alcançará estágios de liderança, tornando-se um *brahmana* iniciado e, conseqüentemente, poderá até se tornar um *guru*. Esse procedimento, embora racionalizado dentro da ISKCON, tem como fundamento a ética Védica descrita nas escrituras sagradas dessa tradição, a qual, segundo *Weber*,³⁵ “a ética Védica e a confuciana vinculam a qualificação ética plena à formação literária transmitida em forma escolar, formação que em grau muito amplo é idêntica a um saber perpetuado pela memória”.

Mesmo um ocidental de família *cristã*, por exemplo, poderá se tornar *brahmana*, formalmente iniciado conforme os Vedas, desde que tenha os conhecimentos e aptidões exigidos. Isso explica a existência de *brahmanas* e *gurus* na ISKCON, de nacionalidades diversas, incluindo de todo o Brasil, especialmente no Sul, Sudeste e Nordeste do país, onde a concentração é maior. Embora seja uma tradição milenar indiana, os Vedas, suas qualificações e iniciações, não se restringem apenas à Índia, mas a todos os países.

Já a questão das castas, que não será tratada diretamente aqui, pauta-se num outro momento, em situações diversas da qual se alterou o sistema social Védico.

Assim, *Bhaktivedanta Swami*, ao fundar a ISKCON, deixa a cargo do GBC (então totalmente racionalizado de acordo com seu carisma) a função de transmitir a liderança para *gurus* posteriormente iniciados dentro da

³⁵ *Ibid.*, p. 378.

sucessão discipular tradicional, mantendo, assim, a transmissão desse conhecimento literário e o princípio de adoração a esses novos líderes, sempre baseados no carisma de *Bhaktivedanta Swami*, como indivíduos que se encontram em grau mais elevado dentro da hierarquia Védica.

A tradição do *guru* na Índia já exerce por si uma influência grande sobre as massas, mantendo essa tradição livresca como princípio básico a ser seguido por todos os adeptos. A adoração ao *guru*, que teria a possibilidade intelectual de levar esse conhecimento a todos, inclusive aos ocidentais, de culturas tão diferentes, como o fez *Bhaktivedanta Swami*, proporcionou o desenvolvimento de uma religiosidade a camadas da sociedade que antes não tinham acesso a tais livros, como descreve *Weber*:

[...] Em todos os pontos da Ásia em que não foi violentamente subjugada, como ocorreu na China e no Japão, a religiosidade do Salvador revestiu a forma da hagiolatria [adoração de santos] e, especialmente, a hagiolatria de *salvadores vivos*: dos gurus e propiciadores de graças assemelhados, seja mais mistagógicos [dedicados à iniciação nos mistérios sacros] seja mais mágicos. Isso imprimiu a marca decisiva na religiosidade da camada média não letrada (COHN, 1999, p. 147).

Dessa forma, e amparado nas escrituras Védicas que mantinham previsões da expansão do *vaishnavismo* “por todas as vilas e cidades” (Cf. PRABHUPADA, 1984), além de injunções Védicas acerca das iniciações éticas e princípios básicos, *Bhaktivedanta Swami* consegue estabelecer essa tradição no Ocidente. Seu carisma racionalizado dentro da ISKCON possibilitou a chegada dessa tradição religiosa milenar a países onde ele nunca esteve pessoalmente, como o Brasil. Sendo o *vaishnavismo*, uma religiosidade baseada nas escrituras reveladas Védicas, *Bhaktivedanta Swami* sempre dizia que “continuará sempre vivo através de seus livros” (GOSWAMI, 1984, v. VI).

2 A RELIGIOSIDADE EM PERIÓDICOS ESPECIALIZADOS E ELEMENTOS TEÓRICOS WEBERIANOS

Os resultados de nossas pesquisas, realizadas durante o ano de 2009, em quatro periódicos de Ciências Sociais,³⁶ demonstram alguma carência de estudos acerca de religiões orientais em geral, e do *hinduísmo*, em especial, embora *Weber*, considerado por muitos o fundador da sociologia da religião, tenha dedicado tanto esforço para compreender tal tradição religiosa. Pesquisamos artigos publicados nas últimas duas décadas nessas revistas, todas referência na Sociologia das Religiões.³⁷ Da mesma forma, estudamos e nos aprofundamos nos elementos teóricos *weberianos*, que abarcam tais áreas e dão bases para sua compreensão.

Tradicionalmente, no Brasil, o maior esforço, em termos de pesquisas acadêmicas sobre religião na área das Ciências Sociais, é dedicado às tradições *crístãs*, dado que essas sempre tiveram um maior número de adeptos no país durante toda sua história. Considerando que até poucas décadas atrás, era praticamente insignificante ou nulo o número de religiões que não fossem ligadas direta ou indiretamente ao *crístianismo* (ou as de matrizes africanas), assim como, por muito tempo na história do país, o *catolicismo* era a única religião reconhecida oficialmente. Esse cenário alterou-se muito e o *protestantismo*, especialmente o *neopentecostalismo*, cresce significativamente em todas as regiões, gerando maior interesse dos estudiosos sobre essa vertente.

No entanto, hoje, outras religiões, como as de origem asiática, também têm crescido significativamente no país. É o caso de vertentes do *budismo* e as ligadas ao contexto maior do *hinduísmo*, cuja maior expressão é o *vaishnavismo*, aqui abordada e identificada por *Weber* como a que se tornaria a mais popular na Índia e no contexto geral do *hinduísmo*, conforme pretendemos demonstrar adiante.

³⁶ *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, revista *Tempo Social*, revista *Plural* e revista *Religião e Sociedade*.

³⁷ O termo *Sociologia das Religiões* é aqui utilizado por nós no plural devido a uma discussão atual – inclusive nos círculos acadêmicos da UEL, por meio das aulas ministradas pelo Prof. Dr. Fabio Lanza na disciplina *Sociologia das Religiões*, da qual participamos e concluímos em 2009 – acerca dos estudos sociológicos, que, segundo alguns estudiosos da área, devem ser voltado para diversas religiões ou para a diversidade religiosa, e não somente para uma religião ou manifestação religiosa. Adotamos tal termo por concordarmos com esses pesquisadores.

Em nossas pesquisas na revista *Tempo Social*, da Sociologia da USP, encontramos em publicações entre 1989 e 2008, artigos de importantes pensadores da área no Brasil que tratam do surgimento de expressões religiosas no país. Na década de 1990, por exemplo, há um estudo sobre o surgimento do *candomblé* e *umbanda* no Brasil (PRANDI, 1990), comparações acerca do *catolicismo*, da *teologia da libertação* e do crescimento da variante *pentecostal* do *protestantismo* (LEHMANN, 1994), assim como o aparecimento de fenômenos arcaicos da *demonização* no imaginário do operário da modernidade (MARTINS, 1994). Essas pesquisas demonstram o interesse dos estudiosos pelo surgimento de novas religiosidades dentro do âmbito *cristão* ou *afro-cristão*.

O *candomblé* e a *umbanda*, em especial, têm vasta bibliografia de estudos, como os de *Lísias Nogueira Negrão* acerca das raízes negras, princípios éticos *cristãos* e o ideal *kardecista* da caridade (NEGRÃO, 1994). Destacamos também o artigo sobre o limite entre a história e a religião, de Knoll (1996), que analisa a história da religião relacionada com a arte.

Nos estudos sobre o surgimento de religiosidades diversas no país, podemos encontrar citações acerca de grupos no Distrito Federal, como o *Centro Holístico Lakshmi Vishnu* e grupos que aderem ao conceito de *dharma*, geralmente ligados ao *budismo* (SIQUEIRA, 2002), mas nada sobre o *hinduísmo* (embora Brasília tenha sido a sede da editora BBT por vários anos, pertencente a ISKCON), além da existência de uma grande comunidade *vaishnava Hare Krishna* chamada *Paraíso dos Pandavas* (ligada também à ISKCON) nessa região.

Ainda sobre religiões de cunho *cristão*, podemos encontrar na *Tempo Social*, a partir do ano 2000, artigos sobre juventude e religião (MARIZ, 2005), a intelectualidade *católica* (FILHO, 2007) e o caso do assassinato de crianças por um grupo de “parceiros” convertidos à *Igreja Adventista da Promessa* em 1955 (CASTALDI, 2008). Nessa mesma revista, a partir de 2008, houve uma série de artigos sobre religião no Brasil, que recebeu o nome de *Dossiê Sociologia da Religião*, organizado por *Antonio Flávio Pierucci*. Destacamos interessantes pesquisas, como um estudo do próprio *Pierucci* (2008) sobre a forma de a sociologia da religião relacionar essa área como uma sociologia da modernidade; *Mariano* (2008) faz uma

análise das convenções teóricas de *Roger Stark*, *Roger Finke* e *Laurence Iannaccone* sobre a escolha racional da religião; *Negrão* (2008) analisa a dinâmica atual do campo religioso paulistano e indivíduos que mudaram de orientação religiosa e *Usarski* (2008) faz uma pesquisa empírica para mostrar o declínio do *budismo* de imigrantes japoneses e seus motivos. Este, em todo o dossiê e nas publicações das últimas duas décadas, foi o único artigo que abordou a temática religiosa asiática diretamente.

Por fim, destacamos o artigo de *Prandi* (2008), que faz uma interessante análise sobre as relações que distintas correntes religiosas estabelecem com as culturas e os indivíduos na América Latina, propondo uma hipótese de que, no Brasil do futuro, a tradição *evangélica*, ou seja, o *neopentecostalismo* será maioria no país.

Na revista *Plural*, edições de 1994 a 2007, não encontramos nenhum artigo que abordasse a temática religiosa acerca das tradições asiáticas, *hinduísmo* ou qualquer pesquisa relacionada ao nosso tema. Apenas quatro artigos sobre religião foram localizados em todas as edições desse período: sobre alunos de Ciências Sociais e a magia (*YOSHIDIA*, 1995); o transe religioso (*RIZZI*, 1997), a renovação do *catolicismo* (*SOUZA*, 2002), acerca da teologia da libertação e, por fim, um artigo sobre conversões *evangélicas* (*DIAS*, 2006) em presídios e suas consequências entre os detentos. Ou seja, nada que aborde fenômeno relacionado a tradições religiosas de origem asiática.

Na *Revista Brasileira de Ciências Sociais* não foi localizado nenhum artigo sobre pesquisas que tivessem como tema a racionalização ou rotinização do carisma religioso de um líder de tradição indiana ou *hindu*, tampouco artigos sobre sociologia da religião que abarcasse temas relacionados às tradições asiáticas.

Em todas as edições que tivemos acesso da revista *Religião e Sociedade*, publicadas entre 1981 e 2008, com exceção de alguns números da década de 1990, que não foram localizados na Biblioteca Central da UEL, onde pautamos nossas procuras, foi localizada apenas uma edição com artigos que abordassem a temática de manifestações religiosas no Brasil com origem asiática ou indiana.

Essa revista especializada tinha como característica, de 1981 a 2002, a publicação de artigos com foco em uma temática específica, por exemplo: a edição de 1981 foi dedicada inteiramente à religiosidade *indígena*; em 1982, à *umbanda*; em 1983, ao *marxismo* e *crístianismo*; no mesmo ano, também às religiões da Amazônia; em 1985 houve uma edição dedicada ao *diabo* e outra às relações entre a religião *católica* e a república; em 1990, o foco foi a violência relacionada à tradição cristã. Por fim, em 2002, o título dos artigos tinha como referência estudos acerca do corpo, entre outros.

Em 2005, os temas dos artigos passam a ter uma diversidade um pouco maior como o *catolicismo*, a ortodoxia e o *judaísmo* e a noção de Deus no *crístianismo*, as relações afro-brasileiras e suas polêmicas, e o *candomblé* (2005); família e religiosidade, *Islã* e suas relações com curdos e palestinos, rotas religiosas no Brasil, *Joana d'Arc*, mercado religioso na Paraíba, uso terapêutico na religião e a relação entre os *evangélicos* e a política (2006); *Padre Cícero*, *Gilda*, *evangélicos* cantores, *candomblé* e *umbanda* na MPB, *funk* e religião, *rock evangélico*, *black music gospel* e música no *santo daime* (2007); *luteranos*, *crístianismo* na Indonésia, religião no garimpo, *kardecismo* no Brasil, *nova era*, *camdomblé* em Salvador e *neopentecostalismo* (2008), tradição indígena, religião no espaço público, células-tronco e religião como fenômeno natural (2008).

Na revista especializada em artigos sobre a *religião e sociedade*, encontramos apenas uma edição (2006) com temáticas sobre religiosidade asiática. Porém, nada sobre o *hinduísmo* ou sua vertente *vaishnava*. Nessa edição, há artigos sobre *budismo* internacional, *budismo* tibetano, *islamismo* no Brasil, *Sathya Sai Baba* no campo religioso brasileiro (pretenso líder carismático rejeitado pelos seguidores e estudiosos dos Vedas por desviar os ensinamentos védicos originais), o êxtase religioso e o *ecstasy* nas festas de música eletrônica, sobre o *guru Osho* (também rejeitado pelos seguidores dos Vedas e pela ortodoxia *brahmânica*), sobre a Yoga de *Vivekananda* (*guru* ligado à vertente impersonalista indiana),

No entanto, nenhum artigo sobre religiosidade *hindu*, *hinduísmo* no Brasil, *Vaishnava* ou *Hare Krishna*, Vedas ou religiões indianas foi localizado nessa importante revista, o que mostra a relevância de mais pesquisas sobre uma da religião que cresce de forma significativa no

Brasil atual. E esse crescimento popular da tradição *vaishnava* por meio da ISKCON se mostra claro em aparições atuais de novelas televisivas da Rede Globo, programas de entrevistas em canais fechados de televisão, músicos brasileiros cantando mantras *Hare Krishna* em seus discos, como *Seu Jorge*, *Nando Reis* em parceria com os *Vaishnavas Hare Krishna do Rio de Janeiro* e da banda *Karnak*, entre outros grupos de *rock*, além de vários músicos da MPB.³⁸

Weber já havia identificado a possibilidade desse tipo de religiosidade – o *vishnuismo* – se tornar popular na Índia, haja vista que por séculos foi restrito aos sacerdotes *brahmanas*, assim como a racionalização do carisma de seus líderes, pois esses sempre se apresentam como *gurus*, ou seja, líderes religiosos, que por si só, segundo as injunções Védicas, deve ter características específicas, das quais o sociólogo alemão identifica como sendo características extracotidiana, por exemplo; e tal líder carismático deve ser assim reconhecido, necessariamente, pelos seus seguidores. Assim, conforme pretendemos mostrar, as *teses* apresentadas por *Weber* servem como elementos teórico-metodológicos para compreender esse fenômeno religioso, que se torna popular também no Brasil atual.

Notamos ainda que o interesse em divulgar essa tradição religiosa para as massas deu-se não por motivos de classe ou estamentos, mas para se “cumprir” uma suposta previsão dos livros sagrados Védicos,³⁹ que pretendia “restabelecer” a ortodoxia *brahmânica*. Porém, com ampla divulgação para os povos em geral. Essa seria a contribuição principal de *Chaitanya Mahaprabhu* (um profeta místico, do ponto de vista de *Weber*), quando divulgou amplamente o ato de cantar congregacionalmente o mantra *Hare Krishna* (*Hare Krishna, Hare Krishna, Krishna Krishna, Hare Hare; Hare Rama, Hare Rama, Rama Rama, Hare Hare*), levando assim esse sagrado cântico às massas, que na época (séc. XVI) causava espanto e indignação aos líderes religiosos *brahmanas*, que não *aceitavam* tal mudança ou divulgação.

³⁸ Uma abordagem mais profunda sobre esse fenômeno na cultura brasileira está sendo iniciada por nós atualmente, por meio de pesquisas e entrevistas com artistas diversos da cultura brasileira, da qual pretendemos apresentar os resultados em outro momento.

³⁹ Como consta, por exemplo, no *Srimad-Bhagavatam* e especialmente no *Sri Caitanya-caritamrta*, ambos em nossa bibliografia.

Dessa forma, tentamos, num primeiro momento, fechar parcialmente a pesquisa acerca dessa tradição religioso-filosófica do *hinduísmo* tradicional, do ponto de vista da liderança ou dominação carismática à luz das *teses* de *Weber*. Entendemos que não é um trabalho conclusivo, podendo posteriormente ter uma continuidade e maior profundidade ao assunto que tentamos abordar, de forma parcial, nessas pesquisas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os livros de *Bhaktivedanta Swami* têm sido utilizados em pesquisas acerca do *hinduísmo*, assim como a própria instituição tem se expandido por outros meios, o que mostra a importância do conhecimento sobre essa tradição no Brasil. Casos como o *Festival da Índia*, um evento organizado a partir de uma célula da ISKCON de São Paulo, a *Associação Festival da Índia* (AFI), que tem viajado todo o território nacional e, com as prefeituras locais, levado a cultura *Védica-vaishnava* e indiana ao conhecimento público, o que demonstra a popularidade dessa tradição e a sua massificação, como já havia sido identificado por *Weber*. Além desse, há outro festival de desfile pelas ruas chamado *Ratha-Yatra* (festival dos carros), que ocorre anualmente em diversas capitais do país, com apoio das prefeituras e secretarias da cultura, além de outras entidades, governamentais ou não. Esse festival é uma tradição milenar na Índia, ocorre há centenas de anos na cidade de Jagannatha-Puri e é a referência para todos os festivais *Ratha-Yatra* fora desse país. Esses festivais, com a contínua distribuição de livros, fundada sobre o carisma racionalizado de *Bhaktivedanta Swami*, atrai novos membros, os quais têm assumido a ética Védica para direcionar suas ações, o que nos parece um aspecto interessante a ser estudado pelos intelectuais da *sociologia das religiões*.

Esses eventos *Hare Krishna*, com diversas outras atividades, festivais e comemorações religiosas anuais, ainda hoje são extremamente ligados à imagem carismática de *Bhaktivedanta Swami*, o que *Weber* já havia identificado como uma forma de manutenção e crescimento da instituição

religiosa, em caráter racionalizado. Os adeptos são sempre ligados a esse líder carismático, seja por meio dos livros, da iniciação ritualística ou adoração de sua imagem nos templos (na forma de deidade – *murti*, na terminologia sânscrita).

Portanto, um estudo mais profundo acerca da ética ou das ações desses indivíduos, conforme a influência exercida por essa tradição religiosa milenar indiana sobre os seus adeptos, poderá ser desenvolvido em um segundo momento, assim como outros aspectos importantes dentro de uma *visão sociológica compreensiva*. Também apresentamos este trabalho com o intuito de acrescentar novos conhecimentos, mesmo que parciais, acerca do *hinduísmo*.

REFERÊNCIAS

- ARON, R. *As etapas do pensamento sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- CASTALDI, C. A aparição do demônio no Catulé. *Tempo Social*, Rev. soc. da USP, São Paulo, v. 20, n. 1, Junho, 2008.
- COHN, Gabriel. *Weber*. Coleção Grandes Cientistas Sociais, n. 13. São Paulo: Ática, 1999, p. 144.
- DHARMA, K. *Mahabharata: versão ilustrada do maior épico do mundo*. São Paulo: Ediouro, 2002.
- DIAS, C. Conversão evangélica na prisão: sobre ambigüidade, estigma e poder. *Plural*, 2º semestre, n. 13, 2006.
- FEUERSTEIN, G., KAK, S.; FRAWLEY, D. *Search of the Cradle of Civilization*. Delhi: Motilal. Banarsidass, 2005.
- FILHO, F. A. P. A invenção da ordem: intelectuais católicos no Brasil. *Tempo Social*, Rev. soc. da USP, São Paulo, v. 19, n. 1, Junho, 2007.
- GOSWAMI, S. D. *Introdução à filosofia Védica*. São Paulo: BBT, 2002.
- _____. *Srila Prabhupada lilamrta*. v. I-VI São Paulo: BBT, 1984.

HERVIEU-LÉGER, D.; WILLAIME, J-P. *Sociologia e religião: abordagens clássicas*. Aparecida: Idéias & Letras, 2009.

KNOLL, V. História, religião e arte. *Tempo Social*, Rev. soc. da USP, São Paulo, v. 8, n. 2, Outubro, 1996.

LEHMANN, D. Prolegômeno às revoluções religiosas na América Latina. *Tempo Social*, Rev. soc. da USP, São Paulo, v. 4, n. 1-2, 1º semestre, 1994.

MARIANO, R. Usos e limites da teoria da escolha racional da religião. *Tempo Social*, Rev. soc. da USP, São Paulo, v. 20, n. 2, Novembro, 2008.

MARIZ, C. L. Comunidades de vida no Espírito Santo: juventude e religião. *Tempo Social*, Rev. soc. da USP, São Paulo, v. 17, n. 2, Novembro, 2005.

MARTINS, J. de S. A aparição do demônio na fábrica, no meio de produção. *Tempo Social*, Rev. soc. da USP, São Paulo, v. 5, n. 1-2, Novembro, 1994.

NEGRÃO, L. N. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. *Tempo Social*, Rev. soc. da USP, São Paulo, v. 5, n. 1-2, Novembro, 1994.

_____. Trajetória do sagrado. – Dossiê Sociologia da Religião. *Tempo Social*, Rev. soc. da USP, São Paulo, v. 20, n. 2, Novembro, 2008.

OLIVEIRA, A. *Max Weber e a Índia: O Vaishnavismo e seu Yoga Social em formação*. São Paulo: Blucher Acadêmico, 2009.

PETROFF, N. (Org.). *Srila Prabhupada on varnasrama and farm community development: speaking about varnasrama*. v. I. Los Angeles: BBT, 1999.

PIERUCCI, A. F. De olho na modernidade religiosa. *Tempo Social*. Rev. Soc. da USP, São Paulo, v. 20, n. 2, Novembro, 2008.

PRABHUPADA, B. S. *Sri Caitanya-caritamrta*. Adi-lila. v. I e II. São Paulo: BBT, 1984.

_____. *A ciência da auto-realização*. São Paulo: BBT, 1995a.

_____. *Bhagavad-gita como ele é*. São Paulo: BBT, 1995b.

_____. *O néctar da devoção: a ciência completa da Bhakti-Yoga – um estudo resumido do Bhakti-rasamrta-sindhu de Srila Rupa Goswami*. São Paulo: BBT, 1995c.

_____. *Srimad-Bhagavatam*. v. I-XII. São Paulo: Editora BBT, 1995d.

_____. *Sri Isopanisad*. São Paulo: BBT, 1999.

_____. *Cante e seja feliz: conversas com John Lennon e George Harrison*. São Paulo: BBT/Madras, 2000.

_____. *Upadesamrta: O néctar da instrução*. São Paulo: Editora BBT, 2002.

PRANDI, R. Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX. *Tempo Social*. Rev. Soc. da USP, São Paulo, v. 2, n. 1, 1º semestre, 1990.

_____. Converter indivíduos, mudar culturas. – Dossiê Sociologia da Religião. *Tempo Social*, Rev. soc. da USP, São Paulo, v. 20, n. 2, Novembro, 2008.

RAJARAM, N. S. *Aryan Invasion of Índia: The Myth and the Truth*. New Delhi: Voice of Índia, 1993

_____. ; FRAWLEY, D. *The Vedic “Aryans” and the origins of civilization: a literary and scientific perspective*. St-Hyacinthe, Québec: World Heritage Press, 1995.

RIZZI, N. D. Visões do transe religioso. *Plural*, 1º semestre, n. 04, 1997.

SIQUEIRA, D. Novas religiosidades na capital do Brasil. *Tempo Social*, Rev. soc. da USP, São Paulo, v. 14, n. 1, Maio, 2002.

SOUZA, A. R. de. A renovação popular católica. *Plural*, 2º semestre, n. 09, 2002.

USARSKI, F. Declínio do budismo ‘amarelo’ no Brasil. – Dossiê Sociologia da Religião. *Tempo Social*, Rev. soc. da USP, São Paulo, v. 20, n. 2, Novembro, 2008.

WEBER, M. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

_____. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: UnB, 2009a. p. 280, v. 1.

_____. “Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas)”. In: *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: UnB, 2009b, p. 279-418, v. 1.

_____. “Os tipos de dominação”. In: *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: UnB, 2009c, p. 139-198, v. 1.

YOSHIDIA, T. M. Os alunos de Ciências Sociais na encruzilhada da ciência com a magia. *Plural*. 1º semestre, n. 02, 1995.

INTERPRETAÇÕES SOBRE PROTESTANTES HISTÓRICOS LUTERANOS EM GRANDES CENTROS URBANOS BRASILEIROS

Claudinei Carlos Spirandelli^{1*}

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por objeto uma suposta nova configuração do protestantismo histórico – no caso, entre protestantes históricos luteranos teuto-brasileiros. É um estudo sobre a visão de mundo de um grupo religioso e, de modo mais abrangente, um estudo da sobrevivência de elementos do protestantismo na sociedade brasileira contemporânea. Sua base empírica são pesquisas realizadas com luteranos teuto-brasileiros (alemães e descendentes) de Londrina-PR, remanescentes dos primeiros colonizadores do local. As questões abordadas dizem respeito à configuração das características religiosas luteranas dessas pessoas, supostamente presentes em seus discursos e atitudes.

As análises concentraram-se sentido projetado nos valores que esses atores sociais dão às suas atitudes, ou seja, o símbolo embutido em suas ações, bem como a coerência entre ideias, discursos e atos, nas

^{1*} Possui Bacharelado em Ciências Sociais (1994), Mestrado em Sociologia (2001) e Doutorado em Sociologia (2008), todos pela FFLCH-USP, além de Licenciatura plena em Ciências Sociais (1996) pela FEUSP. Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em sociologia da cultura e em pensamento sociológico brasileiro, atuando, principalmente, nos seguintes temas: pensamento sociológico brasileiro, sociologia da cultura, sociologia da vida intelectual e teoria sociológica. Autor do livro *Trajetórias intelectuais: professoras do curso de Ciências Sociais da FFCL-USP (1934-1969)*, pela FAPESP/Humanitas. É Professor-adjunto na área de Sociologia, do Departamento de Ciências Sociais da UEL (Londrina/PR). E-mail: spirandelli@uel.br. Este texto foi adaptado da dissertação de Mestrado em Sociologia, defendida pelo autor em 2001 na FFLCH-USP.

configurações proporcionadas por uma heterogênea localidade brasileira. Portanto, as relações entre as crenças religiosas dos atores, seu mundo racionalizado, suas origens étnico-culturais e o Brasil contemporâneo (apesar de tais elementos não serem exclusivos do luteranismo).²

Para analisar o assunto, partiu-se de observações e do fato de que competitividade, racionalidade, não passionalidade, entre outras características, não se relacionam apenas com o sistema de economia de mercado, mas fazem parte da “visão de mundo” europeia e se relacionam com o protestantismo de modo geral. E o específico recorte étnico (teuto-brasileiro) e geográfico (londrinense) possui razão de ser: os luteranos no Brasil atual não são apenas os descendentes de alemães. Assim, para se pesquisar as pessoas desse grupo religioso foram levadas em consideração as íntimas relações entre esse ramo do protestantismo e o tronco étnico-cultural do qual ele surgiu. Já a escolha da localidade diz respeito a uma parte do caráter metodológico deste trabalho, no que tange às características singulares que os atores sociais dão às suas vidas e culturas ao se relacionar, no tempo e no espaço.

1. LONDRINA

A região de Londrina remonta à década de 1920, quando a Companhia de Terras Norte do Paraná (CTNP), subsidiária de uma empresa inglesa, adquire milhares de alqueires para seu grande projeto de colonização, iniciado no decênio seguinte com a chegada dos primeiros colonos e compradores de terras, como ingleses, alemães, italianos, espanhóis, japoneses, judeus-alemães, eslavos, poloneses etc. Posteriormente, chegariam brasileiros de origens étnicas variadas e mescladas (como

² É necessário salientar que “igrejas protestantes tradicionais ou históricas” compreendem denominações oriundas da Reforma Protestante, como a luterana, a metodista, a batista, a presbiteriana etc. Diferenciam-se das igrejas pentecostais (ou do pentecostalismo clássico), surgidas no fim do século XIX e introduzidas no Brasil no início do século XX, e das igrejas pentecostais recentes (ou do neopentecostalismo).

caboclos e mulatos)³ e de outros estados da federação, como São Paulo, Minas Gerais, Rio Grande do Sul, entre outros.

Um dos primeiros núcleos foi formado por imigrantes alemães para trabalhar na agricultura. Mas, deve-se ressaltar que os grupos de imigrantes germânicos vindos à Londrina eram muito diversificados em suas origens e práticas culturais, por isso deu-se relevância ao aspecto religioso. Para a localidade, vieram alemães católicos (em minoria, contudo), além de muitos judeus-alemães. Hoje, há descendentes germânicos em outras denominações religiosas protestantes tradicionais e mesmo pentecostais. Entretanto, em todas, são minoria ou bem pouco caracterizados como “comunidade germânica” se comparados aos luteranos.⁴

Em relação a dados numéricos, é necessário informar que a população de Londrina era de 421.343 habitantes, segundo o IBGE (1996), na época da realização da pesquisa. O Brasil, nesse período, conforme ainda o IBGE, possuía 157.070.163 habitantes.⁵ Atualmente, a cidade é um centro urbano com problemas e características de outras grandes cidades brasileiras. Sua escolha para a pesquisa também se deveu a fatores como a configuração de heterogeneidade cultural: com cerca de 500.000 habitantes, situa-se numa área fronteira entre o Norte do Paraná e o Sul de São Paulo, possui indivíduos vindos de muitos pontos do Brasil, é jovem (oito décadas) e sem identidade cultural e histórica característica, por isso construiu uma situação de diversidade razoável.

³ Para Almeida (1997), cuja tese mostra a interação e as redes de sociabilidade nas construções sociais de valores no distrito londrinense do *Heimtal*, formado por alemães e italianos durante o período de colonização, houve processos de transição que demandavam esforços para novas construções sociais de significados, valores, papéis sociais, conteúdos e universos simbólicos, que incidiram em reestruturações individuais e coletivas de identidade. Ao pretender reconstruir a história de seus pesquisados, Almeida mostra que os poucos a obter ascensão social e econômica foram os grupos familiares alemães luteranos.

⁴ Segundo Oberdieck (1997), muitos alemães se estabeleceram em Londrina e no restante do Norte do Paraná vindos dos estados de São Paulo, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, além da Europa. Eles saíram desses lugares porque suas formas de colonização não davam certo, e também porque a região norte-paranaense apresentava melhores condições para tais intentos. Além disso, esse autor afirma que muitos alemães no norte-paranaense eram pobres e trabalhavam para judeus.

⁵ Segundo o Sinodo Paranapanema, da Secretaria Geral da IECLB (2000), na cidade existiam 311 luteranos. E, finalmente, segundo Antenore (1999), tendo como fonte a Federação Luterana Mundial, o Brasil possuía, na época, cerca de 1.200.000 luteranos, representado 0,76% da população do país, considerando-se os dados de 1996 do IBGE.

Além da população branca, indígena, negra, alemã, italiana, japonesa, eslava, todas diluídas e aculturadas, Londrina possui variado setor de indústria e de serviços, agroindústria antiga e moderna, universidade pública com pesquisas diversificadas e periferia analfabeta, religiões diversificadas e movimentos religiosos como a Renovação Carismática Católica, os exóticos e desconhecidos *ba'hai*, de origem iraniana, e grande número de templos evangélicos pentecostais e neopentecostais. Toda essa configuração mostra fronteiras bastante tênues para a manutenção de signos de *comunidade*. Os laços de pertença ficam por demais afrouxados. Nesse espaço e contexto dinâmicos, as características e significados tradicionais não conseguem se impor, tornando-se obsoletos, ajudando a originar outros produtos, de novas relações sociais, cujos sentidos e significados são trocados/compartilhados entre os membros da comunidade. Com o universo religioso não seria diferente.⁶

Mais que pensar nas condições de um grupo religioso numa região, a abordagem do trabalho pretendeu também levantar questões sobre o protestantismo luterano e o protestantismo tradicional como um todo, já que esse vive um momento de reconstrução de identidades perante uma realidade brasileira heterogênea.

E na população total de Londrina do fim do século XX (420.000 pessoas), os 311 luteranos representavam aproximadamente 0,73%, quase o mesmo percentual que a do Brasil. Foram entrevistados 17 luteranos teuto-brasileiros, dentro do universo de 311, isso significa que cerca de 5,5% dos fiéis da religião foram ouvidos. O único dado não conseguido, pois não existia como fonte oficial, segundo a principal Igreja Luterana da cidade, é o número de teuto-brasileiros dentre os luteranos do lugar. Acredita-se, contudo, numa minoria com essa origem, pelas observações feitas nos trabalhos de campo (frequência nos cultos).

⁶ Assim atestam recentes pesquisas e trabalhos de José Reginaldo Prandi (*A realidade social das religiões no Brasil*, 1996), Ari Pedro Oro e Carlos Alberto Steil (*Globalização e religião*, 1997), Ricardo Mariano (*Os pentecostais e a teologia da prosperidade*, 1996b), Rubem César Fernandes (*Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*, 1998), entre outros.

2. CONTRIBUIÇÕES TEÓRICAS

2.1 A Sociologia Compreensiva Como Referencial Teórico

A metodologia de trabalho sistematizada por Weber e utilizada neste trabalho consubstancia-se em estratégias de análise, estudos e reflexões cujos objetivos são interpretar o sentido dado pelos atores sociais às suas ações.⁷ Segundo essa metodologia, a causalidade dos fenômenos possui muitas respostas, fazendo com que o objeto da sociologia deva ser posto no *sentido* da ação do indivíduo,⁸ obtido por meio do *método compreensivo*.

Assim, ao conjunto das ações sociais reciprocamente referidas, Weber dá o nome de *relações sociais*: quando se estabelecessem relações significativas (algum tipo de sentido entre várias ações sociais), ocorreriam relações sociais. Weber também propõe que a relação entre meios e fins (o comportamento econômico, entre os quatro tipos básicos de ação) poderia ser a melhor forma de se obter um padrão para compreender a conduta humana.

O avanço dessas perspectivas leva a entender que, da experiência social comum, partilhada pelos membros das formações sociais, poderiam surgir concepções homogêneas, típicas de um determinado estrato social, e que viria a ser predominante. Nisso, haveria um estilo de vida, a sociabilidade do pequeno grupo. Dessa forma, o grupo focado no trabalho foi observado nas dimensões de sua história, experiência social, cultural, de origens étnicas e sociais e posições dos integrantes na

⁷ Weber centra-se no que chamou de sentido da ação individual e social, e no fato de as categorias valorativas interferirem para balizar as atitudes dos indivíduos.

⁸ Em *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, o autor expõe conceitos sociológicos como *relações sociais*, *associações*, *orientações econômicas da ação* etc., e define caracterizações principais da sua teoria da *ação social*, quais sejam, a ação racional com relação a fins, a com relação a valores, a afetiva e a tradicional. A compreensão motivacional da ação social pretende expor o curso dessas ações e mostrar que seus efeitos podem ser explicados causalmente. Para Weber, os valores atribuídos pelos seres humanos às suas vidas seriam construídos socialmente e os processos de valorização seriam cognitivos, consolidando-se com o tempo; para ele também, a *ideia* seria a manifestação dos interesses e assinalaria a *direção* em que se daria a *ação* – como os interesses seriam valorativos, orientariam a *ação*. Isso é sistematizado na análise da *ação social*, a qual seria possuidora de uma grande carga de *intersubjetividade*: seria feita em *relação* ao outro; seria *consciente* e dotada de *sentido*, na tentativa de ser compreendida pelo outro. Cf. Weber (1999a, v.1).

estrutura social, nas redes de sociabilidade em seus microuniversos.⁹ E as análises concentraram-se no sentido projetado nos valores que os atores sociais dão às suas atitudes, no caso, o símbolo embutido em suas ações, dentro das configurações proporcionadas por uma heterogênea localidade brasileira.

O trabalho procurou também encontrar uma *interface* no conjunto *comunidade – sociedade*, ou a fronteira até onde se descortinam as relações advindas da sociedade maior ou inclusiva, com um “microcosmo”. Há um poder oriundo do dinamismo de povos, populações, culturas etc., nos processos constitutivos dos grandes sistemas simbólicos (secularização, racionalização, capitalismo), os quais resultam não apenas de querelas intelectuais. Ao longo desses processos, ocorrem interações entre a sociedade, os povos, as etnias e as grandes ideias culturais que, em certas épocas, são dominantes. As aceitações ou rejeições, as influências geracionais, as misturas interétnicas, imperceptivelmente, ajudam a reconstruir ideias e sistemas de pensamento.

Desse medo, os indivíduos englobados na pesquisa teriam surgido das trocas de sentido entre os atores e por meio da amálgama de ambiente e momento propícios, além de suas necessidades de diferenciação em meio a tantos outros povos/culturas. Isso teria ocorrido com os valores e a vivência étnico-cultural dos pesquisados pelo fato de os homens construírem sistemas simbólicos mediante os quais se identificam como grupo.¹⁰

⁹ Registre-se também que os aparatos teórico-metodológicos, objetos e problemáticas encontram-se imbricados, mas é *mister* ressaltar a incorporação, de maneira *crítica* e *nuançada*, de várias perspectivas, como forma de tratamento e análise. Do ponto de vista teórico, as diferenças entre essas ideias foram minimizadas, em favor de uma junção das suas semelhanças fundamentais mínimas. Tal foi feito por objetivos de efeito metodológico, pelo fato de as opções teórico-metodológicas pretenderem uma adaptação ao objeto e às problemáticas envolvidas.

¹⁰ Segundo Weber (1991e, p. 328), as religiões ocidentais procuravam dar uma orientação ética às atividades mundanas. Entre os protestantes era impensável que o não trabalhador, como o mendigo, fosse “abençoado” ou “salvo”. Quem rejeitasse o trabalho não mereceria o apreço divino, ao contrário do catolicismo. Para os calvinistas, os mendigos já estariam condenados à danação eterna. A *sociologia da religião* de Weber propõe que, embora a religião possa apontar para um *locus* transcendente, suas motivações devem ser procuradas na vida social. A motivação religiosa ou mágica da ação, primitivamente, era orientada para este mundo “[...] para que te vá bem e vivas largos anos sobre a terra [...]”. Também para o sociólogo, as ideias religiosas, por tratarem de problemas vitais para um crente, influenciariam significativamente a forma pela qual esse se conduziria na vida diária. O comportamento religioso influenciaria o comportamento econômico.

3. O TIPO IDEAL DE “PROTESTANTISMO *BLASÉ*” DOS LUTERANOS

Considerando-se que, em função de certas circunstâncias, os seres humanos recompõem lugar, país, mundo, este trabalho de pesquisa desenvolveu a ideia de um “protestantismo *blasé*” dos luteranos. Sua elaboração foi baseada, em parte, no conceito de “atitude *blasé*” do homem metropolitano, do filósofo alemão Georg Simmel.

No ensaio *A metrópole e a vida mental*, Simmel (VELHO, 1967) define essa atitude como surgida da inumerável junção de elementos e estímulos contrastantes do cotidiano das grandes cidades, resultando numa indiferença desmedida nos indivíduos, porque os laços entre as pessoas, antes comunitários e fortes, tornaram-se escassos. Portanto, na metrópole, o lado subjetivo, privado, íntimo, da pessoa, ficaria mais intenso e valorizado, desenvolvendo assim uma forma de autonomia, de defesa de sua individualidade.¹¹

As práticas econômicas seriam, portanto, congruentes com cada doutrina religiosa. Em síntese, os valores orientariam as ações e relações entre as pessoas. Por isso, ele estudou o papel que as crenças religiosas exerceram na gênese do espírito econômico.

¹¹ Na atitude *blasé*, o indivíduo pretenderia preservar esta sua individualidade e autonomia face às “esmagadoras forças sociais da herança histórica, da cultura externa e da técnica da vida” (SIMMEL, *apud* VELHO, 1967, p. 19). Sua personalidade se acomodaria nos ajustamentos a essas forças externas, ao inesperado, nesse mundo urbano, com imagens em mudança e descontinuidades agudas, em piscar de olhos. A atitude *blasé* seria, portanto, reveladora da mais alta impessoalidade, advinda da precisão da vida metropolitana e resultante desses estímulos contrastantes que são “impostos aos nervos”. E tudo isso estaria ligado ao fato mais marcante da modernidade, segundo Simmel (FRISBY, 1993), ou seja, ao advento da “economia monetária” e à monetarização das relações humanas. Nessa relação, não haveria espaço para a personalidade. A qualidade seria dada pela quantidade. Como a maioria das pessoas passaria a vida à procura do dinheiro, surgiria a ilusão de que sua posse produziria a felicidade. O dinheiro representaria a equivalência e a expressão de todos os valores, unindo os contrários e os estranhos. Tudo isso faria aflorar nas pessoas a cultura objetiva (relativa à técnica, à ciência etc.), solapando nessas a cultura subjetiva (relativa às peculiaridades dos indivíduos). Na confluência disso tudo, surgiriam dois tipos de seres: o *cínico* (indivíduo que se compraz com essa situação gerada pelo dinheiro) e o *blasé* (indivíduo possuidor de uma sensibilidade valorativa *insensibilizada*, sem reação, sem possibilidade de conferir qualquer estímulo à vida e cuja capacidade de sentimentos e de vontade são comprometidas) (SOUZA, 1998). Como bem percebeu Jessé Souza, o *cínico* e o *blasé* lembram o “especialista sem espírito” e o “sensualista sem coração” (*apud* WEBER, 1967, p. 119), os tipos produzidos pela sociedade moderna, segundo Weber. Por tudo isso, o *blasé* seria insensível (como o dinheiro), não ligaria para as pequenas distinções, para as qualidades individuais. Waizbort (2000, p. 328) diz que *blasé* é “fatigado, indiferente, insensível, saturado”. Daí sua indiferença, análoga à do dinheiro. Apesar disso tudo, a distância e a reserva entre as pessoas poderiam também proporcionar uma liberdade individual (ou completa autonomia) inimaginável em outros contextos. Eis também o paradoxo desse tipo de atitude.

Simmel (FRISBY, 1993) pretendia encontrar em cada detalhe da vida uma totalidade (infinita) de significados. Ele não se preocupava em estudar as grandes formas de organização social, mas as formas de sociação ou sociabilidade, que eram instáveis e fluidas. Também apontava a importância dos jogos de interação entre os indivíduos, nessa “sociação”, que se comporiam de orientações recíprocas. O grupo, segundo ele, era importante como unidade de satisfação de interesses. Os interesses conjugados possibilitariam a vida em sociedade.

Além de Simmel, a caracterização do *tipo ideal* da pesquisa foi, em menor parte, também influenciada pelo conceito de *realidade como um constructo social*, de Peter Berger e Thomas Luckmann (1976, p. 132), para quem “[...] o universo simbólico constitui a essência ou a matriz dos significados socialmente objetivados e subjetivamente reais”.¹² Dessa forma, seriam os indivíduos que, emprestando significado à realidade, definiriam-na e a construiriam. Assim sendo, também pode-se pensar que isso ocorreria com os valores e a vivência étnico-cultural dos pesquisados.

Outra pequena influência foi a de Alfred Schutz (PANIZZA, 1980; WAGNER, 1979), em seu conceito de “dimensão do real” ou “província de significados”. Simplificadamente, esse conceito diz respeito às fronteiras ou limites subjetivos entre os diferentes grupos, na sociedade em que o ator social se movimenta. As mudanças entre as diversas “fronteiras de mundos” como o do trabalho para o do sagrado, ou para a esfera lúdica, seriam sempre experimentadas como choques entre “mundos” diferentes (étnico, cultural, secularizado etc.). Esses choques seriam também responsáveis pelo conceito de “protestantismo *blasé*” desenvolvido neste trabalho.

Pode-se afirmar, portanto, que os protestantes luteranos teuto-brasileiros londrinenses, reunidos em grupo, perfariam uma “comunidade” própria sem limites definidos numa outra “dimensão de real”, interagindo numa sociedade brasileira que lhes é diferenciada (apesar de, com o passar

¹² Para Berger (1985), a sociologia pretende compreender a relação entre o mundo construído pela sociedade e o mundo construído pela religião, pela ideologia, pelas práticas culturais etc. Tais “construções” seriam extensões do mundo material e biológico, e o homem, produto das contradições da sociedade. Segundo ele, toda sociedade seria uma *edificação de mundos*, e a religião, uma das mais importantes nessa obra.

das gerações, eles tenderem a se ver cada vez mais nela mergulhados). Também se podem pensar os atos e situações sociais dos seres humanos como singulares. Os “limites” (subjetivos) da “comunidade” atuariam como fronteira étnico-cultural de sentido para a comunidade luterana teuto-brasileira. Nela existiriam códigos de “linguagem” particulares. Dado que os indivíduos viveriam em diversos planos simultaneamente, coexistiriam em diferentes mundos. Eis a dinâmica da sociedade moderna: as modificações e transformações da vida social dependeriam sempre das relações conflituosas entre esses diferentes mundos e seus respectivos códigos.¹³

Assim, norteado pela hipótese e face às dificuldades intrínsecas de abordagem de um assunto que diz respeito a questões subjetivas, a pesquisa qualitativa era a mais indicada, com a realização de entrevistas abertas balizadas por um roteiro prévio. Foram gravadas em *fita-cassete* entrevistas com *fiéis* luteranos de diversas idades e gerações, entendendo-se que nesses relatos estariam inseridas as experiências subjetivas dos atores sociais. Nessa transmissão ocorreria a comunicação para se preservar o sentido das ações através do tempo e para a interação social desses atores.

¹³ Deve-se, contudo, ressaltar a ausência de características ligadas ao puritanismo na teologia luterana. Por isso, os pesquisados jamais poderiam desenvolver ou demonstrar tais características. Nem era isso o que se pretendia. Talvez as possuíssem se comparados aos brasileiros, mas isso ainda não poderia ser considerado equivalente ao puritanismo dos antigos calvinistas. Assim foi composto o *tipo ideal* que balizou este trabalho. O “protestantismo *blasé*” dos luteranos teuto-brasileiros londrinenses é caracterizado por um viver social e religioso discreto, voltado para o trabalho austero, metódico, disciplinado e também voltado para as origens culturais (germânicas), a família etc. A característica *blasé*, especificamente, diz respeito ao apenas aparente “desligamento” ou “negligência” dos luteranos para com a vida cotidiana da cidade pesquisada. Tal “desligamento” seria o modo encontrado por essas pessoas para a afirmação e defesa de sua religiosidade, que ficaria relegada a uma área mais privada de seu ser (não significando, necessariamente, pouco fervor religioso). O fato é que o *blasé* da pesquisa diz respeito apenas ao comportamento social do luterano típico analisado, o qual, entretanto, não possuiria necessariamente os sentimentos do tipo urbano caracterizado por Simmel. Em outras palavras, ele possuiria apenas uma aparência (ou “capa”) *blasé*.

4. DESENVOLVIMENTO

4.1 Hipóteses

O *tipo ideal* desenvolvido para a pesquisa, o “protestantismo blasé”, tinha o objetivo de orientar e balizar os questionamentos sobre o comportamento e a visão de mundo de luteranos teuto-brasileiros londrinenses. Mas o intuito principal era *a comprovação de que tal comportamento os teria auxiliado na superação das dificuldades durante a colonização da região (iniciada na década de 1930) e, posteriormente, em sua ascensão social e na vida cotidiana contemporânea*. Tanto mais esse *tipo ideal* seria válido quanto mais os pesquisados denotassem possuir ou estar próximos de tal comportamento. O *tipo ideal* “protestantismo blasé” também possui uma construção lógica entremeada por um signo de singularidades espaciais e temporais: seria produto de uma construção social do grupo nesse dado contexto, época e lugar específicos (o século XX, ao longo de algumas gerações, em Londrina, tendo, portanto, dinâmica própria). Entretanto, verificações mais apuradas das entrevistas e as análises da história dos luteranos e da etnia em questão terminaram por refutar a hipótese central.

5. PURITANOS E A ÉTICA PROTESTANTE

Historicamente, os puritanos surgiram em meados do século XVI, na Inglaterra, como segmentos reformistas dentro do calvinismo, não designando nenhuma igreja, seita ou sistema teológico definido. Refutavam o anglicanismo, exigindo dessa igreja a “purificação” ou limpeza de doutrinas, ritos e cerimônias de origem católica. O puritanismo transformou-se rapidamente em movimento social de caráter econômico e político, angariando, no século XVII, amplos estratos populacionais, principalmente entre profissionais liberais e classes mercantis. Seus membros acreditavam fanaticamente na Bíblia como fonte única da revelação sagrada, na teoria da predestinação e na recusa aos prazeres

mundanos, e eram ainda mais individualistas, ascéticos¹⁴ e disciplinados que os outros calvinistas. Perseguidos no Reino Unido devido a essas características, fugiram para a América do Norte, onde fundaram Massachusetts, embrião dos Estados Unidos da América. Viviam em comunidades austeras e fechadas, e perseguiam os desvios religiosos.¹⁵ Assim, o puritano modificou o ato da interiorização da relação homem-Deus para interiorização do imperativo ético, devido ao fato de que a única e incerta comprovação da “salvação” residiria na capacidade de viver a vida moral no coerente e sincero cumprimento dos deveres terrenos.

¹⁴ **Ascese:** ligada, em geral, a práticas ou exercícios corporais realizados por meio de penitências, mortificações, trabalhos metódicos ou exercícios, visando à superação de desejos, dores ou ao domínio do corpo por meio do espírito com o intuito de purificar a alma de um crente. Também diz respeito aos exercícios práticos que levam à realização da virtude, à plenitude da vida moral, à desvalorização dos aspectos corpóreos e sensíveis do homem, feitos após muito “treino” (do grego *askeo*, “exercitar”). Weber definia dois tipos de ascetismo, o *extramundano* e o *intramundano*. Haveria o ascetismo rejeitador de toda preocupação terrena (o catolicismo, com o celibato, flagelações, jejuns, abstinências em geral, desprezo por carne e riqueza) e o ascetismo transformador do mundo (seitas puritanas e protestantismos em geral, resumindo-se à austeridade e à renúncia aos prazeres, sendo que o trabalho produtivo e racional seria a melhor maneira de conseguir esses intentos, ao invés de isolados e “inúteis” atos de flagelação). A ética do ascetismo, da austeridade, do trabalho vocacional teria plasmado, finalmente, um modo de viver pragmático e racional no homem, segundo Weber (1967).

¹⁵ Já *puritanismo*, para Weber (1967), em linhas gerais, caracteriza o tipo de vida ascética que distinguia certas camadas de protestantes calvinistas, metodistas e seitas batistas. E o puritano seria um asceta religioso *ativo*, ou seja, sua ação era uma ação positiva sob a orientação divina, na qual ele seria uma espécie de “instrumento” de Deus (WEBER, 1967). Também não questionava o significado de sua existência (isso pertenceria a Deus), mas apenas se satisfazia em saber que, por meio de seu trabalho, estaria cumprindo os desígnios imperscrutáveis dessa entidade. Como o ascetismo puritano levaria ao afastamento ou isolamento em relação a Deus (a racional separação entre as questões divinas e as questões terrenas), gerando contradições e tensões irreconciliáveis, seu controle sistemático e a contabilidade moral da vida auxiliariam a que ele se tornasse esse “instrumento” a serviço de seu Deus. Para o puritano, o trabalho deveria ser feito dentro da *ascese intramundana*. Seu racionalismo não significava uma adaptação ao mundo, mas uma *dominação* racional desse, pois os seus prazeres e tentações, além de carecerem de significado ético, punham em perigo o esforço do puritano pela sua salvação. Também não demandava conhecimento de doutrinas, mas do que havia ou não de *valor* no mundo. Isso demonstra um tipo de ascetismo eminentemente prático (WEBER, 1982). O puritano também rejeitava qualquer apego a manipulações mágicas. Não acreditava em sua perfeição, mas na diligência de Deus para com ele. Extremamente obediente aos mandamentos divinos, evitava, desse modo, os “desvios” do mundo. Esse equilíbrio precário levava ao recolhimento egoístico e à mortificação. Rejeitando a busca de riquezas como um fim, acabou auxiliando, sem intenção, a criar uma mentalidade econômica e estilo de vida metódicos que, por sua vez, levaram ao acúmulo de riquezas e consequente afastamento da religião. E as normas, de origem ética e divina, que regulamentavam a vida do puritano calvinista e que eram necessárias à condução da vida e dos negócios, coadunaram-se a um sistema econômico racional, o capitalismo, que necessita de organicidade e metodicidade semelhantes. A conexão entre ambos poderia ser estruturada como base do capitalismo moderno, segundo Weber (1967).

Uma discussão sobre as origens do protestantismo histórico deve iniciar-se pelo tema do *ascetismo*, o qual gerou muita controvérsia entre os reformadores e a Igreja Católica. Enquanto no catolicismo a *ascese* referia-se à férrea disciplina do celibato, das flagelações, da pobreza, do jejum, do desprezo pela carne e pela riqueza etc., no protestantismo resumia-se à austeridade e à maior renúncia possível dos prazeres ou outros “apelos” terrenos, sendo que o trabalho produtivo e racional seria uma boa maneira de se conseguir esses intentos. Essas questões já eram discutidas desde o final da Idade Média, gerando polêmica juntamente “com outros assuntos-tabu, como a venda de indulgência ou os escândalos sobre a participação do clero nos assuntos mundanos, como o desfrute de riqueza, poder, concubinato, entre outros.”¹⁶

E o tipo ideal de Weber de *ética protestante* (baseada num comportamento metódico, centrado no esforço individual pela “salvação divina”, e cuja evidenciação estaria contida em aspectos como o enriquecimento material do crente obtido por meio de árduo, rigoroso e igualmente metódico trabalho produtivo), pertencente a segmentos

¹⁶ A Reforma Protestante teve vários precursores, como John Wycliffe (1320-1384) e Jan Huss (1372-1415). E os mais importantes reformadores foram o alemão Martinho Lutero (1483-1546) e o franco-suíço João Calvino (1509-1564). Lutero, ex-monge agostiniano, propôs modificações no pensamento e na filosofia cristã, como a *justificação pela fé* e a *autoridade única nas Escrituras*; não acreditava na “eficácia” das boas obras para a “salvação”, pois, para ele, só a graça de Deus manifestada na fé é que conseguiria tal intento; suas concepções de instituição eclesial originariam diversas igrejas nacionais. Um dos princípios básicos iniciais da reforma protestante foi a *justificação pela fé*, na qual Lutero nega a interferência das “boas” obras para a salvação. Ele a considera dom de Deus, dado aos que nela acreditam com fervor. Além desse, propunha o princípio do *sacerdócio universal*, que contrapunha a necessidade da igreja-instituição e do sacerdote serem intermediadores da “salvação” (que passaria a ser um ato individual). Outro princípio era o da *infallibilidade da Bíblia*: sem o padre ou sacerdote, tal característica estaria circunscrita unicamente aos Evangelhos; o crente poderia interpretar livremente esse livro para entrar em contato com a manifestação da vontade divina. O protestantismo, de modo geral, prega a salvação pela fé, porque, como o homem seria “corrupto por natureza” (devido ao “pecado original”), não conseguiria realizar boas obras. Assim, a salvação seria apenas graça de Deus (para o catolicismo, ela viria com auxílio das boas obras e dos sacramentos). Já a ideia da *predestinação*, que era mais comum entre os calvinistas presbiterianos, teve origem ainda em Agostinho, no século IV, tornando-se *Artigo de Fé* na Confissão de Westminster (1647). Devido à maior liberdade de interpretação dos textos bíblicos e à ausência, ainda, de dogmas ou princípios consolidados, não tardou que na Europa dos séculos XVI e XVII surgissem seitas e movimentos protestantes, como o *pietismo* (movimento contrário ao dogmatismo, à racionalidade e à retórica oficial da igreja de Lutero, que revalorizou o fervor religioso e a espontaneidade, e influenciou o *metodismo* no século XVIII e um reavivamento bíblico no século XIX). Dentre os seguidores de Lutero, destacou-se o suíço Huldreich Zwingli (1484-1531), líder da Reforma em seu país. Seus dissidentes criaram seitas, como a dos *anabatistas* e a dos *menonitas*.

calvinistas, foi desenvolvido como conceito a partir de pesquisas sobre os adeptos da Reforma Protestante. Ele procurou uma relação sistêmica entre o crescimento da riqueza desses homens e seus os valores da religião. Os valores da mentalidade ou educação protestante, tais como a austeridade, a disciplina ascética, a vocação ou o “chamado” ao trabalho, teriam sido primordiais para dirigir esses indivíduos. Nas famílias seguidoras dessa religião, os filhos eram educados para atividades técnicas, o cálculo e a obtenção final do lucro. Esse *ethos*, essa racionalidade, teria sido, segundo Weber (1967), um dos fatores (mas não único) propulsor do modo racional de acumulação de riquezas chamado capitalismo.

6. VOCAÇÃO EM LUTERO E EM CALVINO, SEGUNDO WEBER

As proposições de Weber em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1967) tinham por base textos de teor calvinista. Não o interessavam os dogmas teológicos de Calvino,¹⁷ mas as motivações psicológicas originadas nas crenças e práticas religiosas, como a ética peculiar a certos meios calvinistas. A base eram cinco artigos da Confissão de Westminster, de 1647. Também este trabalho analisa o “protestantismo luterano” dos atores, não sua teologia.

Conforme Weber (1967), o cristão de Lutero deveria permanecer na “vocação” atendendo ao “chamado” e Deus. A isso, ele teria juntado a ideia de trabalho. Daí *vocação* e *profissão* serem sinônimos (*beruf*, em alemão) | . Contudo, não era a vocação religiosa a que Lutero se referia, mas a profana. Um filho de ferreiro teria vocação para ferreiro (apesar de

¹⁷ Jean Calvino influenciou John Knox (1505-1572), criador do *presbiterianismo* na Escócia, Thomas Helwys (1550-1616), fundador da Igreja Batista e John Wesley (1703-1791), criador da Igreja Metodista, todas no Reino Unido. Posteriormente, outras igrejas foram sendo fundadas tendo por base seus ensinamentos, como a Congregacionista, também no Reino Unido, e a Igreja Reformada, nos Países Baixos. Após a Reforma, surgiram movimentos ascéticos, como os já citados *pietistas*, na Alemanha e o dos *quackers*, *santos* ou *puritanos*, no Reino Unido. Todas essas denominações (incluindo seitas, movimentos ascéticos e denominações luteranas e calvinistas) difundiram-se pelos Estados Unidos da América. Em meados do século XIX, a partir do *metodismo*, surgia o *pentecostalismo moderno*.

isso ser um pensamento medieval), por exemplo. Já Calvino¹⁸ aliaria o preceito luterano de *vocação* (no qual o trabalho terreno se transforma em via de salvação da alma) com a ideia de *predestinação* (a escolha realizada por Deus entre os que seriam “salvos” e os “condenados”). Para Calvino, Deus não mais se comunicaria com os homens.

Para o calvinista, a perda da autoconfiança seria sinal da falta de fé em Deus ou sinal da falta de fé em sua própria “salvação”. A fim de evitar a *danação eterna*, recomendava-se dedicação intensa e metódica a uma atividade profissional. Nasciam, dessa forma, o planejamento e a sistematicidade. O trabalho seria um fim em si mesmo e não gerador de prazeres materiais. Também para Calvino, atender à vocação seria atender ao chamado de Deus, e o crente, ao permanecer na vocação profissional, realizando-a bem, estaria fazendo a vontade desse deus. Era a primeira vez que se valorizavam os trabalhos profanos e que se glorificava a Deus na profissão profana, e não no convento.

Mas vocação, para Lutero, significava glorificar a Deus na terra pelo trabalho, não devendo estar reservada apenas a monges e sacerdotes. Dever-se-ia “tomar a cruz” dentro do mundo, vivendo a profissão em Cristo. Vocação/profissão seria sinônimo de servir a Deus servindo aos irmãos, na vivência de um trabalho árduo, honesto e com o reinvestimento dos proventos dele oriundos. Esse conceito de Lutero, passando a valorizar o cumprimento do dever dentro das profissões seculares, tornou-se dogma central de todos os ramos do protestantismo. Mas Weber considerava

¹⁸ Calvino, produto de seu tempo, foi estigmatizado por detratores e críticos, contemporâneos seus e posteriores. Ele tivera defeitos e qualidades; contudo, divulgou o protestantismo (houve até tentativas de implantar suas ideias na colonização do Brasil) e foi autor de importantes obras teológicas. Muitas das reformas religiosas se tornavam fatores de criação de novas identidades, ligadas a interesses políticos, econômicos e sociais, do que apenas fatores eminentemente teológicos ou religiosos. Ou seja, a desarmonia e o dissenso eram mais constantes. A visão “moralista” de perseguições, mortes ou guerras em nome da fé é feita por historiadores e sociólogos ruins, que veem as sociedades do passado com os seus olhos preconceituosos de hoje. Isso é anacronia. Na época de Calvino, isso tinha justificativas teológicas, divinas etc., e era considerado correto conforme leis tanto dos homens e de seu Deus. Em verdade, foi devido a todas essas dissensões que os homens dos séculos posteriores aprenderam o valor básico da democracia e da tolerância – características, aliás, devidas, em boa parte, aos concílios ocorridos após a *Guerra dos Trinta Anos*, em 1648, que redundaram na *Paz da Westfalia*; mesmo a Revolução Gloriosa, na Inglaterra, em 1688, ao criar o Parlamento moderno, podem ter tido raízes nesses dissensos, que trouxeram consensos, afinal de contas. A Europa (Estados e igrejas) começou a perceber que seria melhor instituir uma paz religiosa, ao menos. No continente, após essa data, minimizaram-se os conflitos por motivos religiosos.

a visão do reformador alemão como tradicional, algo ainda aceito como ordem divina à qual os indivíduos deveriam adaptar-se. Nesse caso, o resultado ético seria negativo, levando, pelo contrário, à submissão a Deus. Por isso, o luteranismo não seria uma das bases para o capitalismo, como teria sido o puritanismo calvinista.

A ética do trabalho bem feito, se não evidencia a “salvação” (não é *sinal de predestinação*, por não ser dogma luterano), designaria uma “bênção de Deus” ao competente, trabalhador – isso poderia explicar, em parte, a ascensão socioeconômica dos protestantes pesquisados por Weber. Mas hoje, os descendentes preferem vida confortável, de prazeres terrenos, ao ascetismo, deixando a religião para o âmbito secreto, privado, mas não menos verdadeiro, que o de seus ascendentes.

A prática religiosa protestante do início da Reforma, compreendendo um *ethos ascético* relacionado a estilo de vida simples, metódico, puritano, acabaria por facilitar o desenvolvimento do espírito racional na sociedade, substituindo a penitência católica. A vida seria eterna prestação de contas, eterna responsabilidade, e toda ocupação, um chamado (latim *vocatio*). O cumprimento do dever seria sagrado, e o que fugisse disso pecaminoso. O *misticismo* (experiência em que a divindade se manifesta no corpo do indivíduo) entra em declínio nessa sociedade racional, em favor da prática ascética, que separa definitivamente homens e Deus. Tal racionalização, continua Weber (1967), definiria o desenvolvimento histórico do Ocidente, em que os meios mágicos extrarracionais dão lugar a meios metódicos e calculados. O lado divino da questão do trabalho se esvazia para valorizar-se o trabalho em si. Antes, ganhava-se para o acúmulo e investimento; depois, passou-se a ganhar para o gozo dos prazeres. Dessa forma, o ascetismo protestante funda a moderna civilização vocacional. Seculariza-a. Porém, a secularização individual não segue totalmente a da esfera global ou estrutural, pois existe hoje o indivíduo secularizado para com o espaço público, mas místico para com a vida privada.¹⁹ Mas eis a

¹⁹ A *sociologia da religião* de Weber propõe que, embora a religião possa apontar para um *locus* transcendente, suas motivações devem ser procuradas na vida social. A motivação religiosa ou mágica da ação, primitivamente, era orientada para este mundo “[...] para que te vá bem e vivas largos anos sobre a terra [...]” (WEBER, 1999f, p. 328). Tentar observar as relações entre fins e meios é a forma mais compreensível de se procurar entender a conduta dos atores sociais, sendo que o comportamento econômico é o mais fácil de ser observado e sistematizado, dentro

ética protestante, o domínio do racional sobre o irracional; o espírito do capitalismo também seria o domínio do racional sobre o irracional. Eis suas *afinidades eletivas*, eis suas *interfaces*.

7 RELIGIÃO LUTERANA E GERMANIDADE

Na tese *Igreja e germanidade: estudo crítico da história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*, o historiador Martin Dreher (1984, p. 8) afirma que “[...] não se poderia ser evangélico (luterano) sem ser alemão”. Conquanto houvesse grande dose de burocratismo nas relações entre o corpo eclesiástico luterano e a germanidade,²⁰ essa dizia respeito mais ao Estado/aparelho burocrático do que à cultura germânica propriamente dita no Brasil do século XIX.

da tipologia das ações de Weber, como está proposto em *Economia e sociedade*: fundamentos da sociologia compreensiva. Para Weber, as ideias religiosas, por tratarem de problemas vitais para um crente, influenciariam significativamente a forma pela qual esse se conduziria na vida diária. O comportamento religioso influenciaria o comportamento econômico. As práticas econômicas seriam, portanto, congruentes com cada doutrina religiosa. Em síntese, os valores orientariam as ações e relações entre as pessoas. Por isso, ele estudou o papel que as crenças religiosas exerceram na gênese do espírito econômico.

²⁰ Sobre a Igreja Luterana moderna, pode-se dizer que é bastante homogênea em sua organização; o clero tem o poder e autoridade limitados por sínodos e conselhos. Além da Alemanha, foi difundida para o centro e o norte europeus, sendo a igreja predominante na Noruega, Suécia, Finlândia e Dinamarca. No Brasil, chegou com os primeiros imigrantes germânicos em 1824, nas colônias de Nova Friburgo (RJ) e São Leopoldo (RS). Espalhou-se depois pelas regiões sul e sudeste do país (aliás, pode-se dizer que só uma religião como a luterana conseguiria unir imigrantes com tantos matizes de culturas, de regiões, de origens, de classes, de ideologias etc.). Em 1886, foi fundada a Igreja Evangélica Alemã do Rio Grande do Sul, que, em 1903, foi unida à Igreja Evangélica da Prússia. Em 1938, iniciou-se a união dos sínodos, sendo que em 1949 ocorreu a criação da Federação dos Sínodos, para, finalmente, seis anos depois, a IECLB tornar-se independente da “mãe” Alemanha (da *Evangelische Kirche Deutschland*). Como corpo eclesiástico e jurídico, a IECLB existe desde 1968, após a fusão completa dos vários sínodos regionais brasileiros. Após a segunda guerra mundial, a Igreja Luterana brasileira passou por polêmicas, pois havia demanda em seu interior em relação à inserção da igreja nas questões socioeconômicas nacionais. Na atualidade, essas polêmicas já parecem estar superadas. A IECLB está espalhada por todo o país, mas seus membros e centros de decisão encontram-se no sul. Houve, porém, um divórcio entre a fé evangélica e sua correlata, a cultura alemã. É necessário lembrar que na Alemanha o termo mais comum para a religião luterana é “evangélico”. No Brasil, o termo “luterano” ganhou força, com o intuito de diferenciar os teuto-brasileiros de outros grupos e religiões. Uma peculiaridade da Igreja Luterana é que, além da igreja evangélica alemã, existe outra, a Igreja Evangélica Luterana no Brasil (IELB), fundada por missionários teuto-norte-americanos em 1847 e estabelecida no Brasil em 1900. Sua diferenciação, nessa época, era a realização dos cultos em português, diferentemente da anterior, rigidamente ligada à língua e cultura germânicas.

Nesse período, a independência das comunidades era grande devido às dificuldades e distâncias. Até hoje, a característica da IECLB é ser igreja comunitária, só podendo existir a partir de uma comunidade. Mas, nessa época, fins do século XIX e início do século XX, o corpo eclesiástico incipiente e amador obrigava a administração sinodal a requisitar da Alemanha pastores qualificados. A própria comunidade administrava sua igreja, arrecadava tributos etc., diminuindo a verdadeira missão da instituição, a manutenção da religiosidade. Em centros maiores, o governo brasileiro, apesar da ligação com a Igreja Católica, auxiliava nos custos da Igreja Luterana. O passo inicial para o surgimento da Igreja Luterana no Brasil foi a criação do Sínodo Rio Grandense e, posteriormente, a entrada do Sínodo do Missouri (dissidência norte-americana do Sínodo Evangélico Alemão). Pretendia-se a formação de um clero luterano brasileiro, para evitar o monopólio dos pastores alemães.²¹

No início da colonização, a Igreja Luterana não tolerava casamentos com católicos, mesmo alemães, pois o internacionalismo da igreja de Roma não teria interesse em preservar a germanidade. Muitos pastores atribuíam a decadência da germanidade ao abandono do Evangelho. Falar

²¹ Existindo apenas enquanto comunidade, o senso de identidade seria o *construtor social da realidade* no grupo e acabaria por realizar a interação surgida das *ações sociais*, tendo a *religião* (a luterana) como principal amalgamadora. Mas, antes de 1848, não haveria razão para a existência de uma identidade entre *germânico* e *evangélico-protestante*. Essa ligação fora estimulada posteriormente, do período pré-sinodal para o sinodal, pela Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (DREHER, 1984; WILLEMS, 1940; 1946). No início da colonização alemã, a IECLB não teria sido decisiva para a preservação do caráter germânico de uma comunidade, porque “[...] decisiva era a unidade em que os imigrantes eram assentados [...] e seu relacionamento com o meio ambiente” (DREHER, 1984, p. 61). Por isso, não se poderia falar da “associação consciente” entre Igreja (luterana) e germanidade antes de 1848. Dreher (1984) cita o amadorismo dos pastores, mostrando como ainda não havia relação forte entre igreja e germanidade. Mesmo entre os pastores profissionais, a religiosidade e a germanidade eram algo vazias, inexpressivas. Para melhorar essa situação, após 1870 surgiram várias associações com o objetivo de tornar mais coesas as comunidades alemãs no Brasil. O compromisso dessas instituições era religioso, mas também havia a preocupação com o bem-estar material das famílias nas colônias. Com tudo isso, estar-se-ia em agradável situação nas colônias do sul para a preservação da *nacionalidade* e do *idioma* (grifos do autor). Nesse ano de 1870, com a unificação do Império Alemão, iniciou-se maciça propaganda de valorização da cultura teuta por meio da imprensa, das escolas, da política, da economia, da igreja, das artes, do folclore etc. (Cf. SEYFERTH, 1976). O mesmo ocorreria no Brasil meridional nessa época, já que a igreja e as instituições alemãs preocupavam-se cada vez mais em manter as características germânicas, pois os colonos abraçaram-se muito rápido. Posteriormente, na década de 1930, muitos pastores defendiam a política de fortalecimento dos laços germânicos, sendo muito comum a defesa de ideais *nacional-socialistas*.

alemão seria manter-se luterano.²² Dreher (1984) afirma que o missionário luterano vinha ao Brasil apenas para pregar, mas pastores donos de formação acadêmica carregavam o ideal da junção entre luteranismo e germanidade.²³

Mas para a discussão das relações entre a religião luterana e cultura germânica, são também necessários os estudos de Emílio Willems (com os conceitos de *aculturação* e *assimilação*) e de Giralda Seyferth (sobre identidade étnica, 1994). Willems procura mostrar a mudança provocada pelos contatos interétnicos, em *Assimilação e populações marginais no Brasil* (1940), afirma que a *assimilação* envolve o abandono da nacionalidade primitiva pelos imigrantes e a adoção da nacionalidade do novo meio. Segundo ele, há também muitos fatores condicionando os contatos sociais e culturais, e os processos socioculturais envolveriam fusões de heranças culturais, modificações de sentimentos e atitudes, e incorporação gradativa de estrangeiros no grupo. Tais processos não seriam unilaterais, mas prevaleceriam padrões de um grupo sobre outro, com seleção de aspectos a serem eliminados ou absorvidos. Na assimilação ocorreria, ainda segundo ele, a desagregação de uma parte das representações e a conseqüente construção de outras. Em *A aculturação dos alemães no Brasil*, Willems (1946, p. 220) propõe que a língua alemã era viga mestra

²² O Luteranismo é conhecido por ser quase uma religião nacional, oficial ou de Estado, na Alemanha, pois esse Estado e instituições como a Igreja Luterana, principalmente, possuem raízes que se confundem com a etnia ou cultura em questão. Luteranismo e nacionalidade vieram antes do Estado alemão e de seus aparelhos, instituições e fronteiras. Na época do nacional-socialismo, por exemplo, houve a convicção de que a germanidade no exterior seria preservada pela Igreja. Muita propaganda foi desenvolvida, principalmente para a juventude, desestimulando casamentos extraétnicos novamente.

²³ No Brasil, as discordâncias entre grupos germânicos ortodoxos e liberais eram constantes. Havia os que se percebiam diferentes dos brasileiros e, ao mesmo tempo, diferentes dos alemães, apesar de sentirem que o germanismo ainda era existente neles. Sobre essa questão, Wenzel, em *Memória e identidade teuto-brasileira em Cerro Largo/RS* (1997), comenta que a categoria teuto-brasileira constituía uma cultura distinta da sociedade brasileira e da sociedade alemã. Seria o caso, portanto, de uma germanidade à *brasileira* (ou teuto-brasileira). Esse autor afirma também que as tradições e a cultura germânica nos meios urbanos não são vivenciadas cotidianamente, mas sim nos momentos festivos. Segundo ele, cultura não é um produto acabado, congelado no tempo, “como o código genético”. Portanto, seria apenas *mais uma forma* de se viver uma cultura. Na modernização e reorientação teológica dos sínodos luteranos, ocorridas no pós-guerra, foi afrouxada a ligação entre a Igreja Luterana e os imigrantes alemães. Era agora necessária (sob pena de serem “culpados perante Deus”) a compreensão do sinal dos tempos. “Culturas vêm e vão, os idiomas sofrem transformações, a palavra de Deus permanece eternamente” (WENZEL, 1997, p. 250).

da religião luterana nos lugares em que os colonos a falavam, “[...] pois o evangelho de Lutero somente podia ser adequadamente interpretado e compreendido na ‘língua de Lutero’”.²⁴

Já Giralda Seyferth (1976) defende a ideia de que imigrantes sempre manterão algum laço com o país de origem, a despeito de assimilações ou aculturações em outra nação, mesmo com as colônias alemãs sendo, no início, homogêneas, isoladas e possuidoras de forte identidade étnica germânica. A antropóloga rebate as teses de *assimilação* e *aculturação* de Willems, sobre a integração dos imigrantes e descendentes à sociedade brasileira. Para ela, teria havido uma atualização das identidades étnicas sob novas formas. Critérios anteriores de identificação não seriam mais usados. Apesar de os descendentes não falarem mais a língua, existiria, por exemplo, a perspectiva etnocêntrica da superioridade étnica por meio do *ethos* do trabalho, em que o alemão mostraria sua eficiência.

Ainda segundo Seyferth, os conceitos de Willems não anulariam necessariamente as identidades e ideologias étnicas, nem o sentimento de pertença a um grupo étnico. A autora discorda da ideia de “isolamento” e “homogeneidade”: para ela, tais situações só teriam existido até fim do século XIX, devido mais à formulação brasileira do projeto de colonização do que a escolha deliberada pelos alemães de se apartarem de brasileiros. As incompreensões dos governantes nacionais é que teriam complicado a vida dos colonos. Isso teria originado forte laço de comunitarismo entre os teutônicos. Seyferth (1976) também entende que a identidade étnica seria, às vezes, mais ideológica do que calcada em valores culturais reais. Escolas e meios de comunicação teriam ajudado a disseminar essas ideias e, para isso, teriam ocorrido manipulações por parte dessas instituições.²⁵

²⁴ Mas esses princípios teriam se aberto aos poucos. Havia preocupação em se preservar também a língua alemã, porque a Igreja Evangélica Alemã do Brasil só poderia cumprir sua missão se fosse, conscientemente, igreja nacional alemã. Willems defende a ideia de que o esforço da ideologia germanista do nacional-socialismo teria o intuito de acentuar uma suposta ausência de homogeneidade nacional alemã no período entreguerras, pois o Brasil meridional recebeu imigrantes alemães desarraigados e rurais – eles não eram transplantados em aldeias inteiras, como portugueses, espanhóis ou italianos, mas dispersos, de diversas províncias, aldeias, dialetos, Estados etc.

²⁵ Para Seyferth, nação, povo, nacionalidade e etnia seriam todos sinônimos. A etnicidade teuto-brasileira teria surgido dessa especificidade, tendo havido também: “[...] uma reapropriação da ideologia nacionalista anterior à unificação alemã, que podia falar de uma nação sem Estado. Ao longo do tempo, a etnicidade teuto-brasileira foi reconstruindo seus símbolos, à medida

Seyferth, em *Imigração e cultura no Brasil* (1990, p. 83), afirma que era significativo o exemplo de ligação entre valores étnicos e religiosos – no caso, o dos teuto-brasileiros luteranos. E que a Igreja Evangélica de Confissão Luterana era a igreja nacional na Prússia, sendo que “nela a “germanidade” e o evangelismo se unem para reafirmar a índole alemã de seus membros”. O autor também afirma que as questões de ordem étnica ressurgem quando as colônias se urbanizam e se industrializam, ou seja, quando são obrigadas a travar relações (heterogêneas) com outros grupos diferenciados na sociedade brasileira.

Na relação *religião e etnicidade* estavam ligados catolicismo e “italianidade”, catolicismo e “polonidade”, e luteranismo e “germanidade”. Perdendo língua, valores e costumes, o indivíduo abandonaria a religião. Essa (seu corpo clerical) não queria perder membros e prestígio, local ou nacional. No caso da vida religiosa, é claro que ela favoreceria a manutenção dos costumes e da língua, pois essa é o veículo de suas pregações e da difusão de suas ideias. E os novos costumes afastariam as influências a que a doutrina se expõe nos contatos interétnicos. É importante ressaltar que a Igreja Católica e seus membros teutos rapidamente aderiam às campanhas de nacionalização. Nas escolas, as crianças teuto-brasileiras católicas já

que as ‘colônias alemãs’ se tornavam mais brasileiras, permanecendo quase inalterada a idéia étnica da origem ou descendência comum (que supõe um modo de vida e um componente social diferenciado)” (SEYFERTH, 1976, p. 112). A autora também afirma que a construção da identidade coletiva teuto-brasileira estava relacionada a uma ideia cultural de nação concebida pelo Romantismo alemão, no que Dreher (1984) também concordaria. Porém, o conceito de nacionalidade para alemães e teuto-brasileiros era bem diverso do conceito para brasileiros. Quem nascesse no Brasil seria brasileiro, mas quem nascesse no Brasil e descendesse de alemães seria, além de brasileiro, também alemão. A etnicidade teria sido a responsável pela manutenção dos componentes étnicos de identidade social da maioria dos descendentes de alemães. Cultura, valores, ideologias etc. desapareceriam ou teriam sido reelaborados. Mas os critérios de distintividade usados para marcar a identidade étnica teriam persistido, apesar da assimilação. É fato, também, que, da segunda guerra mundial à atualidade, os teuto-brasileiros experimentaram uma grande ascensão social, expandiram-se para novas áreas pioneiras, integraram-se à vida nacional, mas sem perder totalmente o caráter étnico. Teuto-brasileiro era toda pessoa de origem alemã que construísse uma “pátria” no Brasil, porém, com características alemãs. Tal pessoa se consideraria integrada, ao mesmo tempo, ao Estado brasileiro e à etnia germânica. Contudo, a língua era o fator que determinaria a nacionalidade e que distinguiria de modo categórico os pensamentos e sentimentos da maneira de ser de um povo. Seria também a delimitação abstrata e imaterial das fronteiras (e da existência) culturais. Portanto, sua sobrevivência seria essencial à sobrevivência da germanidade e do grupo étnico teuto-brasileiro. Essa língua, aliás, tem raízes na própria religião, pois Lutero é considerado o criador da relação entre escola, religião e língua, contribuindo para o desenvolvimento de uma língua pura, separada dos dialetos. Sendo assim, religião luterana, língua e consciência étnica alemã seriam inseparáveis.

aprendiam o português. Mas as crianças luteranas falavam alemão em casa, pois seus pais não eram “misturados” aos brasileiros (como pais teuto-brasileiros católicos), e o culto luterano era ainda em alemão. Já no catolicismo isso seria impensável devido seu ao teor universalizante.

8. SECULARIZAÇÃO E SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

Aprática religiosa protestante do início da Reforma, compreendendo, muitas vezes, um *ethos ascético* relacionado a estilo de vida simples, metódico e puritano, acabaria por facilitar o desenvolvimento de um espírito racional na sociedade e que substituiria a penitência católica. O cumprimento do dever seria sagrado e o que fizesse fugir disso seria pecaminoso (WEBER, 1967). O *misticismo* entraria em declínio nessa sociedade racional, em favor da prática ascética, levando à separação definitiva entre os homens e Deus.²⁶ Dessa forma, o ascetismo protestante teria ajudado a fundar a moderna civilização vocacional. Ele teria a secularizado.

Na atualidade, porém, a secularização (processo supressor do sagrado nas diferentes esferas da sociedade) individual não seguiria totalmente a esfera estrutural. Assim, ainda subsistiriam indivíduos secularizados para com o espaço público, mas místicos para com a vida privada. Portanto, este trabalho procurou a constatação de tendências, vendo a *religião* e a *cultura* como dimensões inter-relacionadas, procurando a compreensão motivacional para as análises, tentando a interpretação de uma fé protestante num mundo de cosmologia *luso-afro-ameríndia*.²⁷

²⁶ Tal racionalização, ainda segundo Weber (1967), teria definido o desenvolvimento histórico do Ocidente, no qual os meios mágicos extrarracionais teriam dado lugar a meios metódicos e calculados, em todos os setores sociais e atividades humanas. O lado divino da questão do trabalho foi esvaziado para só se valorizar o trabalho em si. Antes, ganhava-se para o acúmulo e investimento, depois passou-se a ganhar para o gozo dos prazeres.

²⁷ Nisso, seria necessário salientar que o protestantismo luterano aparenta movimentar-se em sentido diametralmente oposto à tendência de “pentecostalização” do protestantismo histórico. Antônio Gouvêa Mendonça (1982), em sua tese *O celeste porvir: um estudo sobre a inserção do protestantismo na sociedade brasileira*, afirma que essa religião, em quase todas as suas vertentes (históricas e pentecostais), desenvolveu-se no Brasil, desde o início do século XX, de uma forma “guerreira”, “heroica”, milenarista. Distante, portanto, do modo tradicional, calvinista.

9. RESULTADOS ALCANÇADOS

9.1 Articulações com a Hipótese

A hipótese norteadora das reflexões deste trabalho propunha que protestantes luteranos teuto-brasileiros de Londrina, possuidores de um “protestantismo *blasé*” (estando distantes da terra de origem dos pais e avós, da língua, da cultura e da sede de sua religião de identidade étnico-nacional) teriam desenvolvido um comportamento que, subsistindo e interagindo a seu modo na cidade grande, haveria auxiliado essas pessoas em sua ascensão socioeconômica. Observações mais aprofundadas demonstraram que isso seria difícil devido a fatores como a inexistência de elementos teológicos ligados ao ascetismo puritano na religião luterana. Fato é que todos os entrevistados pertencem ao mesmo patamar socioeconômico, a pequena classe média.

Na defesa da ideia de que essa hipotética atitude ascética do “protestantismo *blasé*” dos luteranos teria sido auxiliada, em parte, por um ambiente e momento propícios (que teria desenvolvido neles a capacidade de serem racionais, metódicos e disciplinados, o que, por sua vez, os auxiliaria no processo de ascensão socioeconômica), pensou-se que a razão para que tudo isso ocorresse seria devido à questão da necessidade de uma diferenciação dessas pessoas em meio a tantos católicos e não germânicos no passado da localidade estudada. Fato é que a valorização da austeridade no trabalho, para esses primeiros luteranos (muitos ainda vivos) e seus descendentes só poderia ser desenvolvida mediante a também existência de um espírito ascético. De imediato, o aparecimento de um espírito de profissionalismo e racionalidade poderia ser consequência dessa junção/articulação de crença religiosa com algum grau de ascetismo existente nesses luteranos com as peculiaridades e necessidades de contextos históricos, geográficos e existenciais.²⁸

²⁸ Essa mentalidade étnica, balizada também pela força da tradição da religiosidade histórica, percebida na fala do Sr. Carlos João Strass, cuja família “é luterana desde o século XVI ou XVII”, e da Sra. Helga Kisser, “desde 1724”, acabaria por ajudar a construir uma comunidade singular em determinada localidade brasileira. A interpretação das entrevistas denota, de modo geral, especialmente nas pessoas de mais idade, certo sentido de distanciamento, por vezes recusa, em relação ao mundo contemporâneo, principalmente no quesito religiosidade. E essa caracterização

A singular ética protestante definida por Weber, valorizadora da austeridade, perfazia um traço cultural de muitos povos europeus desde o início do capitalismo comercial. Relacionada às reformas protestantes do século XVI, teve como consequências a *modernização e racionalização* do mundo. Esta ética também dizia respeito, em boa parte, ao comportamento dos primeiros colonizadores de origem alemã de Londrina. Vindo pobres, de um país agitado por crises econômicas, políticas e étnicas, e sendo basicamente agricultores, tais colonos davam enorme importância à união e solidariedade comunitárias, ao trabalho duro, à economia e poupança, visando a um futuro promissor, para si e os filhos. Tudo isso se nota nos depoimentos. A educação para os filhos era prioridade! E disciplina férrea, rigidez e metodicidade eram procedimentos que falavam alto a pessoas em que se fundiam e se confundiam o orgulho e o “patriotismo” germânico e luterano.²⁹

Esse nível de competitividade parece ter se dado com mais liberdade religiosa no Brasil, dentro do protestantismo, do que no protestantismo da Alemanha. Algo similar aos americanos, como também observou Willems (1946). As relações antigas e servis da Alemanha não existiam no Brasil. O protestante luterano poderia, então, livrar-se da parte mais tradicional que lhe seria inerente no caldo de cultura nacional germânico e modificar-se no novo país. Mas, repita-se, isso ainda não poderia ser configurado como motivo extremamente relevante para a ascensão socioeconômica dos teuto-brasileiros. Mesmo com o *tipo ideal* nela utilizado (o “protestantismo *blasé*”), seria difícil demonstrar que os luteranos seriam mesmo possuidores de um “completo” espírito de ascetismo intramundano. Fato é que a

de pessoas cuja visão de mundo é também uma forma de defesa ou autonomia contra o “mundo lá fora” foi percebida como reincidente entre os mais velhos. Em certo sentido, tal situação repete-se entre os mais jovens, mas de modo atenuado.

²⁹ Willems (1946) afirma que as zonas protestantes (luteranas) gozavam da fama de serem mais progressistas e prósperas que as católicas na Alemanha do início do século XX. O viajante Tschudi informava que, tendo passado por São Leopoldo, em meados do século XIX, percebera que só os alemães protestantes enriqueciam nessa região. O mesmo ocorria em Brusque e em outros lugares do Estado de Santa Catarina, *sendo que todos os imigrantes, de qualquer religião, chegavam nas mesmas condições* (grifo nosso).

característica da racionalidade, nesse século XX, era já a predominante em todo o Ocidente, entre luteranos e até católicos, eis o principal.³⁰

9.2 Templo e Espaço Social

Em outras questões exploradas no trabalho, procurou-se também verificar, por exemplo, a importância e a representação do templo luterano para esse grupo de características e significados expostos. Em Londrina, há três templos dessa denominação: *Congregação Evangélica Luterana de Concórdia*, *Igreja Luterana Livre* e *Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB)*.³¹

Procurou-se nisso a compreensão do espaço (social) do protestantismo luterano e o conteúdo simbólico que representou e representa a religião luterana para os seus seguidores. Por *espaço* deve-se entender tanto o dos templos, quanto, num sentido abstrato, os limites não físicos de uma comunidade, na complexidade do contexto urbano (a “província de significados”). A comunidade teuto-brasileira luterana de Londrina sempre viveu em torno de seus templos. E acompanhou as mudanças de endereços deles: o primeiro foi construído concomitantemente à fundação do “bairro” rural do Heimtal, em meados da década de 1930; com a desmobilização da colônia alemã e chegada de outros imigrantes ao local, em fins da década de 1940, foi construído um pequeno templo em Londrina propriamente dita; finalmente, o de 1962, utilizado desde 1970, quando da fusão das comunidades luterana e da missão americana (*American Lutheran Church*).³²

Esse caminho trilhado pelo templo retrataria ou materializaria as modificações e adaptações da Igreja Luterana e dos traços culturais

³⁰ De qualquer forma, entende-se como válido no trabalho seu fator heurístico, no sentido de que um *tipo ideal* teria sido criado e testado.

³¹ Suas diferenças dizem respeito à origem: as duas primeiras são filiadas ao Sínodo do Missouri, mas a mais importante e que congrega a maioria dos luteranos teuto-brasileiros da cidade é a IECLB. Assim, foi dada relevância à última. Outra ressalva diz respeito às outras igrejas protestantes tradicionais da cidade, como as Batistas, Presbiterianas e Metodistas, que não foram consideradas por não perfazerem o binômio já mencionado, apesar de possuírem certo número de descendentes teuto-brasileiros em suas fileiras. Fato é que os membros destas não guardam relações com suas origens étnicas.

³² Com o objetivo principal de “atender os imigrantes alemães” (LEITZKE *et al.*, 1992, p. 02).

dos indivíduos de origem germânica. Anteriormente, o templo era o centralizador (lugar de conagração, um dos únicos pontos de encontro de convívio social, de divertimento, de educação laica etc., de uma comunidade rural); hoje é apenas um lugar a mais, cujos indivíduos, de origem germânica ou não, utilizam-no para atividades ligadas à religião (luterana).³³

Certo é que a força da doutrina em questão demonstra não ter sofrido modificações. Diferentemente de outras denominações, ela mantém-se relativamente aberta às flexibilidades ou às inovações de seus membros.³⁴

Em síntese, os templos luteranos londrinenses foram acompanhando, em significado e sentido, as mudanças, migrações e adaptações sofridas pela comunidade germânica. Nas últimas décadas, a cidade cresceu muito. Portanto, os valores tinham de se tornar compatíveis com a urbanidade. E o antigo sentido ético de uma vida voltada para a austeridade, o despojamento e a rusticidade do trabalho no campo deu lugar a uma vida mais voltada à conquista dos prazeres advindos dos bens materiais, típico de uma sociedade moderna, eclética. O significado do templo acabou abarcando essas novas caracterizações, não sendo mais o ponto central de encontro das pessoas de uma determinada cultura. Hoje, o templo da Igreja Luterana de Londrina é um discreto local para os discretos encontros e cultos de uma discreta religião (se comparados aos

³³ E tudo foi sendo modificado em conjunto: a língua, os cultos, as festividades, o trabalho religioso com crianças e jovens, os casamentos etc. A metrópole teria “engolido” a demonstração explícita da germanidade. Até mesmo as fronteiras físicas foram destruídas. Na atualidade, os entrevistados se congregam (sempre) pelos laços da Igreja Luterana, só que agora a “comunidade” germânica está espalhada fisicamente por toda a cidade, envolvida por mais de 400.000 habitantes dos mais diversos tipos. Nela, paira como que uma fronteira difusa e abstrata, que reúne esses luteranos teuto-brasileiros e que os “defende” das fusões culturais, étnicas e religiosas. Essa seria a defesa criada por essas pessoas. Em tudo isso, pode-se dizer que alguns aspectos cosmopolitas não desagregaram ou destruíram signos de comunidade e religiosidade. Os teuto-brasileiros luteranos conviveriam, portanto, numa “comunidade” própria, sem limites definidos, numa outra “dimensão de real”, interagindo a seu modo na sociedade brasileira, apesar de as gerações mais novas estarem minimizando essas diferenças. Isso pôde ser percebido nas entrevistas e pelas observações de campo, o que reforçaria a caracterização do “protestantismo *blasé*”.

³⁴ A comparação é feita porque muitas correntes religiosas só se modificam ou flexibilizam suas doutrinas à custa de muito sacrifício e discussões, e sob pena de estarem à beira da extinção. A Igreja Luterana, quase confundida aqui com a cultura germânica, foi tomando, com essa, contornos singulares e mesclando-se ao contexto cosmopolita. Numa rápida comparação, esses acontecimentos parecem não se dar da mesma forma em comunidades germânico-luteranas de outros locais do país, como no interior dos estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Essa também é a observação de Bellini Meurer (1999).

retumbantes espetáculos de outras igrejas). Por extensão, é o local de uma série de pessoas que têm como símbolo de *valor* a ética dos *valores do mundo*, e não os da *fuga do mundo*. As transmigrações da Igreja-templo (do antigo bairro do Heimtal ao moderno centro da cidade de Londrina) poderiam representar também uma transição do “ascetismo” nos recônditos do ser humano, da comunidade ou do “tradicional” para a individuação moderna, nos parâmetros de Simmel. De um ascetismo objetivado e visível para um ascetismo subjetivo, íntimo.

9.3 Novas Caracterizações

Um dos dramas do homem moderno é a sua construção de significados e identidades, ou seja, um sentido na vida social. Desse modo, tem-se uma manifestação *modernidade mais recente*, a convivência de um mundo secularizado com um mundo “magicalizado”. O lado simbólico do homem é valioso por possuir mais que conteúdos racionalizados. Ou seja, misticismo e religiosidade ainda se manifestam bastante. Tal se dá de modo amplo nos grupamentos humanos Brasil afora.³⁵ Com isso, pode-se afirmar que o luteranismo típico seria possuidor de um teor de amálgama, mantendo importante papel para as esferas privadas dos seus crentes, porque é capaz de desenvolver laços de solidariedade comum a esses indivíduos, que, dessa forma, conseguiria vencer as agruras, as desilusões, o anonimato e as inseguranças típicas de uma cidade grande do mundo contemporâneo. Por isso, a reintegração simbólica, ou os significados integradores, seriam procurados por esses atores sociais.³⁶

³⁵ Maria das Dores Campos Machado (1996), baseando-se em Peter Berger e Anthony Giddens, entre outros, trabalha com essa ideia, qual seja, a do desenraizamento nos indivíduos provocado pela modernidade, esfacelando suas certezas no mundo, empurrando-os para o íntimo da família, para um sentido de vida privado, introspectivo, ou à procura de novos paradigmas religiosos. Transitar por diversos contextos diferentes, o tempo todo, desgasta o indivíduo nessa modernidade. E acarreta essas procuras. Nesse sentido, a característica *blasé* do luteranismo londrinense desenvolvida nesta dissertação poderia ser, assim, reforçada. Mas somente isso.

³⁶ Além disso, historicamente, e como bem comprova Weber em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1967), o calvinismo estimulou a mudança social à medida que seu ascetismo intensificou, sem o saber, o caráter benéfico da ascensão social, enquanto que o luteranismo não teria contribuído para tal realização. Na pesquisa abordada, no entanto, o luteranismo se pareceu, um pouco, como um coauxiliar no desenvolvimento e na ascensão de seus membros. Nesse sentido, os *interacionistas simbólicos* H. Becker, R. Ezra Park e H. Becker (VELHO, 1967), em seus trabalhos

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um dos objetivos da pesquisa era tentar demonstrar o estágio em que se encontrariam características como a mentalidade ascética e a religiosidade, entre protestantes históricos luteranos. Tentou-se também captar dinâmicas religiosas e culturais levando-se em consideração os elementos da cultura material e não material da etnia analisada. A finalidade seria perceber como se mantêm as características de manifestações e práticas religiosas em ambientes adversos e mostrar como essas se modificariam a cada nova geração. Procurou-se entender também como seria vista e assimilada a transitoriedade de aspectos da vida moderna entre protestantes tradicionais, pois quanto mais a racionalidade e a laicização da vida avançam, mais aumentam seitas, religiões e movimentos de teor “sacral”, não racional.

A pesquisa pretendia demonstrar como luteranos teriam desenvolvido aspectos que, tomadas devidas proporções, até poderiam se assemelhar ao comportamento de antigos calvinistas. Por isso, sua finalidade principal era pensar o interagir da religião de uma cultura extremamente racionalizada e “ilustrada” num país cujas culturas e religiões tiveram como elementos influenciadores muitos aspectos mágicos e não racionais, como o catolicismo popular, as religiões de origem africana e indígena, e o grande sincretismo entre todas elas.³⁷

A situação atual de distanciamento que os descendentes de alemães têm de suas origens, que teria trazido como consequência um viver bastante “secularizado”, aparentemente desmotivou o viver religioso quase ascético concebido pelos fundadores dessa religião e vivido pelos antepassados dessa população pesquisada, agravado pelo viver cotidiano num lugar ainda sem identidade, marcado pela heterogeneidade cultural e religiosa, num mundo racionalizado. O termo “aparente” foi assim utilizado

sobre mudanças sociais nas metrópoles, auxiliariam a entender parte dessa problematização (apesar de essa temática específica não ter sido aprofundada). Dessa forma, pretendeu-se uma interpretação de tênues fronteiras que delimitam subjetivamente a germanidade e o luteranismo de seus componentes em suas relações com o “mundo lá fora”.

³⁷ Tal fato também é apontado por Bellini Meurer (1999) em sua tese *A ética protestante revisitada: a contribuição germânica no sul do Brasil*. Por fim, procurou-se aprofundar estudos sobre o perfil do protestantismo para o Brasil do século XXI.

nessa discussão, uma vez que discricção e racionalidade exacerbada não significariam, necessariamente, menor vivência religiosa. Mesmo porque se pretendia também comprovar a existência de uma intensa religiosidade oculta sob o manto da discricção, da racionalidade e da secularização nessas pessoas, premida pela interação de tais características na tão decantada “católica” e “mística” sociedade brasileira, que fez surgir a aparente atitude de distanciamento adotada no comportamento religioso *blasé* ou “protestantismo *blasé*”.

Este trabalho procurou também encontrar uma *interface* religião e sociedade, ou seja, a fronteira até onde se descortinam as relações advindas da religião e da religiosidade de seus membros, e o mundo que eles ajudam a construir, além do seu “microcosmo”. Existe um grande poder advindo do dinamismo, por vezes imperceptível, dos povos, populações, culturas etc., que são marginalizados ou alijados dos processos constitutivos dos grandes sistemas simbólicos (secularização, racionalização, capitalismo). Mas, ao longo do processo, vão ocorrendo interações entre a sociedade, os povos, as etnias e as grandes ideias culturais que, em certas épocas, são dominantes. As aceitações ou rejeições, as influências geracionais, as misturas interétnicas, também, imperceptivelmente, vão ajudando a (re)construir novas ideias e sistemas de pensamento. Com a religião isso também se dá. A transmutação de valores religiosos no comportamento gerou a moderna sociedade ocidental, que tem por valores éticos a competência, a racionalidade econômica, a tolerância, todos embaixadores, em parte, da também sociedade individualista liberal-democrática.

O protestantismo *blasé* dos luteranos analisados teria se desenvolvido ou sido criado pelas trocas de sentido desse teor entre as pessoas e por meio da amálgama de ambiente e momento propícios, além da necessidade de uma diferenciação dessas pessoas em meio a tantos católicos e não germânicos. Isso tudo poderia ter desenvolvido nessas pessoas a capacidade de serem racionais, metódicas, disciplinadas, o que poderia também tê-las auxiliado, em parte, em seu processo de ascensão socioeconômica. Finalmente, pode-se também pensar num *pluralismo causal*.

Como o aparecimento de um fenômeno social depende de várias causas, seria difícil avaliar a importância de cada uma delas. Assim, pretendeu-se também a determinação dos limites de sobrevivência ou absorção de religiões tradicionais ou de sentidos diferentes do sincrético imaginário coletivo brasileiro, como já foi dito. Essas conclusões, porém, mostraram-se insuficientes no material de análise colhido, ou não totalmente explicitadas nesse.

Para Weber, capitalismo e protestantismo são *tipos ideais* construídos a partir do empírico e do particular. Do mesmo modo, as informações levantadas demonstraram que as pessoas possuem um estável nível socioeconômico e educacional/cultural. Contudo, isso não seria suficiente para se chegar à conclusão de que os luteranos pesquisados seriam parecidos com ascetas puritanos. Deve-se reconhecer que o imigrante alemão e sua cultura nacional não poderiam ser puritanos (do *tipo ideal* de Weber) por serem parecidos com católicos (só o seriam se comparados aos brasileiros, como já foi dito, mas isso ainda é pouco). E não transportaram essa característica para toda a sociedade, como o fizeram os puritanos anglo-saxônicos. Os luteranos, mesmo na Alemanha ou nos diversos estados germânicos, não possuíam forte vinculação ou fidelidade às suas instituições religiosas, isso também se reproduziria no Brasil (WIRTH, 1998).

Segundo Kliewer (1989, p. 51), a atual fé evangélica está se distanciando enormemente da cultura alemã e “não resistirá a mais uma geração”. Enquanto a Igreja Luterana, continua o autor, fundeava-se no quisto étnico alemão, seus fiéis mantinham os laços de fé por causa da tradição, pois essa religião reforçava características diferenciais de seu grupo étnico. Mas a integração cultural desse grupo ao Brasil faz aumentar a diluição e o “esquecimento” ou abandono da fé luterana cada vez mais. Os elementos etnia (germanidade), religião luterana e pequeno proprietário agrícola modificam-se também devido ao avanço capitalista, que pode ser visto na mecanização do campo e na proletarização e urbanização desses pequenos proprietários, conforme observa Bobsin (1987). São pertinentes as afirmações desse autor ao observar que no mundo da cidade grande as pessoas tendem a se fechar para manter seus valores, de modo semelhante ao que fazem as comunidades pentecostais, tentando reproduzir valores

tradicionais rurais para facilitar o acesso dos indivíduos à vida urbana. Isso era também uma das razões deste trabalho, ou seja, a redimensionalização do luterano teuto-brasileiro no meio urbano.

Em vista desse quadro, a sensação é a de que o protestantismo *blasé* não poderia explicar totalmente as situações descritas. Poderia servir como aproximação para a compreensão das dinâmicas sociais dessa comunidade. Assim, pensa-se que a articulação do arcabouço teórico-metodológico foi válida. Eis a contribuição do trabalho, na tentativa também de apropriação de categorias *weberianas* à realidade brasileira.

REFERÊNCIAS

ALENCASTRO, L. F.; RENAUX, M. L. Caras e modos dos migrantes e imigrantes. In: ALENCASTRO, L. F.; NOVAIS, F. A. (Org.). *História da vida privada no Brasil*: 2o. Império: a corte e a modernidade nacional. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 317-335.

ALMEIDA, A. M. C. de. *A Morada do Vale*: sociabilidade e representações – um estudo sobre as famílias pioneiras do Heimtal. Londrina: UEL, 1997.

ANTENORE, A. Católicos e luteranos se reconciliam. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 19 set. 1999. Caderno Mundo, p. 17-18.

ARON, R. *As etapas do Pensamento Sociológico*. 2. ed. Trad. de Sérgio Bath. S. Paulo; Brasília: Martins Fontes/ Editora. da UnB, 1987.

AULICH, W. *O Paraná e os alemães*: estudo caracteriológico sobre os imigrantes germânicos. Curitiba: Grupo Étnico-Germânico do Paraná, 1953.

BASTIAN, J-P. *Protestantismos y modernidad latinoamericana*: história de unas minorías religiosas activas en América Latina. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1994.

BENTON, W (Publ.). Puritanism. In: *Encyclopedia Britannica*. Chicago (USA): The University of Chicago Press, 1967, p. 879-881.

BERGER, P. *Um rumor de anjos*: a sociedade moderna e a descoberta do sobrenatural. Petrópolis: Vozes, 1973.

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

_____.; LUCKMANN, T. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1976.

BOBBIO, N. Puritanismo. In: *Dicionário de política*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995, p. 1035-1037.

BOBSIN, O. Protestantismo e transformação social. *Estudos Teológicos*, n. 2, ano 27, 1987, p. 119-137.

CAMARGO, C. P. F. et al. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMPOS, L. S. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio Editora e UMESP, 1997.

CAROZZI, M. J. Tendências no estudo dos novos movimentos religiosos na América: os últimos vinte anos. *BIB*. Rio de Janeiro, n. 37, 1º semestre, 1994, p.61-78.

COHN, G. *Sociologia: para ler os clássicos*. São Paulo: Livros Técnicos e Científicos, 1977.

_____. *Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.

COMISSÃO INTERLUTERANA DE LITERATURA. *Castelo Forte 98. Meditações Diárias*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

DEL PRIORE, M. *Religião e religiosidade no Brasil colonial*. São Paulo: Editora Ática, 1997.

DREHER, M. N. *Igreja e germanidade: estudo crítico da história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. São Leopoldo: Sinodal; Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Universidade de Caxias do Sul, 1984.

DUNSTAN, J. L. *Protestantismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964.

DURHAM, E. R. *A caminho da cidade: a vida rural e a migração para São Paulo*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

ELIADE, M. (Ed.). Luther, Martin. In: *The encyclopaedia of religion*. London (ENG): Collier Macmillan Publishers; New York (USA): Macmillan Publishing Company, 1987a, p. 57-60.

_____. Lutheranism. In: *The encyclopaedia of religion*. London (ENG): Collier Macmillan Publishers; New York (USA): Macmillan Publishing Company, 1987b, p. 61-64.

_____. Puritanism. In: *The encyclopaedia of religion*. London (ENG): Collier Macmillan Publishers; New York (USA): Macmillan Publishing Company, 1987c, p. 102-105.

ELIAS, J. *Livro histórico e biográfico do norte do Paraná*. Londrina (PR): [s.l.], 1965.

ELIAS, N. *O processo civilizador: formação do Estado e civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993. v. 2.

_____. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. v.1.

FERNANDES, R. C. (Coord.) et al. *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

FRISBY, D. *Simmel*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1993.

GRAHAM, R. Salvação individual. In: *Grã-Bretanha e o início da modernização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1973, p. 287-308.

HERMET, G. *O indivíduo-cidadão no cristianismo ocidental*. Religião e Sociedade, 15/2-3, Rio de Janeiro: ISER, 1990, p. 14-35.

HOLLANDA, S. B. de (Org.). *História geral da civilização brasileira*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1968, Tomo 1.

HUNSCHE, C. H. *Protestantismo no sul do Brasil: nos quinhentos anos de nascimento de Martinho Lutero (1483-1983)*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia; São Leopoldo: Sinodal, 1983.

IBGE. *Contagem da população* 1996. Disponível em <<http://www.ibge.gov.br/estatistica/populacao/contagem/prcont96.shtm>>

Acesso em 06/11/2000.

ISAEC. INSTITUIÇÃO SINODAL DE ASSISTÊNCIA, EDUCAÇÃO E CULTURA. *IECLB: Igreja evangélica de confissão luterana no Brasil. Conhecendo uma Igreja.* São Leopoldo: Sinodal, 1998.

IPAC. INVENTÁRIO E PROTEÇÃO DO ACERVO CULTURAL DE LONDRINA. *Heimtal, o passado e o presente no vale dos alemães.* Londrina: Grafman, 1993 (Cadernos do Patrimônio Cultural, Série Estudos, n.2).

_____. *Rolândia, a casa dos alemães.* Londrina: UEL/MEC. SESU, 1995, 148 p. 166 fot., 50 plantas (Cadernos do Patrimônio Cultural. Série Estudos, n.3).

KLIEWER, G. U. A Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e o Estado brasileiro. *Cadernos do ISEER* 7, nov./1977, p. 03-14.

_____. Religião e desenvolvimento social na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. *Cadernos do ISEER* 8, ab./1979, p. 25-26.

_____. Estratificação social e filiação religiosa. Reflexões sobre a inserção da IECLB no contexto sócio-religioso brasileiro. *Estudos Teológicos.* n.1, ano 29, 1989, p. 45-56.

KOSMINSKY, E. V. (Org.). *Agruras e prazeres de uma pesquisadora: ensaios sobre a sociologia de Maria Isaura Pereira de Queiroz.* Marília: UNESP/FAPESP, 1999.

LEHMANN, D. Prolegômenos às revoluções religiosas na América Latina. *Tempo Social. Rev. Sociol. USP*, 4 (1-2): 155-167, 1992.

LEITZKE, R.; JANZ, H.; MARTENS, N. *Igreja evangélica de confissão luterana no Brasil.* Comunidade evangélica luterana de Londrina. Londrina, setembro, 1992. 03p. (folheto).

LEONARD, É. G. *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social.* São Paulo: Aste, 1953.

LUTERO, M. *Da liberdade cristã.* São Leopoldo: Sinodal, 1983.

MACHADO, M. das D. C. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar.* Campinas: Autores Associados; São Paulo: ANPOCS, 1996.

MANNHEIM, K. O pensamento conservador. In: MARTINS, J. de S. (Org.). *Introdução crítica à sociologia rural*. São Paulo: HUCITEC, 1979, p. 77-131).

MARIANO, R. Igreja Universal do Reino de Deus: a magia institucionalizada. *Revista USP*. São Paulo (31): 120-131, set./nov.1996a.

_____. Os pentecostais e a teologia da prosperidade. *Novos Estudos – CEBRAP*, n. 44, março de 1996b, p. 24-44.

MARTINS, J. de S. O senso comum e a vida cotidiana. *Tempo Social. Rev. Sociol. USP*, 10(1), maio de 1998.

MENDONÇA, A. G. *O celeste porvir: um estudo sobre a inserção do protestantismo na sociedade brasileira*. 1982. Tese. (Doutorado em Sociologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1982.

_____. A crise do culto protestante no Brasil. *Estudos de Religião*, ano I, n. 2, outubro 1985.

_____. Um panorama do protestantismo brasileiro atual. In: LANDIM, L. (Org.). *Sinais dos tempos: tradições religiosas no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER, 1989, p. 37-86.

MEURER, B. *A ética protestante revisitada: a contribuição germânica no sul do Brasil*. 1999. Tese. (Doutorado em Sociologia). Pontifícia Universidade Católica (PUC), São Paulo, 1999.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. *Estatística do culto protestante no Brasil*. São Paulo: Departamento de Imprensa Nacional, 1973.

MORAES FILHO, E. de (Org.). *Simmel: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.

OBERDIECK, H. I. *Fugindo da morte: imigração de judeus-alemães para Rolândia/ PR na década de 1930*. Londrina: Editora UEL, 1997.

ORO, A.P. et al. *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

PANIZZA, L. *Da sociologia compreensiva de Max Weber à sociologia fenomenológica de Alfred Schutz*. 1980. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1980.

PARK, R. E. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In: VELHO, O. G. (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

PEREIRA DE QUEIROZ, M. I. *Sociologia e folclore: a dança de São Gonçalo num povoado baiano*. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1958.

_____. Do rural e do urbano no Brasil. In: SZMREZANY, T.; QUEDA, O. (Org.). *Vida rural e mudança social: leituras básicas de sociologia rural*. São Paulo: Nacional, 1979.

PIERUCCI, A. F. Religião e liberdade, religiões e liberdades. *São Paulo em Perspectiva*. Revista da Fundação SEADE, v. 8, n. 3, jul.-set. 1994.

_____. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo, Editora 34, 2005.

_____.; PRANDI, R. Assim como não era no princípio: religião e ruptura na obra de Procópio Camargo. *Novos Estudos/CEBRAP*, São Paulo, n.17, p. 29-35, maio de 1987.

POTTER, C. F. *História das religiões*. São Paulo: Universitária, 1944.

PRANDI, R. Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX. *Tempo Social*, Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 2(1): 49-74, 1.sem. 1990.

_____.; PIERUCCI, Antônio Flávio. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec/Curso de Pós-graduação em Sociologia-FFLCH-USP, 1996.

PRESENÇA LUTERANA. *Uma coletânea de informações sobre a vivência dos evangélicos luteranos no Brasil*. São Leopoldo: Sinodal, 1970.

RIBEIRO, B. *Protestantismo e cultura brasileira: aspectos culturais da implantação do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana no Brasil, s/d.

ROCHE, J. *A colonização alemã e o Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Globo, 1969.

SACHS, V. et al. *Brasil & EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

SELIGMANN, E. Puritanism. In: *Encyclopedia of the Social Sciences*. New York (USA): The Macmillan Company, 1950, p. 03-06.

SEYFERTH, G. *Nacionalismo e identidade étnica: a ideologia germanista e o grupo étnico teuto-brasileiro numa comunidade do Vale do Itajaí*. 1976. Tese. (Doutorado em Antropologia Social) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1976.

_____. Imigração e colonização alemã no Brasil: uma revisão da bibliografia. *BIB-Anpocs*, Rio de Janeiro, n. 25, p. 3-55, 1º semestre de 1988.

_____. *Imigração e cultura no Brasil*. Brasília: Universidade de Brasília, 1990.

_____. Identidade étnica, assimilação e cidadania: a imigração alemã e o Estado brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 26, ano 9, outubro de 1994, p. 103-122.

SILVA, B. (Coord.). Puritanismo. In: *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: MEC/Editora da FGV, 1986, p. 1016-1017.

SIMMEL, G. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, O. G. (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

SOUZA, J. (Org.). *A atualidade de Max Weber*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2002.

_____.; OELZE, B. (Org.). *Simmel e a modernidade*. Brasília: UnB, 1998

SPIRANDELLI, C. C. Reflexões sobre as categorias metodológicas de Max Weber. *Tudo Flui*, v. 4 (jan/jun/1999). Londrina: WR Gráfica e Editora, 1999, p. 51-59.

TAWNEY, R. H. *A religião e o surgimento do capitalismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

TOENNIES, F. Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais. In: FERNANDES, F. *Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação*. São Paulo: Editora Nacional e Editora da USP, 1973, p. 96-116.

VELHO, O. G. (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

WAGNER, H. R. (Org.). *Fenomenologia e relações sociais: textos escolhidos de Alfred Schutz*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

WAIZBORT, L. *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: USP, Curso de Pós-graduação em Sociologia, Editora 34, 2000.

WEBER, M. Casta, estamento, partido. In: GERTH, H. H.; WRIGHT MILLS, C. (Org.). *Ensaio de sociologia*. Trad. de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1963a, p. 211-228.

_____. As seitas protestantes e o espírito do capitalismo. In: GERTH, H. H.; WRIGHT MILLS, C. (Org.). *Ensaio de sociologia*. Trad. de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1963b, p. 347-370.

_____. Ensaio de sociologia. In: GERTH, H. H.; WRIGHT MILLS, C. (Org.). *Ensaio de sociologia*. Trad. de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1963c, p. 371-410.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1967.

_____. A psicologia social das religiões mundiais. In: *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

_____. La ética económica de las religiones universales. In: _____. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid, Taurus, 1987a, p. 267-268, v.I.

_____. Consideração intermediária: Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: *Weber – Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1988.

_____. Ação social e relação social. In: WEBER, M. *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Brasília: UnB, 1999a, v. 1.

_____. Relação comunitária e relação associativa. In: WEBER, M. *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*, Brasília: UnB, 1999b. v. 1.

_____. As religiões mundiais e o “mundo”. In: *Economia e Sociedade*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1999c, v. 1.

_____. Dominação carismática, suas características e “comunalizações”. A rotinização do carisma e seus efeitos. In: *Economia e sociedade*. 1999d, v. 1.

- _____. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus, 1991e, 3v.
- _____. A distribuição do poder dentro de comunidade: classes, estamentos, partidos. In: *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Trad. De Regis Barbosa e Karen E. Barbosa, Brasília (DF): Editora UnB, 1999, v. 2.
- _____. “Conceitos sociológicos fundamentais”. In: *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Trad. de Regis Barbosa e Karen E. Barbosa, Brasília (DF): Editora UnB; 1999e, v. 1.
- _____. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Trad. de Regis Barbosa e Karen E. Barbosa, Brasília: Editora UnB, 1999f, v. 1.
- _____. Tipos de relação comunitária e de relação associativa em seus aspectos econômicos. In: *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Trad. de Regis Barbosa e Karen E. Barbosa, Brasília (DF): Editora UnB; 1999g, v. 1.
- WENZEL, E. G. *Memória e identidade teuto-brasileira em Cerro Largo, Rio Grande do Sul*. 1997. Tese. (Doutorado em Antropologia Social) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.
- WILLEMS, E. *Assimilação e populações marginais no Brasil: estudo sociológico dos imigrantes germânicos e seus descendentes no Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1940.
- _____. *A aculturação dos alemães no Brasil: estudo antropológico dos imigrantes alemães e seus descendentes no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1946.
- WIRTH, L. E. Protestantismo e etnia: sobre a preservação da identidade étnica no protestantismo de imigração. *Estudos Teológicos*, n.2, ano 38, 1998, p. 156-172.

A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA: ANÁLISES SOCIOLÓGICAS DO CATOLICISMO BRASILEIRO

Douglas Alexandre Boschini^{1*}

A Renovação Carismática Católica (RCC), nascida nos Estados Unidos da América no ano 1967, alcança as terras brasileiras no ano de 1969 com a vinda dos padres jesuítas: Haroldo Rahm e Eduardo Dougherty. Encontra seu momento de maior crescimento na segunda metade dos anos 1990 com a conquista dos meios de comunicação social.

Esse movimento, da Igreja Católica, conseguiu em poucos anos conter o grande esvaziamento das fileiras de fiéis que a Igreja vinha sofrendo, sua popularidade e a alta adesão por parte dos praticantes faz que com mereça destaque entre todos os grupos que propuseram a reforma dessa Instituição.

Sendo assim, esta pesquisa compreendeu o surgimento da Renovação Carismática Católica, as condições históricas que permitiram sua vinda e expansão em território brasileiro. Assim como, analisar as contribuições e alterações que tal movimento trouxe para parte da Igreja Católica.

Portanto, o desenvolvimento da Renovação Carismática Católica no Brasil ficou definido enquanto objeto da pesquisa. Para alcançá-lo de forma esclarecedora, há a necessidade de perpassar por alguns questionamentos a serem respondidos, esses definidos enquanto objetivos específicos da pesquisa, tais como: Qual o contexto histórico brasileiro que coincide

^{1*} Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina, mestrando do programa de Mestrado em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina. *E-mail*: douglasboschini@hotmail.com.

com a chegada da RCC? Quais as propostas de mudança desse movimento dentro do cenário da Igreja Católica? Quais condições que propiciaram o seu desenvolvimento? Como se estruturam as relações com as demais religiões?

Com o intuito de responder a todos os questionamentos anteriores, foi utilizada a metodologia da pesquisa bibliográfica e documental, com o levantamento de livros, documentos, trabalhos e artigos científicos, além de materiais disponibilizados na *internet* de sítios oficiais católicos. Como explana Cervo e Bervian (1983, p. 55) a respeito da pesquisa bibliográfica:

[...] explica um problema a partir de referenciais teóricos publicados em documentos. Pode ser realizada independentemente ou como parte da pesquisa descritiva ou experimental. Ambos os casos buscam conhecer e analisar as contribuições culturais ou científicas do passado existentes sobre um determinado assunto, tema ou problema [...].

Portanto, nesta pesquisa, trabalhar-se-ão questões relativas ao surgimento e desenvolvimento histórico da Renovação Carismática Católica, assim como as inovações e transformações de parte do meio católico advindas desse movimento, os novos espaços e práticas. Além de analisar o relacionamento da RCC com outros movimentos católicos e outras denominações religiosas.

Serão discutidos contextos históricos que permitiram o surgimento da Renovação Carismática Católica nos Estados Unidos, analisando a importância do Concílio Vaticano II nesse processo, assim como a vinda de tal movimento ao Brasil.

É analisado, também, o desenvolvimento e a expansão da RCC em território brasileiro, em que são discutidos os elementos e as maneiras pelas quais se deu o crescimento do movimento católico. Por fim, são levantadas as novas práticas e propostas de ação que emergiram no processo de desenvolvimento desse movimento no Brasil

1 O CONCÍLIO VATICANO II

A Igreja Católica pode ser vista enquanto uma instituição religiosa com bases consolidadas na sociedade, sendo que está diretamente ligada aos acontecimentos históricos ocidentais, sobrevivendo a diversos processos de mudanças sociais como o feudalismo e a consolidação do capitalismo.

Apesar de cruzar a história, a Igreja Católica não passou ileso a todas as mudanças sociais e vem sofrendo um processo constante de perda de fiéis, fato o qual chamou a atenção do próprio Vaticano. As várias transformações ocorridas na sociedade resultaram na mudança das realidades sociais, o que conseqüentemente gerou novas demandas por parte dos fiéis.

Ao longo do século XX, a Igreja Católica reconheceu que a postura hegemônica tradicional do catolicismo já não alcançava os fiéis e não lhes apresentava resultados satisfatórios às demandas pessoais, assim, a cúpula vinculada ao Vaticano enxergou a necessidade de modernizar-se. Sendo assim, no dia 25 de dezembro do ano de 1961, foi convocado o Concílio Vaticano II tendo sua sessão pública de abertura no dia 11 de outubro do ano de 1962, com o intuito de decidir as novas posturas e formas de ação da Igreja frente a sociedade contemporânea, o processo foi concluído no dia 8 de dezembro do ano de 1965 (CARRANZA, 2000).

Em seu discurso de abertura, o Papa João XXIII revela algumas das razões motivadoras do Concílio Vaticano II:

[...] Três anos de preparação laboriosa, consagrados a indagar ampla e profundamente as condições modernas da fé e da prática religiosa, e de modo especial da vitalidade cristã e católica [...].

Mas, para que esta doutrina atinja os múltiplos níveis da atividade humana, que se referem aos indivíduos, às famílias e à vida social, é necessário primeiramente que a Igreja não se aparte do patrimônio sagrado da verdade, recebido dos seus maiores; e, ao mesmo tempo, deve também olhar para o presente, para as novas condições e formas de vida introduzidas no mundo hodierno, que abrem novos caminhos ao apostolado católico (DISCURSO..., 1962, s/p.).

Como resultado, do Concílio Vaticano II, foram produzidos diversos decretos, tais como: *Decreto sobre a atividade missionária da igreja*; *Decreto sobre o ministério e a vida dos sacerdotes*; *Decreto sobre o apostolado dos leigos*; *Decreto sobre a formação sacerdotal*; *Decreto sobre a conveniente renovação da vida religiosa*; *Decreto sobre o múnus pastoral dos bispos na igreja*; *Decreto sobre o ecumenismo*; *Decreto sobre as igrejas orientais católicas* e *Decreto sobre os meios de comunicação social*.

Foram produzidas, também, as seguintes declarações: *Declaração sobre a liberdade religiosa*; *Declaração sobre a igreja e as religiões não cristãs* e *Declaração sobre a educação cristã*. Assim como as constituições: *Constituição dogmática sobre a revelação divina*; *Constituição dogmática sobre a igreja*; *Constituição conciliar sobre a sagrada liturgia* e *Constituição pastoral sobre a igreja no mundo atual*.

Os documentos anteriormente referidos abordam a respeito da necessidade de transformação e as posturas da Igreja Católica perante as novas realidades. Faz-se necessário destacar que o Concílio Vaticano II não determina de forma fechada as mudanças na Igreja, mas ressalta quais as variantes a serem consideradas nesse processo. Sendo assim, ao não impor um caminho específico a ser seguido possibilita o surgimento de diversos movimentos de reforma.

O Concílio Vaticano II proporcionou à Igreja Católica o início de uma nova era em sua história, tornando-lhe possível a definição de uma nova imagem. Determina o corpo religioso da Igreja enquanto “povo de Deus”, reavalia a posição e a participação dos leigos dentro de sua estrutura e a sua relação com as demais religiões cristãs.

Nesse processo, há de se destacar como ação relevante os novos papéis cedidos aos leigos dentro da Igreja Católica, sendo assim, após o Concílio Vaticano II os fiéis ganharam mais espaços de atuação dentro dessa. A partir de então, cabe aos leigos as ações de evangelização, difundindo a “palavra de Deus” a todos, assim como ganham espaço para atuarem dentro e pela Igreja.

Este reconhecimento e importância, dados aos leigos, está expresso na *Constituição Dogmática Sobre a Igreja*, documento produzido pelo Concílio Vaticano II.

Mas os leigos são especialmente chamados a tornarem a Igreja presente e activa naqueles locais e circunstâncias em que só por meio deles ela pode ser o sal da terra (112). Deste modo, todo e qualquer leigo, pelos dons que lhe foram concedidos, é ao mesmo tempo testemunha e instrumento vivo da missão da própria Igreja, «segundo a medida concedida por Cristo» (Ef. 4,7).

Além deste apostolado, que diz respeito a todos os fiéis, os leigos podem ainda ser chamados, por diversos modos, a uma colaboração mais imediata no apostolado da Hierarquia, à semelhança daqueles homens e mulheres que ajudavam o apóstolo Paulo no Evangelho, trabalhando muito no Senhor (cf. Fil. 4,3; Rom. 16,3 ss.). Têm ainda a capacidade de ser chamados pela Hierarquia a exercer certos cargos eclesíasticos, com finalidade espiritual.

Incumbe, portanto, a todos os leigos a magnífica tarefa de trabalhar para que o desígnio de salvação atinja cada vez mais os homens de todos os tempos e lugares. Esteja-lhes, pois, amplamente aberto o caminho, a fim de que, segundo as próprias forças e as necessidades dos tempos, também eles participem com ardor na acção salvadora da Igreja (CONSTITUIÇÃO..., 1964, s/p.).

Portanto, o Concílio Vaticano II desperta para a necessidade de reforma da Igreja além reconhecer a importância dos fiéis nesse processo, fazendo com que diversos outros movimentos seguissem por este viés, na perspectiva da mudança. Originando, no Brasil, uma variedade de grupos e propostas reformadoras do catolicismo, concomitantemente: a Renovação Carismática Católica e a Teologia da Libertação.

2. A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA A PARTIR DOS EUA

A Renovação Carismática Católica registra como início do Movimento Carismático Católico (MCC) o chamado “Fim de Semana de Duquesne”, que ocorreu nos dias 17, 18 e 19 de Fevereiro do ano de 1967, em que cerca de 30 leigos se reuniram para “orar e estudar a bíblia”, o encontro aconteceu em Pittsburgh, Pensilvânia, Estados Unidos da América.

[...] vivenciada num retiro espiritual realizado na Universidade de Duquesne, Pittsburgh, em fevereiro de 1967. Esse retiro constituir-se-ia numa referência histórica para os membros da RCC e é identificado como o momento do nascimento do movimento. (CARRANZA, 2000, p. 20).

O Fim de Semana de Duquesne foi um retiro espiritual sediado na Universidade de Duquesne, fundada em 1878 pela Congregação do Espírito Santo, no qual cerca de trinta leigos, integrantes do corpo docente da Universidade de Duquesne (PIERUCCI; PRANDI, 1996) e aproximadamente cinco estudantes universitários (GABRIEL, 2010) reuniram-se para orar e estudar os textos bíblicos, motivados, segundo Prandi (1998, p. 33), por insatisfações “com o seu estilo de vida, com suas preocupações acadêmicas e sobretudo com suas experiências religiosas”.

Esse retiro espiritual tinha como objetivo prioritário um estudo profundo a respeito dos ensinamentos bíblicos e um encontro com a espiritualidade subjetiva individual, para tanto, os participantes prepararam-se para o encontro estudando o *Atos dos Apóstolos*, presente na Bíblia, e o livro *A Cruz e o Punhal* de David Wilkerson, como relata Patti Gallagher, estudante que estava presente no retiro, em uma carta enviada a um professor, o Monsenhor Lacovantuno.

Talvez eu lhe tenha mencionado que sou membro de um grupo de estudo das Escrituras no campus [de Duquesne]. Tivemos um fim-de-semana de estudos em 17-19 de fevereiro. Em preparação, lemos os capítulos de 1 a 4 dos Atos dos Apóstolos e um livro intitulado *A Cruz e o Punhal*, de David Wilkerson. Eu estava impressionada pelo poder do Espírito Santo e pela força e coragem com que os apóstolos foram capazes de espalhar as boas novas depois de Pentecostes. Naturalmente pensei que o fim-de-semana seria útil, mas devo admitir que nunca pensei que iria mudar minha vida! [...]

No sábado à noite nós deveríamos ter uma festa de aniversário para algumas das crianças, mas as coisas aconteceram de forma inesperada. Um por um nós éramos arrastados para a capela [isto é, abandonavam o lugar da festa e subiam para orar] e recebíamos o que é chamado, no Novo Testamento, de batismo no Espírito Santo.

Aconteceu a pessoas diferentes de formas diferentes. Eu fui tocada por uma profunda consciência de que Deus é real e que Ele nos ama. Orações saíam de meus lábios de uma forma que eu nunca tinha tido coragem de pronunciar tão alto. Conheço agora o que Claudel queria dizer com ‘uma voz por dentro que é mais nós mesmos do que nós somos’. Este não foi somente um bom fim-de-semana, mas verdadeiramente uma experiência de mudança de vida que tem continuado e se espalhado e crescido (*apud* MANSFIELD, 1993, p. 3).

O trecho anterior revela o intuito motivador do retiro espiritual que resultou no desenvolvimento da Renovação Carismática Católica, o estudo dos textos bíblicos, que se apresenta enquanto forte elemento desse movimento católico.

É possível destacarmos, também a partir do relato, outros elementos extremamente característicos da Renovação Carismática Católica, a utilização de sentidos biológicos, como o sentir, o ser tocado, o ser batizado. Assim como a notável presença de uma experiência religiosa fortemente interiorizada e pessoal.

Patti Gallagher Mansfield, no *site* da Renovação Carismática Católica do Reino Unido, relata o “Fim de Semana de Duquesne” dando ênfase às reações dos participantes. Por meio do relato, foi possível perceber algumas das reações, descritas pela fiel carismática, sobre o contato com Deus, tais como pessoas chorando, rindo, orando em línguas e a sensação das mãos queimando.

Within the next hour God sovereignly drew many of the students into the chapel. Some were laughing, others crying. Some prayed in tongues, others (like me) felt a burning sensation coursing through their hands. One of the professors walked in and exclaimed, “What is the Bishop going to say when he hears that all these kids have been baptized in the Holy Spirit!” Yes, there was a birthday party that night, God had planned it in the Upper Room Chapel. It was the birth of the Catholic Charismatic Renewal! (MANSFIELD, 199-, s/p.).²

² Dentro da próxima hora Deus soberanamente chamou muitos dos alunos na capela. Alguns estavam rindo, outros chorando. Alguns oravam em línguas, outros (como eu) sentiram uma sensação de queimação correndo através de suas mãos. Um dos professores entrou e exclamou:

Desta forma, a Renovação Carismática Católica relata seu surgimento nos Estados Unidos, pelas experiências espirituais ocorridas em um retiro. A seguir será trabalhada a sua chegada ao Brasil.

2.1 RCC no Brasil

A socióloga Brenda Carranza (2000) considera que a Renovação Carismática Católica alcançou o solo brasileiro no ano de 1969, com a vinda dos padres jesuítas Haroldo Rahm e Eduardo Dougherty, na cidade de Campinas, no Estado de São Paulo. Segundo ela, “Nascida nos Estados Unidos no final da década de 60, a RCC espalhou-se rapidamente pelos continentes, chegando ao Brasil em 1969” (2000, p. 8).

Pe. Haroldo Rahm nasceu em 22 de fevereiro do ano de 1919 no Texas, Estados Unidos da América, ordenou-se jesuíta após ter participado da II Guerra Mundial, chegando ao Brasil por volta de 1969 em Campinas, Estado de São Paulo, onde fundou o movimento de Treinamento de Lideranças Cristãs, o qual tinha por público alvo os jovens, buscando suscitar a vivência espiritual e mantendo um contato com grupos pentecostais brasileiros, com vistas à concretizar um ecumenismo pertencente à Renovação Carismática Católica (CARRANZA, 2000).

Em entrevista concedida à Brenda Carranza nos dias 27 e 28 de abril de 1997, Pe. Haroldo Rahm relata que começou a ministrar os cursos na tentativa de juntar a Juventude Estudantil Católica e a Juventude Operária Católica visando à formação de lideranças cristãs durante a Ditadura Militar, desenvolvendo temáticas como: vocação cristã, doutrina da igreja e inserção na comunidade.

Pe. Eduardo Dougherty nasceu no dia 29 de Janeiro do ano de 1941 em Lousiana, Estados Unidos da América. Aos 24 anos de idade ordenou-se sacerdote jesuíta, sua primeira passagem pelo Brasil ocorreu no ano de 1966. Entretanto, viajou para o Canadá a fim de realizar seus estudos teológicos, retornando mais tarde aos Estados Unidos, onde passou pela

“O que é o Bispo vai dizer quando souber que todas estas crianças foram batizadas no Espírito Santo!” Sim, houve uma festa de aniversário naquela noite, Deus tinha planejado no Cenáculo na Capela . Era o nascimento da Renovação Carismática Católica!

experiência do Batismo no Espírito, acontecimento que motivou sua entrada no Movimento Carismático Católico. Retornou ao Brasil em 1969 quando começou a trabalhar juntamente ao Pe. Haroldo Rahm.

Segundo dados disponibilizados no *site* da “Instituição Padre Haroldo”, fundada pelo Padre Haroldo Rahm, em 1972, o qual fundou o movimento da Renovação Carismática Católica no Brasil.

Já os dados disponibilizados pelo *site* da “Associação do Senhor Jesus” fundada pelo Padre Eduardo Dougherty, afirma que a Renovação Carismática Católica nasceu em 1969 por meio da experiência vivida por ele, chamada de “o batismo no Espírito Santo”.

Em 1969, antes de se ordenar, ele teve uma profunda experiência de Deus que mudou radicalmente sua vida: o batismo no Espírito Santo. A partir de então, percebeu que aquele poder que acompanhava os apóstolos no começo do cristianismo, acompanharia também sua missão nos dias de hoje. Era o nascimento da Renovação Carismática Católica (ASJ, s/d, s/p.).

Os dados referentes a exatidão do ano de chegada da Renovação Carismática Católica ao Brasil divergem em poucos anos, de acordo com as fontes pesquisadas, entretanto todos apontam a época referente ao final da década de 1960 e início da década de 1970, mas é inegável a velocidade com a qual expandiu-se em território nacional.

Assim, no próximo capítulo serão trabalhadas as condições históricas que proporcionaram seu desenvolvimento e a trajetória de seu estabelecimento no Brasil.

No início dos anos 1970, a Renovação Carismática Católica começa sua atuação mediante realização de retiros espirituais, promovidos pelos padres Haroldo Rahm e Eduardo Dougherty, intitulados: Experiência do Espírito Santo. Os mesmos mais tarde elaboraram o retiro denominado: Experiências de Oração. Aos poucos esses retiros começaram a se espalhar pelo território nacional brasileiro. A RCC, portanto, inicia-se na cidade de Campinas no Estado de São Paulo, onde seus pioneiros começaram os trabalhos de evangelização e de disseminação dos ideais e práticas carismáticas.

É possível notarmos um aumento elevado do número de fiéis a partir da década de 1980, mantendo nas décadas seguintes um crescimento considerável. Na tabela, a sigla referente a No. G.O. trata do número de grupos de oração, assim como Cat. refere-se à porcentagem de número de católicos.

As atuações da Renovação Carismática Católica estão centradas nos chamados grupos de oração que, como o próprio nome esclarece, consistem em grupos que promovem reuniões para a realização de atividades espirituais dentro da perspectiva própria. Carranza (2000) afirma que em, a princípio, os grupos de oração eram compostos fundamentalmente pela classe média e integrantes de grupos econômicos superiores. Segundo a autora, mesmo com o decorrer do tempo e o crescimento do número de frequentadores, a classe média continuou ocupando um forte espaço dentro do contingente de fiéis católicos carismáticos, ainda que o movimento tenha penetrado massivamente nos segmentos populares e pobres da população.

O fato de a classe média constituir-se enquanto a maior parcela de fiéis da Renovação Carismática Católica pode ser causado, segundo Prandi (1998), pela dificuldade de comunicação existente com as Comunidades Eclesiais de Base, que haviam se caracterizado enquanto movimento voltado para a defesa da população pobre, logo acolhendo as católicos de baixa renda.

O sociólogo Reginaldo Prandi (1998) afirma que a Renovação Carismática Católica alcançou, desde seu início e com grande velocidade, um número considerável de seguidores, e após seu primeiro ano de existência foi realizado um Congresso Nacional nos Estados Unidos da América.

Cecília Mariz afirma que foi somente a partir da segunda metade dos anos 1990 que o Movimento da Renovação Carismática Católica (MRCC) embarcou em seu período de maior crescimento. Segundo Mariz (2004, p. 172), “Embora tenha tido muito sucesso desde sua criação, o período de maior crescimento MRCC deu-se na segunda metade da década de 1990”.

Esse alavanco tem como motivador a conquista de meios de comunicação social, a criação de canais de televisão e estações de rádio. Dentre os principais responsáveis por esse avanço, encontra-se a Fundação João Paulo II, conhecida pela razão social: Canção Nova.

A Renovação Carismática Católica deu início à sua utilização do sistema nacional televisivo por meio de programas inseridos na programação das grandes redes de televisão. Em 8 de dezembro de 1989, a “Fundação João Paulo II” exibiu a primeira transmissão da TV Canção Nova, com ondas de frequência de baixo alcance. Com o tempo, outras emissoras começaram a retransmitir o canal e a “TV Executiva Embratel” a transmiti-lo via satélite. Porém, apenas só aproximadamente oito anos depois, em 1997, a TV Canção Nova conseguiu ampliar-se, formando a “Rede Canção Nova de Televisão”, com a compra da “TV Jornal” de Aracaju, o qual conseguiu passar sua transmissão para toda a região nordeste. Em 1980, a “Rádio Bandeirantes”, de Cachoeira Paulista, foi comprada pelo grupo, nascendo assim a “Rádio Canção Nova”, esses são os dados disponibilizados no *site* da Canção Nova, sobre sua história.

A Canção Nova não é a única rede de televisão e de rádio ligada à RCC, todavia, constitui-se enquanto um bom exemplo do alcance que a Renovação Carismática Católica possui dos meios de comunicação social, considerando que se trata da maior rede de televisão católica do Brasil e, conseqüentemente, a que possui maior abrangência na transmissão de seus ideais.

Várias vezes os nossos programas tinham de ser cortados porque o tempo disponível se esgotava. Os primeiros programas eram: “Prepare o seu coração”, “Vale vida”, “Som e Canção” e “Estou no meio de vós”, que era apresentado pelo Monsenhor Jonas Abib. Todas as noites havia programa ao vivo. Alguns missionários assumiram esse desafio, entre eles: Luzia Santiago, Elzinha Yoshie, Nice de Godoy, Carla Astuti. Alguns funcionários também faziam parte da equipe, entre eles: Newton Lorena, Marcos Bala, Danilo D’Angelo, Carlos Mariotto, André Gulla. Em 1997 formou-se a Rede Canção Nova de Televisão com a compra da TV Jornal em Aracaju – SE, gerando a programação para toda a Região Nordeste. Foi quando nasceu o Projeto Dai-me Almas. Em 2007, com apenas dez anos de formação de rede, a TV Canção Nova estabeleceu-se como a maior emissora de televisão católica do Brasil (CANÇÃO NOVA, 200-, s/p.).

Além dos meios de comunicação social, como os canais de televisão e as estações de rádio, a Renovação Carismática Católica conquistou espaço no ramo editorial. Por meio de editoras próprias da Renovação Carismática Católica, ou outras que produzem conteúdos voltados para suas temáticas e seus fiéis, tem publicado livros e apostilas com o intuito de melhor espalhar seus ideais. Esses livros são utilizados e recomendados tanto nos grupos de oração quanto em outros eventos, podendo ser adquiridos no *site* da Renovação Carismática Católica do Brasil e em lojas do movimento.³

O mercado editorial é um forte elemento da Renovação Carismática Católica, suas publicações variam desde livros e apostilas a discursos transcritos dos programas de rádio e televisão. Entre os nomes das editoras de grande sucesso aparecem: Editora Santuário, a Editora Ágape e a Editora Raboni.

Por exemplo, um pregador faz uma intervenção na rádio, televisão, cenáculo ou grupo de oração. Depois, essa intervenção é redigida em forma de livro, o qual será colocado no mercado pela própria editora e, por sua vez, o livro será anunciado na rádio, na televisão e nos eventos massivos promovidos pela RCC. O pregador também solicita que os leitores ou telespectadores entrem em contato com ele para dar sugestões ou pedir conselhos. É através desse retorno que ele terá contato com as necessidades do seu público, convertendo as sugestões na matéria-prima da sua produção. (CARRANZA, 2000, p. 181-182)

As diferentes formas de mídia utilizadas pela Renovação Carismática Católica acabam por atuar de forma conjunta criando um ciclo no qual a informação é gerada e também divulgada.

A conquista dos meios de comunicação social é um aspecto de extrema importância para a compreensão do desenvolvimento da RCC no Brasil. Para Carranza (2000), o corpo de fiéis desse movimento é formado principalmente pela população urbana, a qual possui acesso direto e constante às televisões e rádios.

³ Ao longo da pesquisa documental, inúmeras obras com o crivo da RCC do Brasil foram estudadas e serão aprofundadas em investigação futura. Para visualização ver fontes documentais.

No *Decreto Sobre os Meios de Comunicação Social*, documento produzido pelo Concílio Vaticano II, é abordada a questão da utilização dos meios de comunicação social da seguinte maneira:

A Igreja católica, fundada por Nosso Senhor Jesus Cristo para levar a salvação a todos os homens, e por isso mesmo obrigada a evangelizar, considera seu dever pregar a mensagem de salvação, servindo-se dos meios de comunicação social, e ensina aos homens a usar rectamente estes meios.

À Igreja, pois, compete o direito nativo de usar e de possuir toda a espécie destes meios, enquanto são necessários ou úteis à educação cristã e a toda a sua obra de salvação das almas; compete, porém, aos sagrados pastores o dever de instruir e de dirigir os fiéis de modo que estes, servindo-se dos ditos meios, alcancem a sua própria salvação e perfeição, assim como a de todo o género humano.

Além disso, compete principalmente aos leigos vivificar com espírito humano e cristão estes meios, a fim de que correspondam à grande esperança do género humano e aos desígnios divinos (DECRETO..., 1963, s/p.).

Sendo assim, a utilização dos meios de comunicação social com o objetivo de evangelização é vista de forma positiva pelo Vaticano, uma vez que é entendida enquanto meio de aproximação de seus fiéis mediante as novas realidades e práticas sociais.

Uma vez criados os canais de televisão e as estações de rádio, próprios a Renovação Carismática Católica, inseriu-se na vida cotidiana da população brasileira, em espaços extrarreligiosos, ou seja, locais além da própria igreja. Portanto, aumenta sua atuação e contato com os indivíduos tornando maior a sua capacidade de evangelização e catequização, ampliando o número de fiéis.

2.2 Os diversos catolicismos brasileiros

O campo religioso brasileiro apresenta-se atualmente como um espaço plural de denominações religiosas, visto as diversas organizações

pentecostais, neopentecostais e de matrizes afro-brasileiras. Não obstante essa realidade, a Igreja Católica no Brasil compõe-se, também, de forma diversificada, onde não é possível identificar uma forma homogênea, sendo essa composta por diversos movimentos e pensamentos.

O catolicismo brasileiro, portanto, revela possuir uma grande complexidade em sua estrutura, apresenta-se enquanto um campo plural, composto por uma grande diversidade de grupos, movimentos, organizações com fins diversificados, diferentes correntes pensamento e fundamentação teológica.

Tôda religião, inclusive a católica (ou antes, notadamente a católica, precisamente pelos seus esforços de permanecer “superficialmente” unitária, a fim de não fragmentar-se em igrejas nacionais e em estratificações sociais), é na realidade uma multiplicidade de religiões distintas, freqüentemente contraditórias: há um catolicismo dos camponeses, um catolicismo dos pequeno-burgueses e dos operários urbanos, um catolicismo das mulheres e um catolicismo dos intelectuais, também este variado e desconexo (GRAMSCI, 1978, p. 144).

Sendo assim, torna-se possível afirmar que a Igreja Católica (devido à diversidade de movimentos e pensamentos) não se constitui enquanto uma instituição de forma homogênea, portanto trata-se de uma organização composta por diversas formas de organizações religiosas. Logo o catolicismo brasileiro estrutura-se, também, na perspectiva oficial para manter uma unidade institucional.

A multiplicidade de denominações existentes no campo religioso brasileiro pode ser analisada enquanto prova do surgimento de novas demandas de fiéis, que buscam novos ritos e novas formas de expressão espiritual.

A expansão de denominações religiosas afetou diretamente o contingente de fiéis católicos, gerando um trânsito religioso que resultou em uma crise do catolicismo oficial, fazendo com que a Igreja revisse suas atuações, repensando a preservação das tradições.

[...] No plano continental, a adesão ao Catolicismo prevalece entre as maiorias; contudo, no transcorrer das últimas quatro décadas, tem-se observado a expansão acelerada de novas expressões religiosas que demonstram uma incontestável capacidade de crescimento numérico [...] (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 183).

No contexto atual, as instituições religiosas tradicionais perdem espaço na sociedade. Juntamente com a mudança nos estilos de vida e nas estruturas sociais, há uma transformação na forma dos indivíduos analisarem e interpretarem suas realidades.

Tais alterações trazem consigo questionamentos sobre as respostas até então dadas a respeito do mundo, sendo assim os dogmas e as análises da realidade, então fornecidas pelas religiões tradicionais, deixam de ser coerentes aos fiéis abrindo espaço às novas práticas e formulações teológicas.

[...] nas sociedades pós-tradicionais, *et pour cause*, decaem as filiações tradicionais. Nelas os indivíduos tendem a se desencaxar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes pudessem parecer. Desencadeia-se nelas um processo de desfiliação em que as pertencas sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais e, mais que isso, revisáveis, e os vínculos, quase só experimentais, de baixa consistência. Sofrem fatalmente com isso, as religiões tradicionais (PIERUCCI, 2004, p. 19).

Assim, há o reconhecimento de que a Igreja Católica no Brasil já não mais respondia às demandas de seus fiéis nas últimas décadas, visto a diminuição do contingente católico gerada pelo acelerado trânsito religioso. Nesse bojo, o Concílio Vaticano II, proporcionou a constituição de grupos reformistas dentro da Igreja. Os dois movimentos de maior destaque no Brasil são: a Teologia da Libertação e a Renovação Carismática Católica.

No ano de 1952 foi fundada a Conferência Nacional dos Bispos Brasileiros (CNBB) com a iniciativa de Dom Hélder Câmara. A CNBB foi fundada com forte apoio de integrantes reformistas do clero brasileiro, seu principal objetivo era repensar a Igreja Católica, suas ações e relações

com a comunidade de fiéis e com a sociedade, apoiando também a maior participação dos leigos e abrindo espaço para a juventude que repensava a dependência do clero (PIERUCCI; PRANDI, 1996).

Ao longo de seu desenvolvimento nas décadas seguintes, parte da CNBB se engajou com a política nacional apoiando os movimentos progressistas.

Nesse bloco mais amplo do catolicismo oficial, há baterias que buscam incentivar uma presença pública mais definida da Igreja Católica na sociedade, com o incentivo de projetos pastorais mais voltados para o social, como o Grito dos Excluídos, o Mutirão Nacional contra a Fome e a Exclusão, o Plebiscito da Dívida Externa e demais iniciativas relacionadas às Pastorais Sociais e à Campanha da Fraternidade. Mas não há dúvida de que essa presença no espaço público é distinta daquela exercida nos anos 70 e 80, quando a Igreja oficial e a CNBB em particular evidenciaram o rosto de uma igreja comprometida com o povo e os pobres (TEIXERA, 2005, p. 19).

Portanto, a Igreja Católica no Brasil estava composta por diferentes correntes de pensamento social e teológico, as quais motivaram o desenvolvimento de diversos movimentos e ações que visavam tanto a reforma litúrgica quanto a institucional.

Renovação Carismática e a Teologia da Libertação: embates entre os catolicismos

Até este ponto, foram trabalhadas questões sobre as mudanças sociais e a posição da Igreja Católica a respeito delas. As realidades sociais, ao decorrer da história, passaram por diversos processos de atualizações e transformações que fizeram emergir a necessidade de reformulações do catolicismo.

Na tentativa de manter sua influência e poder na sociedade, a Igreja Católica enxergou a necessidade de modernizar-se, visando enquadrar-se nas novas realidades sociais. Tal processo culminou no Concílio Vaticano II, que reavaliou a Igreja, seus dogmas e sua estrutura, resultando em uma reforma litúrgica e institucional.

Com o Concílio Vaticano II, foi aberto um espaço para que diferentes grupos da Igreja Católica pudessem desenvolver seus pensamentos e suas práticas.

Na década de 60, no seu processo de adaptar-se aos novos tempos, no *aggiornamento*, a Igreja se encontrou num caminho de mão dupla: de um lado fermentou as ações da esquerda e liderou uma importante mudança institucional que foi confirmada pelo Concílio Vaticano II e que significou um importante passo na direção de uma elaboração teológica mais voltada para os problemas sociais, a teologia da libertação; de outro, foi tomando a trilha mais conservadora que veio a dar na Renovação Carismática (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 61).

Ambos os movimentos, tanto a Teologia da Libertação quanto a Renovação Carismática Católica, buscavam desenvolver em diferentes perspectivas suas teorias, ideias e práticas no campo religioso católico.

Ainda que respaldados pelo Concílio Vaticano II, a Teologia da Libertação e a RCC tiveram que empreender um combate com os membros do alto clero que se posicionavam contra a modernização da Igreja e lutavam pela manutenção da tradição sobre as mudanças históricas ocorridas na estrutura da sociedade, contudo, o confronto maior viria a revelar-se ser entre eles mesmos.

Esses dois movimentos apresentam-se enquanto antagônicos, ainda que buscassem a reforma da prática católica e de aspectos referentes à participação dos leigos dentro da Igreja, expressavam diferentes entendimentos a respeito dos dogmas religiosos e da atuação na sociedade. Ao mesmo tempo em que buscavam sua validação na mesma fonte: o Concílio Vaticano II.

Ao se declararem uma nova forma de ser igreja, esses líderes estão, ao menos ao nível do discurso, negando um tipo específico de organização social paralela que parece caracterizar esses chamados “movimentos religiosos” dentro da Igreja Católica, e estão declarando que querem reorganizar toda a Igreja segundo seu novo projeto. A rejeição da etiqueta movimento expressa, tal como no projeto das CEBs e dos católicos da Teologia da Libertação, o desejo de abarcar toda a Igreja e não ser algo

marginal com uma organização paralela. Por ambas as tendências terem projetos encompassadores que visam abranger toda a Igreja, entende-se porque a Renovação e as CEBs se percebiam como forças antagônicas (MARIZ, 2003, p. 175).

Ainda que a Teologia da Libertação e a RCC estivessem enraizando a legitimidade de sua formação no Concílio Vaticano II, suas diferenças faziam com que tais movimentos não conseguissem coexistir pacificamente em um mesmo espaço. Portanto, a disputa pela validação e conquista dentro do terreno da Igreja Católica no Brasil fez com que esses movimentos disputassem entre si um maior espaço do catolicismo brasileiro.

No intuito de realizar a reforma da Igreja Católica, a Teologia da Libertação empreendeu esforços para ampliar a participação dos fiéis dentro da Igreja. Aliada ao pensamento progressista católico acabou por unir-se às lutas dos movimentos sociais de esquerda em defesa dos direitos civis e das camadas populares contra as ações militares que promoveram a repressão e perseguições políticas. Enquanto prática incentivava a reflexão dos leigos a respeito da realidade social e da situação política brasileira, assim como a participação desses nos processos reivindicatórios.

Com o Golpe Militar e a censura, as Comunidades Eclesiais de Base orientadas pela Teologia da Libertação forneceram um espaço seguro para o desenvolvimento e organização dos movimentos sociais e da militância política de esquerda contrária à Ditadura Militar. Tal fato aproximou ainda mais a comunidade religiosa das lutas políticas e sociais, tornando esse movimento da Igreja Católica, extremamente politizado.

A Renovação Carismática Católica até certo ponto caminhava no mesmo sentido que a Teologia da Libertação, propondo ampliar a atuação dos leigos na Igreja Católica, assim como a sua reforma, entretanto suas opiniões divergem-se quanto à atuação dos fiéis.

Para a Renovação Carismática Católica, a Igreja deveria conceder maior espaço para a participação dos fiéis, mas sua atuação deveria consistir-se em processos organizacionais, e principalmente a evangelização. Portanto, a participação dos fiéis consiste em atuar nos grupos de oração, na comunidade religiosa, visando a evangelização e o louvor a Deus. Ao contrário do encontrado na Teologia da Libertação que envolvia seus fiéis na participação política.

Devido ao seu caráter de engajamento político, a vida dentro dos espaços da Teologia da Libertação dava-se de forma comunitária, diminuindo os espaços individuais. Os problemas pessoais eram tratados de forma coletiva, debatidos e publicizados, não havia dessa forma espaço para o individualismo.

Tendo em vista a pesquisa documental nas obras oficiais da RCC, é possível afirmar que a questão espiritual é subjetiva, ainda que seu maior espaço sejam os grupos de oração. Nesses locais, a comunidade reúne-se com um único objetivo, orar a Deus. Nesse movimento, a fé adquire um caráter extremamente individual, e o que assume forma coletiva é a vontade de viver a espiritualidade.

Portanto, no tocante à concepção da espiritualidade e da vida em grupo, a Teologia da Libertação e a Renovação Carismática Católica divergiam no que tange ao espaço comunitário e individual.

Para Teologia da Libertação, a exaltação das experiências subjetivas individuais trazidas pela Renovação Carismática Católica atingia à Igreja e aos fiéis de forma negativa, uma vez que prejudicavam o sentimento de grupo e diminuam a preocupação da comunidade com resto da população.

Em um caminho oposto, a Renovação Carismática Católica afirmava que a preocupação da Teologia da Libertação, com os movimentos sociais e a priorização dada às camadas populares da sociedade, acabavam por afastar os fiéis dos verdadeiros sentidos que a Igreja deveria ter: a fé e o louvor a Deus. De certa forma, acusavam a Teologia da Libertação de secularizar a Igreja Católica, anulando assim a sua religiosidade.

Os embates entre a RCC e a Teologia da Libertação ocorreram por diversas razões e motivações, no ano de 1994, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil publicou o documento *Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*, produzido a partir do reconhecimento da grande presença desse movimento no interior de diversas dioceses.

[...] dê-se especial importância à formação bíblica, que ofereça sólidos princípios de orientação [...], não se introduzam elementos estranhos à tradição da igreja [...], evite-se alimentar de exaltação da emoção e do sentimento, que enfatiza apenas a dimensão subjetiva da experiência da fé [...], não se incentive a chamada oração em línguas [...], evite a prática

do assim chamado repouso no espírito [...], quanto ao poder do mal, não se exagere a sua importância [...] (CNBB, 1994, s.p).

É possível notarmos a partir dos fragmentos acima transcritos uma tentativa por parte da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil de conter determinados aspectos e práticas característicos da RCC como, por exemplo, a glossolalia (oração em línguas), o repouso no espírito e a acentuada presença do mal (representação do Diabo) em seus discursos.

A posição da CNBB, vinculada a grupos da Teologia da Libertação, expressada nesse documento acaba por demonstrar o estranhamento causado pela inclusão das práticas advindas com a Renovação Carismática Católica no cenário católico brasileiro, assim como uma ação para conter as transformações que não caminhavam em conjunto com seus ideais.

Contudo, os acontecimentos históricos revelam a força que a Renovação Carismática Católica conquistou dentro da Igreja, ocupando um espaço privilegiado no catolicismo devido às associações com os órgãos de comunicação social (rádios, emissoras de televisão, editoras) e as diretrizes do Vaticano durante a gestão de João Paulo II.

Dos embates entre a Teologia da Libertação e a Renovação Carismática Católica, é possível afirmarmos que o segundo movimento acabou por conquistar maior espaço e força dentro da Igreja Católica.

O papa, de fato, se mostrava bastante alinhado às tendências carismáticas e bem distante da opção pelos pobres da Teologia da Libertação. Ainda que muitos bispos, padres e teólogos se tinham mostrado opostos à Renovação, não há como negar que a Igreja oficial tinha sim abraçado um projeto de mudança (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 62-63).

A Teologia da Libertação havia criado diversos descontentamentos ao Vaticano, como a assumida opção preferencial pelas camadas populares da sociedade e seu engajamento com os movimentos sociais que não eram enxergados de forma positiva pelos integrantes do alto clero romano.

Tendo em vista a desaprovação por parte do Vaticano para com a Teologia da Libertação é de fácil percepção as medidas empreendidas para conter o crescimento de tal movimento.

Essas medidas começaram a atrapalhar os passos da Igreja popular. Seminários vigiados, teólogos desautorizados, livros censurados, troca de bispos, divisão de grandes e progressistas dioceses e paróquias. Muitos foram os fatores que convergiam para o enfraquecimento da Igreja popular, um deles, sem dúvida, o próprio processo de desmobilização da sociedade brasileira que coincide com a transição democrática, que implicou uma nova ordem política-partidária (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 62).

A fim de desmobilizar a estrutura formada pela Teologia da Libertação, no território brasileiro, a cúpula romana colocou em prática diversas medidas, entre elas, as trocas de bispos que visava o enfraquecimento do apoio concedido por eles ao movimento, assim como a divisão de dioceses e paróquias acabaram por minimizar e dificultar a aglomeração de fiéis e integrantes da Igreja com ideais progressistas. Empreenderam também uma vigilância nos seminários e encontros dos grupos da Teologia da Libertação com o intuito de controlar os conteúdos debatidos nesses locais.

Todas essas ações culminaram no enfraquecimento da Teologia da Libertação. Com a separação dos grupos e a mudança dos bispos e padres, a comunidade de fiéis acabou por perder seus líderes religiosos e assim seu referencial dentro da Igreja, o que resultou no enfraquecimento dos ideais e do engajamento da própria comunidade.

Enquanto a Teologia da Libertação e suas comunidades seguiam minguando e viam-se sufocadas pelas medidas da própria Igreja Católica, a Renovação Carismática Católica mantinha um processo de crescimento e contava com o apoio do Vaticano.

A legitimidade da RCC começou a ser perfilada quando ela obteve reconhecimento internacional de Paulo VI, em 1973. O Papa dirigiu um discurso de aprovação dos meios e propósitos do Movimento aos representantes internacionais congregados em Roma [...]. Posteriormente, João Paulo II ratificou esta aprovação em audiência privada com membro do Conselho Internacional no dia 11.12.1979 [...] (CARRANZA, 2000, p. 22-23).

Em diversas oportunidades o até então papa João Paulo II teceu declarações a respeito da RCC, enfatizando ser esse movimento um caminho interessante a ser seguido. É inegável que, com a aprovação e o incentivo do Vaticano, a Renovação Carismática Católica encontrava-se em vantagem comparada à Teologia da Libertação, que em uma posição diferente enfrentava diversos empecilhos criados pelos altos estratos da Igreja Católica visando o seu fim.

Sendo assim, a Renovação Carismática Católica possuía um grande espaço para seu desenvolvimento dentro do campo católico brasileiro, tornando possível a sua expansão e crescimento no país, enquanto a Teologia da Libertação lutava para evitar o seu fim.

3. A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA E AS NOVAS PRÁTICAS DA IGREJA

Com o advento da Renovação Carismática Católica, o catolicismo brasileiro conheceu novas práticas e atuação da Igreja, que viriam a modificar definitivamente as formas de suas ações. Trouxe a utilização de novas estratégias de evangelização, ampliando os locais de atuação da Igreja no meio social.

O movimento caracteriza-se pela alta participação dos fiéis e “tem se mostrado como um movimento leigo e independente em relação à estrutura da Igreja” (PRANDI, 1998, p. 52). Tal fato pode ser compreendido ao analisarmos seu surgimento. A RCC nasceu em um retiro espiritual realizado por fiéis que buscavam uma maior religiosidade em suas vidas, portanto em sua origem já demonstra a importância cedida aos fiéis nesse movimento.

Para Prandi (1998, p. 1), é um movimento que apresenta ações de dupla reação, pois é:

[...] primeiro, um movimento mais geral, voltado para fora do catolicismo, isto é, tendo como oposição o pentecostalismo e outras religiões que vem minando as fileiras católicas. Segundo, um movimento voltado para dentro da própria Igreja, enfraquecendo as posições assumidas pela

Igreja Católica da Teologia da Libertação e das CEBs, comprometida com transformações sociais à esquerda [...].

Pretende, assim, não somente recuperar o contingente de fiéis perdidos devido ao grande trânsito religioso, mas também promover alterações na estrutura da própria Igreja Católica.

3.1 Grupos de oração, Cenáculos, barzinhos e outros espaços de socialização⁴

As bases de ação da Renovação Carismática Católica estão localizadas nos grupos de oração e *Seminários de Vida no Espírito*, espaços destinados aos estudos bíblicos, orações, celebrações, depoimentos de experiências de vida e debates acerca da religiosidade e de questões pertinentes ao cotidiano de seus fiéis.

Os encontros da Renovação Carismática Católica diferenciam-se dos demais grupos católicos devido às suas características sensibilizadora, motivacional com um clima festivo. A utilização de músicas, discursos e relatos proporcionam sentimentos aos fiéis que vão desde o riso ao choro.

Os grupos de oração apresentam-se enquanto espaços de livre expressão individual, nos quais os fiéis têm a oportunidade, além de orar, de debater a respeito das angústias e insatisfações com o cotidiano e os novos estilos de vida. Tal liberdade proporciona a seus integrantes uma sensação de acolhimento e um clima de fraternidade, criando assim os laços existentes em uma comunidade religiosa de massa.

Os encontros dos grupos de oração são realizados normalmente uma vez por semana e abrangem os mais diversos públicos, havendo os grupos de casais, os grupos de jovens etc. Nesses grupos, os fiéis têm a oportunidade de experimentar de forma efusiva a religiosidade, por meio do louvor e da adoração é possibilitado aos participantes o exercício dos dons carismáticos, o repouso no espírito assim como o contato com Jesus.

⁴ Os elementos e as informações a respeito da socialização carismática são resultados da pesquisa bibliográfica com as obras de Carranza (2000) e Gabriel (2010).

[...] É no grupo de oração que o ponto alto da vida carismática é experimentado: nos grupos de oração as pessoas podem vivenciar as mais diversas formas de adoração e louvor. E é louvar o que realmente interessa. Ali as pessoas podem cantar, pular, extravasar as tensões, trocar calor, sentir-se importantes. Além disso, é nos grupos de oração que todos recebem as bênçãos que Jesus lhes pode dar (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 66).

Na citação disposta, Pierucci e Prandi revelam uma característica importante para a compreensão da popularidade e aceitação da Renovação Carismática Católica por parte dos fiéis: a possibilidade de “extravasar as tensões” geradas pelo estilo de vida, ou seja, trata-se de um êxtase religioso.

Como já foi trabalhado, as mudanças nas realidades sociais e as novas formas de vida trouxeram um sentimento de isolamento, pois nas sociedades modernas o trabalho consome grande parte do tempo dos indivíduos. A nova rotina cotidiana acaba por diminuir os horários destinados ao lazer, assim como o crescimento dos índices de violência urbana gera um enclausuramento das pessoas em suas próprias casas.

Portanto, os grupos de oração, com os louvores, as músicas, os debates etc. proporcionam aos fiéis espaços de libertação de seus medos, de socialização com os demais e de momentos para liberar todas as angústias resultantes do dia a dia. Os grupos de oração representam para o movimento católico o seu local de evangelização, em suas reuniões ao serem debatidas as ocorrências do cotidiano são trabalhadas, também, as melhores formas de enfrentamento da realidade de vida de seus membros.

Pelo fato de a RCC constituir-se enquanto um movimento leigo, a coordenação dos grupos de oração é realizada pelos próprios fiéis, que devem manter um diálogo constante com os párocos acerca dos temas trabalhados. Os encontros de fiéis da RCC ocorrem para além dos grupos de oração.

A Renovação Carismática Católica possui como uma de suas principais características a promoção de eventos evangelizadores que transcendem ao espaço físico das igrejas. Um de seus principais eventos pelo qual podemos averiguar a sua popularidade e força são os cenáculos, o nome faz referência ao local em que se encontravam os apóstolos, no dia

de pentecostes, ao receberem o contato com o Espírito Santo, de acordo com o Novo Testamento na Bíblia Cristã.

Os cenáculos realizados pela Renovação Carismática Católica são eventos anuais, os quais promovem experiências de oração, contando com a participação de pregadores e bandas de música religiosa.

O cenáculo é uma experiência de oração que dura um dia, constituindo-se em um verdadeiro mega-evento, tanto pela inversão de tempo e recursos, quanto pela quantidade de pessoas que concentra em estádios de futebol, ginásios, sambódromos, ou em locais descampados [...] (CARRANZA, 2000, p. 42).

Em tais eventos, os fiéis podem se encontrar com outros integrantes, de grupos e cidades diferentes, o que resulta em uma sociabilidade além das fronteiras de suas congregações. Sendo assim, por meio de eventos de grande porte, como os cenáculos, a Renovação Carismática Católica proporciona o estabelecimento de relações sociais entre seus fiéis, criando uma comunidade religiosa de massa que ultrapassa os limites dos bairros e das cidades.

Os cenáculos apresentam-se, também, enquanto espaços de diversão, onde ocorrem apresentações de diversas bandas religiosas e atividades com o intuito de proporcionar entretenimento e diversão aos fiéis ali presentes. Diversas ações promovidas pela Renovação Carismática Católica têm como objetivo promover o divertimento e a socialização entre seus fiéis, outro evento além dos cenáculos são os barzinhos de Jesus. Eventos realizados para a diversão dos praticantes, em que possuem a chance de interagir ao som de músicas religiosas nos mais diversos estilos: *rock*, *heavy metal* e *samba*.

Os barzinhos de Jesus são comumente realizados em salões paroquiais, aos domingos, sendo frequentados principalmente por adolescentes e jovens. É válido ressaltar que esses eventos caracterizam-se por excelentes espaços de evangelização, normalmente há momentos no qual o pároco intervém e realiza uma forma de pregação, assim como um depoimento de vida e conversão.

Sendo assim, tais espaços de intervenção proporcionam momentos de disseminação dos valores e ideais carismáticos, uma vez que são compostos por duas etapas, a primeira em que um testemunho é ouvido, normalmente a respeito de conversão e mudança de estilo de vida e logo em seguida um discurso é realizado pelo pároco acerca do comportamento dos jovens.

A RCC também promove retiros espirituais, os quais abrangem todos os públicos: casais, famílias ou somente jovens, esses eventos são realizados em acampamentos, onde ocorrem vigílias de oração, celebrações e missas. Dos retiros espirituais, os rebanhões ou encontrões merecem destaque, os quais são realizados em datas festivas como o carnaval, oferecendo uma alternativa aos jovens que não desejam participar das festas carnavalescas.

O carnaval é tido pela Renovação Carismática Católica enquanto uma festa profana devido às atitudes excessivas relacionadas ao uso de álcool e ao sexo, portanto os retiros de carnaval são realizados com o intuito de alcançar jovens e adolescentes, proporcionando o afastamento das festas de carnaval.

Nesses retiros são realizadas vigílias de oração, missas e festas, assim como momentos de oração mais inflamados, nos quais é comum a oração em línguas (glossolalia) e o repouso no espírito.

Um elemento que vem sendo de grande utilização para a Renovação Carismática Católica é a música. Com o crescimento desse movimento, diversas bandas religiosas têm surgido, produzindo músicas específicas para o público de fiéis e apresentando-se em seus eventos. Tais bandas comumente possuem nomes com referências a Israel, como exemplo: Rosa de Saron, El Shaddai. Seus repertórios musicais abrangem a totalidade rítmica dos estilos musicais, com letras vinculadas à mensagem dogmática católica, abordando questões a respeito da vida, da conversão e do catecismo como a castidade entre outros.

A importância reconhecida à música pode ser confirmada pela criação de um ministério de música, organismo nacional da Renovação Carismática Católica, que promove eventos como encontros e festivais de bandas. Sendo assim, esse movimento reconheceu a importância e utilidade da música dentro da atmosfera religiosa, sendo capaz de atrair novos fiéis e auxiliar nas ações catequéticas da Igreja Católica.

Todos esses eventos citados possuem como objetivo a expansão do Movimento Carismático Católico e, conseqüentemente, sua maior projeção e aceitação em território nacional, como afirma Carranza (2000, p. 47), “Toda essa estrutura que sustenta a RCC responde ao objetivo de expandi-la na Igreja e na sociedade brasileira”.

Sendo assim, a Renovação Carismática Católica com suas práticas amplia as formas e os espaços dedicados à suas ações de catequização de doutrinação, difundindo melhor seus ideais e códigos de conduta aos seus grupos de fiéis.

[...] Os grupos sociais, em contrapartida, mesmo que mudassem com frequência suas orientações de ação, estariam convencidos, a cada instante e sem hesitações, de uma determinada orientação, progredindo assim continuamente; sobre tudo saberiam sempre quem deveriam tomar por inimigo e quem deveriam considerar amigo. [...] (SIMMEL, 2006, p. 40).

A RCC trouxe à Igreja novos espaços de socialização, contudo, com o movimento emergiu também novas práticas religiosas e experiências de espiritualidade que romperam com as tradições da Igreja Católica, como os dons carismáticos.

O papel dos participantes da RCC está além da organização, é possível que cada integrante receba um dom do Espírito Santo.

Como o pentecostalismo, o movimento dos carismáticos defende que a renovação espiritual é fruto da importância que nela têm os carismas ou dons do Espírito Santo. Carismas são dádivas de Deus e devem ser usados por aqueles que tiveram o privilégio de recebê-los (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 66).

Os dons ou carismas do Espírito Santo, na Igreja Católica tradicional, eram reconhecidos aos santos, agora com a Renovação Carismática Católica deixam de ser raros, sendo possível aos fiéis recebê-los e praticá-los. Os dons do Espírito Santo, ainda segundo Pierucci e Prandi (1996), dividem-se basicamente em três grupos: os *dons das palavras*, os *dons do poder* e os *dons das revelações*.

É possível sistematizar que no primeiro grupo constam o *dom das línguas*, o *dom das interpretações* e o *dom das profecias*. Sendo o *dom das línguas* referente à glossolalia que consiste em orar em línguas estranhas. O *dom das interpretações* permite ao que o recebe compreender o que é dito nas orações em línguas. O *Dom das revelações* possibilita ao fiel que o recebe passar as palavras de Deus (ABIB, 1995).

Dentre o segundo grupo, encontram-se o *dom da fé*, o *dom da cura* e o *dom do milagre*. O *dom da fé* refere-se à capacidade de crer em Deus incondicionalmente e viver pela fé. O *dom da cura* possibilita ao fiel realizar a cura por meio da oração, servindo como intermédio de Deus. O *dom do milagre* diferencia-se do *dom da cura* pelo seu tempo de ação, o milagre ocorre de forma mais rápida que a cura.⁵

E, por fim, entre o terceiro estão o *dom da sabedoria*, o *dom da ciência* e o *dom do discernimento*. O *dom da sabedoria* diz respeito à palavra, aos conselhos e à sabedoria humana. O *dom da ciência* refere-se ao conhecimento, o dom de ser o porta-voz de Deus, possibilitando expressar algo que Deus deseja indicar. O *dom do discernimento* corresponde a um dom que possibilita, como o próprio nome diz, discernir a respeito das informações e situações.⁶

Os dons do Espírito Santo merecem destaque não por seus conteúdos, mas sim ao valor a eles reconhecido pelos fiéis. A relevância dos dons do Espírito Santo está no fato de serem concedidos aos fiéis, portanto, deixam de ser elementos raros e passam a ser algo comum ao corpo de leigos, tornando possível que esses operem milagres. Sendo assim, ao reconhecerem uma maior importância a seus integrantes faz com que esses se sintam incluídos e necessários para o funcionamento da instituição.

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Ibid.*

REFERÊNCIAS

ABNT. ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. *NBR6024: informação e documentação: numeração progressiva: apresentação*. Rio de Janeiro, 1993.

_____. *NBR6023: informação e documentação: referências: apresentação*. Rio de Janeiro, 2002a.

_____. *NBR 10520: informação e documentação: citações em documentos: apresentação*. Rio de Janeiro, 2002b.

_____. *NBR 6027: informação e documentação: sumário: apresentação*. Rio de Janeiro, 2003a.

_____. *NBR 6028: informação e documentação: resumo*. Rio de Janeiro, 2003b.

_____. *NBR14724: informação e documentação: trabalhos acadêmicos: apresentação*. Rio de Janeiro, 2011.

ABIB, Jonas. *Aspirai aos Dons Espirituais*. São Paulo: Loyola, 1995.

ASJ. ASSOCIAÇÃO DO SENHOR JESUS. *Quem é Pe. Eduardo*. s/d. Disponível em: <<http://www.asj.org.br/padreeduardo.asp>> Acesso em: 24/03/2011.

BENEDETTI, Luiz Roberto. Entre a crença coletiva e a experiência individual: renascimento da religião. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. *Sob o fogo do espírito*. São Paulo: Paulinas, 1998a.

_____. *Templo, Praça, Coração*. 1998. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998b.

BITTENCOUR FILHO, J. *Matriz Religiosa Brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis, RJ: Vozes; Petrópolis; Rio de Janeiro: KOINONIA, 2003.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BRANDÃO, C. R. Fronteira da fé – alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje. In: *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 18, n. 52, Set/Dez 2004. PP. 261-288.

CARRANZA, B. *Renovação carismática católica: origens, mudanças e tendências*. Aparecida: Editora Santuário, 2000

CANÇÃO NOVA. *Histórico TV Canção Nova*. 200-. Disponível em: <<http://www.cancaonova.com/portal/canais/tvcn/tv/tvi.php?id=7>> Acesso em: 21/03/2011

CERVO, A. L.; BERVIAN, P. A. *Metodologia científica: para uso dos estudantes universitários*. São Paulo: McGraw-Hill do Brasil, 1983.

CONSTITUIÇÃO dogmática *lumen gentium* sobre a igreja. Capítulo 1. O mistério da igreja. 1964. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html> Acesso em: 25/05/2012

DECRETO *Inter Mirifica* sobre os meios de comunicação social. 1963. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19631204_inter-mirifica_po.html> Acesso em: 25/05/2012

DISCURSO de Sua Santidade Papa João XXIII na abertura solene no Ss. Concílio. 11 de Outubro de 1962. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council_po.html> Acesso em: 25/05/2012.

FLORES, J. H. P. *Formação de líderes*. Renovação carismática. São Paulo: Edições Loyola, 1996a.

_____. *A bíblia não é um livro, é uma pessoa*. São Paulo: Edições Loyola, 1996b.

GABRIEL, E. *Catolicismo carismático brasileiro em Portugal*, 2010, 157 f. Tese (Doutorado em sociologia), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

GAMBARINI, A. L. *Perguntas e respostas sobre a fé*. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

GRAMSCI, A. *Concepção dialética da história*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1978.

HERVIEU-LÉGER, D. *Sociologia e religião: abordagens clássicas*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2009.

MADURO, Otto. *Religião e luta de classes*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

MANSFIELD, P. G. *The Duquesne Weekend*. 199-. Disponível em: <http://www.ccr.org.uk/duquesne.htm>. Acessado em: 19/05/2012)

MANSFIELD, P. G. *Como um novo pentecostes: relato histórico e testemunhal do dramático início da Renovação Carismática Católica*. Tradução de Sérgio Luiz Rocha Vellozo. Rio de Janeiro: Louva-a-Deus, 1993.

MARIZ, C. L. A Renovação Carismática Católica: uma igreja dentro da igreja?. In: *Civitas – Revista de Ciências Sociais* v.3, n.1, jun. 2003, p. 170-186.

_____. A Renovação Carismática Católica No Brasil: uma revisão da bibliografia. In: RODRIGUES, D. (Org.). *Em Nome de Deus: a religião na sociedade contemporânea*. Porto: Edições Afrontamento, 2004, p. 169-183.

OLIVEIRA, P. R. *et al. Renovação Carismática Católica. Uma análise sociológica. Interpretações Teológicas*. Petrópolis: Vozes, 1978

OLIVA, A. dos S.; BENATTE, A. P. *Cem anos de Pentecostes – Capítulos da História do Pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

PIERUCCI, A. F. Bye Bye, Brasil – O Declínio das Religiões Tradicionais no Censo 2000, In: *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, 2004.

_____.; PRANDI, R. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec, 1996.

PRANDI, R. *Um sopro do espírito*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, 1998.

SIMMEL, G. *Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade*. Rios de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2006.

TAQUES JÚNIOR, D. V. *Nascer do alto*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

TEIXERA, F. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. In: *Revista USP*, São Paulo, n. 67, Set./Nov. 2005, p. 14-23

REFERÊNCIAS ELETRÔNICAS

Associação Senhor Jesus <<http://www.asj.org.br/padreeduardo.asp>> acessado em 15/05/2012

Renovação Carismática Católica do Reino Unido <<http://www.ccr.org.uk/duquesne.htm>> acessado em 15/05/2012

Renovação Carismática Católica do Brasil <rccbrasil.org.br> acessado em 19/05/2012

Vaticano <[Vaticano http://www.vatican.va](http://www.vatican.va)> acessado em 25/05/2012

Instituição Padre Haroldo <www.padreharoldo.org.br> acessado em 15/05/2012

Discurso de abertura o Papa João XXIII <http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_openingcouncil_po.html> Acessado em: 25/05/2012

Constituição Dogmática Sobre a Igreja <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html> Acessado em: 25/05/2012

Relato Patti Gallagher Mansfield <<http://www.ccr.org.uk/duquesne.htm>> Acessado em: 19/05/2012

Associação do Senhor Jesus surgimento da RCC no Brasil <<http://www.asj.org.br/padreeduardo.asp>> Acessado em: 24/03/2011

História Canção Nova <<http://www.cancaonova.com/portal/canais/tvcn/tv/tvi.php?id=7>> Acessado em: 21/03/2011

Decreto Sobre os Meios de Comunicação Social <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19631204_intermirifica_po.html> Acessado em: 25/05/2012

FONTES DOCUMENTAIS

CNBB. Conferência Nacional do Bispos do Brasil (CNBB). Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica. *Documentos CNBB – 53(1994)*. São Paulo: Paulinas, 2001 (4.ed.).

RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA. “... e sereis minhas testemunhas”. Aparecida: Editora Santuário, 1993.

_____. *Batismo no espírito santo*. Aparecida: Editora Santuário, 1994.

_____. *Vida de oração*. Aparecida: Editora Santuário, 1994.

_____. *Conhecendo melhor a fé católica*. Aparecida: Editora Santuário, 1996.

_____. *O espiritismo e a doutrina cristã*. Aparecida: Editora Santuário, 1998.

A TEOLOGIA DA PROSPERIDADE NA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS

Fernanda Vendramini Gallo^{1*}

1 METODOLOGIA

A ciência, no estudo da religião, para Oliveira (1998), é a responsável por traduzir em códigos científicos a linguagem, as metáforas, analogias e as experiências emocionais, sem cair, como muitas vezes acontece, em um reducionismo empobrecedor. É fundamental entender o discurso do “crente” de maneira a traduzi-lo corretamente, sem preconceitos.

A metodologia da Análise de Discurso (AD), que ao mesmo tempo se faz teoria, desenvolvida por Pêcheux é constituída por uma reflexão feita a partir da linguagem, sujeito, ideologia e a história, colocando em evidência o papel da interpretação. De acordo com Eni Orlandi (1999, p. 09), “não temos como não interpretar”, ou seja, sempre estamos sujeitos a interpretar o que está à nossa volta, seja uma imagem, uma música, um texto e tudo o mais que nos é apresentado, de maneira que os sentidos nunca estão soltos.

Segundo Orlandi (1999), existem diversas maneiras de se estudar a linguagem. Ela pode ser vista enquanto gramática ou pela ótica da Linguística, por exemplo. Na AD, a linguagem não é entendida como um

^{1*} Graduada pela Universidade Estadual de Londrina. Artigo referente ao Trabalho de Conclusão de Curso do ano de 2011 sob a orientação do Professor Doutor Fabio Lanza. Artigo parcialmente publicado em: Gallo (2012). *E-mail*: nanda-gallo@hotmail.com.

sistema abstrato, mas enquanto discurso, como maneira de dar significado, de produzir sentidos. “Na Análise de Discurso, procura-se entender a língua fazendo sentido, enquanto trabalho simbólico, parte do trabalho social geral, constitutivo do homem e da sua história”.²

Desta maneira, o discurso desempenha o papel de ser mediador entre o homem e o meio em que vive. O analista deve considerar a linguagem e sua exterioridade, ou seja, deve entender os processos e condição da produção do dizer e da relação que o sujeito estabelece com a língua. O discurso, assim, é um elemento sócio-histórico.

Em conseqüência, não se trabalha, como na Lingüística, com a língua fechada nela mesma, mas como o discurso, que é um objeto sócio-histórico em que o lingüístico intervém como pressuposto. Nem se trabalha, por outro lado, com a história e a sociedade como se elas fossem independentes do fato de que elas significam.³

Diferente da fala, o discurso não é só uma ocorrência casual da língua. Ele é entendido como o efeito de sentido entre locutores e possui regularidades. Seu funcionamento pode ser apreendido por meio do social e do histórico. “A língua é assim condição de possibilidade do discurso”.⁴

A AD trabalha sob o pressuposto de que o discurso depende do sujeito e esse se faz sujeito pela ideologia. Sendo assim, firma-se que “a materialidade específica da ideologia é o discurso e a materialidade específica do discurso é a língua, trabalha a relação língua-discurso-ideologia”.⁵

A palavra é um signo social. Sua análise permite compreender seu funcionamento como instrumento da consciência, pois ela acompanha todo ato ideológico. “A palavra está presente em todos os atos de compreensão e em todos os atos da interpretação” (BAKHTIN, 1986, p. 38).

Toda esfera ideológica reage às transformações da realidade. A palavra é o elemento que permite registrar as mudanças sociais e suas fases

² *Ibid.*, p. 15.

³ *Ibid.*, p. 16.

⁴ *Ibid.*, p. 22

⁵ *Ibid.*, p. 17.

transitórias, pois “são tecidas a partir de uma multidão de fios ideológicos e servem de trama a todas as relações sociais em todos os domínios”.⁶

A comunicação verbal é determinada pelas relações de produção e pela estrutura sociopolítica. Marcado por uma época, todo signo ideológico, e conseqüentemente linguístico, afirma-se por meio das relações sociais de um grupo social determinado.⁷

Em cada etapa do desenvolvimento social, há elementos específicos, com valor particular. Tais elementos são incorporados pela consciência individual, mas essa não é sua fundadora. É essencial a qualquer elemento/objeto adquirir uma significação interindividual, já que ele depende da aceitação do grupo social e precisa que a realidade socioeconômica determine sua existência material. (BAKHTIN, 1986).

Diante do quadro metodológico apresentado, o objetivo do presente artigo é destacar a palavra como prática, cuja atividade é interferir no real a partir da produção de sentidos. O homem se significa na história, como destacam Bakhtin (1986) e Orlandi (1999), dependendo de sua relação com a ideologia. Essa permite que a relação de sentidos entre palavras/acontecimentos/objetos se efetive por meio da língua, na prática do discurso. “Desse modo, o sujeito se constitui e o mundo se significa” (ORLANDI, 1999, p. 96).

Seguindo o conceito althusseriano⁸ de ideologia como representação do imaginário individual, frente às suas condições materiais de existência, para realizar esta análise, parto da ideia de ideologia como um conjunto de representações da vida social. Na tentativa de realizar os desejos individuais

⁶ *Ibid.*, p. 41.

⁷ *Ibid.*

⁸ Três filiações teóricas são utilizadas na Análise do Discurso: a Linguística, o Marxismo e a Psicanálise. Na Linguística é feita uma leitura de Saussure, evidenciando a noção de discurso e produção de sentidos, afirmando que a língua não é transparente, destacando suas especificidades, singularidades e faltas. No Marxismo ou Materialismo Histórico, considera-se a língua em relação com a história, ou seja, entende-se a língua como acontecimento e revisa o conceito de ideologia por meio da releitura de Althusser. E, por fim, da Psicanálise, a partir da releitura que Lacan faz de Freud, a AD incorpora as noções de esquecimento e inconsciente. A análise proposta por Althusser colocava em evidência a discursividade, permitindo o encontro da língua com a ideologia e, sobretudo, a análise histórica por considerar as condições de produção do discurso. Os sentidos são formulados a partir da posição ideológica determinada pelo processo social e histórico no qual as palavras foram produzidas. As palavras possuem sentido a partir da posição que aquele que a emprega ocupa.

e satisfazer o pensamento das necessidades comuns, a ideologia passa a expressar os valores que um grupo acredita, que, segundo Maitre (1982), pode ser entendido como simbolismo coletivo, cuja função é extrair as ideias e aspirações que surgem nos conflitos sociais e morais.

1.1 A Igreja Universal do Reino de Deus

A Igreja Universal do Reino de Deus, também conhecida por IURD, é um exemplo de igreja que, por meio da sua influência religiosa e dos seus poderes econômico e político, bem como pela utilização dos meios de comunicação, soube explorar o meio cultural e socioeconômico em que estava inserida. Conseguindo consolidar sua organização religiosa e conquistar sua legitimidade social, destaca-se como uma das igrejas que mais cresce no Brasil.

Fundada em 1977, no bairro da Abolição, Zona Norte do Rio de Janeiro, no local de uma ex-funerária, a Igreja Universal se destacaria como uma das principais instituições religiosas do país. Fruto de uma cisão com a pequena Igreja Nova Vida, a IURD, juntamente com seu líder carismático Edir Macedo, passou a representar ao longo dos anos um exemplo de instituição com excelente administração, grande participação política e com significativa influência interna e também no exterior, ao fundar templos em outros países (OLIVA, 2005).

A partir de seus cultos, a Igreja Universal se concentra nos problemas do dia a dia. Entra na vida social das pessoas que a frequentam, nas dificuldades e conflitos, de tal maneira que as aflições humanas são amenizadas. A ausência de sentido do cotidiano motiva as pessoas a buscarem seu preenchimento no espaço sagrado. Homens e mulheres apagados na sociedade ganham espaço como obreiros, missionários, pastores. A eles é permitida uma reconstrução de sua identidade a partir da religião. Assim como afirmam Lanza e Silva (2011, p. 12):

[...] o culto é a expressão coletiva de fé e louvor, regido por uma forte emoção, com hinos alegres e vibrantes que mexem com todo o corpo dos fiéis- as mãos, os braços, as pernas, os quadris- e cujas letras simples, com refrões repetitivos e compreensíveis, falam do poder de Jesus Cristo e da fé.

Os fiéis são homens e mulheres que não possuem condições de usufruir das riquezas materiais oferecidas pelo mercado, tão pouco frequentar lugares que pessoas que respondem à expectativa do mercado frequentem.

É onde não existe censura a quem expresse sentimentos como tristezas, dor, alegria, onde se é recebido por pessoas na porta da Igreja com sorrisos nos lábios, com um abraço ou aperto de mão e palavras acolhedoras.⁹

Entretanto, mesmo que o desenvolvimento do pentecostalismo se encontre na base da pirâmide social, é importante ressaltar que a pobreza não é a causa fundamental do seu crescimento. As igrejas passaram a ser um espaço de vida social, onde grupos antes marginalizados socialmente adquirem um sentimento de pertencimento. Além disso, a influência de segmentos religiosos como a Igreja Universal espalha-se por diversos meios, como pela comunicação, política, assistência social e até mesmo pelo comércio de produtos religiosos.

Diferente de outras igrejas, como a Católica, por exemplo, a Igreja Universal (IURD) não dissemina ensinamentos doutrinários. Ela oferece a realização dos desejos terrenos por meio de Deus, exibindo, de todas as maneiras, testemunhos, milagres, bênçãos e curas. A utilização dos canais de TV¹⁰ e rádio para tais fins funcionam perfeitamente como meio de atração.

A IURD é dona de diversas redes de TV como a Rede Mulher e Rede Record,¹¹ a terceira maior rede de televisão do país. É dona também de gravadoras, como a Line Records, e Gráficas, como a Gráfica Universal e a Editora Universal Produções e Ediminas S/A. Possui ainda 62 emissoras de rádio apenas no Brasil, e a produtora de vídeos Frame (MARIANO, 2004).

A Folha Universal é também um importante veículo de informação destinado ao processo de evangelização, “além de abranger em seus

⁹ *Ibid.*, p. 11.

¹⁰ Diferente dos norte-americanos, a igreja de Edir Macedo não tem como objetivo construir uma igreja na TV, mas chamar o público para a igreja (BARBOSA, 2010).

¹¹ Com apenas 13 anos de existência, a IURD comprou a emissora Rede Record por US\$ 45 milhões, levantando suspeitas e críticas e foi alvo de intimações e processos da Polícia Federal, Receita Federal e Ministério Público (BARBOSA, 2010).

editoriais notícias diversas sobre esporte, lazer, saúde, entretenimento, problemas sociais, econômicos e políticos, no âmbito nacional e internacional” (BARBOSA, 2010, p. 17). Desde 1992, a Folha Universal (2001) é o jornal evangélico com maior circulação não só no Brasil como no mundo, com tiragem de 2.370.400 exemplares.

As igrejas neopentecostais e, sobretudo, a IURD se tornaram grandes empresas lucrativas. Essa última, fundada em 1977 pelo bispo Edir Macedo, possui mais de 18 milhões de fiéis espalhados por mais de oitenta países. Dentre as posses já mencionadas, ela possui ainda duas seguradoras (Construtora Unitec e Uni Corretora) e a agência de turismo New Tour (MARIANO, 2004). Tanto no Brasil como no exterior, portanto, tem grande influência por meio do sistema de comunicação bem como pelas instituições financeiras. Ricardo Mariano (2003, p. 121) afirma que na IURD:

Sua organização empresarial, liderada por um governo episcopal centralizado em seu fundador e bispo primaz, se baseia na concentração da gestão administrativa, financeira e patrimonial, na formação de quadros eclesiástico e administrativo profissionalizados, na adoção de estratégias de marketing, na fixação de metas de produtividade para os pastores locais, [...] arrecadação de recursos, num pesado investimento em evangelismo eletrônico, empresas de comunicação e outros negócios que orbitam em torno de atividades da denominação, na abertura de grandes templos e na provisão diária, metódica e sistemática de elevada quantidade de serviços mágico-religiosos.

O pastor é aquele que representa Deus e o fiel, por sua vez, tem a obrigação de acreditar piamente nas suas palavras e mandos. Um pastor na IURD é orientado para arrecadar a maior quantia de ofertas possível e, conseqüentemente, arregimentar o maior número de fiéis. Como afirmam Pierucci e Prandi (1996, p. 258-259), na IURD,

Seus pastores são empreendidos com baixa ou nula formação teológica, mas que devem demonstrar grande capacidade de atrair o público e gerar dividendos para a igreja [...] administrada pelo bispo (Macedo) [...] a igreja já estruturada como negócio.

A influência da IURD se estende para a esfera da vida material até o espaço da política. Segundo Ari Pedro Oro (2003), ela vem produzindo um “efeito mimético” sobre outras igrejas, até mesmo as não evangélicas como a católica, onde o desejo de participação dessas no poder institucional e sobre o eleitorado é mediado pelo papel desempenhado pela Universal.

A IURD ingressou na política em 1986, quando elegeu um deputado federal, e não parou mais desde então. Nesse contexto, merece destaque seu desempenho nas eleições de 1998, quando elegeu 17 deputados federais e 26 deputados estaduais.¹² Em 2002, elegeu 16 deputados federais vinculados à própria igreja e mais 19 deputados estaduais, que representavam 10 estados (BARBOSA, 2010). A Universal utiliza o modelo corporativo da “candidatura oficial”, no qual o candidato é lançado a partir do quociente eleitoral do partido e da quantidade de fiéis votantes no local. O discurso para tal fim é voltado para o combate das “forças invisíveis” que atuam na política e dos políticos corruptos que trabalham para forças demoníacas. Sendo assim, é necessário que os homens de Deus elejam pessoas boas e tementes para tais cargos.

A racionalidade empregada na política para a conscientização e direcionamento dos votos de seus fiéis é também empregada no espaço simbólico, sustentada por crenças e valores. O voto passa a ser guiado pelo compromisso cristão de salvar o país do mal, estabelecendo uma nova moral e ética na política.

Ricardo Mariano em *Religião e política nas eleições presidenciais de 2010* (2011) apresenta os dados mais atuais. De acordo com ele, nas eleições de 2010, ficou evidente a importância do voto evangélico. Desde a redemocratização, os pentecostais são procurados pelos partidos e candidatos, mas foi nessa última eleição que a procura do apoio dos segmentos religiosos ficou evidente, destacando-se o papel da Igreja Universal.

Diante de levantamentos de políticas importantes como a legalização do aborto e união homoafetiva, várias foram as estratégias políticas/religiosas para conquistar os votos. A candidata Marina Silva, do Partido Verde (PV) e missionária da Assembleia de Deus

¹² *Ibid.*

Para desancar a pecha de “pessoa limitada, reacionária e conservadora”, preconceitos dos quais reclamou ter sido vítima por “professar a fé cristã evangélica”, estrategicamente, defendeu a laicidade do Estado brasileiro e opôs-se à tomada de posturas religiosas sectárias na esfera pública em relação ao aborto e aos direitos homossexuais (MARIANO, 2011, p. 04).

Já Dilma Rousseff, do Partido dos Trabalhadores (PT), declarou ser católica na tentativa de diminuir a rejeição de lideranças religiosas como as católicas e evangélicas, principalmente depois da carta contra sua candidata publicada no *site* da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB¹³), pelo bispo de Guarulhos D. Luiz Gonzaga Bergonzini, e das acusações dos bispos da Regional Sul 1 da CNBB de São Paulo, sobretudo Dom Aldo Pagotto, de implantar uma “cultura da morte”, com relação ao aborto. Mesmo diante dessa realidade, Dilma conseguiu o apoio do Partido Social Cristão e de outras 15 denominações religiosas, entre elas: Igreja Sara Nossa Terra, Renascer em Cristo, Convenção Nacional das Assembleias de Deus e a Igreja Universal do Reino de Deus, que teve seu líder Edir Macedo autodeclarado aliado e cabo eleitoral da candidata, por carta publicada em 29 de setembro de 2010.¹⁴

Na tentativa de contra-atacar sua principal oponente Dilma Rousseff, o candidato José Serra, do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), fez uso de um discurso conservador, fiel à moralidade cristã. Conseguiu apoio de dirigentes da Convenção Geral das Assembleias de Deus, do líder religioso Silas Malafaia e dirigente da Associação Vitória em Cristo, da Igreja Bola de Neve e da Igreja Mundial do Poder de Deus.

Pesquisa realizada pelo Datafolha em 29 e 30 de outubro revelou que Dilma e Serra tinham 51% e 41% dos votos respectivamente no final do segundo turno. No conjunto do eleitorado a diferença entre os candidatos era de 10 pontos percentuais. Já entre os pentecostais,

¹³ “Inicialmente, o golpe mais incisivo foi dado em 19 de julho, quando D. Luiz Gonzaga Bergonzini, bispo de Guarulhos, emitiu carta, publicada no *site* da CNBB e de lá retirada pouco depois, recomendando aos católicos que não votassem em Dilma porque seu partido defendia a legalização do aborto” (MARIANO, 2011, p. 09). O *site* da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil está disponível em: <<http://www.cnbb.org.br/site/>>.

¹⁴ *Ibid.*

a petista superava o tucano por 47% a 44%, diferença de apenas três pontos. Entre os protestantes históricos, ambos os candidatos empatavam em 45%. A distância entre a intenção de voto do conjunto do eleitorado e a dos protestantes em relação à candidatura Dilma era esperada, já que os eleitores de maior renda e escolaridade, caso de boa parte dos protestantes, afirmaram que iriam votar majoritariamente em Serra.

Já os pentecostais, por terem baixa renda e baixa escolaridade, inferiores inclusive que à média da população, têm perfil social semelhante ao do eleitorado que inclinou-se a votar majoritariamente na candidata petista (MARIANO, 2011, p. 19).

Os líderes iurdianos afirmam com total convicção que sua igreja por seu notável crescimento é perseguida pelo Estado ainda submisso à Igreja Católica, cabendo aos fiéis votarem nos seus candidatos, pois, somente eles têm o compromisso de defender a igreja e seus interesses (NUNES, 2006). Na Folha Universal de julho de 2006 (n. 746), os fiéis são convidados a lutarem por seus direitos:

[...] o povo de Deus tem que ficar atento nas próximas eleições, escolhendo os melhores candidatos. Se ficarmos indiferentes à política e não lutarmos pelos nossos direitos, os corruptos entrarão novamente [...]. Sabemos das perseguições que a Igreja do Senhor Jesus enfrenta, por isso, temos que votar em homens e mulheres de Deus para deputado federal, estadual e governador. [...] Quando tomamos atitudes com sabedoria e votamos em candidatos ungidos com o Espírito Santo, com certeza, a história da política brasileira será outra (FOLHA UNIVERSAL *apud* NUNES, 2006, p. 131).

Já com relação à arrecadação financeira, a Igreja Universal segue a lógica da Teologia da Prosperidade e é feita a partir da persuasão. O dízimo é pedido durante todo o ritual. Nas falas do pastor, sempre há a acusação do roubo a Deus, pois o dízimo, de acordo com a igreja, é a décima parte que Deus – o dono de toda a riqueza – pede de volta para a evangelização. Somada a essa prática está a crença nos sacrifícios, que nada mais são do que aplicações financeiras. As pessoas são levadas a darem uma grande

quantidade de dinheiro para se tornarem sócios de Deus e se privilegiarem de suas bênçãos. Esta relação financeira que se estabelece dá liberdade ao fiel de reivindicar as boas promessas feitas por Deus, como vida plena e feliz. Analisaremos com mais detalhes no próximo capítulo “A Teologia da Prosperidade na Igreja Universal”.

2. A TEOLOGIA DA PROSPERIDADE E A IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS

De acordo com Pierucci e Prandi (1996, p. 17), a conversão acontece por meio de uma experiência fora do espaço sagrado

[...] quando a medicina falha, a racionalidade econômica frustra, a certeza dos propósitos rui, que as alternativas religiosas se mostram como respostas. É no momento da crise existencial que a conversão se dá, quando se manifesta a cura, quando o problema se resolve, quando a vida recupera o sentido e a religião se propõe como conjunto de símbolos capazes não somente de redefinir o mundo mas sobretudo de transferir a eficácia da religião do exterior da pluralidade religiosa para o interior do próprio eu do converso.

Reunindo promessas de prosperidade financeira, saúde, alívio dos sofrimentos e a derrota sobre o Diabo, a teologia da Prosperidade surge nos Estados Unidos na década de 1940. Constitui-se, de fato, como movimento doutrinário na década de 1970, momento em que encontra apoio nos evangélicos carismáticos (MARIANO, 1999).

A Teologia da Prosperidade realiza uma inversão de valores, reinterpretando e ajustando os ensinamentos bíblicos para a adequação à sociedade de consumo imediato. Se antes a recompensa pelo sofrimento que glorificava o homem se dava além mundo, agora a valorização se dá na boa vida terrena.

Ora, o Criador, Senhor do universo, tem direito sobre todas as coisas por ele criadas e, ao reconhecer os homens como seus filhos, no

momento da conversão, coloca todas as coisas ao dispor deles, porque os tomou sob sua proteção para serem abençoados e terem êxito em seus empreendimentos (MONTES, 1998, p. 119-20).

No Brasil, a Teologia da Prosperidade se desenvolveu nos anos 1970, sobretudo em igrejas como Renascer em Cristo, Cristo Vive, Nova Vida, Internacional da Graça, Igreja Universal do Reino de Deus, entre outras. As duas últimas, porém, são as que mais dão ênfase à prosperidade financeira (MARIANO, 1999).

O estilo de vida socialmente reproduzido na modernidade resume-se, segundo Mary R. G. Esperandio (2007, p. 89), pela proposta de felicidade plena baseada na posse de “dinheiro, saúde e bem-estar”. Idealizada como forma “natural” de se viver.

Este ideal produzido na contemporaneidade não é questionado, mas sim consolidado pelas técnicas que surgem para conquistá-lo.

Neste contexto, a experiência religiosa fomentada pela IURD apresenta-se como legítima, no sentido de que sua missão e finalidade constitui-se como uma, entre outras alternativas sociais, que portam uma promessa de felicidade e de fim ao sofrimento e se propõem a ajudar o sujeito a alcançar os ideais criados na contemporaneidade.¹⁵

Edir Macedo, líder da Igreja Universal, explica que a relação que desempenhamos com Deus é uma relação de sociedade: “o que nos pertence (nossa vida, nossa força, nosso dinheiro) passa a pertencer a Deus; e o que é d’Ele (as bênçãos, a paz, a felicidade, a alegria, e tudo de bom) passa a nos pertencer” (MACEDO, 1990, p. 86).

Deus é um sócio que tem obrigações a cumprir, cabe ao fiel exigi-las. “Comece hoje, agora mesmo, a cobrar dele tudo aquilo que Ele tem prometido [...] O ditado popular de que ‘promessa é dívida’ se aplica também para Deus”.¹⁶

Nessa relação contratual que se estabelece com Deus, o crente deve ter uma fé inabalável e ser fiel ao dízimo. Os pastores alertam que não

¹⁵ *Ibid.*, p. 89.

¹⁶ *Ibid.*, p. 36, 54.

tem influência sobre a resposta de Deus aos pedidos e seu papel é servir de intermediário para afastar a força do mal para que sua obra possa se realizar. Afirmam também que só não prospera aquele que não tem fé, não respeita os ensinamentos da Bíblia e está em relação, mesmo que indireta, com o Diabo. Ou seja, a responsabilidade é sempre do fiel e nunca da igreja.

O dízimo é a décima parte dos cem por cento oferecidos por Deus. “*Tá amarrado*” (Informação verbal)¹⁷ aquele fiel que, estabelecendo relação com o Diabo, não oferta a quantidade de dinheiro pedida. Aquele que recusa ofertar o dízimo está negando o apoio financeiro à obra de evangelização e, portanto, deixa de receber as bênçãos de Deus.

Utilizando dessa estratégia, a Igreja Universal evidencia que para firmar o contrato com Deus é necessário o pagamento do dízimo e a realização de ofertas – os chamados sacrifícios – como forma de provar a fé. Esse sacrifício é a moeda de troca com o sagrado e o termo de compromisso assinado por ele com o fiel, seu sócio (ESPERANDIO, 2007). Quanto maior a manifestação da fé por meio da oferta, maior a bênção recebida. Ou seja, quanto mais se dá, mais se recebe.

“É necessário dar o que não se pode dar. O dinheiro que se guarda na poupança para um sonho futuro, esse dinheiro é que tem importância, porque o que é dado por não fazer falta não tem valor para o fiel e muito menos para Deus” (MACEDO, 1989 *apud* MARIANO, 1999, p. 170).

É nesse contexto que são implementadas iniciativas como a “Campanha do Coração”, promovida pela Igreja Universal, na qual o crente é motivado a doar todo o seu salário para provar que seu coração é cem por cento de Deus, com a promessa de receber cem por cento de tudo o que deseja. Assim, como forma de justificar o grande poder de arrecadação, a Teologia da Prosperidade impulsiona o crescimento de igrejas como a Universal e se torna uma doutrina atraente a muitas igrejas.

¹⁷ Palavras ditas em diversos cultos, assistidos nos anos de 2009, 2010 e 2011, ao longo da execução dos Projetos de Iniciação Científica vinculados a PROPPG na condição de bolsista. Sob orientação do Prof. Dr. Fabio Lanza.

2.1 Análise

A concretização deste trabalho foi possível a partir da coleta de informações, por meio da pesquisa participativa e da realização de uma entrevista com o bispo e pastor Paulo César Ribeiro de Andrade¹⁸ da Igreja Universal na Rádio Atalaia na cidade de Londrina. Antes vinculado à Igreja Católica e ao espiritismo, o bispo Andrade em busca de solucionar problemas familiares recorreu à IURD aos dezenove anos e converteu-se. Após exercer doze anos como pastor, foi consagrado bispo em 1985, correspondendo a vinte e quatro anos com esse título até 2009, ano em que foi realizada a gravação.¹⁹ A pesquisa participativa acompanhada da elaboração de um caderno de campo foi realizada ao longo dos anos 2009, 2010 e 2011 nos cultos, com maior atenção às segundas-feiras, dia destinado pela IURD exclusivamente à prosperidade financeira.

Para interpretação destas informações coletadas, utilizo três categorias de análise. A primeira corresponde à influência do mercado e dos ensinamentos da Teologia da Prosperidade. A segunda, ao individualismo e a Teologia da Prosperidade. Por fim, a terceira refere-se à caracterização da relação pastor e fiel. O material analisado é resultado da pesquisa de campo feita em uma Igreja Universal na cidade de Londrina nas segundas-feiras do mês de outubro de 2011, dia destinado à prosperidade financeira.

A partir da década de 1990, a sociedade brasileira passou a difundir com mais ênfase pelos meios audiovisuais e impresso os valores capitalistas do empreendedorismo neoliberal. No período, merece destaque o papel do desempenho individual nas conquistas materiais (LIMA, 2009).

É nesse momento que notamos a acentuada aceitação da Teologia da Prosperidade pela sociedade brasileira, concomitantemente o surgimento de igrejas, como a Igreja Universal, e sua rápida expansão. Estabelece-se, assim, a relação entre a realidade econômica brasileira e os ensinamentos da citada Teologia.

¹⁸ Paulo César Ribeiro de Andrade nasceu em vinte e sete de junho de 1960, na cidade do Rio de Janeiro, formado em teologia e membro da Igreja Universal do Reino de Deus desde 1979.

¹⁹ Esta entrevista será doada ao Centro de documentação e Pesquisa Histórica (CDPH) e está disponível em anexo no final do trabalho.

Como já explorado anteriormente, a Teologia da Prosperidade pode ser entendida a partir da busca pelo sucesso pessoal como vontade do fiel e compromisso de Deus. Não mais movidos apenas pelas suas necessidades, os indivíduos da sociedade contemporânea guiam suas ações em busca da satisfação de seus desejos. Constitui-se assim uma nova identidade, construída a partir do consumo dos bens que possuem e que podem possuir.

A gente usa a prosperidade como dom de Deus. Nós vemos vários versículos em Isaías em outros livros da Bíblia, Deus dizendo que é dom dele que nós comamos, que nós bebamos, que nós tenhamos o melhor. Como eu disse para você a pouco, Deus é pai e um pai que tem prazer. Ele tem prazer em nos dar o melhor. Então, por isso, nós somos muito enfáticos quando falamos isso para as pessoas em nossas reuniões (ANDRADE, 2009).

Este ideal de vida contemporâneo, caracterizado pela busca da felicidade por meio do dinheiro, saúde e bem-estar, é notado em todo discurso iurdiano. Diz um pastor em Londrina

É inadmissível eu seguir esse Deus e viver uma vida de miséria, ser pisado pelos outros. Deus quer que você tenha um bom testemunho. Eu sei que o Senhor tem mais que me dar do que esse meu salário aqui no altar (Informação verbal).²⁰

A Teologia da Prosperidade moraliza o querer (MESQUITA, 2007). A pobreza samaritana, sinônimo de desapego material e busca pela elevação espiritual, é rejeitada por este segmento religioso como uma recusa à riqueza que o próprio Deus nos deu como herança.

A Igreja Universal usa os bens de consumo e bem-estar físico e emocional como requisitos para demarcar as distinções sociais. Ela determina, de forma paradigmática, o que é ser rico ou pobre na sociedade atual.

²⁰ A expressão “Informação verbal” será usada ao longo do texto para referenciar os discursos proferidos em cultos que aconteceram nas segundas-feiras do outubro de 2011 na Igreja Universal na cidade de Londrina, dia destinado à prosperidade financeira.

No que consiste uma vida abundante? É você comer o melhor, é você ter o seu carro zero quilômetro... já pensou você ter um carro velho quebrando todo dia na rua... Poxa, que vida é essa? Poxa... Meu carro me dá problema todo o dia. É você olhar para sua família e “lá em casa ta tudo doente”. É você olhar pra sua casa, sua casa como se costuma dizer “chove mais dentro do que fora”. Quer dizer, o meu Pai é rico, é dono de tudo. Ele diz “minha prata, meu ouro”. E eu, no entanto, vivo uma vida miserável, meu carro quebrando, o meu salário mal dá para pagar minhas despesas básicas, eu não tenho um lazer com minha família, eu não tenho uma vida próspera (ANDRADE, 2009).

Longe de seguirem uma orientação utilitarista, as escolhas por certos bens e serviços são eticamente justificadas pela Teologia da Prosperidade (MESQUITA, 2007). O consumo passa a ter sentido religioso.

[...] eu considero uma pessoa próspera, aquela pessoa que ela olha pro seu cônjuge, marido ou esposa e diz assim: “você é feliz comigo?”. “Eu sou feliz com você, eu te amo, você me ama?” “Eu te amo”. Olha pros filhos e diz, olha assim pros filhos e todos saudáveis. Tudo bem. Olha pra conta bancária, nunca no vermelho. Pros bens, “eu tenho meu carro importado, minha esposa tem o carro dela importado. Ah... nas férias eu viajo pra Disneylândia, vou conhecer a Europa, Paris, etc., etc... eu olho pra dentro de mim tenho paz interior.” Então a pessoa próspera consiste... a prosperidade, eu, eu, eu abro esse leque, eu abranjo tanto a vida financeira, como a vida familiar, física e a espiritual (ANDRADE, 2009).

Essa vida dada por Deus é conquistada no renascer no Espírito Santo. A experiência do Pentecostes que acontece diariamente na IURD motiva o fiel a abandonar sua antiga vida e hábitos, considerados do Diabo, e adotar esse novo modo de viver a fé. A partir da Teologia da Prosperidade, o contrato com Deus passa a ser permitido. Ao ofertar um bem material cobrando a resposta, os fiéis transformam-se em consumidores do poder de Deus. A eles são disponibilizados nos cultos uma gama de bens simbólicos de salvação, que prometem livrar sua casa, seu negócio, ou até mesmo sua vida, de toda influência e presença do Diabo, que o impede de prosperar.

[...] *nós procuramos mostrar ao povo que Deus quer que nós tenhamos essa vida abundante, tanto é que Jesus... Ele diz lá em João 10,10 “eu vim para que tenham vida, e a tenham em abundância”, quer dizer, ele vem nos trazer vida (ANDRADE, 2009).*

Esse método racional de se relacionar com Deus por meio das ofertas e compra de bens simbólicos estabelece um novo paradigma de salvação. O Reino dos Céus está agora na Terra ao alcance de todos. A vida sofrida que tinha como esperança o gozo do Paraíso prometido é desprezada e considerada obra do Diabo.

Igrejas como a IURD são verdadeiros hospitais espirituais, centros de ajuda para ajudar a quem sofre. A Teologia da Prosperidade é o antídoto desenvolvido para combater o mal. Problemas de saúde, brigas familiares, vícios, falta de dinheiro são solucionados a partir do sacrifício ofertado a Deus.

A IURD utiliza do sobrenatural para solucionar problemas terrenos e enfatiza a esfera individual de conquista. O pastor tem a função de orientar, mas não o poder de conceder a graça. A prosperidade só se faz presente na vida do fiel se esse assim merecer.

Então por isso que hoje, nós temos na igreja ex-mendigos, que chegaram na igreja mendigos, maltrapilhos, fétidos. Como a Igreja Universal está de portas abertas tanto para o milionário, quanto o mendigo. Então a pessoa sentou lá no cantinho dela e começou a ouvir o pastor ou bispo, tanto faz pastor ou bispo pregar, que Deus é rico, que Deus quer que nós tenhamos o melhor, que Deus quer que nós tenhamos uma vida farta, abundante. Ai então essas pessoas assim... “poxa, quer dizer que eu sou mendigo e Deus não quer que eu viva assim, Deus é um pai que quer que os filhos sejam ricos. Ah não, eu vou me tornar um dizimista. Dos papelões que eu vendo eu vou tirar o dízimo.” Que é a décima parte do que a pessoa recebe que a Bíblia ensina, não é a igreja Universal, não são as igrejas evangélicas que ensinam, mas a Bíblia ensina isso... “Vou começar a tirar o dízimo e vou fazer isso e vou fazer aquilo”. Então essas pessoas começaram a se revoltar com a situação e não com Deus. Muitas pessoas infelizmente veem a situação difícil e se revoltam com Deus, “Deus me deixa nessa vida, Deus não quer... Deus não me ama”. Não! A culpa é da pessoa, a pessoa que procurou de uma maneira ou de outra essa vida (ANDRADE, 2009).

Deus quer distribuir sua herança, a igreja ensina os métodos para conquistá-la e a seleção e interpretação de trechos da bíblia legítima as falas do pastor. Seguindo essa lógica, a culpa daquele que não prospera é sempre individual.

Eu estava em São Paulo em 90, e aí passou um mendigo na porta da Igreja, e eu fui evangelizá-lo, falar pra ele que Deus não queria aquela vida pra ele e tal. E ele disse, “não, já sei já, eu conheço a Bíblia”. Então por que está nessa vida? “A... porque eu trai minha esposa e não me arrependi, então depois com vergonha daquilo que eu fiz me fiz, eu sai de casa, ai me tornei um alcoólatra, me tornei um mendigo, abandonei tudo”. E eu disse, mas Deus quer isso para o senhor? “Não eu sei que Deus não quer isso pra mim, mas não tem volta”, não sei o que. Ele (mendigo) já colocou na mente dele que a vida dele a partir de então a vida dele teria que ser assim. Mas quando a pessoa diz não, se Deus quer que eu seja próspero, Deus quer que eu tenha o melhor nessa terra, então eu quero. Se Deus quer, eu também quero! Então vai se encaixar a minha vontade com a de Deus, se eu quero o melhor e ele quer o melhor pra mim, então pronto, então, juntou a fome com a vontade de comer (ANDRADE, 2009).

Na procura por melhores condições econômicas, como afirma Lima (2010), os fiéis são motivados a acreditarem no seu potencial para o comércio, para o negócio próprio. A Igreja Universal incentiva o empreendedorismo individual. Livrando-se da figura do patrão e do risco do desemprego, o indivíduo passa a depositar toda sua confiança em sua fé e orientações da igreja.

Para que a prosperidade possa ser efetivada, o fiel deve ser pontual com seu dízimo e realizar os sacrifícios, ou seja, o contrato com Deus.

Quando a pessoa se submete ao sacrifício, ela se submete a Deus. Quando a pessoa é avarenta, se apega ao dinheiro, ela não consegue realizar o sacrifício. Quando ela ouve o mundo, a Rede Globo. Quando ela em uma fé pura, ela ouve Deus chamar. Seja o salário, ou um dinheiro guardado. Ela tem a fé pura e genuína (Informação verbal).

Segundo os iurdianos, muitos são os que tentam impedir a pessoa de prosperar. Em diversos cultos e durante a entrevista foi possível colher acusações dos pastores de que a mídia, os familiares, ou até mesmo as universidades, são inimigas da prosperidade. Os que sofrem mais acusações, contudo, são as religiões espíritas, católicas e, principalmente, as de origem africanas. Para a Igreja Universal, o mal está presente nesses segmentos religiosos.

No início a igreja era muito perseguida por pessoas religiosas que cultuavam os espíritos, as entidades, e por nós combatermos não a religião em si, mas os espíritos enganadores que atuavam naquelas pessoas de uma forma direta ou indireta que destruindo vidas. Se você me perguntar, vou ficar aqui até amanhã dizendo com quantas pessoas eu já conversei e estavam com espíritos em suas vidas, fazendo-as é... pensar em morte, em tirar a vida de alguém, coisas desse gênero. Então, quantas pessoas nós já vimos nesses 30 anos na Igreja Universal? Muitas, mas por quê? Por que essas pessoas usadas pelas forças do mal, queriam fazer coisas negativas. Quando uma vez expulsa esses espíritos, quando eu dizia “em nome do Jesus, sai!” Eles saíam, obedeciam o nome de Jesus, saíam, e as pessoas se libertavam e passavam a ter outra mente... Quer dizer, a cabeça da pessoa mudava completamente, porque o que fazia ela pensar negativamente era o espírito. E aquele espírito uma vez expulso de dentro dela, pronto. Ela ficava livre dele e usava do pensamento dela, que era bom. Então por essa razão que a gente vê essa perseguição até hoje. Os espíritos usam as pessoas contra a gente, pra tentar impedir o crescimento da Igreja (ANDRADE, 2009).

As outras religiões são usadas pelo Demônio, de maneira direta ou indireta. As divindades são consideradas como mais uma designação do mal, que enganam o crente e o impede de possuir a vida prometida por Deus. Vários são os testemunhos, inclusive do líder Edir Macedo, de participar de outras religiões e as consequências disso. Na entrevista, o bispo Paulo afirma:

Até os meus 20 anos, aos 19 anos eu fui católico-macumbeiro... Enfim, muitos problemas de ordem familiar que me levaram a procurar a Igreja Universal. Alias, antes disso, então nós mesmos católicos, nós procurávamos os centros

espíritas lá no Rio de Janeiro, na Baixada Fluminense, procurando solução pros nossos problemas, e a cada dia mais a situação se agravando dentro de casa... E a minha mãe então, procurando depois de fazer promessas e tanto as missas não via resultado. Disseram pra ela: “procura um centro espírita, isso deve ser trabalho”, e ela foi fazer os trabalhos que eram mandados fazer e esses trabalhos não adiantavam de nada, muito pelo contrário, parecia que ela estava cada dia pior (ANDRADE, 2009).

Da mesma forma que não encontramos referências sobre um Paraíso além mundo, nos cultos da Igreja Universal, a relação com o Diabo também não está ligada à ideia de inferno ou à condenação após a morte, mas sim aos problemas enfrentados no cotidiano. Essas afirmações resultam em um sentimento dúbio de conforto e culpa ao fiel. Ao mesmo tempo, ele passa a possuir uma força contra o mal que outrora não possuía, podendo resolver seus problemas, por meio de instrumentos que estão ao alcance de suas mãos. Por outro lado, a não superação é carregada da ideia de culpa e fracasso pessoal.

Em um culto na Igreja Universal de Londrina, o pastor revela como superar o mal. *“Deus te dá autoridade sobre o Devorador. Você que é dizimista têm a autoridade sobre o Diabo”* (Informação verbal). Seguindo o raciocínio de que o sacrifício (material) perfeito corresponde à materialização da fé, o pastor evidencia que ao *“colocar a vida nas mãos de Deus”* o fiel consegue *“convencer o Diabo que todas as áreas de sua vida não pertencem a Ele”* (Informação verbal).²¹

É no sacrifício, caracterizado pelo contrato estabelecido com Deus pelo qual é necessário dar para receber, em que encontramos a maior evidência da Teologia da Prosperidade na valorização do individualismo. *“A sua vida será o seu sacrifício”* (Informação verbal), diz o pastor. Quanto maior o sacrifício, melhor sua vida, pois o *“sacrifício é o caminho mais curto entre o querer e o sonho realizado”*. E ele acrescenta: *“Vejo o apartamento que eu sonho, vejo o carro que eu sonho. Seu sacrifício vai ter que realizar seu sonho”* (Informação verbal). A riqueza, portanto, é fruto da conquista individual.

²¹ Frases de um culto assistido na cidade de Londrina no mês de outubro de 2011.

Então você vê que há pessoas baixas, altas, magras, gordas, assim como na Igreja Universal. Há pessoas que dizem assim, “não... eu me contento, olha eu cheguei na igreja desempregado e tal”. To usando como se uma pessoa tivesse falando. Cheguei desempregado na Igreja Universal, doente, perturbado. Poxa hoje eu ganho um salário de um mil e 500 reais onde eu trabalho hoje, eu tenho saúde, não me falta nada, eu to bem. Graças a Deus eu to bem sim. Outros já diz (sic) “não, eu quero mais, eu não aceito essa situação, se eu posso ter uma vida arregalada, seu eu posso comer do bom e do melhor, se eu posso conhecer o mundo, conhecer o Brasil do Oiapoque ao Chuí, pois se eu posso ter esse privilégio de levar minha família, eu com mil e quinhentos reais vou fazer isso nunca, mas se eu ganhar 50 mil reais por mês, eu farei” (ANDRADE, 2009).

A superação dos problemas cotidianos é o elemento-chave de todo o culto. O mundo profano é levado ao espaço sagrado por meio das falas do pastor. O discurso encorajador motiva aos que estão com problemas a revelarem suas angústias e esperanças, resultando em um reconhecimento por parte do grupo.

O pastor na IURD não tem uma formação teológica de graduação ou nível superior como na Igreja Católica, por exemplo. A linguagem utilizada nos cultos é simples e repleta de gírias como o popular “*tá ligado?*” (Informação verbal), perguntado pelo pastor após alguns minutos de fala e acompanhado de uma palma pelo fiel, como forma de alerta. A expressão pode ser substituída por “*vocês estão prestando atenção?*” ou então, “*vocês entenderam?*” (observação em cultos). Essa linguagem simples contribui para o entendimento e aproximação do público com o pastor.

Sendo assim, vamos às análises e interpretações decorrentes da última categoria sobre a relação entre pastor e fiel.

Quando questionado sobre a formação dos pastores, o bispo Paulo se justifica:

[...] obrigatoriamente nós não temos que ter o curso, porque uma vez o bispo Edir Macedo disse uma coisa muito interessante, o tempo que nós perdemos numa faculdade, isso foi a quase 30 anos atrás, o tempo que a gente perder numa faculdade aprendendo muito letra, há pessoas que tão sofrendo lá fora (ANDRADE, 2009).

Os cultos não possuem roteiro preestabelecido. O foco concentra-se na superação dos problemas cotidianos. Para tal, estimulam o consumo de produtos mágico religiosos da própria Igreja, como água santa, óleo sagrado, livros, e outros produtos mais.

Os meios de comunicação funcionam perfeitamente para este fim, pois, além da transmissão de cultos e orações, servem como canais de vendas. A IURD é referência na utilização dos meios de comunicação como jornal, rádio, TV e *internet* para atrair a atenção do público e, conseqüentemente, conquistar mais fiéis. A Igreja Universal faz uso, por exemplo, de técnicas como o *disque-orações* e o *drive-thru* de orações no centro de São Paulo (MEIBACH, 2011).

Na IURD, fé e negócios caminham de mãos dadas, uma vez que essa instituição religiosa é gerenciada como uma empresa. A utilização dos meios de comunicação para evangelização em massa e a conseqüente e procurada ampliação do mercado de bens de salvação contribuem ainda mais para a formação de um comércio empresarial.

O próprio recrutamento de seu clero também obedece a um modelo empresarial de tipo *franchising*, uma vez que os pastores “adquirem” seus postos mediante contrato com a igreja, com cláusulas bem definidas de obrigações e direitos, e cuja rescisão pode até mesmo dar lugar a processos trabalhistas (MONTES, 1998, p. 89).

Na entrevista, o bispo Paulo de Andrade silencia sobre essa forma de organização e sobre o modelo empresarial de expansão da Igreja Universal. Quanto ao fato de haver uma hierarquização na estrutura da Igreja, ele também mostra hesitação num primeiro momento, mas em seguida responde:

É... há hierarquia sim. Nós somos como jovens, como grupo jovem da igreja, ai dali então nós somos chamados pra entrevista. Se queremos... “Você quer ser um obreiro? A eu quero, quero, quero ajudar na igreja”, ta bom, então a pessoa é um pré, alias, é um candidato à obreiro. Ai ele vai sendo observado, entrevistas serão feitas com ele e com familiar que vem à igreja pra saber com é o caráter dele, a índole dele, a convivência dele com a família e algumas

coisas mais. E posteriormente ele é levantado a obreiro, depois ele é levantado a candidato a pastor, né, que é o auxiliar de pastor, e posteriormente ele vem a ser um pastor (ANDRADE, 2009).

Encontrei diversas vezes essa hesitação por parte dos pastores de falar ou esclarecer dúvidas. Inicialmente, o procedimento metodológico que seria utilizado na elaboração deste trabalho seria a análise de três entrevistas com pastores da IURD. Porém, o trabalho de campo limitou os anseios da pesquisadora, uma vez que os pastores procurados se recusaram a conceder tais entrevistas.

Por trás do silêncio está a proteção à instituição. A Igreja Universal sofreu, e sofre ainda hoje, constantes críticas às suas condutas e ensinamentos por meio de jornais, revistas e do confronto intenso com a emissora de televisão Rede Globo.

Então a perseguição, desde o nascimento dele (Jesus) foi notória. Como desde o nascimento da Igreja Universal, foi notório... Eu recordo quando o bispo Macedo foi preso, não sei se você já ouviu falar isso. Eu estava lá em São Paulo na época, e fui visitá-lo na cadeia, quase todo dia eu ia visitá-lo na cadeia, conversar com ele. E ou Rede Globo, outros mais, quanto ficaram felizes. Tanto que é que quando ele foi preso a Rede Globo estava coincidência né, lógico que não foi coincidência, havia uma, alguma coisa combinada com certeza e ela estava passando e filmou quando ele foi preso (ANDRADE, 2009).

As acusações de charlatanismo, pragmatismo, superficialidade teológica (LIMA, 2010), as prisões de seu líder Edir Macedo e, mais recentemente, um novo indiciamento de lavagem de dinheiro,²² parecem ter criado uma barreira impenetrável junto aos membros da Igreja.

Ouvi em setembro de 2011 (dias antes do indiciamento de Macedo), na IURD em uma cidade do interior de São Paulo – depois de muitas idas

²² Os “pregadores valem-se da fé, do desespero ou da ambição dos fiéis para lhes venderem a ideia de que Deus e Jesus Cristo apenas olham pelos que contribuem financeiramente com a Igreja e que a contrapartida de propriedade espiritual ou econômica que buscam depende exclusivamente da quantidade de bens materiais que entregam”. Acusação do procurador da República Luís Martins de Oliveira, no dia 1 de setembro de 2011, a partir de investigações realizadas pelo Ministério Público Estadual. Disponível em: <<http://megacanal.wordpress.com/2011/09/11/bispo-edir-macedo-e-acusado-de-lavagem-de-dinheiro-em-sp>>. Acesso em: 31 de out. 2011.

ao local na tentativa de encontrar o pastor-chefe para uma entrevista – que eu poderia ser serpente em pele de carneiro, que eu poderia não ter boa índole, que entrevistas são realizadas para serem distorcidas e incriminarem a Igreja.

Na verdade, notei que a palavra “entrevista” para os pastores que conversei, no contexto da Igreja Universal, permitiu uma impressão de medo. Todas as minhas tentativas de entrevistas, com ou sem cartas de autorização e identificação concedidas pela Universidade Estadual de Londrina, não foram bem sucedidas com a justificativa de que o conteúdo poderia ser utilizado contra a instituição e o entrevistado ser prejudicado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Brasil no período colonial e imperial era caracterizado pela união entre o Estado e a Igreja Católica, o que impedia a proliferação de outras instituições religiosas no país. A partir da proclamação da República e a consequente separação legal-institucional entre Estado e Igreja, o cenário religioso nacional passou por significativas mudanças. A Igreja Católica perdeu seu monopólio e o pluralismo religioso ganhou defesa jurídica. O mercado de bens religiosos e a competição religiosa se estabeleceram no século XX e possibilitaram às igrejas, como a Universal, conquistarem espaço e se destacarem dentro do campo religioso brasileiro (FIGUEIRA, 2007).

O crescimento da Igreja Universal foi tamanho, que hoje ela se destaca como uma das instituições que mais se expande no país e possui forte influência no exterior. Na busca por entender as razões de tal expansão, encontrei a Teologia da Prosperidade como elemento explicativo fundamental.

A Teologia da Prosperidade vem ao encontro daquele que sofre. Sinônimo de bênção de Deus e sucesso pessoal, a busca por riqueza é um padrão notado nos anseios dos indivíduos que frequentam os cultos. Valorizando a aquisição de bens materiais, constroem um ethos consumista que dá sentido à vida e firma laços com a divindade.

Utilizando de um discurso ambíguo, no qual é preciso não se apegar às suas economias financeiras ou bens materiais para doar e, assim, conquistar mais sucesso financeiro. A Igreja Universal torna aceitável aos seus fiéis suas práticas de arrecadação e, com isso, financia seu projeto de expansão.

A partir da dupla via de pregação, caracterizada pelo recebimento da bênção por meio da doação à Igreja, a Teologia da Prosperidade torna-se elemento fundamental para a compreensão do sucesso dessa instituição. Na busca por legitimidade, a IURD organizou-se de tal maneira que suas influências estenderam-se para além do campo religioso e hoje atingem a esfera política, assistencial e até mesmo comercial no Brasil e em outros países que foram incorporados em sua estratégia de expansão.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, P. C. R. de. *A Teologia da Prosperidade na Igreja Universal*. 2009. Entrevista concedida a Fernanda Vendramini Gallo.

ALMEIDA, A. M. C.; CESÁRIO, A. C. C. A análise do discurso político. *Acta Scientiarum*. Human and Social Sciences, Maringá, v. 30, n. 2, p. 121-128, jul./dez. 2008a.

_____. Discurso e ideologia: reflexões no campo do marxismo estrutural. *Acta Scientiarum*. Human and Social Sciences, Maringá, v. 30, n. 2, p. 121-128, jul./dez. 2008b.

ARCA UNIVERSAL. *Hoje o pacto da prosperidade*. Disponível em: <http://www.arcauniversal.com/iurd/noticias/hoje_o_pacto_da_prosperidade-5186.html>. Acesso em: 05 jun. 2011.

_____. *Em que cremos*. Disponível em: <<http://www.arcauniversal.com/iurd/emquecremos.html>>. Acesso em: 05 jun. 2011.

BAKHTIN, M. (Volochinov). *Marxismo e filosofia da linguagem*. 3. ed. São Paulo: HUCITEC, 1986.

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BARBOSA, M. A. *Do terreiro ao púlpito- apropriação e resignificação de elementos de crença das religiões afro-brasileiras pela liderança da Igreja Universal do Reino de Deus (1977-2010)*. 2010. 124 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2010.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

BOHN, S. R. Evangélicos no Brasil: perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral. *Open Publica*, Campinas, v. 10, n. 2, p. 288-338, out. 2004.

CARVALHO, J. J. Um espaço público encantado. Pluralidade Religiosa e Modernidade no Brasil. *Série Antropologia*, Brasília, 1999. Disponível em: <<http://carlosbarros666.files.wordpress.com/2011/03/espac3a7o-encantado.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2011.

CESAR, W. O mundo pentecostal brasileiro. *Cadernos Adenauer nove*: Fé, vida e participação. São Paulo, n. 9, p. 53-69, nov. 2000.

ESPERANDIO, M. R. G. Narcisismo reativo e experiência religiosa contemporânea: culpa substituída pela vergonha? *Psicologia & Sociedade*, v. 19, n. 2. p. 89-94, 2007.

FIGUEIRA, M. O Brasil para Cristo. *Sociologia Ciência e Vida*, São Paulo, v. 1, n. 7, p. 50-59, 2007.

FILHO, J. B. Do messianismo possível: Pentecostalismo e Modernização. In: SOUZA, Beatriz Muniz; GOUVEIA, Eliane Hojaij Gouveia; JARDILINO, José Rubens. *Sociologia da Religião no Brasil: revisando metodologia, classificações e técnicas de pesquisa*. São Paulo: UMEESP, 1998.

FOLHA UNIVERSAL. Rio de Janeiro, n. 1.011, ago. 2011. Disponível em: <<http://www.folhauniversal.com.br/edicoes-antiores-18581.html>>. Acesso em: 27 ago. 2011.

FONSECA, A. Brasil. Aspectos da presença religiosa em Londrina: situando uma pesquisa. *Revista Mediações*, Londrina, v. 6, n. 1, p. 217-238, jan./jun., 2001.

GALLO, F.V. A Teologia da Prosperidade na Igreja Universal do Reino de Deus. *Revista Espaço Científico Livre*, Brasil, n. 9, p.44-51, ago-set, 2012.

IBGE. *Censo Demográfico 1940-2000 – Estatísticas do Século XX*. 2000. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/tendencia_demografica/analise_populacao/1940_2000/comentarios.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2010.

LANZA, F.; SILVA, C. N. O Sagrado no cotidiano ocidental: corpo místico e êxtase religioso. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 15., 2011. *Anais...* Curitiba: UFPR, 2011. Disponível em: <http://www.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=188&limit=100&limitstart=0&order=name&dir=ASC&Itemid=171>. Acesso em: 20 out. 2011.

LIMA, D. N. de O. “Trabalho”, “Mudança de Vida” e “Prosperidade” entre fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 27, Ano. 1, p. 132-155, 2007.

_____. Anticalvinismo brasileiro. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 12 jul. 2009. Caderno MAIS, p. 6.

_____. “Alguns fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus.” *Mana*. [on-line] v. 16, Ano. 2, p. 351- 373, 2010.

MACEDO, Edir. *Vida em Abundância*. Rio de Janeiro: Universal Produções, 1990.

_____. *O Poder Sobrenatural da Fé*. Rio de Janeiro: Unipro, 2008.

MAITRE, J. Sociologia da Ideologia e Entrevista Não- Diretiva. In: THIOLENT, Michel. *Crítica metodológica, investigação social, enquete operária*. São Paulo : Polis, 1982.

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

_____. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religioso sobre as igrejas pentecostais. *Civitas*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 112-124, jun. 2003.

_____. *Expansão Pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal*. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, v. 18, n. 52, p. 121-138, 2004.

_____. Religião e política nas eleições presidenciais de 2010. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 15., 2011. *Anais...* Curitiba: UFPR, 2011. Disponível em: <<http://www.sbs2011.sbsociologia.com.br/>>. Acesso em: 20 out. 2011.

MARIZ, C. L. A dinâmica das classificações no pentecostalismo brasileiro. In: SOUZA, Beatriz Muniz; GOUVEIA, Eliane Hojaj Gouveia; JARDILINO, José Rubens. *Sociologia da Religião no Brasil: revisando metodologia, classificações e técnicas de pesquisa*. São Paulo: UMEESP, 1998.

MEIBACH, C. *Igreja Universal oferece "Drive-Thru da Oração"*. Disponível em: <<http://iurd.pt/igreja-universal-oferece-drive-thru-da-oracao>>. Acesso em: 31 out. 2011.

MEGACANAL. Disponível em: <<http://megacanal.wordpress.com>>. Acesso em: 31 out. 2011.

MENDONÇA, A. G. Pentecostalismo e as concepções históricas de sua classificação. In: SOUZA, Beatriz Muniz; GOUVEIA, Eliane Hojaj Gouveia; JARDILINO, José Rubens. *Sociologia da Religião no Brasil: revisando metodologia, classificações e técnicas de pesquisa*. São Paulo: UMEESP, 1998.

MESQUITA, W. A. B. M. Um pé no Reino e outro no mundo: consumo e lazer entre pentecostais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v.13, n. 28, p. 177-144, jul./dez. 2007.

MONTES, M. L. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz. *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

MUZIO, R. R. (Org.) *A Revolução Silenciosa*. Transformando cidades pela implantação de igrejas saudáveis. São Paulo: Sepal, 2004.

NUNES, T. D. O crescimento das igrejas neopentecostais no Brasil: um olhar sobre a política da Igreja Universal. *Cadernos de Pesquisa do CDHIS*, Uberlândia, v. 19, n. 35, p. 127-132. 2006.

OLIVA, A. dos S. *O discurso sobre o mal na Igreja Universal do Reino de Deus: uma história cultural do Diabo no Brasil Contemporâneo (1977-2005)*. 2005. 276 f. Tese (Doutorado em História e Sociedade), Universidade Estadual Paulista, Assis. 2005.

OLIVEIRA, P. R. de. Estudos da Religião no Brasil: um dilema entre academia e instituições religiosas. In: SOUZA, Beatriz Muniz; GOUVEIA, Eliane Hojaj

Gouveia; JARDILINO, José Rubens. *Sociologia da Religião no Brasil: revisando metodologia, classificações e técnicas de pesquisa*. São Paulo: UMESP, 1998.

ORLANDI, E. P. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 1999.

ORO, A. P. A Política da Igreja Universal e seus Reflexos nos campos Religioso e Político Brasileiros. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, [on-line] v. 18, n. 53, p. 53-69, out. 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v18n53/18078.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2011.

PEIRUCCI, A. F; PRANDI, R. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: HUCITEC, 1996.

RIVERA, D. P. B. Pentecostalismo: uma religião sem memória? In: SOUZA, B. M; GOUVEIA, E. H. G.; JARDILINO, J. R. *Sociologia da Religião no Brasil: revisando metodologia, classificações e técnicas de pesquisa*. São Paulo: UMESP, 1998.

SANCHIS, P. Estudos de Religião: Academia e instituições religiosas, um diálogo em construção. In: SOUZA, B. M; GOUVEIA, E. H. G.; JARDILINO, J. R. *Sociologia da Religião no Brasil: revisando metodologia, classificações e técnicas de pesquisa*. São Paulo: UMESP, 1998.

SANTA ANA, J. Estudos de religião: Conflito das interpretações. In: SOUZA, B. M.; GOUVEIA, E. H. G.; JARDILINO, J. R. *Sociologia da Religião no Brasil: Revisando Metodologia, Classificações e Técnicas de Pesquisa*. São Paulo: UMESP, 1998.

SWATOWISKI, C. W. Texto e contextos da Fé: o Discurso mediador de Edir Macedo. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 114-131, 2007.

WEBER, M. *A Ética protestante e o Espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira/UNB, 1981.

TRIGUEIROS, M. Fenômeno evangélico multiplica igrejas. *Folha de Londrina*, Londrina, Folha Reportagem, p. 14-15.

WANDERLEY, L. E. W. Estudos da Religião no Brasil: buscando o equilíbrio entre adaptação e criatividade. In: SOUZA, B. M.; GOUVEIA, E. H. G.; JARDILINO, J. R. *Sociologia da Religião no Brasil: Revisando Metodologia, Classificações e Técnicas de Pesquisa*. São Paulo: UMESP, 1998.

NEOPENTECOSTALISMO E CAPITALISMO CONTEMPORÂNEO: RELAÇÕES DE AFINIDADE E DEPENDÊNCIA¹

Edson Elias de Morais²
Fabio Lanza³

1. INTRODUÇÃO

Em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1967), Max Weber relaciona o Protestantismo à formação de um novo *ethos* social, a acumulação capitalista; como também a uma nova postura do trabalho como vocação. Desta maneira, as doutrinas protestantes contribuíram para a mudança de comportamento dos indivíduos frente aos novos valores da sociedade moderna. Weber instaura uma metodologia que relaciona duas esferas fundamentais da sociedade: a religiosa e a econômica, esferas que manifestam o “poder simbólico” (BOURDIEU, 2000). Assim entendemos que a religião é um processo “estruturado e estruturante”,⁴ portanto, influenciada e influenciadora na sociedade. Sendo assim, faz-se necessário perceber como ocorre a difusão da visão de mundo da perspectiva religiosa neopentecostal ao fiel que por sua vez reverte em *modus operandi* ou prática social na contemporaneidade.

¹ Artigo apresentado no II Simpósio Internacional de História. UFMS – Três Lagoas-MS, 2011.

² Mestre e graduado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina. Bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Sul Americana. Bolsista de Iniciação Científica IC/UEL. Participante do projeto Religião e Política em Londrina-PR: O Discurso-memória das Lideranças Religiosas, sob a orientação do Prof. Dr. Fabio Lanza. *E-mail*: edson_londrina@hotmail.com.

³ Doutor em Ciências Sociais (PUC-SP), graduado em Ciências Sociais (Unesp-Araraquara), professor adjunto do Departamento de Ciências Sociais da UEL – Londrina/PR. *E-mail*: lanza1975@gmail.com.

⁴ *Ibid.*, p. 9.

As igrejas fundamentadas na Teologia da Prosperidade têm ganhado espaço na sociedade por meio das promessas de uma vida próspera e recuperação de empresas falidas mediante cumprimento dos rituais e participação dos cultos evangélicos, discurso amplamente divulgado pelos televangelistas. As pesquisas acerca desse fenômeno são amplas e seguem os mais variados escopos, nosso objetivo foi compreender em que medida as igrejas neopentecostais reproduzem as ideologias contemporâneas da sociedade capitalista, e como essas mesmas ideologias rearticulam as práticas eclesiais.

2. RELIGIÃO: UM CONCEITO SOCIOLÓGICO

A religiosidade brasileira é plural, principalmente entre os cristãos, sendo problemática uma discussão ampla e genérica que consiga abarcar a totalidade do fenômeno religioso em suas múltiplas relações sociais. Pierucci e Prandi (1996, p. 15) afirmam que o fenômeno religioso é composto por pelo menos cinco dimensões; a saber: ritual; experiência religiosa; organização eclesial; doutrinária e ética, tendo cada uma delas uma gama de possibilidades de leituras e análises. O recorte proposto neste trabalho está relacionado ao paralelismo na modificação de dois fenômenos sociais: o econômico e religioso.

A partir da década de 1970, o modelo econômico se desenvolveu de forma global, fortalecendo o capital financeiro, promovendo reestruturação produtiva contribuindo para o esfacelamento da classe trabalhadora e, por conseguinte, a derrocada dos partidos de esquerda com a vitória do capitalismo simbolizada com a queda do muro de Berlim em 1989. No campo religioso brasileiro, surge na década de 1970 o movimento denominado neopentecostalismo, grupo religioso que possui matriz protestante, porém com características peculiares que se distanciam teologicamente das igrejas protestantes históricas e das pentecostais por meio da Teologia da Prosperidade. Assim, a difusão inicial ocorreu a partir da Igreja Universal do Reino de Deus e desencadeou uma série de novas denominações com propostas semelhantes, enfraquecendo os modelos religiosos progressistas e tradicionais.

A análise da relação entre religião e economia não se apresenta como novidade, haja vista o cabedal de conceitos desenvolvidos por Max Weber a respeito da influência da ética protestante para o desenvolvimento do capitalismo e, portanto, a relação da religião com o desenvolvimento da modernidade no mundo Ocidental. Assim, o empreendimento investigativo proposto demonstra-se exequível, pois tanto a esfera econômica quanto a religiosa são formas da cultura, e, assim sendo, são sistemas simbólicos “estruturados e estruturantes” da sociedade (Cf. BOURDIEU, 2000, p. 9).⁵

Em *A Economia das Trocas Simbólicas*, Pierre Bourdieu chama a atenção para a análise estrutural-funcionalista com que Durkheim⁶ trata a religião como um sistema linguístico e possuindo a função de comunicação, bem como instrumento de conhecimento, tornando, dessa forma, a sociologia da religião em uma dimensão da sociologia do conhecimento (BOURDIEU, 2004, p. 28). No entanto, Bourdieu afirma que essa metodologia tem a “propensão de deixar de lado ao menos a título provisório a questão das funções econômicas e sociais dos sistemas míticos, rituais e religiosos submetidos à análise” (BOURDIEU, 2004, p. 29).

Mediante a crítica de Bourdieu, percebemos essa relação, pois economia, política e religião são formas imbricadas de poder, sobre isso o referido autor afirmou que:

Tanto pelo fato de que os sistemas simbólicos derivam sua estrutura, o que é tão evidente no caso da religião, da aplicação sistemática de um único e mesmo princípio de divisão e assim só podem organizar o mundo natural e social recortando nele classes antagônicas, como pelo fato de que engendram o sentido e o consenso em torno do sentido por meio

⁵ Bourdieu (2000, p. 14) ao construir seu conceito de poder simbólico analisa a relação entre o sistema simbólico e a dominação de classe, ou seja, segundo o autor “o sistema simbólico age como formas *eufemizadas* das lutas econômicas e políticas entre as classes”. E afirma ainda que “é enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os ‘sistemas simbólicos’ cumprem a sua função de instrumento de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre a outra (violência simbólica) dando reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam e contribuindo assim, segundo a expressão de Weber, para a ‘domesticação dos dominados’” (p.11, grifo do autor).

⁶ Como, por exemplo, a obra de Émile Durkheim, *As Formas Elementares da Vida Religiosa*.

da lógica da inclusão e da exclusão, estão propensos por sua própria estrutura a servirem simultaneamente a funções de inclusão e exclusão, de associação e dissociação, de integração e distinção. Estas “funções sociais” tendem sempre a se transformarem em funções políticas na medida em que a função lógica de ordenamento do mundo que o mito preenchia de maneira socialmente indiferenciada operando uma *diacrisis* ao mesmo tempo arbitrária e sistemática no universo das coisas, subordina-se às funções socialmente diferenciadas de diferenciação social e de legitimação das diferenças, ou seja, na medida em que as divisões efetuadas pela ideologia religiosa vêm recobrir (no duplo sentido do termo) as divisões sociais em grupos ou classes concorrentes ou antagônicas (BOURDIEU, 2004, p. 30, grifos do autor).

Sendo a religião um fenômeno estruturado, mas também estruturante da realidade social, faz-se necessário perceber como essa legitima ou critica o *status quo* por meio das teologias, sermões e ensinamentos, ou seja, como ocorre a difusão da visão de mundo da perspectiva religiosa neopentecostal ao indivíduo crente ou devoto a partir da fala da sua liderança local.

Por conseguinte, o discurso dos líderes religiosos ou religiosas não pode ser entendido como transmissor de informações, com simples caráter “explicativo”, mas como já afirmou Otto Maduro (1983, p. 44), como fenômeno social que possui relações com o ambiente e está situado no tempo e espaço, influenciando e sendo influenciado. Para ratificar essa afirmação, utilizamos a sua contribuição

Uma definição sociológica da religião é uma definição da *religião enquanto é parte da dinâmica social, influi sobre ela e dela recebe um impacto decisivo*. Uma definição sociológica da religião é uma definição da religião como fenômeno social, *fenômeno social imerso numa complexa e movimentada rede de relações sociais* (MADURO, 1983, p. 41, grifo nosso).

Dessa maneira, podemos afirmar que a religião não é apenas um fenômeno individual separado das relações sociais; como tal, está entrelaçada na rede de interesses e conflitos sociais, estabelecendo conexão com lutas de classes e ideologias.

No contexto do século XIX, a religião fora criticada como “ópio do povo” por Karl Marx (1843),⁷ pelo fato de essa colaborar com os mecanismos de dominação social, e assim fortalecer o modelo de sociedade capitalista, tornando o povo religioso “domesticado” (BOURDIEU, 2004, p. 32), distante de uma possível revolução social, um povo que aceita de bom grado o processo de exploração sem reivindicar politicamente transformações econômicas e sociais radicais. Antes, a religião (Cristã) ensina que o fiel deve orar pelos governantes e se dedicar ao trabalho e uma vida regrada (moral) como aspetos determinantes do bom religioso, portanto, preocupando-se apenas com sua vida ascética e piedosa, deixando as questões seculares de lado sem que essas venham interferir na vida religiosa. Nesse sentido, é legítima a compreensão de que a religião é um instrumento de conservação do *status quo* e, sobre isso, Bourdieu (2004, p. 32) afirma:

Neste ponto, Weber está de acordo com Marx ao afirmar que a religião cumpre uma função de conservação da ordem social contribuindo, nos termos de sua própria linguagem, para a “legitimação” do poder dos “dominantes” e para a “domesticação dos dominados” (grifo do autor).

Percebemos então que a religião é ou pode se tornar um instrumento de legitimação de poder e dominação ao desestimular uma postura politicamente crítica e revolucionária da ordem social por meio da reafirmação ao estilo de vida vigente e, também, por ocultar (consciente ou inconscientemente) as verdadeiras causas da dinâmica social e seus conflitos, atribuindo tão somente às explicações religiosas, em sua forma mais mágica.

No entanto, a perspectiva das religiões ou religiosidades tem a possibilidade de ser força transformadora da realidade mediante seu sistema de valores, ou na abordagem monoteísta do conceito de Deus perfeito, amoroso e justo em comparação a uma vida oprimida e miserável, marcada pela subjugação e humilhação, seja em suas formas psicológicas seja nas materiais. Essa referência conceitual religiosa impele o fiel a ter

⁷ Texto disponível *on-line* em:
<<http://www.marxists.org/portugues/marx/1844/criticafilosofiadireito/index.htm>>.

uma ação propositiva frente a sua miséria real. Evidenciando tal análise, Pierucci e Prandi (1996, p. 14) afirmam que

A consciência religiosa, portanto, não funciona apenas como consciência que comprime o indivíduo em sua limitação e dependência de forças superiores, mas funciona também como estrutura pós-tradicional de consciência que mantém aberta ao indivíduo a perspectiva de superar suas limitações e sua dependência. Neste sentido é uma consciência de protesto, de crítica. De utopia.

Deste modo, compreendemos que as religiões ou as religiosidades podem ser um instrumento tanto de resignação quanto de ruptura. Portanto, não podemos generalizar o fenômeno religioso com um rótulo estigmatizado, mas questionar quais características e práticas sociais essas desempenham numa sociedade de classes, ou seja, qual real envolvimento político a religião, fundamentada numa determinada teologia, tem desempenhado no meio social ou na constituição do sistema cultural. Ou nas palavras de Bourdieu (2004, p. 33),

Basta reformular a questão posta por Durkheim a respeito das “funções sociais” que a religião cumpre em favor do “corpo social” como um todo em termos da questão das *funções políticas* que a religião cumpre em favor das diferentes classes sociais de uma determinada formação social, em virtude de sua eficácia propriamente simbólica (grifo do autor).

O fenômeno religioso local e global, de modo geral, tem passado por inúmeras transformações desde as últimas décadas do século XX, mais acentuadamente percebido após a Segunda Guerra Mundial, acompanhando as transformações sociais e culturais.

Do ponto de vista das Ciências Sociais, tanto o conhecimento quanto os valores e as instituições religiosas são frutos dos contextos históricos e sociais sujeitas às suas dinâmicas. Todavia, as lideranças religiosas também são sujeitos, pois estimulam inércias ou mudanças sociais e políticas, uma vez que as instituições religiosas sugerem aos adeptos certo tipo de comportamento individual e coletivo.

A respeito dos processos de inércia ou de transformação social e mudanças na configuração religiosa, Peter Berger chama a atenção para o crescimento do “conservadorismo” no final do século XX, enquanto que as religiões e/ou denominações cristãs que se propuseram a se adaptar à modernidade declinaram, como processo de resistência à modernização, fenômeno entendido como “contra-secularização”:

Na cena religiosa internacional, são os movimentos conservadores, ortodoxos ou tradicionalistas que estão crescendo em quase toda parte. Esses movimentos são justamente aqueles que rejeitaram o *aggiornamento* à modernidade tal como é definida pelos intelectuais progressistas. Inversamente, as instituições e os movimentos religiosos que muito se esforçaram para ajustar-se ao que vêem como modernidade estão em declínio em quase toda parte. Nos Estados Unidos isso foi muito comentado, e exemplificado pelo declínio das denominações protestantes tradicionais e o crescimento concomitante do evangelismo.⁸ E os Estados Unidos não são absolutamente uma exceção (BERGER, 2000, p. 13).

Assim percebemos que as religiões e as religiosidades sofrem processos de transformações; esses não são fenômenos estáticos, imutáveis, antes são frutos do seu tempo e da cosmovisão social.

Outrora dissemos que a religião não é apenas um fenômeno individual, mas que está imersa a uma rede de relações sociais e culturais. Contudo, podemos afirmar que a religião não se define apenas como instituição política e social, mas também como um fenômeno “antropológico existencial” (BAUMAN, 1998, p. 209), que confere ao ser

⁸ Berger (2000, p.23) apresenta em nota a seguinte explicação: “Optou-se por traduzir o termo ‘*Evangelical*’ como ‘evangélico’; contudo, é importante lembrar que os termos se correspondem exatamente. Apenas as igrejas fundamentalistas e conservadoras são chamadas de ‘*Evangelical*’ nos Estados Unidos. Entre essas se encontram a maior parte das pentecostais, mas nem todas as pentecostais são ‘*Evangelical*’. Já no termo ‘evangélico’ no Brasil tem um sentido bem amplo. Designando também as igrejas históricas, é na prática um sinônimo para protestante” (Nota 2). O Movimento Evangelical norte-americano influenciou vários grupos na América Latina, e também no Brasil influenciou na formação da Teologia da Missão Integral, na Fraternidade Teológica Latino-americana. Em certa medida, possui características progressistas se propondo a discutir política e uma postura eclesial mais engajada na realidade social, está firmado na denominada “Teologia da Missão Integral”, em que compreende a salvação não apenas um aspecto mítico, mas, também, corporal, moral e social.

humano sentido existencial e social por meio dos ritos e símbolos. Dessa maneira, entendemos que a religião se manifesta no âmbito privado e também no público, pois a forma que o indivíduo se percebe no mundo será sua forma de ação nesse; assim também, a forma que percebe o outro determinará as relações com esse outro.

Muito embora, qualquer definição do termo religião seja insuficiente, ou nas palavras de Otto Maduro (1983, p. 31): “rico, complexo, variável, multívoco e confuso”, é imperativo estabelecer uma definição sociológica da religião. Tal afirmação metodológica, no entanto, encontra em Zygmunt Bauman um crítico contundente, que atribui a tais procedimentos uma atitude moderna ambiciosa e problemática, pois ao tentar definir a religião, existe uma “tendência a esconder tanto quanto revelam e mutilar, ofuscar enquanto aparentam esclarecer e desenredar”; isso porque “se definirmos’ a religião através de coisas *transcendentais*, ou através de coisas *definitivas*, a aplicação prática da definição permanece numa ordem tão elevada e, no fim, tão controversa, quanto a própria definição”⁹ (BAUMAN, 1998, p. 205, 207, grifos do autor).

Em parte, Otto Maduro concorda com Bauman, pois leva em consideração que uma definição da religião não supera todas as suas dificuldades, pois não há uma definição factível de religião, e como qualquer outra tentativa deixará de lado fatores importantes para os mais variados segmentos religiosos. Contudo, o autor, defende que é importante uma definição orientadora, mesmo que provisória para delinear os propósitos de um trabalho de pesquisa. E concordamos com ele, pois é por meio da definição que estabelecemos a devida distância entre a compreensão sociológica e teológica da religião. Otto Maduro (MADURO, 1983, p. 31) define, sociologicamente, a religião como:

Uma estrutura de discursos e práticas comuns a um grupo social referente a algumas forças (personificadas ou não, múltiplas ou unificadas) tidas pelos crentes como anteriores e superiores ao seu ambiente natural e

⁹ Bauman (1998, p. 208) estabelece essa crítica mediante a discussão sobre a postura do “espírito” moderno e pós-moderno quanto à possibilidade de definição. Ele afirma que “o espírito pós-moderno é inteiramente menos excitado do que seu adversário moderno pela perspectiva (deixada ao estímulo do impulso de agir assim) de cercar o mundo com uma grade de categorias puras e bem delineadas”.

social, frente às quais os crentes expressam certa dependência (criados, governados, protegidos, ameaçados etc.) e diante das quais se consideram obrigados a um comportamento em sociedade com seus semelhantes.

A partir dessa definição, compreendemos que as religiões e as religiosidades não estão isentas das transformações sociais, e da mesma maneira a religião pode ser, para isso, um catalisador. Essa tese foi defendida por Max Weber em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1967), o qual discorre que a ética puritana fundamentada na tradição protestante contribuiu para o desenvolvimento do “espírito capitalista” e, dessa forma, a consolidação de uma nova sociedade: burguesa-capitalista, que, segundo Weber, tanto a relação do indivíduo com o trabalho quanto o indivíduo com a riqueza se modificaram por meio da teologia protestante e propagada pelos sermões e ensinamentos bíblicos.

Seja por tais aspectos ou por outros, constantemente as religiões e religiosidades são criticadas. Desde os antigos filósofos gregos, sendo retomada pelos Iluministas do século XVIII e pelos intelectuais do século XIX ao ponto de prognosticar que a religião chegaria a sua estagnação mediante o esclarecimento científico, porque era considerada tão somente uma fase infantil do desenvolvimento humano¹⁰ e à medida que a ciência se consolidasse não haveria mais necessidade dessas aos seres humanos.

Essa última análise refere-se ao que foi chamado de “teoria da secularização”, ou seja, um processo em que as religiões e religiosidades serão extintas, bem como suas funcionalidades seriam desnecessárias caindo em descrédito, mediante a modernização e sua racionalidade. Essa teoria foi retomada pelos sociólogos da religião nas décadas de 1950 e 1960, que segundo Peter Berger (2000, p. 18):

Uma maioria dos sociólogos da religião tem tentado salvar a velha teoria da secularização [...]. A modernização seculariza sim, e movimentos como o islâmico e o evangélico representam a última trincheira de defesa da religião, e não podem perdurar. Finalmente, o secularismo haverá de triunfar.

¹⁰ “Lei do três estados” de Auguste Comte (Curso de Filosofia Positiva, 1848).

Ou nas palavras de Reginaldo Prandi (1996, p. 25):

Ela [cidade moderna e por ser moderna é profana] prescindir ao sobrenatural. Suas instituições, seus governos, mercados, escolas, meios de comunicações, tudo é não-religioso. Não há um espaço indispensável para deus nos mais importantes momentos da vida cotidiana. O modelo ideal do novo homem e da nova mulher da nova cidade é um modelo não-religioso: competência profissional, competitividade, auto-suficiência, visibilidade social são valores muito importantes para este modelo de conduta.

Contudo Zygmunt Bauman (2010, p. 175) afirma que a religião deixará de existir, quando a humanidade também deixar de existir, ou em suas palavras: “suponho que Deus morrerá com a humanidade”, isso porque “a religiosidade é gerada pela condição existencial humana”, ou seja, a religião enquanto tal é um aspecto antropológico e existencial. Nesse sentido, Bauman reafirma os antigos argumentos filosóficos de que a religião surge do medo humano, como, por exemplo, da morte, das intempéries da natureza e suas variáveis.

A afirmação de Bauman é assertiva, basta observar a pluralidade de igrejas cristãs e templos religiosos espalhados pelas cidades brasileiras, em programas de TV, de rádio, e também no Congresso Nacional – “bancada evangélica”. É público e notório que os indivíduos não deixaram de ser religiosos, ao contrário, percebe-se o aumento da busca de respostas religiosas para os mais diversos conflitos, pois, como afirma Peter Berger (2000, p. 16), “o mundo hoje é massivamente religioso, não é em absoluto o mundo secularizado que previam tantos analistas da modernidade”.

Portanto, ao debruçarmos sobre o fenômeno religioso não podemos focar somente em seu aspecto fenomênico, descrevendo suas práticas e os significados simbólicos, mas é necessário e urgente buscar as “funções políticas” que o grupo religioso mantém com a ordem social, seja por meio de seu discurso e práticas ativas, seja pela sua omissão, e assim perceber qual é a relação política que o grupo religioso estabelece na sociedade.

3. RELIGIÃO, SOCIEDADE E ECONOMIA: FENÔMENOS EM CONEXÃO

Não obstante, ao abordarmos as transformações religiosas a partir da década de 1970 em diante, precisamos compreender em qual processo as sociedades capitalistas, avançadas ou em desenvolvimento, estavam no século XX. Transformações políticas e econômicas, que desencadearam uma série de rupturas culturais e sociais, engendraram novas formas culturais e valores sociais, processo que veio desencadear a denominada “pós-modernidade” (BAUMAN, 1998; HALL, 2003).

No contexto da segunda metade do século XX, o mundo passou por extrema mudança após a Segunda Guerra Mundial, embora tenha havido um grande fortalecimento dos países capitalistas, as dilacerações da guerra promoveram o aquecimento na produção norte-americana para a reconstrução dos países devastados além da corrida armamentista. O globo estava dividido entre os blocos econômicos do comunismo representado pela ex-União Soviética e do capitalismo, pelos Estados Unidos, tempos da Guerra Fria.

O capitalismo passou por várias crises econômicas forçando a implementação de vários modelos de política econômica na tentativa de salvar o sistema, um desses modelos foi o keynesianismo. Conhecido como Estado de Bem-Estar Social (*Welfare State*), doutrina político-econômica desenvolvida por John Maynard Keynes em 1926, que propôs um Estado forte e interventor, regulando a economia e o mercado, além de ampliar programas públicos assistenciais, geração de empregos, e conceder benefícios ao povo empobrecido na perspectiva de uma qualidade mínima de vida, e com isso estimular o consumo. Rompendo, com isso, o modelo Liberal, que defende a autorregulação do mercado, sem a intervenção do Estado, fundamentado sob mote: “*Laissez faire, laissez passez*” (Deixe fazer, deixe passar), teoria que fora questionada após a crise de 1929.

No entanto, nessa época também foi formulada a contraposição política e econômica à social-democracia inglesa que defendia o estado de bem-estar social. Foi, então, formulada uma teoria que retomava o liberalismo clássico, porém, mais intensificado e consciente de seus efeitos, ao qual foi denominado pela esquerda de neoliberalismo.

A partir das reflexões de Friedrich Von Hayek em seu livro *O Caminho da Servidão* (1944), foi proposto não somente uma política econômica, mas uma “ideologia social” (ANDERSON, 1995, p. 14), pois sua argumentação se firmava no discurso da liberdade econômica e política. E, com a grande crise do modelo econômico keynesiano a partir de 1973, associado à crise internacional do Petróleo, ocasionou baixa taxa de crescimento e altas taxas de inflação, fatores que abriram precedente para que o modelo intitulado neoliberal ganhasse espaço.¹¹

A política neoliberal é declaradamente a favor da desigualdade social, pois segundo Hayek e seus companheiros “a desigualdade era um valor positivo – na realidade imprescindível em si –, pois disso precisavam as sociedades ocidentais” (ANDERSON, 1995, p. 10), e o igualitarismo do Estado de Bem-estar Social destruía a liberdade dos cidadãos e a livre concorrência. Segundo o Pe. José Comblin (1996, p. 356)

Atribuíram todos os problemas econômicos ao Estado de Bem-estar. Os pobres eram os culpados por todos os problemas econômicos, por custarem caro à sociedade – recebiam ensino gratuito, saúde gratuita, aposentadoria gratuita, ajuda às famílias carentes, ajuda em caso de desemprego. Os pobres eram os pecadores e os ricos, as vítimas.

Portanto, as atividades políticas neoliberais são propostas nas seguintes medidas: diminuição da inflação; aumento na taxa de lucro; crescimento do desemprego para enxugar os custos, mediante ampliação da tecnologia, e por sua vez a desarticulação o movimento sindical, e, por consequência, inibição de greves; alto grau de desigualdade social, e privatização das empresas públicas, uma vez que a prioridade dessas medidas era o crescimento econômico. Na Inglaterra, com a eleição de Margareth Thatcher (1979), as ações concretas da proposta neoliberal ficaram caracterizadas pelo:

¹¹ Em 1979 foi eleito o governo de Margaret Thatcher, sendo o primeiro regime declaradamente empenhado a por em prática o programa neoliberal, no ano seguinte foi a vez de Reagan nos EUA, e sequencialmente quase todos os países da Europa, Perry Anderson afirma que “a partir daí, a onda de direitização desses anos tinha um fundo político para além da crise econômica do período”. (ANDERSON, 1995, p.11).

controle e enfraquecimento do poder sindical, desregulamentação e diminuição de impostos e encargos sobre a acumulação, privatização de empresas públicas, diminuição do corpo de funcionários públicos e desativação de programas de seguridade social (BALTAR, 2009, p. 102).

A política neoliberal fora imposta nos países latino-americanos por meio das ditaduras militares, como o caso do Chile, Argentina, Peru e México. No entanto, como afirma Anderson (1995, p. 21), não é somente o governo autoritário capaz de instalar o neoliberalismo, outro instrumento tão eficiente quanto a ditadura, é a hiperinflação, que se induz a aceitação “democraticamente”, caso ocorrido tanto na Bolívia quanto no Brasil. Os desastres naturais são utilizados como outro instrumento capaz de estabelecer tal proposta de reformulação política e econômica, em que se unem empresários, governos e intelectuais¹² para a promoção da “reconstrução”. Reconstruindo não somente os prédios e cidades, mas principalmente a estrutura econômica e política local, como ocorrido em New Orleans, EUA (2005). Tese defendida pela jornalista Naomi Klein (2008, p. 15), que esclarece:

Eu chamo esse ataque orquestrado à esfera pública, ocorrida no auge de acontecimentos catastróficos, e combinado ao fato de que os desastres são tratados como estimulantes oportunidades de mercado, de “capitalismo de desastre”.

Então o que temos nesse período? Temos as disputas políticas e ideológicas: neoliberalismo contra keynesianismo, comunismo contra capitalismo, a “direita” contra “esquerda”. A vitoriosa desse embate foi a ideologia neoliberal (ANDERSON, 1995, p.19). Haja vista a pluralização de golpes militares, a queda do muro de Berlim, o fim da União Soviética e a política neoliberal invadindo países declaradamente de esquerda. Tal ideologia tomou tamanha proporção que dificilmente se vê alternativas

¹² “Entre os que vislumbravam uma oportunidade nas inundações de Nova Orleans estava Milton Friedman, grande guru do movimento pelo capitalismo sem grilhões e o homem a quem também foi creditada a autoria do livro-texto para a hiper móvel economia global contemporânea” (KLEIN, 2008, p. 14).

ao modelo capitalista, sobre isso Boaventura de Souza Santos e César Rodriguez (2005, p. 24) afirmam que:

Com efeito, ao longo das duas últimas décadas do século XX, as elites políticas, econômicas e intelectuais conservadoras impulsionaram com tal agressividade e sucesso as políticas e o pensamento neoliberal que a ideia tatcherista, segundo a qual “não há alternativa” nenhuma ao capitalismo neoliberal, ganhou credibilidade, inclusive em círculos políticos e intelectuais progressistas.

Entendemos neoliberalismo como o desmonte do Estado de Bem-Estar social desenvolvido na Europa na segunda metade do século XX, ou seja, uma proposta política que retoma a teoria econômica do liberalismo clássico, porém mais intensificado e cômico de seus objetivos e consequências sociais.¹³ No Brasil, a face do neoliberalismo se apresenta pelo desmonte do Estado Nacional Desenvolvimentista, ação proposta pelo Fundo Monetário Internacional (FMI) e Banco Mundial como critério para financiamento, ou seja, a obrigatoriedade dos “ajustes estruturais”. Sendo esses “ajustes” um programa de ações vinculadas às normas de ajustes monetário e fiscal, que desencadeou em aumento do desemprego, diminuição dos encargos trabalhistas e a flexibilização do trabalho, bem como a ampliação da terceirização (Cf. BALTAR, 2009, p. 98).

Mesmo o programa neoliberal sendo uma articulação historicamente determinada com bases em uma conjuntura político-econômica europeia específica e caracterizada “metaforicamente” no Brasil,¹⁴ não podemos descartar o processo ideológico que tais propostas desencadeiam na sociedade e como essa ideologia é assumida pelos indivíduos em seu cotidiano, assim, “é justamente na opressão das forças extramercado que se vê como opera o neoliberalismo, como sistema não apenas econômico, mas também político e cultural” (MCCHESNEY, 2010, p. 9). Ideologia que projeta no mercado todas as fontes de justiça, liberdade e conquistas, ou

¹³ Segundo Dr. Ronaldo Baltar (2009, p. 96), “o discurso liberal é constantemente reciclado, sendo sempre mais radical nos momentos de tentativa de controle por parte do poder público de determinados itens tipicamente atribuídos à esfera privada, como a determinação de preços, cotas de importação ou exportação ou fixação do câmbio, por exemplo”.

¹⁴ *Ibid.*, p. 100.

seja, promotor de utopia. Portanto, cabe a cada indivíduo buscar o seu desenvolvimento intelectual e profissional, pois o mercado livre permite liberdade para todos, criando, dessa forma, a ideia de uma cidadania individualista, em que cada um é responsável pelo seu sucesso ou derrota.

Em vez de cidadãos, ela [democracia neoliberal] produz consumidores. Em vez de comunidades, produz *shopping centers*. O que sobra é uma sociedade atomizada, de pessoas sem compromisso, desmoralizadas e socialmente impotentes. Em suma, o neoliberalismo é o inimigo primeiro e imediato da verdadeira democracia participativa, não apenas nos Estados Unidos, mas em todo o planeta, e assim continuará no futuro previsível (MCCHESENEY, 2010, p. 9).

A luta ideológica entre “direita” e “esquerda” foi incorporada à religião. No contexto da ditadura militar no Brasil (1964-1985), tanto os protestantes quanto os católicos assumiram nitidamente uma posição definida, sem esquecer, é claro, daqueles que disseram assumir uma postura neutra, para não se envolver com a política e não sofrer nenhum tipo de repressão por parte das autoridades, e, assim, continuar suas atividades religiosas.

Posturas de direita e esquerda, ou “neutra” não estavam delimitadas por tradição religiosa, mas grupos intraeclesiais que se identificavam com tais discursos, independentemente da tradição. Assim, havia entre católicos e protestantes aqueles que defendiam a ditadura militar e o sistema capitalista e aqueles que se posicionaram absolutamente contra tal regime e lutaram criticamente. Aspectos explícitos no relato do Rev. João Dias de Araújo (1977, p. 30)

A I.P.B. [Igreja Presbiteriana do Brasil] tornou-se aliada incondicional da Revolução de 31 de março através de sua cúpula administrativa. Essa igreja copiou os métodos revolucionários, aplicando-os dentro da igreja. Foram estabelecidas comissões especiais de inquérito com a finalidade de despojar Pastores, dissolver concílios, demitir professores dos Seminários, fechar Seminários, expulsar seminaristas e, principalmente, denunciar Pastores e leigos perante o Serviço de Segurança. [...] Em outras igrejas evangélicas encontramos várias posturas em relação ao problema político.

As igrejas protestantes que vieram evangelizar o Brasil no século XIX possuíam uma teologia conservadora e liberal, associado à doutrina do Destino Manifesto. As igrejas que vieram dos Estados Unidos¹⁵ tinham o objetivo de conversão espiritual, ou seja, converter católicos. Além disso, estava a ideologia do progresso capitalista agregada ao discurso religioso. Sobre essa relação entre protestantes e modernização capitalista, José Miguez Bonino (2003, p. 11) afirma que o surgimento do protestantismo esteve relacionado ao “pan-americanismo” e a ideologia norte-americana no continente latino-americano.

Contudo, mediante seu desenvolvimento no contexto brasileiro, essa não é sua única característica. É possível encontrar vozes dissidentes que se posicionaram contra o sistema capitalista, bem como os processos de repressão ditatorial. Assim como a Igreja Católica possuía uma parte significativa de seu clero e fieis firmados em raízes colonialistas e, portanto, também em postura conservadora, o qual sempre fechou com a política de direita e seus ditames significativo dessa postura foi a “Marcha da Família com Deus pela Liberdade” em 1964. Não é possível afirmar, contudo, que o catolicismo se encerra nessa posição. Houve também em seu seio vários teólogos, clérigos e fieis que abraçaram os discursos e as práticas esquerdistas, tanto entre católicos, quanto entre protestantes a Teologia da Libertação, bem como o ideário ecumênico se fez presente.

Assim temos no Brasil, a partir da década de 1970, um ambiente religioso polarizado reproduzindo o ambiente social e político nacional, onde de um lado estão os conservadores, liberais e capitalistas, e do outro os socialistas, ecumênicos, progressistas e democráticos populares. Essa configuração se demonstrava nitidamente no cristianismo tradicional, seja protestante ou católico.

Apartir da década de 1980, consolidam-se as igrejas neopentecostais, e com esse segmento surge uma série de novas organizações religiosas, ou seja, novas denominações de caráter conservador carismático, resultado

¹⁵ Os protestantes vindos da Inglaterra, devido a acordos comerciais com a coroa portuguesa, tinham o objetivo de servir como mantenedores espirituais dos estrangeiros que aqui viviam, não tinham objetivo, nem liberdade de fazer proselitismo sendo denominados de Protestantismo de Imigração, como, por exemplo, a igrejas Anglicana e Luterana. Enquanto que o norte-americano possuía uma posição objetiva de missão, por isso igrejas Metodistas e Presbiterianas são denominadas de Protestantismo de Missão.

de rompimentos das igrejas tradicionais, fundamentados na crença de “ministério”¹⁶ próprio. A partir da década de 1990, a “onda” gospel invadiu o Brasil e trouxe novas teologias que estimulam cada vez mais esse rompimento, pois excita os fiéis a uma postura diferenciada a que estava sendo proposta pelas instituições tradicionais e percebe-se um grande “trânsito religioso” (Cf. ALMEIDA; MONTEIRO, 2001).

Por não responder aos anseios da religiosidade popular, as igrejas tradicionais têm perdido fiéis para as igrejas pentecostais e neopentecostais, por oferecerem uma expressão mais mitificada e mágica. Fator que se transformou em concorrência entre igrejas, forçando as igrejas tradicionais a flexibilizarem suas doutrinas e investirem em estratégias de crescimento de número de fiéis.

Essa postura “reencantada” tem maior aceitação popular que a Teologia da Libertação, e outras teologias progressistas, ou mesmo as tradicionais. Então percebemos um declínio de tais propostas a partir da década de 1990, e a ascensão de uma religiosidade mais descaracterizada de uma identidade histórica e doutrinária se configurando em uma religiosidade híbrida.¹⁷ Ao mesmo tempo, no campo político econômico, houve o declínio das propostas socialista-comunistas, principalmente após o fim da Guerra Fria em 1989, concomitante à ascensão do neoliberalismo. Essa mudança no campo religioso pode ser entendida como resultado do processo iniciado pelo pentecostalismo clássico durante o século XX, e sobre esse período Maria Lucia Montes (2006, p. 83) nos informa que:

¹⁶ O termo é muito utilizado entre os cristãos carismáticos a partir da crença de que cada cristão possui um “chamado” divino para uma atividade específica, a qual tem por denominação o termo “ministério”, seja ele louvor (música), seja diaconia (serviço), ou liderança pastoral. A partir da década de 1990, pluralizou a quantidade de novas igrejas independentes baseadas nessa crença legitimadora.

¹⁷ Conforme a argumentação de Stuart Hall (2003, p. 89) acerca das “culturas híbridas”, segundo Hall, a modernidade tardia tem proporcionado as migrações e, além disso, maior contato cultural, forçando os indivíduos a “negociarem com novas culturas”. Afirma Hall (2003, p. 92): “As culturas híbridas constituem um dos diversos tipos de identidade distintivamente novos produzidos na era da modernidade tardia” (p. 89). E cita a argumentação de Salman Rushdie: “[...] O livro *Versos Satânicos* celebra o *hibridismo*, a *impureza*, a *mistura*, a *transformação*, que vêm de novas e inesperadas combinações de seres humanos, culturais, ideias, políticas, filmes, músicas [...]” (Grifo nosso).

Num período de transformação social, com a aceleração do processo de industrialização e a conseqüente migração para os grandes centros urbanos de significativos contingentes populacionais vindos de um Brasil rural pobre em busca de melhores condições de vida na cidade, a emergência dessas igrejas viria ao encontro dos valores tradicionais da cultura desses migrantes, em especial aqueles ligados a uma terapêutica mágica de benzimentos e simpatias ou à medicina tradicional de ervas e plantas curativas sobejamente conhecidas no meio rural de onde provinham.

Temos, portanto, uma globalização do capitalismo que influenciou as relações sociais por meio do consumismo global, e que por sua vez influencia as ações individuais em seu cotidiano, fragmentando, assim, toda e qualquer identidade, seja cultural, religiosa ou individual, ou até mesmo institucional. Nesse sentido afirma Stuart Hall (2003, p. 75):

Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as *identidades* se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem ‘flutuar livremente’ (grifo do autor).

É evidente a perda da identidade institucional na contemporaneidade, os fiéis transitam de uma instituição a outra independentemente da tradição. Os televangelistas¹⁸ contemporâneos convidam desde evangélicos tradicionais a fiéis de religiões afro-brasileiras para suas

¹⁸ Como, por exemplo, Ap. Valdemiro Santiago, líder da Igreja Mundial do Poder de Deus, que é arrendatário do Canal 21 e, portanto, “sócio” da TV Band, também com programa na Rede TV, o Ap. Valdemiro ofereceu ao grupo Silvio Santos o valor de R\$ 180 milhões para comprar horários na madrugada do SBT, sendo negado pelo seu proprietário (fonte: www.gospelmais.com.br); o Missionário RR Soares líder da Igreja Internacional de Graça possui programas também na Band. Em Londrina, os líderes locais da Igreja Internacional da Graça compraram horários na Rede Massa, afiliada ao SBT. O mesmo aconteceu com o Pr. Silas Malafaia da Igreja Assembleia de Deus Vitória em Cristo, que se desvinculou da Convenção Geral das Assembleias de Deus. Esse possui programas na Rede TV, Band, CNT e com espaço em redes afiliadas ao SBT em Santa Catarina. Outro televangelista é o Pr. Marco Feliciano pastor da Assembleia de Deus Catedral do Avivamento e Deputado Federal pelo PSC de SP, com programa na Rede TV.

atividades sem o compromisso da vinculação, assim, percebemos uma relação de mercado onde há uma “demanda” e uma “oferta” buscando equalização.

A partir de minha vivência durante a formação em Teologia (2003-2007) e, também, da coleta de dados para esta pesquisa, percebi que muitos dos fiéis não conhecem a história da tradição da igreja a qual participam; muitos não dão valor a tal conhecimento, conseqüentemente não sabem distinguir a diferença entre uma tradição ou outra. Dessa maneira, frequentar uma igreja Presbiteriana, Batista, ou Universal do Reino de Deus pode ser considerado a mesma coisa, as quais possuem o mesmo objetivo.

É diante dessa conjuntura religiosa e social que percebemos a relação existente entre a ascensão do neoliberalismo com toda modificação político-social-cultural, e o desenvolvimento de uma religiosidade que tem no neopentecostalismo seu modelo tácito, portanto uma relação contínua entre valores sociais, mudanças político-econômicas e religiosidade como vetores da ideologia hegemônica. É possível perceber, também, uma mudança significativa no campo religioso brasileiro, mudança que tem proporcionado o crescimento numérico de fiéis evangélicos dos mais distintos segmentos, porém com características peculiares, que representam a “matriz religiosa brasileira”.¹⁹

¹⁹ Tese de doutoramento de José Bittencourt Filho que afirma que a religiosidade brasileira possui em sua matriz aspectos que foram se desenvolvendo na cultura e sincretizando as mais diversas expressões religiosas. Aspectos, que segundo ele tem permanecido no inconsciente popular. Afirma Bittencourt: “Esse processo multissecular teve como desdobramento principal, a gestação de uma mentalidade religiosa média dos brasileiros, uma representação coletiva que ultrapassa mesmo a situação de classe em que se encontrem. [...] Para tanto, em primeira instância e em termos muitos sucintos, basta recorrer à formação histórica da nacionalidade: com os colonizadores chegaram o catolicismo ibérico e a magia europeia. Aqui se encontram com as religiões indígenas, cuja presença irá impor-se por meio da mestiçagem. Posteriormente, a escravidão trouxe consigo as religiões africanas [...]. No século XX, dois novos elementos foram acrescentados: o espiritismo europeu e alguns poucos fragmentos do Catolicismo romanizado” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p.41).

4. RELIGIOSIDADE NEOPENTECOSTAL

Todo esse processo de mudança social tem ocasionado transformações na configuração religiosa contemporânea, como apresentamos anteriormente. As novas configurações da religiosidade brasileira são explícitas no “trânsito religioso”, principalmente no esvaziamento das igrejas históricas que procuram manter seu discurso tradicional.²⁰ Suas doutrinas e liturgias passam a ser consideradas atrasadas e não mais respondem aos anseios dos indivíduos contemporâneos. Igrejas como, por exemplo, a Luterana, Anglicana e algumas Batistas, e mesmo a Católica, que permanecem com uma postura mais tradicional não têm crescimento significativo, ou nenhum crescimento, quando não esvaziamento, fenômeno visível na cidade de Londrina-PR.

Entretanto, gozam de crescimento numérico e prestígio social as igrejas que se propuseram a modificar e adaptar suas liturgias e mensagens,²¹ como, por exemplo, a igreja Metodista, Presbiteriana, Batista, e até mesmo a Renovação Carismática Católica²² entre outras. O crescimento numérico está diretamente associado à ideia de sucesso, nesse caso, sucesso pastoral, em que o líder recebe as honorárias por conseguir aumentar a quantidade de membros, e conseqüentemente aumenta a arrecadação financeira da igreja.

Essas organizações religiosas em Londrina, entre outras, aderiram a uma mensagem menos doutrinária, abre-se a chamada “Teologia da Batalha Espiritual” organizando seminários com expoentes²³ dessa

²⁰ Os dados do IBGE, Censo 2000, indicam que a Igreja Histórica que possui maior quantidade de membros é a Batista com pouco mais de 3,1 milhões de membros, enquanto que a igreja Pentecostal Assembleia de Deus possuía mais de 8,4 milhões de membros, isso a nível nacional.

²¹ Segundo o Jornal *Folha de Londrina* do dia 15 de maio de 2010, o número de evangélicos cresceu 31,1% nos últimos 10 anos. Em 2000 o Censo registrou 97 mil evangélicos, os dados preliminares do Censo 2010 estimam cerca de 157 mil fiéis. E a nível nacional os evangélicos sobem de 26 milhões para mais de 45 milhões de seguidores (FOLHAWEB, 2011).

²² Referimos tais denominações tendo em mente o aspecto peculiar da igreja local, não pensamos em uma classificação generalizada dessas instituições. No entanto, é perceptível uma tendência crescente a tal postura.

²³ Como, por exemplo, Daniel Mastral que afirma ter sido satanista e “resgatado” das mãos do Diabo para ensinar a Igreja as artimanhas diabólicas, a partir dessa história escreveu os livros: *Filho do Fogo*, em dois volumes; *Guerreiros da Luz*, em dois volumes; *Voz que Clama no Deserto* também em dois volumes completando a “trilogia”, para maiores detalhes ver sítio eletrônico: <<http://www.danielmastral.com.br>>. Outra expoente desse segmento é a Apóstola Neuza Itioka, que também

vertente, e “campanhas de cura e libertação (de demônios)”, além de sermões de cunho estritamente moral e individual, em síntese com elementos da Teologia da Prosperidade.

Essa teologia é a base doutrinária das igrejas neopentecostais e pode se caracterizar da seguinte forma:

E se é certo que os princípios doutrinários segundo os quais se organiza sua teologia são “importados”, tendo sido originalmente formulados nos Estados Unidos, é preciso reconhecer, contudo, que eles sofreram no Brasil um processo de reelaboração profunda, em especial na Igreja Universal do Reino de Deus. Na verdade, ao fazer da “guerra espiritual” uma agressiva arma de combate às demais religiões, ao catolicismo e em especial ao universo religioso afro-brasileiro, identificando neles a obra do Demônio que impede os homens de gozar de todos os benefícios que Deus lhes concede no momento em que o aceitam como Senhor, segundo ensina a “teologia da prosperidade”, a Igreja Universal conseguiu reapropriar em seu benefício, mas pelo avesso, um rico filão da fé já dado na tradição das religiosidades populares no Brasil. E é nessa *retradução* doutrinária em termos das linguagens espirituais imediatamente próximas, no contexto brasileiro, que reside um dos fatores fundamentais de seu êxito (MONTES, 1998, p. 91, grifo do autor).

Tais igrejas são influenciadas à mudança a partir do desenvolvimento neopentecostal que passou a concorrer com as igrejas históricas, as quais deixaram a rigidez doutrinária e tradicional e entraram em um processo de reformulação, flexibilizando a postura eclesial e doutrinária, do qual o neopentecostalismo tornou-se um modelo contemporâneo²⁴. No contexto do surgimento do neopentecostalismo, em meados de 1970, a classe trabalhadora urbana sofreu o processo denominado de reestruturação produtiva, processo pelo qual muitos dos direitos conquistados pelos trabalhadores são modificados, níveis dos salários são reduzidos, leis de

é escritora de preletora de seminários sobre “Batalha Espiritual”, vede sítio eletrônico: <<http://www.agapereconciliacao.com.br>>.

²⁴ Sobre esse processo de esvaziamento das igrejas tradicionais ver: Velasques Filho (1990, p. 249-263). Nesse texto, o autor afirma que o protestantismo tradicional e o catolicismo não têm sido capazes de satisfazer as necessidades simbólicas e místicas das massas, e tal declínio do cristianismo tradicional se dá no início do século XX.

proteção ao trabalhador são remodeladas, fazendo surgir empregos de tempo parcial, terceirizações, trabalhos temporários e informais, ou seja, ampliação da precarização do trabalho, além da alta taxa de desemprego. O neopentecostalismo se apresenta como resposta funcional à massa de trabalhadores que ficaram “à deriva”²⁵ nos centros urbanos e com isso foi adquirindo seguidores dos mais variados segmentos religiosos e estratos sociais, por meio dos exorcismos e campanhas de restituição de bens perdidos, como saúde, emprego e empresas.

Diante desses fatos, percebemos uma concorrência entre as instituições religiosas sendo cada vez mais acirrada, diante de grande demanda, em que a oferta deve ser satisfatória aos interesses dos clientes, sendo essa a lógica do mercado. Testemunhamos, também, entre as igrejas de matriz protestante as principais transformações nas últimas décadas, primeiramente com a emergência do movimento pentecostal por volta de 1910 e sua institucionalização em meados da década de 1950, posteriormente o neopentecostalismo a partir da década de 1970, e após a década de 1980/90 acontece uma multiplicação de novas igrejas com eclesiologias,²⁶ que se distanciam cada vez mais das igrejas históricas, denominadas de “Comunidades”, ou, nas palavras de Magali do Nascimento Cunha (2004, p. 59), é o advento da “cultura gospel”.

As igrejas neopentecostais encontram na cidade de Londrina ambiente propício, tendo sido o segmento que mais cresce na cidade, tanto que a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Igreja Internacional da Graça, e Igreja Mundial do Poder de Deus alugaram e reformaram enormes salões no centro da cidade, onde oferecem várias reuniões semanais.

Para captar a ideologia dos valores contemporâneos proposto pela liderança religiosa neopentecostal, apresentaremos objetivamente

²⁵ Conforme conceito desenvolvido por Richard Sennett em *A Corrosão do Caráter*.

²⁶ As igrejas denominadas “neodenominacionais”, que são um processo do desenvolvimento do neopentecostalismo possuem uma eclesiologia distinta das igrejas tradicionais. Essas igrejas são, em regra, autônomas, possuindo um fundador-chefe, o qual estabelece as bases de prática e fé. Os cultos são destituídos de liturgia, tendo apenas um roteiro de programação, no qual a ênfase está no louvor e adoração, portanto o momento dos cânticos é privilegiado, enquanto que as tradicionais são baseadas em um cânon doutrinário e litúrgico, fundamentado em uma estrutura hierárquica, geralmente respondendo a um núcleo nacional. Para aprofundar sobre essa temática Ver: Mariano (1999; 2001).

fragmentos do sermão de um Pastor²⁷ da IURD de Londrina e de um Pastor da Assembleia de Deus Ministério Catedral do Avivamento,²⁸ que assume a Teologia da Prosperidade, o Pastor, e também Deputado Federal (PSC), Marco Feliciano, que encerrou a “ExpoCristo”²⁹ em Curitiba-PR.

Na IURD,³⁰ a tônica do Pastor foi elencar inúmeros problemas da vida quotidiana e relacioná-los como sendo ações do Diabo e seus demônios, e em sua primeira lista estavam: miséria, vírus, bactérias, dores. Para libertá-los, seria necessário participar da “campanha” e “*ser fiel*”, “*porque Deus não gosta de crente melindroso, e fraco na fé*”. O Pastor instruiu, por meio de alguns versículos bíblicos, que:

[...] o crente deve ficar revoltado com a injustiça e com a má situação”, [e continuou]: “você sabem qual é a maior injustiça??? sabem? pois eu vou falar... a maior injustiça é a igualdade!” [e perguntou para o povo]: “E Deus, tem seus preferidos? sim, Deus tem seus preferidos, por que Deus não participa de injustiça, por que a intimidade do Senhor é para os que temem, ou vocês não acham uma injustiça esse monte de endemoninhado ter riquezas, tranquilidade, ter o melhor, e você filho de Deus, servo do Senhor, ficar padecendo, ter um monte de problemas? Então se você está revoltado venha no culto de domingo, eu já falei, vou vir de preto dos pés a cabeça! você também venha nem que seja com uma peça de roupa preta para simbolizar sua revolta, por que estou até o pescoço de revolta! E por que usar o preto? Por que o juiz se veste de preto, e devemos reivindicar justiça (conf. Sermão proferido na IURD).

Depois de momentos de orações e exorcismos coletivos, o referido Pastor disse: “*é errado pedir dinheiro na igreja?*” o povo respondia que não! “*tem muitas pessoas que fazem bico quando peço dinheiro, mas eu não ligo,*

²⁷ O nome será omitido para preservar a identidade do sujeito observado na pesquisa de campo.

²⁸ Igreja Assembleia de Deus Ministério Catedral do Avivamento localiza-se na Rua Quatro, 227-A. Jd. Boa Vista. Orlandia-SP. Site eletrônico: <www.catedraldoavivamento.com.br>

²⁹ Feira comercial do segmento religioso aberto ao público realizado nos dias 14 à 17 de julho de 2011, nas instalações da FIEP-SESI em Curitiba-PR.

³⁰ A observação de campo foi feita na Igreja Universal do Reino de Deus, localizada na Rua Benjamim Constant, nº1488, Londrina-PR, nos cultos de terças e quintas-feiras, denominados: Sessão do Descarrego. A observação aconteceu no mês de junho de 2011, às 19:30 horas.

porque é Deus quem honra, ninguém é obrigado a dar, dá quem quer, e quem tem! É ou não é?” o povo dizia: *é!*

O Pastor chamou um dos obreiros para dar um testemunho, o obreiro disse que, na semana que tinha passado, ele foi por volta da meia noite para o Pastor orar por uma dívida que ele tinha que receber, no dia seguinte ele ofertou “na casa de Deus”, e no final da semana ele recebeu o dinheiro, que era no valor de R\$ 22.000,00. O Pastor disse que Deus tinha escolhido algumas pessoas naquela noite para ofertar R\$ 100,00, orou, e levantaram-se oito pessoas, depois mais sete para ofertar R\$ 20,00, e mais vinte e seis pessoas ofertaram R\$ 10,00. Ele afirmou que a hora da maior benção é a hora das ofertas, ele disse que aquelas pessoas que não tinham nada para ofertar estavam também abençoadas, e que no final do mês teriam muito dinheiro para ofertar na casa do Senhor. Nesse momento das ofertas, foi posto a “porta” e o desenho de chave para as pessoas serem abençoadas financeiramente, ele sempre dizia: “*o Pastor pode pedir dinheiro ou não pode?*!” as pessoas diziam: “é claro que pode”, “*ninguém é obrigado a dar!*”, mas todos davam!

O Pastor e Deputado Federal Marco Feliciano foi convidado para encerrar a feira de exposição de produtos evangélicos denominada “ExpoCrito” em Curitiba-PR. O conteúdo do sermão foi segundo ele “*tipicamente pentecostal*”, relacionado à “intimidade com Deus”, adoração e compromisso cristão de obedecer aos chamados de Deus. O mais significativo de sua *performance* foi após o sermão, pois conta seu próprio testemunho de obediência e renúncia.

Ele conta que logo que se casou, batalhou muito para juntar um determinado valor financeiro e comprar um apartamento pequeno, mas logo em seguida “*Deus me mandou dar o apartamento para uma pessoa necessitada. E o que você faria numa situação dessas? Você daria? Daria nada!!! Mas EU dei!!!*”. Segundo o Pastor, dias depois ele foi presenteado com uma casa, e à medida que o tempo foi passando Deus honrou a sua obediência a ponto de hoje ter uma casa de 1.100 m² de área construída, com um pequeno castelo no fundo para as suas duas “princesas” e um lago no jardim. Segundo o Pastor Marco Feliciano, as famílias mais ricas de sua cidade pedem para entrar em sua casa e admirar, pois é referência de luxo e conforto da cidade.

Toda essa história foi contada para ele “*dar a oportunidade das pessoas serem abençoadas por meio da oferta*”, porque “*dando que se recebe*”. O pastor ainda continua: “*que ver se tem algum crente corajoso que está com sua conta no vermelho, mas com fé vai dar um cheque pré-datado e esperar até o final da próxima semana e ver o milagre de Deus*”, e apareceram dois homens que levantaram suas folhas de cheque. Ao lado do palco estavam duas moças com máquinas de débito/crédito da Cielo, para aqueles que estavam sem dinheiro, mas possuíam cartão, e naquela noite de domingo a grande maioria ofertou seu dinheiro, cheque pré-datado, no intuito de serem obedientes e receberem a benção de Deus, ou seja, uma qualidade de vida, semelhante a que o Marco Feliciano narrou, com muita prosperidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como pudemos observar durante esta pesquisa, por meio da bibliografia e das observações e análises dos sermões, o neopentecostalismo está intimamente relacionada à proposta de uma vida de luxo e conforto, uma condição de vida sem dificuldades, ou como é reafirmado: “*próspera*”.

Vimos que a religião, como fenômeno social, afirma e reafirma os valores e ideologias hegemônicas. Mas como visto anteriormente, é preciso perceber em que modelo de valores e princípios teológicos a determinada religião está fundamentada. As igrejas que tem por fundamento a Teologia da Prosperidade explicitam seus interesses pela forma de vida que o dinheiro pode comprar. E, além disso, a reiteração de valores individualistas e egoístas tão característicos das sociedades contemporâneas explicitadas no sermão do Pastor da IURD, ao afirmar que “*a maior injustiça é a igualdade*” e que “*Deus escolhe e amam mais uns em detrimento de outros*”, nesse caso ama os cristãos e rejeita os “*descrentes*”, “*ímpios*”; assim é injusto o descrente ter uma “*vida boa*” enquanto “*os filhos de Deus sofrem da miséria e pobreza, aspectos propiciados pelo Diabo*”.

Como resultado desta investigação, compreendemos que o neopentecostalismo está associado às ideologias neoliberais que mercadorizam todos os processos da vida, até mesmo as relações com o sagrado, transformando a religião em meio de negócio, em que o objetivo é

lucrar e lucrar financeiramente. As formas de religiosidade neopentecostal associadas ao neoliberalismo tendem a influenciar as organizações religiosas e a religiosidade popular em suas concepções com o sagrado e com o mercado de bens simbólicos, sacralizando o secular e secularizando o sagrado.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA ALMEIDA, R. de; MONTEIRO, P. Trânsito Religioso no Brasil. *São Paulo em perspectiva*, v. 15, n. 3, 2001, p. 92-101. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/spp/v15n3/a12v15n3.pdf>>. Acesso em: 08 fev. 2011.

ALVES, R. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Ática, 1979. (Coleção Ensaios 55).

ANDERSON, P. Balanço do neoliberalismo. In: SADER, Emir; GENTILI, Pablo (Org.) *Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1995, p. 09-23.

ANTONIAZZI, A. As Religiões no Brasil Segundo o Censo de 2000. *Revista de Estudos da Religião*. n. 2, 2003, p. 75-80. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2003/p_antoni.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2011.

ARAÚJO, J. D. de. Igrejas Protestantes e Estado no Brasil: Algumas posições tradicionais do relacionamento Igreja-Estado no Protestantismo. In: *Cadernos do ISER*. Rio de Janeiro. n. 7, 1977, p. 23-32.

BALTAR, R. A reconstrução do discurso sobre o 'Brasil Moderno' e a idéia de 'Desenvolvimento' pós-transição democrática. In: CHAIA, V. L. M.; MACHADO, E. R. (Org.). *Ciências Sociais na atualidade: tempo e perspectivas*. São Paulo: Editora Paulus, 2009, p. 89-109.

BAUMAN, Z. *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. *Vida a Crédito: Conversas com Citlali Roviroso-Madrado*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BERGER, P. A Dessecularização do Mundo: uma visão global. *Revista Religião e Sociedade*. v. 21, n. 1, 2000, p. 9-23.

BITTENCOURT FILHO, J. Do Messianismo possível: Pentecostalismos e Modernização. In: SOUZA, Beatriz M.; GOUVEIA, Eliane H.; JARDILINO, José Rubens L. *Revista Sociologia da Religião no Brasil*. São Paulo: PUC/UMESP, 1998, p. 93-100.

_____. *Matriz Religiosa Brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes; Petrópolis: KOINONIA, 2003.

BONINO, J. M. *Rosto do Protestantismo Latino-Americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BOURDIEU, P. *O Poder Simbólico*. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

_____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. Coleção Estudos, 20, 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

COMBLIN, J. *Cristãos rumo ao século XXI: Nova caminhada de libertação*. São Paulo, SP: Paulus, 1996.

CENSO Demográfico – IBGE 2000.

CUNHA, M. do N. Consumo: Novo apelo evangélico em tempos de cultura gospel. *Estudos de Religião*, ano XVIII, n. 26, 2004, p. 53-80.

FRESTON, P. *Protestantes e política no Brasil: Da Constituinte ao Impeachment*. 1993. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 1993.

HALL, S. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A: 2003.

HAYEK, F. A .von. *O Caminho da Servidão*. 5. ed. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1990.

KLEIN, N. *A Doutrina do Choque: A ascensão do capitalismo de desastre*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

MADURO, O. *Religião e Luta de Classes*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

MARIANO, R. *Neopentecostalismo: Os Pentecostais estão mudando*. 1995. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 1995.

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

_____. *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. 2001. Tese (Doutorado em Sociologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

MARX, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. 1843. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1844/criticafilosofiadireito/index.htm>>. Acessado em 19 jan. 2011.

MENDONÇA, A. G. Pentecostalismo e as Concepções Históricas de sua Classificação. In: SOUZA, B. M.; GOUVEIA, E. H.; JARDILINO, J. R. L. *Revista Sociologia da Religião no Brasil*. São Paulo: PUC/UMESP, 1998, p. 73-84.

MCCHESENEY, R. W. Introdução à obra. In: CHOSMKY, Noam. *O Lucro ou as Pessoas? Neoliberalismo e ordem global*. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

MONTES, M. L. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: NOVAIS, F. A. (Coord.); SCHWARCZ, L. M. (Org.). *História da vida privada no Brasil: Contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 63-171.

ORLANDI, E. P. *Análise de Discurso: princípios e procedimento*. Campinas: Pontes, 1999.

PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. *A realidade social das religiões no Brasil: Religião, Sociedade e Política*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRANDI, R. As religiões, a Cidade e o Mundo. In: PIERUCCI, Antônio F.; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil: Religião, Sociedade e Política*. São Paulo: Hucitec, 1996, p. 23-43.

SANTOS, B. de S.; RODRIGUEZ, C. Introdução: para ampliar o cânone da produção. In: SANTOS, B. S. (Org.). *Produzir para viver: Os caminhos da produção não capitalista. Reinventar a emancipação social: para novos manifestos*. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 23-77.

VELASQUES FILHO, P. Declínio do cristianismo tradicional e ascensão das religiões do espírito. In: VELASQUES FILHO, P.; MENDONÇA, A. G. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990, p. 249-263.

WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo, Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1967.

INTERNET

ASSEMBLEIA DE DEUS CATEDRAL DO AVIVAMENTO: <www.catedraldoavivamento.com.br>. Acessado em 10 de maio de 2010.

DANIEL MASTRAL: <<http://www.danielmastral.com.br>>. Acessado em 09 março 2010.

EXPOCRISTÃ: <www.expocrista.com.br>. Acessado em 23 abr. 2011.

FOLHAWEB: Em Londrina, mais de 30% seguem religião. Folha de Londrina, Londrina, 15 maio 2010. Folha cidades. <http://www.folhawebe.com.br/?id_folha=2-1--2228-20110515>. Acessado em 16 maio 2010.

NEUZA ITIOKA: <<http://www.agapereconciliacao.com.br>>. Acessado em 09 março 2010.

RELIGIÃO E MODERNIDADE: UMA ANÁLISE DA PRESENÇA RELIGIOSA NO MEIO ESTUDANTIL DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA (2011-2012)¹

Pedro Vinicius Rossi²

1. INTRODUÇÃO

Ao observar a vida acadêmica, é possível perceber a existência da presença religiosa dentro do espaço público da Universidade Estadual de Londrina.³ Em seu passeio principal – denominado *Calçadão* – não passa despercebido ao transeunte, dentre todas as construções, a réplica da primeira capela (de referência Católica Apostólica Romana) edificada na cidade de Londrina. Tal construção destaca-se aqui como um monumento arquitetônico difuso dos demais, um expoente religioso incrustado no seio da universidade.⁴ Porém, mais do que se poderia dizer como consumado nesta simplória réplica de um espaço religioso construído nas adjacências

¹ Pesquisa vinculada ao projeto de pesquisa *Estudos sobre religiosidades e mídia religiosa*, sob orientação do Prof. Dr. Fabio Lanza, e ao Programa de Iniciação Científica da UEL.

² Discente do curso de graduação em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina. Contato: pedroviniciusrossi@gmail.com e/ou pdrovinicius_rossi@hotmail.com.

³ A Universidade Estadual de Londrina (UEL) foi fundada em 28 de janeiro de 1970. O *campus* está localizado às margens da Rodovia Celso Garcia Cid (PR-445, Km 380). Com uma área de aproximadamente 150 hectares, a UEL reúne cerca de 22 mil pessoas, sendo elas professores, estudantes e funcionários. A pesquisa aqui elaborada reteve-se apenas ao *campus* principal, não se estendendo às unidades e órgãos complementares que compõem a universidade como um todo. Para maiores informações, acessar: <<http://www.uel.br/prograd/>>.

⁴ “A Capela Ecumênica da UEL é uma réplica da primeira capela erguida em Londrina, em 1934, onde hoje está a Catedral da cidade. A Capela da UEL, além de ser um resgate histórico e arquitetônico, tem a importância de ser um espaço para a meditação e recolhimento espiritual. A capela está localizada entre o CCE e o CESA” (UEL, s/d).

do passeio público da universidade, encontramos as representações simbólicas e religiosas desenhadas em práticas proselitistas atuantes e difundidas em meios físicos por todo o *campus*.

Tal fato da simples existência da presença religiosa nesse meio público-acadêmico por si já cria e atiza uma série de dúvidas e questões que surgem como indagações críticas no processo de investigação. De fato, busca-se no ápice de tais indagações compreender como a presença de uma religiosidade de moral adversa aos ideais pregados pela modernidade atual tornou-se expressiva em um espaço público supostamente laico e obteve meios por onde semear, dentro da academia intelectualizada, seus ramos atuantes e proselitistas.

Reuniões de estudo da Bíblia organizados pelos estudantes vinculados à ABUB,⁵ que, com seu lema “estudante alcançando estudante”, destaca-se como meio atuante proselitista mais diretivo a se observar dentro da universidade. Suas reuniões de estudo semanais ocorrem geralmente no cerne da capela, mas também ocorrem – ao menos uma vez na semana – no pátio do Restaurante Universitário (RU), que fica localizado no centro da universidade. O acesso ao estudante apresenta-se de forma direta: face a face, estudante-estudante; ou de forma indireta: *folders*, cartazes, cartões e/ou convites espalhados em locais estratégicos pelo *campus* (passeios, corredores, salas de aula e adjacências), que convidam os interessados a participar do convívio religioso. No primeiro semestre de 2011, era possível encontrar também um periódico distribuído gratuitamente aos estudantes, o *Boletim Universitário*, o qual se tornou o dado da realidade que possibilitou um estudo mais aprofundado, como será descrito no decorrer da investigação.

Certo como podemos destacar que esta existência datada equivocadamente como secularizada está presente e atuante no meio acadêmico, podemos também elucidar que os elementos em destaque para essa contraposição ao moderno se dão por meio dos agentes atuantes

⁵ “A Aliança Bíblica Universitária do Brasil (ABUB) é uma organização missionária evangélica que existe para compartilhar o Evangelho de Jesus Cristo nas escolas e universidades brasileiras, através da iniciativa dos próprios estudantes. O treinamento e formação de estudantes e profissionais, visando o testemunho cristão e o serviço à Igreja e à sociedade, completam nossa missão” (ABUB, s/d).

de maior abrangência, seja em número descrito ou em atividade social, dentro do círculo acadêmico. É nos graduandos que o teorizado processo de secularização encontra seu maior entrave. Dentro da modernidade da vida acadêmica, encontra-se resistente o contra-argumento à teoria secularizadora imposta à modernidade.

2. LAICIDADE

Neste teorizado Estado laico que vivenciamos no Brasil, com a oficial separação entre Igreja e Estado,⁶ em que encontramos firmados todos os direitos de igualdade dispostos na Constituição de 1988, a observância dos meios sociais investigados na presente pesquisa nos remete a questionamentos proporcionais de intensidade igual a esta mesma gama de direitos a que estamos todos submetidos. Tal observação coloca o objeto de estudo aqui proposto na contramão das teorias seculares.

Não apenas pelo fato de existir em uma instituição de ensino pública meios de ação religiosos, que vão desde construções físicas de determinadas religiões em patrimônio público (Capela Ecumênica), representações religiosas determinadas e diversas (reuniões de estudo da Bíblia e/ou celebrações de cultos religiosos) e empenho dos agentes e atores sociais na prática religiosa e/ou proselitista, encontramos sob os aspectos modernos da sociedade os meios para compreender como tais ordenamentos desenvolvem-se dentro do meio acadêmico e, não obstante, para o meio acadêmico.

Contraposta às imposições das condutas morais vigentes impostas pela modernidade ocidental, vemos nos atores e agentes do empenho religioso as facetas de uma ideologia que avança impondo-se contra a pressão esmagadora da vida social moderna. No cenário religioso brasileiro, há um conflito entre o processo de modernização e a difusão da ciência e práticas de atores religiosos – líderes, ou mesmo pessoas comuns – empenhados em promover avanços de suas instituições quanto

⁶ A Constituição de 1891 instituiu a separação entre Igreja e Estado no Brasil que, como tal, mantém-se até então.

ao aumento do número de fiéis ou na conquista de maior espaço público, seja na política ou nos meios de comunicação.

Nesse sentido, o conflito entre os líderes religiosos de diferentes perspectivas tem promovido impasses, ou um tipo de *guerra santa*,⁷ e este aspecto também está presente no meio acadêmico, no caso de nosso estudo na Universidade Estadual de Londrina, porque foi percebida a presença de rituais religiosos com perfil conservador. No espaço público, isso acaba se tornando um destaque rancoroso de uma nação aberta a todos as culturas, povos, e credos; no espaço acadêmico, jorra como um ritual de uma moral rotulada como conservadora e ultrapassada, de jovens advindos de um mesmo vínculo a uma esfera social também devidamente rotulada, deslocados de um contexto de modelo de juventude e emancipação social – também justificadamente rotulado – intimamente ligado e argumentado ao momento daquilo que desenham em suas vidas pessoal e acadêmica.

O estudo realizado compreendeu e identificou os meios pelos quais as religiões atuam dentro do espaço público da Universidade Estadual de Londrina, o agir ético-idealizado da religião sobre os jovens graduandos – presos entre dois mundos distintos de tendências intelecto-burocratizadas –, e como a fé e a religiosidade influenciam suas ações frente à vida social no mundo moderno que os circunda.

Ao longo dos anos 2011 e 2012, foi necessário o empenho do pesquisador na observação dos fatos ocorridos para que se identificassem as ações que levariam a clara percepção daquilo que comporia o objeto desta investigação. Pelos corredores de acesso às salas de aula, nas entradas e nas saídas dos refeitórios e bibliotecas, ou mesmo prostrados em meio ao corredor central da universidade, folhetins e *folders*, livretos e jornais informativos de origem religiosa eram distribuídos diretamente ao transeunte (estudante ou não estudante).

Ao obter acesso à parte desse material – e me refiro aqui principalmente dos folhetins e jornais distribuídos por todo o *campus*, que formaram um material de pesquisa mais abrangente e uniforme – e ao analisar o seu conteúdo e sua estética, o seu público alvo logo foi despido: os jovens estudantes dos cursos de graduação, recém-ingressados ou não.

⁷ Para maior aprofundamento sobre a intolerância religiosa ou “guerra santa”, ver: Montes (1998).

A análise do conteúdo dos textos, entretanto, demonstrou que não se tratava apenas de uma *propaganda religiosa*, o teor ali apresentado acessava no jovem aquilo que mais se fazia presente em sua atual condição de estudante, de um adulto em formação, de um não adolescente. Questões como cultura, valores, personalidade, ética e responsabilidade apresentavam-se abordados de maneira sutil, porém direta e certa, a aquilo que logo se tornou parte do objeto de estudos desta pesquisa: a religião, em seus meios de ação proselitista, e a modernidade.

Com o acesso ao material divulgado, pode-se coletar uma série de textos e publicações singulares que atuavam diretamente em seu público alvo das formas mais particulares e pessoais referente às convicções e ideais ali apresentados. Com o objeto de pesquisa desenhando suas linhas pelos corredores e passeios da universidade e sob os olhos da problemática da realidade incandescente e ofuscante da modernidade se apresentando em sua forma liquefeita e caótica, estavam postas as categorias necessárias para a análise almejada.⁸

À análise e compreensão do material recolhido e selecionado seguiram os seguintes passos: a) leitura sistemática e integral dos textos, esquadrinhando a interpretação a partir da contribuição da análise do discurso; b) observação *in loco* e pesquisa documental que permitissem a identificação do público alvo e os caminhos percorridos pelos atores e autores para delimitar seus objetivos específicos; c) análise metódica das vias de interação social disposta dentro da instituição entre os alunos e os atores dos meios de difusão proselitista; d) revisão dos materiais recolhidos para a pesquisa e posterior análise dos resultados.

Tencionando demonstrar a suposta existência proselitista atuante dentro do espaço público da universidade, dirigiu-se a observação e

⁸ Segundo o pensamento de Zygmunt Bauman, a modernidade sólida seria aquela em que se encontram presentes certos conjuntos estáveis de valores. Na modernidade líquida, há a volatilidade dessas mesmas conjunturas; as relações sociais não se encontram mais definidas, perde-se a consistência e a estabilidade das relações sociais antes tidas como imutáveis certezas. Para Bauman (2007, p. 7), a sociedade “líquido-moderna é uma sociedade em que as condições sob as quais agem seus membros mudam num tempo mais curto do que aquele necessário para a consolidação, em hábitos e rotinas, das formas de agir”. Posteriormente, no parágrafo seguinte, afirma ainda que “numa sociedade líquido-moderna, as realizações individuais não podem solidificar-se em posses permanentes porque, em um piscar de olhos, os ativos se transformam em passivos, e as capacidades, em incapacidades”.

compreensão do *modus operandi* religioso, que emerge seus meios nas práticas da expressão de seu ideal catequizador sobre a forma mais relevante do discurso: agindo em diversas frentes sobre o jovem que se encontra em crise frente a novos desafios de uma vida adulta, naufragada em uma ética eclética moderna de ações e ideais relativos.

A propaganda religiosa, empregada de modo a apaziguar e solver tal crise, atua onde as massas modernas supostamente falham em gerenciar esse *pot-pourri* de relações sociais. A observância dos contrastes existentes entre a ética anexa ao ideal religioso e àquela vivenciada pelo jovem na modernidade nos sugere, portanto, uma busca mais aprimorada entre os conceitos e ideais presentes na Universidade Estadual de Londrina que viabilize a compreensão dos meios atuantes na formação do jovem acadêmico e sua vivência no meio social universitário.

Recorrendo ao discurso weberiano, podemos encontrar o caos dos meios participativos em que se encontram esses jovens graduandos dentro desse determinado espaço acadêmico e social, dentro da modernidade dos meios e vivências nos quais estão inseridos, dentro da perspectiva de presente, ideal e futuro.

Pois aqui também diferentes deuses lutam entre si, agora e para sempre. Tudo se passa como se [vivêssemos] no mundo antigo, mundo ainda não desencantado de seus deuses e demônios, só que em outro sentido [...]. Muitos dos antigos deuses, desencantados e doravante sob a forma de potências impessoais, emergem de seus túmulos, esforçam-se por ganhar poder sobre nossas vidas e novamente recomeçam sua eterna luta uns contra os outros. Mas o que se torna assim tão duro para o homem moderno, e mais duro ainda para as jovens gerações, é o estar à altura desse dia-a-dia. Toda busca de “experiência” provém dessa fraqueza. Pois fraqueza é: não ser capaz de olhar de frente, em seu severo semblante, o destino do [nosso] tempo (WEBER, 2003, p. 42-43).

Essa miscelânea de ideais contrastantes dos quais são bombardeados diariamente em seu cotidiano permiti-lhes escolhas confusas e análises superficiais de suas perspectivas, semeadas e germinadas na esperança da vivência acadêmica no presente e para o futuro. Confusão esta que insere

o jovem na perspectiva de um vórtice repleto de “coalisões” idealizadas, rotuladas, e de rituais devidamente exigidos por todas as partes envolvidas neste processo social. Das perspectivas de aceitação e ascensão em um grupo X, as interações e relacionamentos por determinados grupos Y, os modos de agir, pensar, se relacionar e interagir na vida social acadêmica são determinados por uma série de fatores tão sensíveis como discrepantes entre si.

Na atuação do proselitismo presente dentro dos muros da Universidade Estadual de Londrina, podemos observar o contraste das relações entre o secular e o tradicional, entre o ideal religioso e o expoente moderno, entre os atores dos círculos intelectuais e os meios de ação proselitistas. Podemos observar também a inter-relação estrutural que se faz presente no dia a dia do estudante, das abordagens diretas e corriqueiras, dos vínculos de amizade, do meio social, entre outros eventos de cunho religioso que agem sobre o *campus* e que interagem, seja de forma ativa ou subjetiva, sobre os indivíduos, direta e indiretamente relacionados e/ou afetados por tais atuações.

3 MODERNIDADE E INDIVIDUALISMO

O enfoque da pesquisa sobre o jovem graduando se deu aqui na perspectiva não apenas daqueles oriundos do vestibular (os ingressantes no meio universitário), mas também daqueles que participam das atividades acadêmicas dentro dos recortes dos cursos de graduação ofertados pela universidade. Em sua maioria notória, esses não adolescentes são oriundos do ensino médio, no qual passaram sua real adolescência desenvolvendo as características e personalidades que o acompanharam durante sua vida adulta, são recém-chegados a uma nova fase da conjuntura de seu desenvolvimento, de sua própria experiência de vida.

A tragédia da vida social encontra o seu alvorecer precoce dentro dos muros da universidade. Oriundos de uma adolescência escrava de um sistema competitivo, individualista e meritocrático, de um amadurecimento forçado por uma sociedade exigente por consumir seus iguais, esses não

adolescentes embarcam em um navio acorrentado a um redemoinho de surpresas, decepções, desafios e exigências intransponíveis.

Daquilo que imaginam amadurecidos, logo se veem corrompidos pela ameaça constante de uma interminável socialização juvenil, irremediável existência consumista adolescente alimentada pela falsa ideia de certo gozo pela pseudoliberalidade adquirida, imediatismo de vínculos sociais fundados no hedonismo das partes outorgadas, resposta apta à demanda da maturidade semeada e exigida ao revés do indivíduo.

A elucidação mais notória advém da reprodução do caos que o sistema individualista moderno os afiança. Esse turbilhão no qual o jovem encontra-se preso em seu dia a dia demonstra-se intransponível em sua ótica reducionista mais simplória, uma reprodução de fatos e escolhas sem perspectivas para além daquilo que lhe é exigido por seu meio de convívio social.

Nesse domínio do face a face, a individualidade é afirmada e renegociada diariamente na atividade contínua da interação. Ser um indivíduo é aceitar uma responsabilidade inalienável pela direção e pelas consequências da interação. Tal responsabilidade não pode ser seriamente contemplada a menos que os atores tenham o direito presumido de escolher livremente o caminho a seguir. A livre escolha pode ser uma ficção (como os sociólogos tem declarado incansavelmente desde o nascimento da sociologia), mas a presunção do direito de escolher livremente transforma essa ficção numa realidade do *lebenswelt* – num fato social durkheimiano, real no sentido de uma pressão esmagadora equipada com recompensas irresistíveis, que não pode ser eliminada pelo desejo ou pela argumentação, muito menos rechaçada ou ignorada impunemente. Quer seja livre ou não a escolha, o preceito de escolher livremente e de definir todas as ações como resultado dessa não é, com toda certeza, uma questão individual (BAUMAN, 2007, p. 33).

Essa força esmagadora que move as escolhas e a conduta desse recém-chegado adulto do mundo moderno não pode ser negligenciada. Os fatores que corrompem suas determinações, exigindo e alienando, esforçam-se para se tornarem legítimos. As recompensas desta pressão

tornam-se o fato mais sovino a ser desenvolvido dentro de sua própria cadeia de reproduções. O jovem, o estudante, o graduando entrega-se sem necessidade de um questionamento ulterior ao fato, ao convívio, a suas escolhas; entrega-se ao turbilhão do advento de sua própria curta história.

Dentro das expectativas do mundo acadêmico, a falsa piedade é esquecida. As demandas do mundo adulto se fazem imediatas. A cobrança por uma seriedade ordeira e burocrática, de uma personalidade competitiva, criada e preparada na velocidade ímpar de sua adolescência no ávido mundo moderno, se faz confusa à vida contemplada. A demanda da produtividade desenhada à prestação e das responsabilidades exigidas a cada escusa esquina é um fardo deveras pesado para uma vida de imediatismos socialmente amparados na ideia de uma liberdade recém-adquirida e outorgada pelos meios orbitantes da vida social do estudante de graduação.

4. PROSELITISMO DESENHADO

Durante o período de recorte da pesquisa, pôde ser observado e coletado um amplo material de estudo. Focado no proselitismo de origem cristã (Católica Apostólica Romana), os *folders*, os cartazes, os cartões, os convites, os folhetins, reuniões de estudos bíblicos e mesmo celebrações de cultos dentro do espaço público – estes puderam ser observados sendo efetuados no interior da Capela Ecumênica – somaram aqui as fontes para a análise do objeto de estudo.⁹

Com o início do ano letivo e com a volta do fluxo intenso da circulação de pessoas pelos corredores, foi possível notar uma forma de ação mais diretiva quanto à divulgação do material de origem proselitista e quanto ao empenho dos seus atores em fazê-lo. Posicionados em pontos estratégicos, cartazes com os dizeres “*Está perdido na UEL?*” podiam ser encontrados prostrados em caixas, geralmente com uma ou duas pessoas próximas, nos corredores de acesso às salas de aula, no passeio principal

⁹ Para compor o material utilizado na pesquisa e constituição do *corpus* de análise, foram selecionados de forma intencional para a análise: dois (2) *folders*, dois (2) cartazes e quatro (4) folhetins.

e/ou no pátio do Restaurante Universitário. O material contido nas caixas e distribuído pelas pessoas envolvidas continha, além de um mapa do *campus*, informações sobre a ABU (Aliança Bíblica Universitária) e um convite para conhecer e participar das reuniões de estudos bíblicos que ocorrem no *campus*.¹⁰

É perceptível como a intencionalidade presente na frase “*Está perdido na UEL?*” não condiz (apenas) com a ilustração do mapa do *campus*. Tal questionamento está subordinado às informações sobre a ABU contida no *folder*, principalmente naquilo que condiz com o convite apresentado de forma direta ao aluno (todo convite é uma ação de intencionalidades diretas). Há desenhado nesta ação aquilo que o estudo aqui apresentado tencionou averiguar: a contraposição entre o moderno e o religioso na observação, coleta e análise dos meios de ação proselitista e como essas ações atuam e influenciam os alunos dos cursos de graduação da Universidade Estadual de Londrina.

Outras formas de convites, como cartazes convidando para celebrações eucarísticas a realizarem-se no espaço das moradias estudantis presentes nos entornos do *campus*, também podiam ser encontradas, no decorrer do ano, de forma esporádica. Afora algumas raras celebrações de cultos de origem Católica (Apostólica Romana) que ocorreram na Capela Ecumênica da UEL e a distribuição de convites e *folders*, o folheto informativo denominado *Boletim Universitário* mostrou-se o material de pesquisa teórico mais consistente a ser estudado/analísado.

No ano de 2011, qualquer pessoa que tenha caminhado pelos passeios e corredores da UEL, ou mesmo fez uma de suas refeições diárias no Restaurante Universitário, provavelmente tenha sido abordada ou se deparou com pessoas comuns distribuindo gratuitamente algum exemplar do *Boletim Universitário*.¹¹ Posteriormente acuado, após um de seus artigos

¹⁰ As reuniões de estudos bíblicos ocorrem duas vezes na semana, em dois horários distintos (quartas e quintas-feiras, às 12:20 e às 18:30, com 50 minutos de duração cada). Cf.: Grupos locais (ABUB, s/d).

¹¹ Este é o mesmo periódico mensal que também podia ser encontrado *online* no endereço virtual gratuito: <<http://valoresecultura.blogspot.com>>.

publicados ter sido acusado de homofobia, o periódico deixou de circular na sua versão impressa e teve o seu domínio virtual restrito.¹²

Ao analisar os meios empregados na divulgação desse material dentro do *campus*, no exemplar de maio de 2011, o artigo de capa apresenta referências à utilização e ao incentivo à prática proselitista por parte dos graduandos como forma de apoio aos meios catequizadores e de influência religiosa dentro do espaço acadêmico. Como forma de justificativa e incentivo para tal exercício, são utilizados argumentos que contrapõem a moral filosófica religiosa frente às imposições e pressões que a modernidade faz sobre o jovem graduando.

Os exemplos utilizados pelo autor como argumentos à prática proselitista atuam nas desgastadas estruturas modernas do individualismo, na “degradação de vazios de valores” e na perda de solidez em estruturas de moralidade que, anteriormente, eram amplamente difundidas, idealizadas e executadas pela autoridade religiosa, seja na coerção pelo meio social ou na figura própria do indivíduo. A alusão que o autor faz às “guerras, as injustiças, as ‘estruturas de pecado’ que podem parecer inevitáveis e impossíveis de serem erradicadas do mundo complexo em que vivemos” (BOLETIM UNIVERSITÁRIO, 2011, p. 1) e, ainda, “o relativismo cultural e moral que faz perder o sentido da busca e da existência da verdade” (BOLETIM UNIVERSITÁRIO, 2011, p. 1) evidenciam a cadência crítica às situações e disfunções do mundo globalizado e dos abismos a que a modernidade atual cria e submete a sociedade em seu todo, seu passado e sua ruptura de tradições.

Em deferência às fissuras existentes na modernidade, que afastam vastamente a sociedade das estruturas solidamente fincadas na moral religiosa, o apelo vem de forma tragicômica, como uma centelha de esperança no meio de uma confusa realidade avarenta.

¹² Em setembro de 2011, o periódico de nº 7 do *Boletim Universitário* foi distribuído pelo *campus* da UEL contendo um texto que trazia a seguinte passagem: “Essas uniões homossexuais, de fato, são contra a natureza. A atração que certos indivíduos sentem por pessoas do mesmo sexo é uma anormalidade; é como se fosse uma doença”. Após a divulgação deste conteúdo, o Ministério Público Federal instaurou um inquérito para apurar os responsáveis pela elaboração e distribuição de tal periódico. Movimentos de repúdio às afirmações citadas também puderam ser observados nos dias subsequentes, como foi o caso do protesto intitulado “Beijação contra a homofobia”, ocorrido em 28 de setembro de 2011, no pátio do Restaurante Universitário (RU/UEL).

Entretanto o mundo, apesar dos motivos de tristeza, apresenta-nos também motivos de alegria e esperança. Há sementes de vida, verdade e amor, muitas vezes silenciosas, que as pessoas de boa vontade cultivam em todos os cantos, constituindo o Reino de Deus, que é de amor e paz. Perseguições, problemas, sofrimentos e injustiças são realidades muito tristes e tocam a sensibilidade humana. Mas são fatos, que nós devemos enfrentar e procurar supera-los. Estamos convencidos de que atualmente faz falta fortalecer uma grande mensagem de esperança! Uma mensagem na qual todos os homens possam sentir-se unidos numa grande missão de desenvolvimento, amor e solidariedade. Esta mensagem de esperança é o próprio Cristo! Quem a encontra, e passa a vivê-la e a transmiti-la, faz experiência do próprio Cristo e nele tudo pode advir: a paz, a justiça, o amor, o crescimento humano e espiritual das pessoas e de sociedades inteiras. Como, no entanto, difundir essa mensagem se não houver quem a anuncie? (BOLETIM UNIVERSITÁRIO, 2011, p. 1).

Ao longo desse texto selecionado, foi possível identificar como os argumentos utilizados procuram penetrar entre os veios confusos daquilo que hoje se espera do mundo moderno. Aquele panorama que o jovem graduando vislumbra dentro de seu mundo acadêmico e pessoal passa a ser desenhado como o vislumbre das injustiças e inverdades que este encontra ao saltar entre as rupturas de seu mundo pós-adolescente. Este tempo presente está encarcerado neste mundo líquido, questionador dos valores e das tradições de um passado recente, de inúmeros exemplos ímpares de autonomia, anomia e falsa liberdade, de contradições individualistas na busca pela personificação da própria liberdade e do existir. São a essas “estruturas de pecado” a que o autor recorre com ênfase para dar argumento à prática proselitista e para convencer o jovem de que a esperança de um mundo sólido, de verdades concretas e padrões morais bem definidos virá no cavalo alado da (ainda persistente) vida e moral religiosa.

5. REDENÇÃO

A busca por respostas para as questões ético-idealizadas, suscitadas pela modernidade em contraposição ao religioso, necessita de respostas menos extenuadas. Em meio ao furor insaciável de uma modernidade que exige e condena, entregue e ancorado em seu meio, na busca pelas recompensas de seus atos, o pensamento laico é insuficiente. A modernidade passa a não possuir a autonomia necessária para ceder as repostas a questões mais íntimas, complexas, imediatas e/ou subjetivas. Esse desencantamento, avesso de solidez, reconstrói os passos da tradição religiosa antes amparada apenas pela aparente memória secular.

O apego à adquirida religiosidade se faz em momento oportuno, de puro comedimento ao redemoinho em que naufraga todo o imediatismo do mundo. A individualidade transmutada como sólida rocha lançada ao abismo oceânico de um mundo caótico. Sem respostas, a busca da redenção pela ordem divina do mundo é recuperada e realinhada às novas perspectivas deste mesmo confuso mundo. Busca-se na religião os meios de ação, o bote salva-vidas, que recuará a mares seguros toda a decepção envolvente que a modernidade veio disseminar.

Na contramão das correntes seculares há muito difundidas nos meios sociológicos, o que vislumbramos é uma vertical escalada dos meios de articulação religiosos, constante e diretamente presentes na vida do recém-chegado e já fatigado jovem graduando, repleto de tantos prazos e perguntas outras sem respostas, perdido em meio a relações sociais alienadas de comedimento e ascensão social, embasbacado na ênfase rotineira do mais pelo mesmo.

Como tarefa, a individualidade é o produto final de uma transformação societária disfarçada de descoberta pessoal. No estágio inicial dessa transformação, o jovem Karl Marx, ainda no colégio, observou numa redação que mosquitos buscavam a luz da lâmpada doméstica após o pôr-do-sol. Com efeito, o fascínio das lâmpadas domésticas aumentava à medida que o mundo lá fora escurecia. O emergir da individualidade assinalou um progressivo enfraquecimento, a desintegração ou destruição da densa rede de vínculos sociais que amarrava com força a

totalidade das atividades da vida. Assinalou também que a comunidade estava perdendo o poder – e/ou interesse – de regular normativamente a vida de seus membros. Mais precisamente, assinalou que, não mais sendo *an sich* (nos termos de Hegel) nem *zuhanáen* (como diria Heidegger), a comunidade havia perdido a antiga capacidade de fazer rotineiramente o trabalho de regulação, de modo trivial e sem embaraço. Tendo perdido essa habilidade, veio à tona, como um problema, a questão de moldar e coordenar as ações humanas, considerando-a um tema de ponderação e preocupação, e um objeto de escolha, decisão e esforço direcionado. Progressivamente, os padrões da rotina diária foram deixando de ser vistos como incontestáveis e auto-evidentes. O mundo da vida cotidiana estava perdendo sua auto-evidência e a “transparência” de que havia usufruído no passado, quando os itinerários existenciais eram livres de encruzilhadas e de obstáculos a serem evitados, negociado ou forçado a abrir caminho (BAUMAN, 2007, p. 31).

Ceifado entre caminhos difusos, instituídos por sua própria realidade, o descarte do inevitável das pressões corriqueiras que aparentam confundir e iludir o fracasso imposto ao destino do estudante de graduação, a arte do proselitismo resgata sem dissabores o peso amargo do cotidiano acadêmico e da luta social do dia a dia. Portanto, pode uma moral considerada secularizada servir como o repouso redentor que ansiava a mente juvenil perdida na miscelânea de valores e anseios da nova – sempre nova, e cada vez mais nova – modernidade?

A propaganda religiosa, atuante e presente no meio acadêmico, lança seu ideário catequizador ao jovem no intuito de opor-se ao nada lisonjeiro vórtice moderno, que rapta as esperanças estudantis para dentro de um turbilhão individualista, burocrático, novo e seminovo, em constante e eterna modificação de uma sociedade corrompida pelo destino do eterno desgaste. Os jovens, público-alvo do proselitismo da UEL, cansados do labirinto imposto por sua própria nova realidade, passam a atores no processo social, tricotando os passos para além do labirinto, buscando novos meios de vivenciar a modernidade.

Ao retomar a análise até aqui desenvolvida, observa-se que, aquém da ênfase teórico-prática – nas formas atuantes dos meios proselitistas

quanto aos meios atuantes modernos –, as relações culturais encontram-se evidentemente contrapostas umas às outras. Não busquemos analisar, como esboçariam os sociólogos mais modernos, relações de microculturas possivelmente aqui estabelecidas. Devemos nos situar frente àquilo que podemos analisar de acordo com os limites impostos da temática e daquilo que poderíamos comprovar dentro da pesquisa via compreensão, via teorização exposta, em seus atores e suas deliberadas ações e meios.

Nos círculos antropológicos de que podemos dispor para efetuar o exame dos meios culturais expostos, encontraremos em várias correntes ao longo de décadas da história da antropologia diversos textos que seriam de grande monta para aquilo que aqui se tenta expressar. Porém, é sob os olhos do antropólogo estadunidense Clifford Geertz (1989) que podemos encontrar as expiações que buscamos (e buscaríamos) dentro do contexto até aqui desenvolvido. Nesta questão cultural, os olhos atentos do culturalismo norte-americano para a compreensão da problematização não poderiam dispor de uma melhor elucidação quanto aos fatos que buscamos aqui observar, analisar.

Na crença e na prática religiosa, o ethos de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida (GEERTZ, 1989, p. 104).

Poderíamos aqui transportar todo o contexto exposto até o momento, das concepções culturais difusas presentes na modernidade, passando pelo redemoinho das relações entre os indivíduos/atores, aportando na característica weberiana quanto à relação da busca individual em face ao tipo ideal, reafirmando, assim, as premissas da presente pesquisa. Fato é que não poderíamos sequer esperar que uma simples relação de interpretações culturais pudesse, de fato, expor e explicar aquilo que nos remonta a identidade dos atores envolvidos nos meios. Aquele mesmo *pot-pourri* de relações sociais, aparente determinante do expoente moderno,

permite-nos somar as expiações e explicações que buscamos na análise das relações que geram base para a pesquisa. Se fosse possível reafirmar, como foi exposto por Geertz (1989), como a cultura pode ancorar as relações identitárias de seus atores quanto à disposição do meio, as conclusões seriam perigosamente preliminares. Desenvolver essa relação indivíduo-cultura se faz necessário dentro daquilo que se busca aqui demonstrar.

A gravidade que distorce as relações sociais e a busca por uma certeza dentro de uma modernidade repleta de incertezas propõe ao indivíduo, cansado e perdido no vórtice da cadência social supostamente secularizada, uma gama de verdades que dão sentido ao mais completo absurdo que a atual modernidade impõe de todas as formas em todos os meios atuantes. Os antigos modelos morais ditados no ideal religioso iluminarão os mares seguros na busca da verdade dos meios. É nessa confusão que (novamente) a secularização encontrará seu maior obstáculo: o apego da necessidade do indivíduo em se localizar com aquilo que se apresenta como certo, ordeiro, verdadeiro.

Retomar o que já foi explicitado em outros termos seria descabido. As afirmações elucidadas até o presente momento na pesquisa trazem um ponto intrigante a toda a análise desenvolvida. Verificar sob a ótica cultural as proposições então apresentadas torna-se uma tarefa árdua a ser executada com grande cautela. O conceito de cultura, nos ditames a que nos propomos analisar, trata-se de um termo proposto a partir de uma instituição de valores ímpares em contraste com outros valores – também ímpares em sua autonomia – que destoariam em suas características quando contrapostos.

A ideia de cultura foi cunhada e batizada no terceiro quartel de século XVIII como um termo taquigráfico para a administração do pensamento e do comportamento humanos. A palavra “cultura” não nasceu como um termo descritivo, um nome resumido para as já alcançadas, observadas e registradas regras de conduta de toda uma população. Só cerca de um século mais tarde, quando os gerentes da cultura olharam em retrospecto para aquilo que tinham passado a ver como sua criação e, seguindo o exemplo de Deus na criação do mundo, declarado ser bom, é que “cultura” veio a significar a forma como um tipo regular e

“normativamente regulado” de conduta humana diferia de um outro, sob outro gerenciamento. A ideia de cultura nasceu com uma declaração de intenções (BAUMAN, 2007, p. 71).

De fato, o que podemos esboçar sobre as relações individuais dentro do contexto da modernidade atual trata-se daquela mesma miscelânea de relações confusas em disparate com a norma social até aqui compreendida como um meio atuante que regulamentaria as ações de seus atores. O espaço moderno e a sua moderna “cultura” são caóticos seixos de luz divinizada sem rótulo aparente. Viver no colapso de relações do mundo moderno é estar sobrepujado sob essa confusão de aspectos, luzes, (in) verdades constantes, sempre à espreita de uma outra novidade.

Para o jovem, perdido neste redemoinho confuso de relações, buscar nas atraentes e sólidas fundações das instituições religiosas uma moral, um *way of life*, regras que norteiem todo o disparate encontrado na vida moderna, trata-se de uma tarefa necessária para a sua sobrevivência. O que tencionamos aqui demonstrar é como essa possibilidade de redenção apresenta-se inserida no contraponto de culturas tão adversas. Os limites da secularização encontraram um terreno fértil onde semear dentro da própria sede secular imposta pela modernidade, e encontram no proselitismo atuante dentro dos muros da universidade os meios de ação necessários que possibilitam a perpetuação dos ideais de moral e conduta religiosas tão dispartes com as liquefeitas *regras* de conduta sociais impostas pela modernidade.

Há um movimento de dessecularização¹³ do mundo que se abastece da própria modernidade. É a contraposição entre essa miscelânea de relações culturais da modernidade justapostas à crise existencial por ela gerada que possibilita a ascensão das correntes dessecularizadoras. Um combustível que abastece a cada momento a busca por instituições sólidas detentoras de uma moral apaziguadora.

¹³ Termo originalmente publicado por Peter Berger em *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, The Ethics and Public Policy Center/ Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI, USA, 1999.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A existência dos processos seculares encontra seu entrave mais promissor dentro da própria modernidade. O caos gerado pela liquidez do moderno alimenta as correntes que caminham contra aquilo que parecia inevitável. O proselitismo encontra seus meios de atuação onde as instituições e os ideais modernos encontram sua falência. Os obstáculos da vida moderna entregam a uma busca por solidez e uma cadência moral apaziguadora o confuso jovem graduando, que se encontra perdido em um rodamoinho de constantes transformações.

Os meios de atuação proselitista presente no *campus* da Universidade Estadual de Londrina dispõe de um fecundo campo onde semear os ideais de suas instituições já defasadas pelo rápido segundo disputado pela modernidade atual. Utilizando argumentos que insere no jovem a esperança fundada na quebra dessa alegoria de aleatoriedades e individualismos e pautada em uma moral resistente e persistente de valores enunciados em uma dignidade exemplar com frutos e imediatismos brandos a serem colhidos por quem caminha à sombra de uma retidão ambígua aos novos tempos.

De fato, a análise dos meios proselitistas presentes na UEL e sua atuação sobre o estudante de graduação permitem perceber os caminhos trilhados para a inserção de uma suposta secularizada ideologia dentro dos meios acadêmicos e modernos, de que forma os passos são trilhados, onde a esperança e a realidade ambígua encontram a falência dos meios e dos fins estabelecidos e de que forma esse agir proselitista encontra argumentos para firmar-se sobre a vida dos estudantes.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

BERGER, P. A dessecularização do mundo. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, p. 9-24, 2000.

BRÛSEKE, F. J. A técnica moderna e o retorno do sagrado. *Rev. Sociol. USP*, São Paulo, n. 11(1), p. 209-230, maio 1999.

CAMURÇA, M. A. Entre sincretismos e “guerras santas”: dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro. *Revista USP*, São Paulo, n. 81, p. 173-185, mar./maio 2009.

ESPERANDIO, M. R. G. *Para entender pós-modernidade*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2007.

GEERTZ, C. J. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora, 1989, p. 104.

MARIZ, C. Secularização e Dessecularização: Comentários a um texto de Peter Berger. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, p. 25-39, 2000.

MONTES, M. L. *Figuras do Sagrado: Entre o público e o privado. História da vida privada no Brasil*. v. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PIERUCCI, A. F. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2005.

SELAIBE, M. Identidade: um referencial de orientação pessoal ou um conteúdo da consciência imagética? In: CONSORTE, J. G.; COSTA, M. R. da (Org.). *Religião, Política, Identidade*. São Paulo: EDUC, 1988, p. 153-156.

WEBER, M. Ciência e Política: duas vocações. In: PIERUCCI, A. F. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 52.

Fontes documentais

BOLETIM UNIVERSITÁRIO. Londrina, n. 2, mar. 2011.

_____. Londrina, n. 4, mai. 2011.

_____. Londrina, n. 5, jun. 2011.

_____. Londrina, n. 7, set. 2011.

GUIA ACADÊMICO. Londrina: Pró-Reitoria de Graduação (PROGRAD), 2011.

_____. Londrina: Pró-Reitoria de Graduação (PROGRAD), 2012.

MANUAL DO CALOURO. Londrina, 2011.

_____. Londrina, 2012.

Referências eletrônicas

ABUB. *Estatuto da Aliança Bíblica Universitária do Brasil*. 24 maio 2008. Disponível em: <http://www.abub.org.br/sites/default/files/estatuto_digitalizado.pdf>. Acesso em out. 2012.

_____. *Aliança Bíblica Universitária do Brasil: Estudante alcançando estudante*. s/d. Disponível em: <<http://www.abub.org.br/>>. Acesso em 12 set. 2012.

_____. *Aliança Bíblica Universitária do Brasil: Quem somos*. [s.d]. Disponível em: <<http://www.abub.org.br/quem-somos>>. Acesso em 12 set. 2012.

_____. *Iniciativa e responsabilidade estudantil: Manual Geral da Aliança Bíblica Universitária*. [s.d]. Disponível em: <<http://www.abub.org.br/recursos/2010/04/iniciativa-e-responsabilidade-estudantil>>. Acesso em 05 nov. 2012.

_____. *Modelo de formulário de pesquisa: perfil do universitário*. [s.d]. Disponível em: <<http://www.abub.org.br/recursos/2011/06/modelo-de-formulario-de-pesquisa-perfil-do-universitario>>. Acesso em 20 out. 2012.

_____. *Publicidade e visibilidade no campus*. [s.d]. Disponível em: <<http://www.abub.org.br/recursos/2010/04/publicidade-e-visibilidade-no-campus>>. Acesso em 20 out. 2012.

BORGES, R. W. M. *Despertador no meio da madrugada*. [s.d]. Disponível em: <<http://www.abub.org.br/recursos/2010/02/despertador-no-meio-da-madrugada>>. Acesso em 05 nov. 2012.

_____. *Disciplinas espirituais cristãs*. [s.d]. Disponível em: <<http://www.abub.org.br/recursos/2010/02/disciplinas-espirituais-cristas>>. Acesso em 05 nov. 2012.

MACHADO, T. *Entrando em campo!* [s.d]. Disponível em: <<http://www.abub.org.br/recursos/2010/04/entrando-em-campo>>. Acesso em 05 nov. 2012.

MACHADO, Z. J. O. *Desafios contemporâneos ao cristianismo*. Disponível em: <<http://www.abub.org.br/recursos/2010/03/desafios-contemporaneos-ao-cristianismo>>. Acesso em 05 nov. 2012.

SANTOS, C. F. *Vida equilibrada e produtiva na universidade: Onde começar?* [s.d]. Disponível em: <<http://www.abub.org.br/recursos/2010/03/vida-equilibrada-e-produtiva-na-universidade-onde-comecar>>. Acesso em 05 nov. 2012.

UEL. *Sua vida na UEL*. [s.d]. Disponível em: <<http://www.uel.br/portal/dados-uel/index.php?content=vida-uel.html>>. Acesso em 12 set. 2012.

WEBER, M. Ciência e Política: duas vocações. In: PIERUCCI, A. F. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. *A ciência como vocação*. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/weber_a_ciencia_como_vocacao.pdf>. Acesso em 17 maio 2012.

A RELIGIOSIDADE DENTRO DAS QUATRO LINHAS: UMA ANÁLISE DO SAGRADO NO FUTEBOL

Felipe A. M. Bissoli¹
Luana K. F. Costa²

1. O FUTEBOL DENTRO DA SOCIEDADE BRASILEIRA E A MÍSTICA DA NACIONALIDADE

O futebol, esporte criado pelos ingleses no começo do século XIX, tinha como objetivo a diversão da comunidade. A aristocracia inglesa não era adepta a ele, pois o viam como ato de barbárie, praticado por pessoas sem cultura e achando-o violento e sem regras. A sua popularização na Inglaterra começou com os alunos de escolas aristocratas, que aproveitavam os horários livres para jogar, sendo que no início o esporte foi proibido, no entanto, os alunos da elite inglesa continuavam jogando. Foi depois de uma proibição desastrosa que o *Football* foi regulamentado e ganhou regras.

No mesmo período, o futebol também era praticado pelos operários em seus, recém-conquistados, horários de folga, os quais vieram mediante lutas sindicais, quando a classe operária já apresentava uma consciência sobre a Revolução Industrial e suas consequências. Com uma grande quantidade de fábricas e indústrias na Inglaterra, o futebol se tornou

¹ Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina, 2011. E-mail: f.bissoli@gmail.com

² Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina, 2011. E-mail: luanakelsen@gmail.com

um esporte da massa. Em 1883, enfim, foi fundada a *Football Association* na Inglaterra, com regras, campeonatos e datas de jogos. Os times eram formados pelos funcionários das fábricas, os jogos geralmente aconteciam aos sábados à tarde, dia de folga dos trabalhadores, e até hoje as partidas do campeonato inglês são realizadas aos sábados.

Com sua popularização, o futebol se tornou forma de representação das fábricas, das cidades e até de religiões. Nesse período, começam a aparecer as primeiras rivalidades entre os times da cidade de Manchester: o *United* e o *City*, e também da cidade de Londres: o *Arsenal* e o *Chelsea*. Na Escócia, a rivalidade foi extracampo, com a religião de pano de fundo, de um lado os católicos do *Glasgow Celtic* e do outro os protestantes do *Glasgow Rangers*. O confronto entre os dois times foi considerado o mais violento, sendo, hoje, uma das maiores rivalidades segundo a FIFA (Federação Internacional de Futebol).³

Existe uma relação dos times tradicionais com a Revolução Industrial, muitos clubes surgiram de cidades mais industrializadas e conseqüentemente mais ricas, que prevalecem até hoje, como afirma Franco Junior (2007, p. 101):

A geografia futebolística era semelhante em toda a Europa ocidental. As cidades industriais (Manchester, Liverpool, Turim, Milão) tornaram-se potências no esporte mais do que cidades administrativas e de serviços (Londres, Roma)

Uma das teses do surgimento do futebol no Brasil foi a de Charles Miller, paulistano, após retornar de uma temporada de estudos na Inglaterra, em 1884, trouxe na bagagem uma bola. Inicialmente, o futebol era exclusividade da elite brasileira, sendo praticado em colégios como aula de educação física, ou então pelos filhos de ingleses que viviam em São Paulo. Para Franco Junior:⁴

³ Ver: < <http://pt.fifa.com/classicfootball/clubs/rivalries/newsid=1114617/>>. Acessado em: 17 ago. 2011.

⁴ *Ibidem*, p. 61.

Esporte de bicharéis num país caracterizado por gigantesca desigualdade social, esporte de brancos em uma sociedade com marcas ainda expostas do escravismo, esporte associado a ícones do progresso e da industrialização numa economia ainda essencialmente agrária, o futebol tornou-se desde o início um dos ingredientes mais importantes dos debates acerca da modernização do Brasil e da construção da identidade nacional.

Conforme dito anteriormente, muitos clubes surgiram de cidades mais industrializadas e conseqüentemente mais ricas. No cenário brasileiro, o desequilíbrio regional privilegia o Centro-Sul, mais precisamente o eixo Rio-São Paulo, com a criação de indústrias, proporcionando o surgimento dos times de mais expressão do país.

Para DaMatta (1994), a ligação do Brasil com o futebol tem a ver com nossos ancestrais oriundos da África, pois a utilização dos pés tem uma forte ligação com a capoeira, esporte na qual a dança, a ginga e os pés servem para intimidar o adversário. O futebol brasileiro tem seu jeito único, com o movimento dos quadris, das pernas e dos pés, todos em sintonia perfeita com a bola. O futebol brasileiro é livre, o esquema tático fica em segundo plano, já o drible, a finta e o gol estão em primeiro plano, diferente do futebol europeu, que privilegia a força e técnica, no qual os jogadores ficam presos em suas posições para cumprirem o esquema tático, atingindo assim o objetivo do jogo, o gol.

Fator marcante no reconhecimento da população brasileira com a seleção nacional de futebol foi em 1932, com a estreia de Leônidas da Silva na seleção canarinho, o primeiro craque negro a integrar o alto escalão do futebol internacional. No ano de 1938, auge do seu futebol, Leônidas da Silva, conhecido como Diamante Negro, foi artilheiro da Copa do Mundo, sendo escolhido o melhor jogador do mundial. A população não precisou ler os grandes pensadores que explicaram a nossa nacionalidade, como *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, *Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre e *A integração do negro na sociedade de classes*, de Florestan Fernandes, só precisaram assistir ao tão criticado esporte, o Futebol, na visão frankfurdiana de Bracht (1997, p. 29):

Ao lado do conteúdo ideológico veiculado pelo esporte, o intensivo engajamento no esporte provocaria um desinteresse político. O interesse nas tabelas dos campeonatos, nos ídolos esportivos, etc., impediria a formação da consciência política e o conseqüente engajamento político. Além disso, a prática do esporte levaria à adaptação às normas e ao comportamento competitivo básicos para a estabilidade e/ou reprodução do sistema capitalista.

Segundo DaMatta (1997), em uma sociedade industrial baseada nos princípios burgueses de individualidade, modernização e cultural de massa, há necessidade da existência de rituais que tendem a criar um momento ou um espaço coletivo, por exemplo, o futebol. Para o autor, os rituais nas sociedades complexas servem para promover a identidade social e construir seu caráter. O futebol, tomado como um ritual dentro da sociedade brasileira, cria uma identidade que Nelson Rodrigues chamou de “pátria de chuteiras” (RODRIGUES, 1994).

Em plena ditadura militar (1964-1985) no Brasil, a Copa do Mundo de 1970, realizada no México, consagra a seleção brasileira tricampeã mundial.⁵ Os militares aproveitaram o momento para colocar em prática uma estratégia de campanha e resgatar um orgulho e nacionalidade que estavam borradas pela censura, repressão e violência. Por meio do orgulho coletivo, os militares conseguiram desviar a atenção da população, camuflando as torturas e desaparecimento de militantes que eram contra essa forma de governo. Para DaMatta (1997, p. 30):

No caso brasileiro, sabemos que tal individualidade é fortemente marcada pelo carnaval como um momento em que pode totalizar todo um conjunto de gestos, atitudes e relações que são vividas e percebidas como instituindo e constituindo o nosso próprio coração. O carnaval está, portanto, junto daquelas instituições perpétuas que nos permitem sentir (mais do que abstratamente conceber) nossa própria continuidade como grupo. Tal como ocorre um jogo da seleção brasileira, em que vemos, sentimos, gritamos e falamos com o Brasil no imenso ardil reificador que é o jogo de futebol.

⁵ Os dois primeiros títulos mundiais do Brasil foram em 1958, na Suécia, e em 1962, no Chile.

Para exemplificar melhor essa fase da sociedade brasileira, a marchinha “Pra frente Brasil” e os bordões “Ninguém segura esse país” e “Ontem, hoje, sempre, Brasil” tornaram-se enredo da seleção brasileira, as quais eram cantaroladas por todos sem distinção de classe, raça ou credo em dias de jogos. A ditadura militar aproveitou o lúdico que o futebol proporcionava aos indivíduos para legitimar seus atos, mostrando assim aos países europeus um Brasil com fundamentos positivistas de ordem e progresso. A famosa marchinha de Miguel Gustavo (1970), mera propaganda política dos militares:

Noventa milhões em ação/ Pra frente Brasil/ Do meu coração/ Todos juntos vamos/ Pra frente Brasil Salve a Seleção/ De repente é aquela corrente pra frente/ Parece que todo o Brasil deu a mão/ Todos ligados na mesma emoção/ Tudo é um só coração!/ Todos juntos vamos/ Pra frente Brasil, Brasil/ Salve a Seleção.⁶

Vale ressaltar que durante a Copa do Mundo o Brasil para, inventam-se feriados, o horário comercial tradicional é das 8h às 18h, mas em dias de jogos do Brasil na Copa do Mundo o comércio fecha mais cedo, não há aulas em algumas escolas ou então os alunos são dispensados, no intuito de que todas assistam aos 90 minutos em sua máxima integralidade, declarando todo o patriotismo por meio do cantar do hino e a incessante torcida dos espectadores. Mas essa parada durante os jogos e as festividades em volta disso é muito mais do que um boicote do cotidiano, segundo DaMatta (1997, p. 52):

As festas, então, são momentos extraordinários marcados pela alegria e por valores considerados altamente positivos. A rotina da vida diária é que é vista como negativa. Daí o cotidiano ser designado pela expressão dia a dia ou, mais significativamente, vida ou dura realidade da vida. Em outras palavras, sofre na vida, na rotina impiedosa e automática do cotidiano, em que o mundo é reprimido pelas hierarquias do poder e do

⁶ Disponível em: <<http://www.letras.com.br/miguel-gustavo/pra-frente-brasil>> Acessado em: 09 de ago. 2011.

“sabe com quem está falando??” e obviamente, do “cada coisa em seu lugar”.

Isto é, com a quebra da rotina e do dia a dia, os brasileiros conseguem se desvencilhar de certos paradigmas e hierarquias, o mundo dual, do bem *versus* o mal, do burguês *versus* o operário, não existe, há uma quebra dos papéis sociais durante aquela festividade. Qual outro evento nos torna iguais? Quando todos os brasileiros param e apoiam para ver uma manifestação esportiva? Nem mesmo o carnaval, genuinamente brasileiro, leva a nossa sociedade ao êxtase como a invenção inglesa do *Football*. Os brasileiros adotaram o futebol como a forma oficial de demonstrar seu afeto pelo país. Segundo Franco Junior (2007, p. 143):

A copa do Mundo de 1970 demarcou a história do futebol graças aos lançamentos de Gerson, aos chutes de Rivelino, à inteligência de Tostão, às arrancadas de Jairzinho, aos gols e quase gols de Pelé, ao ritmo ruidoso de um futebol elevado à categoria de arte, ainda que proveniente de um país rebaixado à condição de ditadura militar. Tudo difundido pela televisão em transmissão ao vivo (inclusive para o Brasil) e pela primeira vez em cores (mas ainda não para o país campeão) fazendo com que, a partir de então, gestos, dribles, comemorações, feições e expressões de jogadores passassem a ser espetáculo mundial imortalizado, reproduzido e idolatrado em escala nunca vista. Pelé foi definitivamente ungido como rei do futebol. Sua marca de mil gols – alcançada meses antes, em 19 de novembro de 1969 – tornou-se demonstração quantitativa de uma superioridade indispensável a toda sociedade tecnológica.

O jogador de futebol quando se destaca, em um clube ou na seleção nacional, é visto pela população como um vencedor, um merecedor de todas as glórias e conquistas financeiras, por exemplo: Pelé que era o menino pobre, negro, sem escolaridade, venceu na vida dura do dia a dia, o menino da periferia que vivia na miséria agora é aclamado nos gramados do mundo todo. É fácil notar que os melhores jogadores de futebol do Brasil foram negros ou mulatos, e que no futebol há uma chance de ascensão social para os meninos pobres que têm a bola como único brinquedo, ou então a latinha, o jornal, a meia que se tornam bola e porta de saída da miséria.

No Brasil, podemos destacar diversos heróis nacionais do futebol, como Friedenreich, Pelé, Leônidas da Silva, Garrincha, Didi, Jairzinho, Ronaldo etc. Além do futebol, o preconceito também é um fator comum a todos esses jogadores, eles e outros que nasceram excluídos e esmagados pela burguesia branca e rica. Um exemplo disso foi o episódio de Carlos Alberto, que precisou passar pó de arroz em seu rosto para “ficar branco” e poder entrar em campo quando jogava pelo Fluminense, pois os clubes daquela época não permitiam jogadores negros em seus times. O Clube de Regatas Vasco da Gama tem orgulho de levantar a bandeira de ser o primeiro clube brasileiro a contratar um jogador negro para o time principal.

Artur Friedenreich, filho de um alemão e de uma lavadeira negra, jogou na primeira divisão durante 26 anos, e nunca recebeu um centavo. Ninguém fez mais gols que ele na história do futebol. Fez mais gols que o outro grande artilheiro, Pelé, também brasileiro, que foi o maior goleador do futebol profissional. Friedenreich somou 1.329 gols. Pelé, 1.279 (GALEANO *apud* BISSOLI, 2011, p. 18).

A figura principal desses jogadores foi o Pelé, ou Rei do Futebol como é chamado, foi o primeiro profissional a chegar à marca de 1000 gols na carreira. Aos 17 anos, disputou sua primeira Copa do Mundo, em 1958, e foi o maestro da seleção brasileira em 1970. Negro e pobre fez fortuna jogando futebol, abrindo caminho para os jogadores no exterior e chegou ao estrelato, no qual os negros têm entrada proibida.

Podemos destacar um ídolo mais atual e que se aposentou no ano de 2011, o nome dele é Ronaldo Nazário de Lima, ou mais conhecido como Ronaldo Fenômeno. Igual a quase todos os outros jogadores, Ronaldo nasceu pobre no Rio de Janeiro e se destacou jogando pelo Cruzeiro de Minas Gerais, convocado pela primeira vez para a seleção canarinho e disputando sua primeira Copa do Mundo em 1998. Durante os anos em que jogou bola, Ronaldo se destacou também pela força de vontade, sofreu lesões e deu a volta por cima, a figura de Ronaldo é reconhecida no mundo todo, hoje ele é embaixador da UNESCO e também foi garoto propaganda de campanha do governo brasileiro. A campanha produzida pela ABA (Associação Brasileira de Anunciantes) tinha como *slogan* “Sou brasileiro

e não desisto nunca”,⁷ em uma tentativa do governo federal de aumentar a moral da população brasileira, a propaganda foi vinculada em forma de *videotape*, em que apresentava fotos e vídeos de Ronaldo ao som da música “Tente outra vez”, de Paulo Coelho, Marcello Motta e Raul Seixas.

A partir dessa campanha publicitária, podemos pensar em José de Souza Martins que exemplifica que os novos heróis e os novos espelhos para a população são indivíduos da própria sociedade “o novo herói da vida é o homem comum imerso no cotidiano” (MARTINS, 2000, p. 2) isto é, mostrando a figura de uma pessoa que nasceu pobre, sofreu com as lesões e conseguiu chegar ao topo do esporte.

Segundo Hilário Franco Junior (2007, p. 177), sobre a identidade nacional:

O caso brasileiro é, talvez, ainda mais marcante. Ao longo de um ano comum poucas vezes se vê a bandeira ou se ouve o hino nacional. Em ano de Copa do Mundo, bandeiras são numerosas tanto em edifícios e casas luxuosas quanto em construções humildes e barracos de favelas. O símbolo nacional aparece na fachada não apenas de descontraídos bares e restaurantes, como também de austeros escritórios e consultórios. Automóveis de último tipo e as carroças de catadores de papel ostentam orgulhosamente o lindo pendão da esperança.

Na citação anterior, Hilário deixa claro que o futebol é um importante aglutinador do povo brasileiro, tanto a burguesia como o proletariado se unem no único objetivo de torcer pela seleção nacional. Em tempos de Copa do Mundo, a demonstração de patriotismo fica mais evidente com bandeiras e fachadas pintadas de verde-amarelo.

Sendo o futebol um fenômeno social, exterior, coercitivo e coletivo, poderemos fazer, assim, a análise de outro fenômeno social, a religião, pelo mesmo viés? E quais seriam os aspectos similares entre eles?

⁷ Campanha criada em 2004 pelo Governo Federal na gestão de Lula, tinha como intuito motivar o povo brasileiro com exemplos de superação e de vencedores, mesmo com todas as dificuldades da vida. Ver também <www.aba.com.br/omelhordobrasil>.

2. A RELAÇÃO DO FUTEBOL COM A RELIGIÃO

Para Otto Maduro, de forma etimológica, existem várias interpretações para o termo religião, porém o mais popular ou mais usual e mais voltado para o cristianismo vem a ser a crença em Deus. Conceituando a religião, Maduro analisa (1983, p. 31):

[...] uma estrutura de discursos e práticas comum a um grupo social referentes a algumas forças tidas pelos crentes como anteriores e superiores ao seu ambiente natural e social, frente às quais os crentes expressam certa dependência e diante das quais se consideram obrigados a um certo comportamento em sociedade com seus semelhantes.

Maduro (1983) afirma que a religião é um fenômeno social, tendo em vista sua força coerciva e exterior, em que a prática dos indivíduos de um determinado grupo social torna-se uniforme, sendo que esses se sentem obrigados a manter certo comportamento dentro da sociedade, seguindo seus semelhantes.

No Brasil, o segmento religioso passou por transformações associadas ao pluralismo religioso e a laicização, deixando os indivíduos livres para escolherem suas próprias crenças e emergência de inúmeras denominações e práticas religiosas.

Em contrapartida aos elementos da secularização, mas partindo da ideia de liberdade de consciência, vemos a laicização não apenas como a simples separação do Estado com a religião e religiosidades, mas também como processo social, pelo fato de haver duas vertentes dentro dessa discussão. Primeiramente, nota-se a valorização da liberdade religiosa, deixando o indivíduo livre de certas responsabilidades eclesiais. Tomando esse mesmo desapego de responsabilidades, nota-se o lado contraditório do processo discutido, já que esse desinteresse é contrário a determinados costumes, tais como casamento civil e religioso, divórcio, aborto. (WANDERLEY, 1998, p. 31).

Com o surgimento e ascensão de novos movimentos religiosos, toma-se a tese de secularização, sendo essa baseada na perda da influência religiosa dentro da sociedade moderna e uma substituição do pensamento mítico pelo pensamento positivo/científico, atendendo às demandas do indivíduo moderno. (WANDERLEY, 1998).

Pierucci (1998) afirma que o proselitismo que transformou a religião em mercadoria de consumo da fé, explicado pela não obrigatoriedade religiosa, é algo processual, linear e irreversível.

Secularização aos olhos de Pierucci (1998) parte de um pluralismo religioso, sobrepondo-se a um “monopólio religioso”. A partir desses novos movimentos religiosos, não se pode descartar uma única posição mercadológica diante dos bens de salvação, devendo também analisar o lado pragmático e mais mistificado que as atuais manifestações religiosas obtiveram.

O futebol e a religião se cruzam na apropriação de termos religiosos com a linguagem futebolística, como, por exemplo, o estádio do Maracanã que é conhecido como o “templo do futebol”, as camisas dos times são para alguns torcedores o “manto sagrado”, sem contar os times brasileiros que têm nomes de santo: São Bento, Santo André, São Caetano etc.

Outro dado dessa relação entre futebol e religião, pode-se exemplificar com a rivalidade religiosa de católicos e protestantes da Escócia, de um lado o time do *Celtic*, fundado por um padre católico que tinha como objetivo arrecadar dinheiro para financiar programas de caridade para os imigrantes irlandeses, de outro, o *Rangers*, time fundado pelos protestantes extremamente nacionalistas, não aceitando a entrada dos imigrantes irlandeses na Escócia e nem de católicos no elenco do time.⁸

No Brasil, não há relatos de rivalidade de times com cunho religioso envolvido. No país tropical, a relação do futebol com religião fica por conta dos torcedores e jogadores (também técnicos e comissão técnica). Uma frase que já foi incorporada pelo senso comum que ilustra bem o cenário brasileiro é “Se macumba ganhasse jogo, o campeonato baiano terminava empatado”, Neném Prancha.⁹ O jargão futebolístico resumiu não só o torcedor baiano, mas qualquer torcedor supersticioso.

A figura do diabo está presente na leitura de Rosenfeld, tendo em vista sua provável matriz cristã, ou, ainda, devido ao sincretismo

⁸ Ver: <<http://pt.fifa.com/classicfootball/clubs/rivalries/newsid=1114617/>>. Acessado em: 17 ago. 2011.

⁹ Antonio Franco de Oliveira, ou Neném Prancha, foi roupeiro do departamento de atletismo no Botafogo de Futebol e Regatas. Ver em: <http://pensador.uol.com.br/autor/nenem_prancha/>.

decorrente da violência simbólica da época colonial que envolveu países da Europa católica e os cultos africanos.

Quem também tem espaço dentro do futebol e dos clubes do Brasil são os pais de santo, frequentemente chamados para fazer “trabalhos”, segundo Rosenfeld (1993, p. 103):

A visita a pais-de-santo é freqüente, e muitas vezes ocorre que diretores do clube empreendem a peregrinação juntamente com seus jogadores. O América do Rio, que tinha de sair vitorioso de uma luta com o Vasco, fez um despacho especial, que consistia em farinha de mandioca torrada, óleo de dendê, três charutos, três moedas, um galo preto, uma pitada de sal e três velas: duas para ficarem ardendo numa encruzilhada perto da sede do Vasco, ao lado do festim de satanás, uma para permanecer no despacho. Se este fosse aberto no dia do jogo – mesmo por um viralatas – então o diabo iria meter a mão no jogo e o América venceria infalivelmente o encontro.

Por parte dos jogadores, a religião e superstição estão sempre presente, o Pai Nosso é orado por todos, não importa a religião. Outra prática comum acontece no entrar em campo, que é o sinal da cruz. Para Rosenfeld (1993, p. 103), existem alguns atos de manifestação religiosa dos jogadores:

[...] fazem promessas na igreja e o sinal-da-cruz quando entram em campo, realizam, ao mesmo tempo, gestos mágicos que influenciam magneticamente a bola, batem nas traves e traçam linhas misteriosas para fechar o gol (para mantê-lo “virgem”). Embebem de água a chuteira (“meu santo está com sede!”) ou lavam os pés, em banhos de ervas que lhes são prescritas por pais-de-santo, após o que atiram o líquido no campo do adversário, para prejudicá-lo. Às vezes equipes inteiras, antes que o jogo comece, são objetos de rezas e defumações.

Nesse contexto da relação futebol e religião, a mais importante seria que os dois são identificados como fenômenos de entretenimento em massa, sendo a televisão um fator principal na divulgação e crescimento desses fenômenos.

Assim como o futebol tem seu lugar nas programações de TV, a religião não fica atrás. Desde a década de 1990, a Igreja Universal do Reino de Deus, do Pastor Edir Macedo, é proprietária da TV Record, um canal aberto/gratuito. A Rede Bandeirantes vende o horário nobre de sua programação ao Pastor R.R. Soares para transmitir seus cultos.

A Igreja Católica também tem seus próprios canais, uma das emissoras é a Redevida, que além de ser um canal com cunho religioso transmite partidas de futebol, como o Campeonato Paulista da série A2 (segunda divisão do campeonato estadual paulista). A rede Globo sede seu horário do domingo pela manhã para o Padre Marcelo Rossi transmitir sua missa.

Segundo uma reportagem da *Folha de São Paulo*,¹⁰ o brasileiro tem 140 horas semanais de programas religiosos, destinados a todos os públicos, tanto católicos como protestantes.

O eixo futebol-religião ganha mais um aliado quando falamos de mídia, qual será o resultado de dois fenômenos de massificação na televisão?

Segundo Franco Junior (2007, p. 181), a televisão foi o principal propulsor para a modernização e profissionalização do futebol, assim fazendo dele um produto negociável:

Mas o futebol não poderia ficar imune ao contexto capitalista em que nasceu e cresceu. Sobretudo nas últimas décadas, com a participação crescente da televisão. Foi ela que confirmou o futebol como importante produto da sociedade de consumo e modificou a realidade financeira do setor.

Podemos observar que o esporte, principalmente o futebol, ocupa a maior parte do tempo na programação dos canais de televisão, e a religião também tem seu espaço, seja pela compra de horários ou então de canais próprios. Do ponto de vista da publicidade e marketing, o futebol e a religião são fenômenos rotulados de *mass media*,¹¹ ou seja, são produtos de comunicação em massa. Para Bracht (1997, p. 53):

[...] para o esporte espetáculo, produzido por profissionais para as massas esportadoras, tem sido determinado por processos econômicos, os quais

¹⁰ Ver <<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/946775-redetv-e-campea-de-venda-de-horario-a-igrejas-sbt-ainda-resiste.shtml>>. Acessado 04 de out. de 2011

¹¹ Conjunto de técnicas de difusão de mensagens (culturais, informativas ou publicitárias) destinadas ao grande público, tais como a televisão, o rádio, a imprensa, o cartaz; meios de comunicação social (WOLF, 2003).

alteraram as relações de poder no interior deste campo. A demanda por sensacionalismo e a urgência de produzir um resultado, divide os experts e profissionais dos leigos e torcedores.

O esporte de rendimento como o futebol fez com que os clubes se transformassem em empresas e o futebol em um produto lucrativo. No Brasil, são poucos clubes-empresas, mas a essência está em todos. As agremiações contam com departamentos para cada setor: futebol, social, marketing, jurídico, médico e recursos humanos. O clube de futebol virou uma marca que é calculada por números de torcedores, títulos e infraestrutura e seu quadro de jogadores.

Para Franco Junior (2007, p.35), no futebol profissional, os clubes procuraram outras receitas além das bilheterias:

[...] a solução capitalista foi empregada pelo Arsenal, de Londres, que em 1891 abriu parte de seu capital a 860 acionistas, pessoas físicas e jurídicas. Em outros países também, empresas participaram na fundação ou manutenção de clubes de futebol, vendo nisso excelente veículo para sua imagem. Foi o caso da Pirelli no Milan em 1908, da Philips no PSV Eindhoven em 1913, da Fiat na Juventus em 1923, da Peugeot no Sochaux em 1929.

Atualmente, os clubes brasileiros adotaram um discurso empresarial, os jogadores são tratados como mercadorias e os torcedores são clientes ou consumidores em potencial. Com a lei do “Estatuto de Defesa do Torcedor”, o clube tem que oferecer ao “cliente” um estádio moderno: com cadeiras numeradas, estacionamento, segurança e serviços de alimentação. Alguns estádios possuem lojas que comercializam produtos licenciados com a marca do clube, como, por exemplo, camisetas, canecas, chaveiros e outros tipos de adornos.

O jogo passou a ser encarado como renda e a ser explorada pelo clube, pois em um jogo os atletas podem passar uma mensagem, como um simples e/ou diferente corte de cabelo, até o último lançamento da chuteira de uma determinada marca.

Para captar recursos, os clubes têm as seguintes fontes: comercialização de direito de transmissão (diretos de imagem), renda

de bilheteria, comercialização de atletas, patrocinadores, placas de publicidade nos estádios e produtos licenciados com a marca do clube. Para uma empresa, o marketing esportivo é barato e lucrativo, um exemplo é um jogo oficial televisionado na rede nacional em que a marca da empresa aparece 90 minutos, se o time fizer gol e o jogador comemorar em frente à câmera a exposição é ainda maior.

O futebol moderno se tornou uma mercadoria incomum, ou seja, a mercadoria que gera bilhões de lucros por ano no mundo todo, em que não só o fato mercadológico, mas também o fanatismo vêm à tona, tornando o time uma religião, na qual a torcida são os fiéis, o estádio, o templo, fazendo com que o torcedor torne seu time, e demais detalhes associados ao mesmo, algo que, assim como um religião/doutrina, preencha por muitas vezes algum vazio, necessidade em sua alma.

Para Bourdieu (1983), o esporte deixou de ser apenas um jogo e se tornou uma mercadoria no campo de negócios, o amadorismo abre espaço para o profissionalismo, e o esporte restrito para poucos se torna um produto midiático para o consumo em massa.

O esporte espetáculo apareceria mais claramente como uma mercadoria de massa e a organização de espetáculos esportivos como um ramo entre outros do show business, se o valor coletivamente reconhecido à prática de esportes (principalmente depois que as competições esportivas se tornaram uma das medidas da força relativa das nações, ou seja, ou, uma disputa política) não contribuísse para mascarar o divorcio entre a prática e o consumo e, ao mesmo tempo, as funções do simples consumo passivo (BOURDIEU, 1983, p. 144).

Em 2011, no Brasil, o jogador Neymar, de 19 anos tem vencimentos mensais de um 1,5 milhões de reais, desse valor um milhão de reais é de contratos publicitários, ou seja, como diz Bourdieu, o esporte espetáculo se tornou um *show business* como outro qualquer.

As cifras que envolvem o meio futebolístico crescem a cada ano, e mesmo com a crise financeira em 2009 a entidade máxima do futebol, FIFA, prevê um faturamento de US\$ 3,2 bilhões para 2010, e no período

de 2011-2014 o valor é ainda maior, com previsão de US\$ 3,8 bilhões.¹² Segundo Franco Junior (2007, p. 179), o esporte:

[...] representa 3% do PIB europeu, e parcela importante desse valor é constituída pelo futebol. João Havelange afirmou certa vez que a FIFA é a maior empresa multinacional do mundo, pois segundo seus cálculos o futebol emprega direta e indiretamente 450 milhões de pessoas. Se cada uma delas estiver ligada a uma família de cinco membros, isso representa 2 bilhões de pessoas ou quase um terço da população mundial vivendo do futebol. Ele movimentava grandes capitais, algo em torno de 180 bilhões de dólares em 1999, 200 bilhões em 2000, 250 bilhões em 2005. Além do volume financeiro que gravita anualmente em torno do futebol, há outro fenômeno notável a cada quatro anos, certo crescimento econômico adicional no país que vende a Copa do Mundo.

Assim como o futebol foi se adaptando à sociedade e conforme suas necessidades até se tornar um esporte profissional, as religiões também precisaram se adaptar à sociedade e a compreender as novas transformações, o que subsidiou novas instituições religiosas, como, por exemplo, as pentecostais e depois as neopentecostais.

O pentecostalismo surgiu no século XX nos Estados Unidos, e foi introduzido no Brasil pela Congregação Cristã (1910) e pela Assembleia de Deus (1911). Com o surgimento de novas igrejas a cada momento, a classificação desse campo religioso é feita por período. As igrejas neopentecostais surgiram em 1977 com a Universal do Reino de Deus, a Internacional da Graça de Deus em 1980, e também a Renascer em Cristo de 1986 (MARIANO, 2003).

Os movimentos, pentecostal e neopentecostal, têm grande destaque na atualidade, em uma sociedade envolvida por crises e desigualdades, e as instituições religiosas servem como norte para os indivíduos, e as soluções dos problemas do dia a dia podem ser descobertos dentro de determinada denominação religiosa.

¹² Ver: <<http://copa2010.ig.com.br/fifa-espera-recorde-de-faturamento-com-copa-de-2014/n1237554995492.html>>.

As igrejas pentecostais são “democráticas”, ou seja, elas “abrem” as portas para pessoas que de certa forma são “excluídas” pela sociedade, como no caso de negros, pessoas de baixa renda ou então pessoas que sofrem com o alcoolismo e/ou uso de drogas. Baseando esse raciocínio em Prandi (1996), nota-se a importância das novas religiões em atenderem à demanda de uma nova sociedade industrializada e com enorme fluxo migratório a formas de solidariedade atendidas pelos novos movimentos religiosos.

Já as primeiras teorias totalizadoras cobrem as conversões das massas urbanas ao pentecostalismo, ao espiritismo e à umbanda dos anos 50 e 60 (Camargo, 1961; Souza, 1969) viam nessas religiões uma função de adaptação à vida nas cidades grandes dos migrantes de origem rural e dos interioranos das pequenas cidades. Nessas cidades de industrialização acelerada que atraía o migrante, o *ádvēna* não encontrava, a não ser no interior desses grupos religiosos, formas de solidariedade à qual estava acostumado a reagir: contatos sociais primários, reconhecimento de todos por todos, proximidade social, adesão compulsória a tudo aquilo que parecesse como sendo natural, certeza plena de que toda obra um dia viria a se completar, segurança de que cada um estava num lugar determinado do qual era visto e reconhecido sem esforço, esperança de que SS de alguém se importaria com ele, nem que fosse deus (PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 27-28).

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) na década de 1940 o número de evangélicos era de 2,6%, havendo um salto para 15,4% em 2000. Hoje estimasse que o crescimento anual de evangélicos¹³ é em média de 7% (MARIANO, 2004).

O surgimento de novas denominações evangélicas, a cada dia, faz com que exista uma concorrência entre elas, e para alcançar um maior número de fiéis os pastores investem em cultos de entretenimento, isto é, muitos cultos são feitos com bandas e músicas animadas de louvor. Em determinadas instituições, os grupos de jovens se reúnem em festas depois

¹³ Trata-se de um termo generalista utilizado para designar qualquer grupo de cristãos não católicos no Brasil.

dos cultos no próprio local ou então participam de atividades esportivas nos finais de semanas, na cidade de Londrina no Paraná, a igreja Bola de Neve Church realiza shows depois de seus cultos para atrair os jovens.

A maneira mais ousada que os pastores encontraram para atrair novos fiéis foi a fusão com os meios de comunicação em massa, como, por exemplo, a televisão, e essa associação é um importante instrumento no competitivo mercado religioso.

Para se ajustar à sociedade brasileira, as igrejas pentecostais, que antes eram vistas como igrejas das massas, de pobreza intelectual e financeira, transformaram-se, deixando o rótulo de “crente” para trás, e principalmente as neopentecostais liberaram seus fiéis a usarem roupas da moda, acessórios (brincos, colares e pulseiras), cosméticos, assistir a televisão, frequentar praias, cinemas etc. O único aspecto que continua igual em todas as igrejas pentecostais é a proibição de consumo de álcool e drogas.

Com uma abertura maior e sem proibições rígidas, as igrejas começaram a contar em seus cultos com pessoas de todos os perfis: políticos, artistas, empresários e atletas. Os cultos e celebrações têm, em sua essência, a “comercialização” de serviços mágico-religiosos, com a promessa de cura física, emocional e espiritual, de resoluções de problemas financeiros, amorosos e familiares. Os “milagres” orquestrados pelos pastores são revelados em depoimentos de fiéis e transmitidos na mídia por meio do culto televisionado.

Um das características do neopentecostalismo é a Teologia da Prosperidade, ou seja, basicamente o dinheiro não é mais visto como algo profano ou então pecado, mas sim como sinal de benção de Deus. Benefícios financeiros, ausência de problemas e posições de destaque são tratados como vontade de Deus. Com o argumento de que as doações realizadas serão retribuídas em dobro, e em vida os fiéis doam cada vez mais às igrejas, na esperança de dias melhores:

na verdade ao fazer da “guerra espiritual” uma agressiva arma de combate às demais religiões, ao catolicismo e em especial o universo religioso afro-brasileiro, identificando neles a obra do Demônio que impede os homens de gozar de todos os benefícios que Deus lhes concede no momento em

que aceitam como Senhor, segundo ensina a “teologia da prosperidade” (MONTES, 1998, p. 92).

Antes excluídos, hodiernamente os evangélicos conseguiram projeção notável dentro da sociedade brasileira, muito em relação aos seus templos e empreendimentos comerciais, fundamentados nos meio de comunicação em massa. Ricardo Mariano afirma que a Igreja Universal do Reino de Deus é um exemplo de denominação neopentecostal, que difunde a Teologia da Prosperidade:

Sua organização empresarial, liderada por um governo episcopal centralizado em seu fundador e bispo primaz, se baseia na concentração da gestão administrativa, financeira e patrimonial, na formação de quadros eclesiástico e administrativo profissionalizados, na adoção de estratégias de marketing, na fixação de metas de produtividade para os pastores locais, [...] arrecadação de recursos, num pesado investimento em evangelismo eletrônico, empresas de comunicação e outros negócios que orbitam em torno de atividades da denominação, na abertura de grandes templos e na provisão diária, metódica e sistemática de elevada quantidade de serviços mágico-religiosos (MARIANO, 2003, p. 121).

No esporte, os evangélicos também estão presentes e a prova disso é a denominação Atletas de Cristo, organização composta por todos os tipos de esportistas, que ganhou notoriedade com os jogadores de futebol.

Na última conquista da seleção canarinho em 2009, a Copa das Confederações, alguns jogadores brasileiros no final da partida exibiram camisetas com os dizeres: “*I Belong to Jesus*” que no português significa “Eu pertenço a Jesus”, ou então camisetas e faixas na cabeça com a escrita “*I Love Jesus*”, “Eu amo Jesus”. Depois da comemoração individual, todos os jogadores e comissão técnica se reuniram no meio do campo e fizeram um círculo, todos ajoelhados e com os olhos fechados fizeram uma oração. Após o encerramento do evento, a entidade máxima do futebol recebeu uma reclamação formal da Federação Dinamarquesa de Futebol sobre tal manifestação religiosa. A FIFA alertou a Confederação Brasileira de Futebol (CBF), pedindo uma moderação nas manifestações religiosas cogitando a

hipótese de proibir e punir atletas. A FIFA alegou ainda que por se tratar de um evento mundial e contar com a participação de outros países as manifestações religiosas poderiam causar um mal-estar em pessoas de diferentes credos.

A ação da FIFA pode ser compreendida com a crescente evangelização de jogadores, principalmente brasileiros, os Atletas de Cristo (ADC) têm como uma de suas missões a pregação e a evangelização de novos fiéis, podendo se apropriar dos meios de comunicação para tal ação.

No próximo capítulo será apresentada a história e características da entidade Atletas de Cristo, também os depoimentos dos atletas que fazem parte dessa entidade.

3. FÉ FUTEBOL CLUBE

3.1 Atletas de Cristo – Os jogadores evangélicos

Neste capítulo serão apresentadas as especificidades do universo desta pesquisa, as categorias de análise e as interpretações sobre os depoimentos dos jogadores que fazem parte da entidade Atletas de Cristo, como, por exemplo, o ex-jogador Jorginho, os jogadores Lucio, Kaká e Falcão, esse último jogador de futebol de salão. Dentro dessa perspectiva, inicialmente seguem os dados e informações gerais sobre a entidade Atletas de Cristo.¹⁴

A entidade Atletas de Cristo foi idealizada em 1978 com João Leite, jogador do Clube Atlético Mineiro, que após sua conversão ao pentecostalismo almejava compartilhar com seus colegas de profissão a palavra de Deus. João Leite se uniu ao ex-jogador de basquete, Abrahão Soares, presidente da Mocidade para Cristo (MPC), na intenção de evangelização no meio esportivo. Segundo o próprio João Leite, o grupo ADC começou pequeno e funcionou com um departamento da MPC, ganhando notoriedade e novos adeptos, pois distribuíam bíblias a seus

¹⁴ As informações sobre os Atletas de Cristo, que estão no subtítulo “Atletas de Cristo – Os jogadores evangélicos”, foram resultado da pesquisa documental e eletrônica nas fontes oficiais da entidade: nos livros *Atletas de Cristo* e *Quem venceu o Treta*, e no site <www.atletasdecristo.org>

adversários antes dos jogos. Somente em 1981, com mais seguidores, a entidade Atletas de Cristo se desvinculou da MPC.

Ainda em 1981, ocorreu o primeiro Congresso Anual de Atletas de Cristo na cidade de Curitiba-PR, com a presença de João Leite, alguns componentes dos ADC e 20 esportistas cristãos. Mais tarde, houve a implantação de uma infraestrutura legal e jurídica, metodologia, estatuto, logotipo e assim a entidade foi registrada. O compromisso dos ADC era claro com seu *slogan*: “Amando o Senhor; Correndo juntos, Alcançando a muitos”.

Com ampla aceitação por parte dos esportistas, a entidade cresceu rapidamente, havendo assim a necessidade da criação de grupos locais, comandados por pastores (alguns ex-atletas). Atualmente a entidade conta com mais de 120 grupos locais, grupos em Portugal e na Argentina (ambos fundados por ex-atletas brasileiros, o primeiro por Batista e o segundo por Silas).

Em 1986, Alex Dias Ribeiro assumiu o cargo de Diretor Executivo da entidade, o qual permanece até hoje divulgando as ideias e valores para atletas de várias modalidades. Alex é autor de dois livros que norteiam a pesquisa sobre a entidade ADC.

A ADC pode ser considerada um ministério evangélico, aceitando todas as vertentes religiosas pentecostais como legítimas. Segundo o próprio Ribeiro (1995, p. 91), em relação aos Atletas de Cristo:

- Não é uma religião;
- Não é uma seita;
- Não é nem pretende ser uma igreja;
- Não substitui a igreja;
- Não está filiado a nenhuma denominação;
- Não é um time de futebol ou de qualquer outra modalidade esportiva;
- Não é sindicato de esportistas;
- Não impõem ritos nem normas de conduta a ninguém;
- Não tem nenhum cunho ou interesse político;
- Não é uma organização para eclesiástica;
- Não é um talismã da sorte.

Para se tornar um ADC, o indivíduo, além de ser atleta ou ligado ao esporte, deve passar pela experiência de conversão religiosa, conforme descreve Ribeiro (1995, p. 93):

Ser atleta de Cristo não é pertencer a uma igreja batista, pentecostal, católica, presbiteriana, metodista, menonita ou outra qualquer. Também não é ser um religioso praticante, nem devoto de algum santo, nem um bom pagador de promessas, nem um sujeito bonzinho. O verdadeiro atleta de Cristo é aquele que um dia descobriu que pisou na bola, que é um pecador e que, sendo religioso ou não, está separado de Deus pelo seu pecado e pelos seus erros. Arrependido e triste pelos seus erros e pecados, ele se volta para Jesus Cristo, o Filho de Deus, nascido de Maria e diz: Senhor Jesus, perdoa os meus pecados, pois eu reconheço que tu és o Filho de Deus que morreu em meu lugar. Eu entrego minha vida em tuas mãos e daqui para frente sou teu e tu és meu, para o que der e vier.

O trecho anterior explicita que a conversão e a aceitação de Cristo são os primeiros passos para se redimir de seus erros e pecados. Dentro do universo esportivo, principalmente o futebol, os jogadores vivem momentos de alegria e tristeza, badalação e festas, invasão de privacidade, lesões, gerando uma queda de rendimento, em que acabam por se apegar mais a uma força sagrada a fim de suprir suas frustrações, demandas do cotidiano profissional ou pessoal.

Para conviver com a pressão psicológica, de torcedores, dirigentes e treinadores, os atletas buscam conforto na bíblia e em algumas reuniões dos ADC dentro da concentração. Os times de futebol no Brasil têm o costume de reunir os jogadores um dia antes da partida dentro de hotéis para que os jogadores foquem somente no jogo.

Em seu livro *Quem venceu o Treta?*, Alex Dias Ribeiro relata toda a campanha da seleção brasileira de futebol durante a Copa do Mundo de 1994, na qual sete dos 22 jogadores são atletas de Cristo. O autor relata que o título da seleção foi uma recompensa aos atletas que aceitaram e seguiram a palavra Deus. Em certo momento do livro, o autor relata:

Os atletas de Cristo convocados para a Seleção formavam um grupo muito heterogêneo em termos de conhecimentos bíblicos, estatura espiritual, experiência de vida cristã e linha doutrinária. Mas todos eram unânimes em admitir que a mão de Deus estava por trás de suas convocações. Era esse o nosso grande ponto em comum (RIBEIRO, 1995, p. 15).

Tanto Alex Ribeiro como os jogadores da seleção não escondiam seu orgulho de ser representantes dos ADC, muito pelo contrário, aproveitavam o ambiente para recrutar novos jogadores para assistirem às reuniões.

O campo esportivo, com ênfase no futebol, tanto para os que estavam em campo, quanto para os espectadores, sempre esteve envolvido em uma atmosfera de magia e religiosidades, promessas, orações, superstição, devoção.

Sabendo de todos esses aspectos, os ADC tiveram que aceitar o pluralismo religioso e a liberdade de outros atletas seguirem qualquer religião, principalmente nas concentrações antes das partidas, mesmo deixando claro que os atletas que não “aceitaram Jesus no coração” estavam perdidos e sem direção na vida.

Em depoimentos e histórias dos próprios jogadores revelados pelo livro *Atletas de Cristo*, e por entrevistas no *site* oficial da entidade, fica claro que qualquer tipo de atividade religiosa, mágica, supersticiosa que não siga os princípios evangélicos do grupo, é reprovada e considerada demoníaca. Em uma entrevista, César Sampaio mostra sua repulsa:

Conheci um jogador que tinha no armário dele no vestiário uma Bíblia, um terço, uma estatua de santo, uma garrafa de pinga e uma de uísque, além de um pouquinho de sal grosso. Eu perguntei pra ele “Qual é seu objetivo com isso?” Ele respondeu: “Existe Deus e o Diabo, não existe? Então tenho que tá bem com os dois” Agora você vê a falta de inteligência e sabedoria espiritual das pessoas que faz com que queiram se cercar de todos os lados e maneiras. Toda essa magia faz parte do nosso dia-a-dia, mas a gente tem feito cair por terra porque independente de onde ela venha, e da maneira que seja feita, o nosso Deus é vitorioso e superior a qualquer armação contra os eleitos. (www.atletasdecristo.org).

Por meio dessa reprovação, os ADC tentam buscar novos aliados, com reuniões para a leitura da bíblia, assim como acontece nas igrejas pentecostais em que os pastores usam uma linguagem mais simples, acessível, popular, como é o caso da oração do jogador Mazinho: “Senhor, eu sei que o Senhor está correndo em direção ao gol. Quero te dizer que eu estou correndo junto, de olho no lance e pronto para fazer uma tabelinha contigo” (RIBEIRO, 1995, p. 60).

Outro fator que pode estar relacionado com o crescimento da religião evangélica dentro dos clubes de futebol é a questão histórica. O primeiro ponto é o surgimento da primeira igreja pentecostal no Brasil em 1910, e o segundo é a crescente aceitação popular no final da década de 1970 com as denominações neopentecostais, um exemplo dessa relação é o surgimento da entidade Atletas de Cristo em 1981. Outro aspecto são as camadas populares que frequentavam as igrejas pentecostal e neopentecostal, como já mencionado antes, negros, mulheres, pobres, pessoas com dependência química, a faixa excluída e marginalizada da sociedade.

Segundo Pierucci e Prandi (1996, p. 28):

É nesse sentido que se pode afirmar que, hoje as religiões em países como o Brasil e seus vizinhos do Cone Sul, são também importantes espaços públicos para populações que têm constrangimentos de expressão, embora cada religião trabalhe a seu modo a construção desses espaços.

No campo de futebol também há presença maciça dessa camada excluída socialmente, ou seja, o menino que antes acompanhava seus pais no culto tornou-se um jogador e pode está no auge de sua carreira esportiva.

Muitos jogadores não se converteram depois da fama e estrelato, e sim já eram fiéis aos mandamentos do evangelho e agora só propagam sua fé pelo futebol, seja utilizando uma camiseta que faz reverência a Deus ou então o simples ato de comemorar o gol com o dedo indicador apontando para o céu em agradecimento a Deus.

Relato do jogador Kaká ao *site* oficial da entidade:

Um momento difícil em minha vida aconteceu em outubro de 2000, quando estava disputando o Campeonato de Juniores. Fui visitar meus avôs paternos em Caldas Novas, e lá desci num escorregador de piscina, um toboágua. Quando caí na água bati a cabeça no fundo da piscina e torci meu pescoço. Aquilo causou a fratura de uma das vértebras, e dois meses sem sair da cama. Os médicos diziam que eu tinha muita sorte por ainda poder andar normalmente. Eles falavam em sorte, mas minha família falava em Deus, e em casa nós sempre agradecíamos ao Senhor porque sabíamos que tinha sido sua mão e livramento que havia me protegido. (www.atletasdecristo.org).

No depoimento anterior, o jogador Kaká demonstra a gratidão de sua família a Deus por tê-lo ajudado em um momento difícil.

Para Ribeiro (1995, p. 92), os membros da entidade Atletas de Cristo têm missões e condutas a serem seguidas dentro e fora de campo, como revela os seguintes itens:

Tem como objetivo alcançar, evangelizar e discipular desportistas profissionais, amadores, estudantes, militares e deficientes físicos;

É uma missão que coopera efetivamente com a igreja local e outras organizações cristãs, indo por todo o mundo (Matheus 28:19) e trazendo à igreja novos esportistas e torcedores por eles influenciados;

Incentiva e ajuda o esportista cristão a ser um referencial de comportamento positivo a ser imitado pelos jovens, por meio de sua conduta sem violência, de sua postura profissional e espírito de lealdade para com seus adversários e superiores.

A entidade Atletas de Cristo tem uma posição sobre os aspectos dentro e fora do campo, durante o jogo o atleta precisa ser um profissional exemplar para os outros jogadores, evitando jogadas violentas e desleais. Já fora de campo, o atleta passa a ser um pregador da fé de Deus para seus companheiros, ele tem a missão de evangelizar e “salvar” todos que ainda não aceitaram Deus em suas vidas.

3.2 A interpretação dos atletas de Cristo dentro das quatro linhas

O presente trabalho ocorreu primeiramente a partir da observação (realizada por meio de jogos televisionados), da observação das atitudes

de certos atletas durante uma partida de futebol, coleta de dados e relatos no *site* oficial e no livro dos Atletas de Cristo e, posteriormente, na análise e compreensão da relação entre futebol e religião na ótica dos jogadores de futebol mediante seus depoimentos concedidos à entidade ADC.

O processo de aproximação e leitura foi estimulado a partir da observação, que começou a ser feita depois de um questionamento sobre a atitude de alguns jogadores ao entrarem em campo, como, por exemplo, benzendo-se e fazendo o sinal da cruz quando em determinado momento o atleta agradece a Deus o gol, e depois da partida quando alguns goleiros ajoelham na linha do gol e rezam.

Nesse determinado momento, a observação de vários jogos televisionados foi uma observação sem a interação pesquisador – ator social, não menos importante ou sem credibilidade, isto é: “Segundo papel desempenhado pelo observador, a observação poderá ser: participante ou ativa; não-participante ou passiva” (TRIVIÑOS *et al.*, 2004, p. 69).

A partir da observação passiva, começou-se a investigação e coleta de dados pela *internet* para conhecer a entidade Atletas de Cristo, saber sobre a história, atividades realizadas, funcionamento etc.

A pesquisa não levou em consideração dados quantitativos, como, por exemplo, a quantidade de jogadores evangélicos no Brasil, ou quantos fazem parte da ADC, pois esses dados não interfeririam ou alterariam a compreensão da temática abortada. Segundo Triviños *et al.*, 2004, p. 62:

[...] cabe registrar que as pesquisas de corte qualitativo não costumam se servir de instrumentos de coleta de informações que utilizam valores numéricos ou que tomem apoio neles para proceder a análise e interpretação das informações recolhidas.

O trabalho apresenta os depoimentos dos componentes da entidade Atletas de Cristo, extraídos do *site* oficial, e por meio de uma amostragem intencional os depoimentos selecionados foram do ex-jogador Jorginho e atualmente técnico do Figueirense FC, do jogador de futebol de salão Falcão, do zagueiro Lúcio da Inter de Milão, do meio campista Kaká, que atua no Real Madrid, e do veterano César Sampaio.

Após essa fase inicial, foram elaboradas duas categorias de análises que serviram para compreender e interpretar os depoimentos dos sujeitos Atletas de Cristo.

A primeira categoria buscou evidenciar a transformação dentro e fora de campo em relação à postura e ao comportamento dos jogadores que pertencem à entidade ADC, a repulsa a violência e ao jogo desleal. Como segunda categoria de análise, foi possível perceber a linguagem diferenciada dos jogadores que fazem parte dos ADC, os referidos atletas se utilizam de um discurso que mescla gírias do meio do futebol com palavras religiosas, para atrair novos fieis, sejam eles esportistas ou não.

3.2.1 *Fair Play*¹⁵ da vida

Com a pressão para um rendimento de alto nível, os atletas buscam na bíblia e na palavra de Jesus um apoio sentimental para enfrentar os problemas pessoais e profissionais. Alguns relatos mostram como a conversão religiosa mudou a vida dos membros da entidade Atletas de Cristo.

Ao seguirem os ideais e valores do pentecostalismo, existe uma nova atitude do jogador, e a partir dessa nova atitude a vida do atleta fica dividida entre o *antes* e *depois*. Sendo o *antes* um tempo de ignorância, de trevas, e o *depois* um tempo de plena significação.

Alguns exemplos dessa conversão e mudança de atitude podem ser percebidos no depoimento de Jorginho.¹⁶

Naquela época eu treinava a semana inteira e no dia do jogo, minutos antes da partida iniciar, sentia o corpo como que travar. Não conseguia sequer andar e, daquele jeito, como poderia correr atrás da bola? Nada havia que me livrasse daquelas dores. [...] A Copa do Mundo de 1986 se aproximava, e aquela era

¹⁵ *Fair Play* significa jogo justo em português, ou seja, jogar limpo, ter espírito esportivo. O conceito de *fair play* está vinculado à ética no meio esportivo, em que os praticantes devem procurar jogar de maneira que não prejudiquem o adversário propositalmente. Ver em: <<http://www.osignificado.com.br/fair-play>>.

¹⁶ Jorge de Amorim Campos, o Jorginho, ex-jogador de futebol, jogou por vários clubes de expressão e participou da campanha vitoriosa do Brasil na Copa do Mundo de 1994. Atualmente é técnico do Figueirense FC. Ver em: <http://www.flamengo.com.br/flapedia/Jorge_de_Amorim_Campos>.

uma grande chance de mostra serviço. Só que mal peguei na bola as dores voltaram, o corpo travou, e tive que sair de campo carregado numa maca, chorando bastante. Naquela mesma noite decidi seguir a Jesus Cristo. Jesus então transformou minha vida de forma radical, as dores sumiram para nunca mais voltar![sic]. Pude levar minha carreira adiante, com a certeza de que não encerraria minha carreira precocemente no futebol. Estava sim iniciando uma longa jornada de conquistas e de vitórias, confiando em Jesus Cristo. Eu, que era considerado um Bad Boy, recordista de cartões vermelhos na defesa do Flamengo, encontrei uma paz de espírito tão grande que refletiu no meu estilo de jogar. Como resultado, ganhei da FIFA alguns anos mais tarde, o prêmio Fair Play como o jogador mais leal do mundo, por ter jogado quatro temporadas no futebol alemão sem tomar um cartão vermelho (www.atletasdecristo.org).

Na citação anterior, Jorginho “ganhou” outra vida, tanto pessoal como profissional, depois da conversão, as dores corporais que atrapalhavam a sua carreira sumiram, conseguindo desta forma jogar bola em alto rendimento. Em seguida, mudou o rótulo de jogador problema e violento para jogador leal, na visão dos ADC a postura e o exemplo para os outros é valorizado dentro da entidade: “Incentiva e ajuda o esportista cristão a ser um referencial de comportamento positivo a ser imitado pelos jovens, através de sua conduta sem violência” (RIBEIRO, 1995, p. 92).

No mesmo sentido, há o depoimento sobre a mudança que ocorreu na vida de Falcão:

Nada aconteceu de extraordinário que me levasse a Jesus, foi uma necessidade que senti quando visitei uma igreja. Foi um momento especial, onde cada palavra daquela noite mostrou-me coisas que eu não conhecia e dando vontade de voltar e nunca mais sair.

Antes disso, minha vida era vazia, onde o que valia para mim era fama. E dentro disso acabava tratando a vida com valores inexistentes. Depois que tive um encontro com Cristo tudo mudou, hoje os meus valores são outros, vejo o ser humano de forma diferente aprendendo que somos todos iguais, perante o Senhor.

Quando conhecemos a Jesus Cristo, aprendemos que a nossa vida é muito vazia sem o Senhor. E que com Jesus Cristo tudo se torna fácil de renunciar.

Na minha vida profissional as atitudes mudaram naturalmente, pois, continuo cobrando do árbitro, mas com palavras respeitosas e durante a partida acontecem coisas naturais de jogo que hoje eu encaro de forma diferente. Também houve uma grande melhora no número de cartões (www.atletasdecristo.org).

Segundo o relato do jogador de futebol de salão, Falcão, o elemento principal dentro do texto é a reconstrução da própria identidade a partir da participação da igreja e também de um novo ponto de referência. A mudança de atitude profissional aconteceu naturalmente, com a descoberta de novos valores e a renúncia de alguns comportamentos.

Outro aspecto similar entre os dois depoimentos é a relação da violência, no caso do futebol, um esporte de contato físico e frequentemente faltoso, mesmo sendo um membro da entidade ADC, o jogador pode cometer alguma falta mais “dura” dentro de um contexto, mas não pode planejar uma falta ou incitar a violência previamente.

Se o atleta precisar parar o jogo com uma infração para evitar a derrota de seu time, ele vai praticar tal ação, pois ele precisa ter uma “postura profissional e espírito de lealdade para com seus adversários e superiores” (RIBEIRO, 1995, p. 92).

3.2.2. *Bíblia na mão e bola no pé*

Para atrair as “ovelhas perdidas do rebanho”, os jogadores vinculados à ADC são os próprios divulgadores da palavra de Deus, eles utilizam o futebol, esporte mais praticado no Brasil, e suas influências, para atingir o maior número de pessoas. É comum jogadores usarem debaixo da camiseta do clube outra com dizeres religiosos, ou então aproveitarem o espaço de uma entrevista para divulgar os valores religiosos.

A seguir, o depoimento do zagueiro Lúcio,¹⁷ que descreve a postura dos membros da entidade ADC:

Nós brasileiros somos pessoas muito emocionais, e daí você pode imaginar a emoção quando nossa Seleção ganhou o pentacampeonato, em Julho de 2002, no Japão.

Depois do jogo, estávamos todos abraçados no gramado e quase não podíamos nos conter de tanta alegria: perante os olhos de milhares de pessoas ao redor do mundo, nós éramos a melhor equipe de futebol. Que sentimento maravilhoso! Antes mesmo de começar a partida da decisão final contra a Alemanha, estava claro para mim, que de algum modo eu deveria demonstrar minha gratidão a Deus por aquele momento.

Eu sempre agradeço a Ele de todo o meu coração por tudo que experimento na vida, pois sei que desde que O conheço pessoalmente nada me acontece por acaso, e Ele sempre realiza o melhor para mim em qualquer situação. Através da frase “Jesus loves you” impressa em minha camiseta, eu queria mostrar para o mundo inteiro o meu agradecimento a JESUS – bem como desejava dizer que, da mesma maneira como eu, também outras pessoas poderiam ter a mesma experiência com Ele. Desde quando passei a ter um relacionamento pessoal com Jesus, entendo cada vez mais o que realmente é importante nesta vida (www.atletasdecristo.org).

No caso anterior, o zagueiro mostra sua gratidão a Deus, nesse caso utilizando o espetáculo midiático de uma Copa do Mundo para divulgar sua fé, aproveitando um evento mundial e visto por milhares de pessoas no mundo todo, Lúcio preferiu usar uma camiseta em inglês, “*Jesus loves you*”, pois é uma língua universal e sua mensagem poderia atingir a um número muito maior de pessoas do que se fosse escrita em português.

No caso do jogador Kaká, a linguagem acaba se tornando um trunfo para conquistar novos adeptos aos valores pentecostais:

A minha preocupação diante dos meus companheiros e dos adversários é ser quem eu sou, e jamais falar uma coisa e viver outra. Dentro do clube procuro

¹⁷ Lucimar da Silva Ferreira é zagueiro de futebol de campo, atua pela seleção brasileira e foi capitão na Copa das Confederações em 2009. Ver em: <<http://copadomundo.uol.com.br/2010/selecoes/brasil/jogadores/lucio>>.

ser um exemplo. Busco mostrar o que Deus tem feito em minha vida e o que pode fazer na vida deles também. Sempre que possível procuro dizer alguma coisa sobre Jesus, sobre como ter uma vida com Deus, aconselhar e ajudar. Para quem ainda não entregou sua vida pra Jesus, eu digo: Está fazendo o que fora desse time? Venha aprender da Palavra de Deus, e descobrir que Deus é real. Ouça e acredite, porque Deus tem grandes coisas reservadas para sua vida (www.atletasdecristo.org)

Seu discurso é com palavras simples e com similaridade com o próprio futebol, em sua fala “*Está fazendo o que fora desse time?*” ele consegue expressar de uma maneira fácil e acessível. Também aproveita seu ambiente para “aconselhar e ajudar” aos indivíduos que ainda não se converteram.

Aspecto comum entre os jogadores que fazem parte da ADC é a utilização dos meios de comunicação considerados *mass media* para divulgarem as ideias e valores vinculados ao pentecostalismo.

Nota-se após a análise dos discursos anteriores a abrangência que uma fala alcança por meio da mídia, principalmente dentro do mercado futebolístico, em que os jogadores têm acesso e até assédio da mídia, sendo que seu discurso maciço de figuras e aforismos percorre o mundo realizando, mesmo que sem transparecer, pregações e audiência ao mundo pentecostal.

[...] a eficácia dos mass media só é susceptível de ser analisada no contexto social em que funcionam. Mais ainda do que do conteúdo que difundem, a sua influencia depende das características do sistema social que os rodeia (WOLF, 2003, p. 51).

Com o pentecostalismo em ascensão, visto a multiplicação diária de igrejas, em que caminhos para esse crescimento só aumenta com horas de programas religiosos em grandes emissoras de TV, *internet*, rádio e mídias que atingem o público alvo, a massa, Wolf (2003, p. 61) ressalta:

o modo de pensar o papel da comunicação de massa parece estar, portanto, estreitamente ligado ao clima social que caracteriza um determinado

período histórico: as modificações desse clima correspondem oscilações no comportamento acerca da influência do *mass media*.

Visto esse momento de ascensão da religião, e o contato quase que direto da massa com o jogador religioso pelas mídias diretas, ressalta-se até mesmo uma afirmação usada por Durkheim, na obra *Religião da Humanidade* de Augusto Comte, em que o autor vê que uma religião nasce da vida e não de uma elaboração especulativa individual (SANCHIS, 1998, p. 42). Daí nota-se que a mídia tem o papel de expor a vida do jogador devoto, construindo assim as bases religiosas do torcedor espectador e as bases da ascensão religiosa.

Abrangendo todos os aspectos analisados, notam-se características essenciais e permanentes dentro dos discursos dos jogadores religiosos, tais como a reconstrução de identidade, mudança de vida, de índole e de postura após o encontro com Deus, vindo de encontro com o melhor desempenho externo (familiar, saúde), refletido dentro de campo. Avalia-se que toda essa mudança está pautada nas leis divinas, exaltadas e divulgadas com imenso prazer pela mídia, mundial, traduzidos em uma linguagem simples e persuasiva pelos boleiros religiosos. Utilizando-se de um pensamento de Orlandi (1999), pode-se resumir com êxito o que aqui foi analisado: é considerada dessa maneira que a linguagem é uma prática, não no sentido de efetuar atos, mas porque pratica sentidos, intervém no real.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa realizada procurou entender a relação do ambiente do futebol e as manifestações religiosas, entendendo os dois aspectos como fenômenos sociais, presente dentro da sociedade brasileira.

Desde sua origem, o esporte está ligado aos ritos religiosos, como os jogos realizados no Monte Olimpo, na Grécia, que era uma manifestação religiosa para os Deuses, com isso ocorreu os famosos Jogos Olímpicos, ou conhecidos atualmente como Olimpíadas.

Muitos atletas hoje têm uma forte relação da vida religiosa com sua vida esportiva, esse fato pode ser relacionado à superação que o homem religioso e o atleta têm para atingir seus objetivos pessoais e profissionais.

No Brasil, surgiu na década de 1980 uma entidade denominada Atletas de Cristo, da qual muitos jogadores de futebol aderiram aos valores e ideias pentecostais ou neopentecostais. Por meio de seus depoimentos, podemos perceber alguns aspectos da relação da religião com o futebol. Os valores normativos de disciplina, dedicação, entusiasmos e comprometimento, necessários na religião e no esporte, são fatores que vinculam esses fenômenos sociais

Dentro do futebol são inúmeras as manifestações religiosas, a oração antes de cada partida. Ao entrarem em campo os jogadores se benzem e quando ocorre o gol muitos agradecem a Deus em uma comemoração típica que é apontar os dedos indicadores ao céu.

Baseado nos discursos dos atletas, grande parte pentecostais, nota-se, por meio da simplicidade a força da religião em relação à mudança e ao crescimento pessoal, profissional e até financeiro, calcado na fé e na crença em Deus como único e onipotente.

Unindo toda a parte histórico-cultural e religiosa, por meio da análise de discursos, nota-se a força da vertente pentecostal e neopentecostal dentro do universo futebolístico e também como fruto desse, vê-se a mudança de índole dentro e fora do campo. Essa mudança pode ser vista como uma opção mercadológica.

Os atletas vinculados à entidade ADC são bem vistos pelos clubes, pois possuem uma postura e comportamento exemplar, como não faltar aos treinos, não ingerir bebida alcoólica e preferir ficar em casa com a família.

Todos esses fatores fazem com que os atletas tenham mais valor de mercado, podendo exigir melhores salários e contratos publicitários.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, J.; SCALDAFERRI, S. *O melhor do Brasil é o brasileiro*. 2005. Disponível em: < <http://www.grupomel.ufba.br>>. Acessado em: 08 nov. 2011.

BISSOLI, F. A. M. *A Religiosidade dentro das quatro linhas: uma análise do Sagrado no Futebol*. 2011. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2011.

BOURDIE, P. *Coisas Ditas*. São Paulo: Ed. Brasiliense S.A, 2004.

_____. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Ed. Marco Zero, 1983.

BRACHT, W. *Sociologia Crítica do Esporte: uma introdução*. Vitória. UFES, Centro de Educação Física e Desportos, 1997

DAMATTA, R. *A bola corre mais que os homens*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2006

_____. Antropologia do óbvio. Notas em torno do significado social do fenômeno brasileiro. *Revista USP*, São Paulo 1994.

_____. *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1997.

FRANCO JUNIOR, H. *A Dança dos Deuses – Futebol, Sociedade, Cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GALEANO, E. *Futebol ao sol e à sombra*. Porto Alegre: P&PM. Edição Atualizada, 2010.

LOPES, N. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.

MADURO, O. *Religião e Luta de Classes*. Petrópolis: Editora Vozes, 1983.

MAGNANE, G. *Sociologia do Esporte*. São Paulo: Perspectiva, 1969.

MARIANO, R. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religioso sobre as igrejas pentecostais. *Civitas*, Porto Alegre, v. 3, n 1, jun. 2003.

MARTINS, J. de S. *A Sociabilidade do Homem Simples*. São Paulo: Editora Hucitec, 2000.

MONTES, M. L. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: NOVAIS, F. A. (Coord.); SCHWARCZ, L. M. (Org.). *História da vida privada no Brasil: Contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 63-171.

ORLANDI, E. P. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 1999.

PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PIERUCCI, A. F. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Rev. bras. Ci. Soc.* [online]. 1998, v.13, n.37, p. 43-73.

RIBEIRO, A. D. *Atletas de Cristo*. São Paulo: Mundo Cristão, 1994.

_____. *Quem Venceu o Tetra*. São Paulo: Mundo Cristão, 1995.

ROSENFELD, A. *Negro, Macumba e Futebol*. São Paulo: Perspectiva, 1993

RODRIGUES, N. *A pátria em chuteiras: novas crônicas de futebol*. São Paulo, Companhia das Letras das Letras, 1994.

SANCHIS, P. Estudos de Religião: Academia e Instituições religiosas, um diálogo em construção. In: SOUZA, B. M.; GOUVEIA, E. H.; JARDILINO, J. R. L. (Org.). *Sociologia da Religião no Brasil: revisando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa*. São Paulo: PUC, 1998.

TRIVIÑOS, N. S. A. *Introdução à Pesquisa em Ciências Sociais: a pesquisa qualitativa em educação*. São Paulo: Editora Atlas S. A., 1987.

_____. *et al. A pesquisa qualitativa na Educação Física: alternativas metodológicas*. 2. ed. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2004.

WANDERLEY, L. E. W. *Estudos da Religião no Brasil*. In: SOUZA, B. M.; GOUVEIA, E. H.; JARDILINO, J. R. L. (Org.). *Sociologia da Religião no Brasil: revisando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa*. São Paulo: PUC, 1998.

WOLF, M. *Teorias da Comunicação*. 8. ed. Lisboa: Editora Presença, 2003.



PARTE II



ENSINO RELIGIOSO



CADERNO DE TEXTOS DIDÁTICOS PARA O ENSINO RELIGIOSO: TEMAS E DIVERSIDADES RELIGIOSAS¹

Cláudia Neves da Silva²

Fabio Lanza³

O artigo e os parágrafos constitucionais abaixo indicam direitos dos cidadãos brasileiros e dos estrangeiros residentes em nosso país. Os aspectos selecionados estão associados à temática religiosa, à liberdade e ao respeito às atividades e crenças desenvolvidas pelos cidadãos ou por sua organização coletiva. Como a Lei, no caso a Constituição Federal, é um caminho indicado para a vida em nossa sociedade, podemos imaginar que todos os homens e mulheres conseguem exercer seu direito de crença religiosa e liberdade e não sofrem privações no seu dia a dia.

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL DE 1988⁴ [...]

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: [...]

¹ Texto elaborado com fins didáticos para a aula da disciplina “Estudos de Religiões e Religiosidades” (SOC) e ao Projeto de Ensino “Sociologia das Religiões” (SER) ao longo do segundo semestre de 2011.

² Doutora do Dep. de Serviço Social da Universidade Estadual de Londrina. *E-mail:* claudianeves@sercomtel.com.br.

³ Doutor do Dep. de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina. *E-mail:* lanza1975@gmail.com.

⁴ Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm; acessada em 28/09/2011.

VI – é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;

VII – é assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva;

VIII – ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei;

IX – é livre a expressão da atividade intelectual, artística, científica e de comunicação, independentemente de censura ou licença; [...]

XI – a casa é asilo inviolável do indivíduo, ninguém nela podendo penetrar sem consentimento do morador, salvo em caso de flagrante delito ou desastre, ou para prestar socorro, ou, durante o dia, por determinação judicial; [...]

XVI – todos podem reunir-se pacificamente, sem armas, em locais abertos ao público, independentemente de autorização, desde que não frustrem outra reunião anteriormente convocada para o mesmo local, sendo apenas exigido prévio aviso à autoridade competente;

XVII – é plena a liberdade de associação para fins lícitos, vedada a de caráter paramilitar; [...] (PRESIDÊNCIA..., 1988).

Infelizmente, essa Lei expressa uma utopia que podemos seguir e lutar para ser efetivada no Brasil. A formação sócio-histórica ocorrida em nosso país foi constituída por muita hostilidade religiosa. Nos vários períodos históricos, temos exemplos que contribuíram para o não respeito e que estimulavam a violência e a intolerância religiosa.

No período colonial, o dado mais expressivo dessa realidade está relacionado com o sequestro e escravização dos povos africanos e a imposição da fé, do batismo católico e do seu novo nome cristão, além da perseguição aos ritos sagrados trazidos da África. A proibição das suas manifestações de crença colaborava com a promoção da desestruturação dos sistemas religiosos e imposição, como única saída havia a realização do sincretismo religioso com o catolicismo.

Em relação às religiões de matriz africana no Brasil, segundo o pesquisador e antropólogo da Universidade de São Paulo, Vagner Gonçalves

da Silva (2005), seus cultos e práticas possuem como características o transe, o sacrifício animal e o culto aos espíritos (orixás, guias entre outros), são formas muito distantes do modelo religioso dominante brasileiro, por isso foi associado aos estereótipos como “magia negra”, “por apresentarem geralmente uma ética que não se baseia na visão dualista do bem e do mal estabelecida pelas religiões cristãs, superstições de gente ignorante, práticas diabólicas etc.”.

No período do Império, ao longo do século XIX, o regime do Padroado Régio⁵ ainda permanecia como suporte legal para as relações entre a Igreja Católica e o Estado brasileiro, aspecto que também garantiu a limitação da liberdade de culto aos primeiros protestantes que se instalaram no país.

As ações dos Bispos eram limitadas pelo poder temporal e sua atuação ou orientações eram dadas pelas cartas pastorais, que lhes possibilitava exercer “o seu controle diante dos párocos e das freguesias. [...] O Clero exercia grande influência no cotidiano das pessoas” (SOUZA, 2005, p. 124).

É possível perceber no Brasil a constituição de uma Igreja Católica Apostólica “Portuguesa”, porque se formou uma organização paralela ao Vaticano,⁶ “a religião foi uma forma de controle eficiente da população de que a Coroa portuguesa lançou mão para dominar. Na maioria das vezes, o bispo estava mais ligado aos ‘dogmas’ da Universidade de Coimbra do que aos de Roma” (SOUZA, 2005, p. 124).

⁵ “O sistema de padroado, tratado aqui, é, na forma mais usual e genérica, o direito de administrar os assuntos religiosos no ultramar, privilégios concedidos pela Santa Sé aos reis de Portugal, e de que, posteriormente, também gozaram os imperadores do Brasil. Na essência, consiste na apresentação, por parte do poder político, de pessoas para os cargos eclesiásticos: bispos, cônegos, párocos. A apresentação dos candidatos é da competência do poder político; à Santa Sé é reservada a nomeação. Com o auxílio da Mesa de Consciência e Ordens, os reis portugueses, como grãos-mestres da Ordem de Cristo, recolhiam os dízimos, apresentavam os postulantes aos cargos eclesiásticos, eram responsáveis pelo sustento do clero pelo pagamento da “folha eclesiástica”, que fazia parte das despesas de funcionalismo público, proviam as despesas do culto” (SOUZA, 2004, p. 23).

⁶ Organização que, inspirada no Concílio de Trento (XVI), tentou assumir “posturas fechadas ante a nova realidade. Tentou buscar uma espécie de reengenharia da instituição católica. No centro do debate tridentino estavam, sim, as divergências doutrinárias, mas por trás dos bastidores o choque dava-se entre os interesses dos países e reis que lutavam por garantir sua fatia do poder na nova constelação geopolítica” (VALLE, 2005, p. 197), principalmente Espanha e França, “Portugal pouco contava nessa disputa de gigantes. Seu peso comercial, porém, crescia a cada dia, graças ao seu domínio sobre a Índia, a África e o Brasil” (VALLE, 2005, p. 197).

A partir desta análise, é possível compreender que havia uma hostilidade legal entre católicos e protestantes no século XIX no Brasil. Os novos imigrantes podiam exercer sua crença e seu culto dentro das suas casas, mas era vedado o direito de reunião em espaços coletivos ou de constituição de templos nas vias públicas.

Mesmo após a proclamação da República em 1889, as manifestações sociais e políticas pautadas no princípio de ausência de liberdade religiosa e respeito à diversidade de crença permaneceram no cotidiano social brasileiro. Infelizmente, ao adentrarmos nos séculos XX e XXI, há a presença de manifestações públicas pautadas na discriminação racista e no fundamentalismo religioso, que se faz presente na concorrência do mercado religioso e na disputa entre algumas denominações pela conquista de fiéis. Há no cenário religioso brasileiro uma mistura de proselitismo, ausência de respeito e não exercício da alteridade. Podemos citar como breves exemplos: O episódio do “chute na santa” em que um pastor da Igreja Universal desferiu um “chute” na imagem de Nossa Senhora Aparecida, em um programa de TV, em outubro de 1995.

Figura 1 – Pastor da Igreja Universal desferiu “chute” na imagem de Nossa Senhora Aparecida em outubro de 1995.⁷



⁷ Disponível em: <<http://jornale.com.br/wicca/page/234/>>, acesso em 27 set. 2011.

As denominações religiosas que não estiverem dentro da diversidade religiosa predominante no país, no caso de matriz cristã, sofrem maior discriminação e hostilidades, como a perseguição policial ou até mesmo a violência contra os praticantes das religiões afro-brasileiras: candomblé, umbanda, macumba, tambor de mina entre outras. Veja um exemplo que auxilia a compreensão desse cenário:

- **Intolerância religiosa afeta autoestima de alunos e dificulta aprendizagem, aponta pesquisa** – Fernando estava na aula de artes e tinha acabado de terminar uma maquete sobre as pirâmides do Egito. Conversava com os amigos quando foi expulso da sala aos gritos de “demônio” e “filho do capeta”. Não tinha desrespeitado a professora nem deixado de fazer alguma tarefa. Seu pecado foi usar colares de contas por debaixo do uniforme, símbolos da sua religião, o candomblé. O fato de o menino, com então 13 anos, manifestar-se abertamente sobre sua crença provocou a ira de uma professora de português que era evangélica. Depois do episódio, ela proibiu Fernando de assistir às suas aulas e orientou outros alunos para que não falassem mais com o colega. O menino, aos poucos, perdeu a vontade de ir à escola. Naquele ano, ele reprovou e teve que mudar de colégio (CIEGLINSKI, 2011, p. 1).

Os casos de intolerância mais recentes, como o do estudante Fernando, estão na mídia de forma marginal, tendo em vista os interesses comerciais e os grupos religiosos envolvidos no controle dos meios de comunicação social no Brasil.

Neste contexto, podemos perguntar: por que promover a disciplina ensino religioso dentro da grade curricular no Brasil?

O primeiro argumento acadêmico, sempre em uma perspectiva contrária, vem lembrar que vivemos em um país cujo Estado e instituições públicas são laicos, ou seja, não religiosos. Mas, para superar a superficialidade e promover uma reflexão sobre este aspecto, podemos contar com a discussão feita por Célio Borja, ministro do Supremo Tribunal Federal (aposentado):

O que se chama Estado leigo, no Brasil, por ingênua tradução do que, em França, se chamou **État Laïque**, tem conteúdo próprio e distinto desse último. É que o republicanismo gaulês era informado de anticlericalismo, opunha-se à Igreja aliada ao trono, por força de uma adversidade histórica que aqui não existiu e, portanto, não determinou a separação da Igreja e do Estado, estabelecida consensualmente, porque **negociada** por Rui Barbosa, Ministro da Fazenda do Governo Provisório republicano, com D. Antônio de Macedo Costa, Bispo do Pará.

Portanto, nem mesmo como elemento histórico de interpretação constitucional, é possível limitar a extensão e o alcance dados pela lei fundamental do Estado à liberdade religiosa, recorrendo à inexistente incompatibilidade da religião com as instituições republicanas.

3. A demonstração dessa verdade faz-se com dois elementos tirados da própria Constituição: a autorização constitucional da colaboração de Estado e Igreja, constante do inciso I, do artigo 19 – “ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público” – e a inclusão da educação religiosa como disciplina do *currículum* escolar, nos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental (Const. art. 210, § 1º) (BORJA, 1998, p. 25).

Dessa forma, podemos considerar que a situação brasileira é diferente do processo de laicização francesa. O nosso Estado laico, fundado com a República em 1889, é muito distante da concepção original e do processo vinculado ao Iluminismo e à dicotomia entre religião e poder político instaurada com a Revolução Francesa (1789).

Nesta perspectiva, o ensino religioso é resultado de uma articulação das Igrejas Cristãs e principalmente da Igreja Católica (ação política desde os séculos anteriores) que conquistou na Constituição de 1988 esse espaço no sistema de educação formal brasileiro,⁸ mas que ao mesmo tempo serve

⁸ “Esse *lobby* se fez desde o período da Assembléia Nacional Constituinte, quando entidades como a Associação Interconfessional de Educação de Curitiba (ASSINTEC) do Paraná, o Conselho de Igrejas para Educação Religiosa (CIER) de Santa Catarina, o Instituto de Pastoral de Campo Grande, Mato Grosso (IRPAMAT) e o Setor de Educação da CNBB, principalmente o Grupo de Reflexão Nacional sobre Ensino Religioso da CNBB (GRERE), assumiram as negociações, legitimadas por coordenadores estaduais de ensino religioso dos estados onde ele já era regulamentado [...]. Este *lobby* conseguiu garantir a presença do ensino religioso na Constituição de 1988, em seu artigo 210, parágrafo 1o, que diz: “O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental”. Mas ele se fez mais

a mais uma inserção científica na formação das crianças e adolescentes, tendo em vista que a proposta que diversos estados da federação, como, por exemplo, no Paraná, perpassa um caminho pedagógico com conhecimentos “estudados a partir de uma perspectiva laica, aconfessional” (HUTNER, 2006, p. 6).

As atribuições das aulas de ensino religioso nas últimas séries do Ensino Fundamental se dão aos professores com licenciatura, e de acordo com a legislação estadual, no caso dos estados de São Paulo, é competência dos formados em Ciências Sociais, Filosofia e História, e, do Paraná, acrescenta-se os licenciados em Pedagogia. Há uma oportunidade e uma brecha para a introdução das contribuições das várias áreas do conhecimento, mas principalmente de introduzir a sociologia e história das religiões, com uma abordagem que promova respeito à diversidade religiosa brasileira numa perspectiva qualitativa,⁹ coexistência entre os diferentes atores religiosos, uma ação conjunta/coletiva na busca de soluções aos problemas locais ou nacionais, tolerância e alteridade.

intenso e mais abrangente durante o período de elaboração da nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação, só promulgada em 1996, a que ficou conhecida como Lei Darcy Ribeiro. É durante esse período que se constitui o Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (FONAPER), uma organização voluntária, de âmbito nacional, composta por cristãos de diversas origens. Um ponto crucial defendido por estas instituições não foi incorporado na LDB: que fosse explicitada a responsabilidade financeira do Estado no pagamento dos professores de ensino religioso. Por isto, o *lobby* continuou para que o art. 33 dessa lei (no qual cabia o tratamento dessas questões) fosse modificado. Em 22 de julho de 1997, foi sancionado o substitutivo do art. 33, com o número 9475, substitutivo de autoria do padre Roque Zimmerman e que define o ensino religioso como disciplina normal do currículo das escolas públicas, sendo do Estado a responsabilidade pela contratação de professores. [...] Mais: mantém o ensino religioso como de matrícula facultativa; deixa aos estados da federação a definição dos critérios para contratação dos professores; determina que o ensino religioso não pode ser proselitista e que as Secretarias de Educação devem ouvir a entidade civil” (DICKIE; LUI, 2007, p. 239-240).

⁹ Para Carlos Rodrigues Brandão (2004), a análise do campo religioso brasileiro é muito rica, se for pensada pela perspectiva analítica qualitativa.

Figura 2 – Coexistência entre os povos. Em 2007, o Arte Brasilis divulgou a exposição coexistência (promovida pelo Centro da Cultura Judaica-SP)¹⁰



Assim, cumpre-nos a responsabilidade de publicizar e politizar a proposta pedagógica do ensino religioso na Educação Básica como uma forma de combater a intolerância e a violência religiosa no Brasil, bem como estimular uma coexistência e um engajamento comunitário na busca da resolução dos problemas que atingem a comunidade e o ambiente escolar envolvidos. É uma boa hora para ocupar o espaço sócio-ocupacional reservado aos professores de ensino religioso com uma competência teórica capaz de promover novos cenários religiosos e novas formas de sociabilidade no Brasil.

1 RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES NO CAMPO PROFISSIONAL DOS GESTORES E EXECUTORES DAS POLÍTICAS PÚBLICAS SOCIAIS: ASSISTENTES SOCIAIS, PROFISSIONAIS DA SAÚDE, POLICIAIS ENTRE OUTROS

As temáticas religiões e religiosidades estão presentes no cotidiano dos profissionais que gerenciam e executam as políticas sociais. Como lidar com a religião e a religiosidade dos usuários? Como conciliar minha religião com a dos usuários? Como evitar o preconceito com aqueles que professam uma religião diferente da minha? São questionamentos que levam à necessidade de um aprofundamento do tema, como podemos verificar em artigos publicados por profissionais de diferentes áreas:

¹⁰ Arte Brasilis (2009).

PROFISSÃO

ENFERMAGEM

“O enfermeiro, buscando uma postura ética e solidária, deve assistir o cliente demonstrando respeito às crenças do mesmo e sensibilidade ao lidar com as questões espirituais do ser humano. Na abordagem dessas questões, seria favorável não haver insegurança por parte do profissional. Um enfermeiro seguro, ao conversar com o cliente sobre essas questões delicadas acerca da religiosidade e espiritualidade, possivelmente construirá uma relação de confiança com o mesmo, obtendo uma maior adesão aos cuidados de enfermagem e atingindo, portanto, uma melhor qualidade de vida.

Pelo fato de a religiosidade ser uma questão polêmica, principalmente no âmbito da ciência, e, conseqüentemente, na saúde, percebemos, por parte dos enfermeiros, uma postura reservada e insegura perante as questões que envolvem o tema. Muitas dificuldades foram apontadas por esses profissionais ao abordar o assunto religiosidade com os clientes e com a equipe de saúde. No entanto, a atitude de sustentar este tema como tabu, não discuti-lo no ambiente hospitalar, manterá o cuidado fragmentado, além de negligenciar a assistência psicoespiritual ao cliente, dever do profissional e direito do cliente” (SALGADO et al., 2007, p. 223,228).

PSICOLOGIA

“Tanto teórica como profissionalmente a não distinção entre religioso, sagrado e profano tem conduzido a mal-entendidos. Tem-se colocado a religião sob a Psicologia ou a Psicologia sob a religião, de alguma forma à revelia da consciência moderna. Há religiosos que enxergam o pecado na raiz de toda doença e, como religiosos, habilitam-se a atender dinâmicas psicológicas. Há psicólogos que não reconhecem autonomia à religião, e identificam o religioso com o psíquico, freqüentemente patológico. E felizmente há os que fazem as distinções, adquirem as respectivas competências ou respeitam em outrem a competência que não possuem, na Psicologia ou na religião.

Dessa última forma, será possível aos religiosos continuar usando os recursos do enfrentamento religioso, aos religiosos e aos não religiosos usar os recursos do enfrentamento sagrado, aos teólogos e pastores discriminar a adequação do comportamento religioso e aos psicólogos ajuizar da adequação psíquica do comportamento, religioso ou não. Para concluir, penso que a questão da eficácia singular do enfrentamento religioso como tal não pode ser avaliada pelo psicólogo, embora o psicólogo possa avaliar a eficácia do sagrado, inclusive do sagrado que possibilita no homem a inserção do religioso” (PAIVA, 2007, p. 99, 104).

SERVIÇO SOCIAL

“Nas últimas décadas, temos observado o crescimento das manifestações religiosas entre os diferentes segmentos da sociedade brasileira. E como não poderia deixar de ser, o Serviço Social não ficou imune a este fenômeno, já que alunos e profissionais de Serviço Social têm que lidar cotidianamente com a diversidade religiosa daqueles que procuram os serviços assistenciais nas prefeituras ou em instituições voltadas para este fim.

Ademais, estes mesmos alunos e profissionais têm, muitas vezes, sua conduta pessoal e profissional influenciadas por sua religiosidade; por exemplo, a aluna que não participa da manifestação estudantil porque o pastor a aconselha a “não se envolver em bagunça”. Valores que nós, enquanto assistentes sociais, professores e pesquisadores, não podemos deixar de lado e que precisam ser compreendidos para melhor investigarmos a realidade social que se movimenta de acordo com os fatores econômico, social, político cultural e religioso, contribuindo, por extensão, para a formação profissional do assistente social” (SILVA, 2005, p. 221).

Os debates, problemas e busca de soluções que envolvem a sociedade contemporânea brasileira e o cenário de desrespeito e intolerância religiosa exigem uma vigilância dos profissionais da educação, da assistência social, da saúde, do direito dentre outros, na perspectiva da

concepção de que o Ensino religioso deve abranger um estudo do fenômeno religioso em sua pluralidade. Com isso, o estudo das religiões sob o olhar de cientistas sociais, de antropólogos e dos historiadores, se apresenta como parte de um patrimônio histórico-social coletivo, salvaguardando a dimensão da experiência pessoal. O ensino religioso passa a ser caracterizado no âmbito das ciências humanas como uma forma de abordar as práticas religiosas levando em conta os valores e princípios éticos que norteiam uma vivência de acordo com a mútua tolerância e compreensão da religiosidade do outro (SILVA, 2007, p. 1).

Como fechamento, propomos uma pesquisa no Mapa da Intolerância Religiosa – 2011, de Márcio Alexandre M. Gualberto, e a realização de grupos de estudo sobre os diversos credos e intolerância sofrida por seus fiéis no contexto social do Brasil e sobre o arcabouço legal a seguir, que trata da liberdade religiosa e do ensino religioso brasileiro e paranaense.

2 FUNDAMENTAÇÃO LEGAL

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS

Adotada e proclamada pela resolução 217 A (III) da Assembléia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948.

Artigo II

Toda pessoa tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição. [...]

Artigo XVIII

Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL DE 1988 (fragmentos)

Art. 3º Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil:

I – construir uma sociedade livre, justa e solidária;

IV – promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação.

Art. 4º A República Federativa do Brasil rege-se nas suas relações internacionais pelos seguintes princípios:

II – prevalência dos direitos humanos;

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

VI – é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias;

VIII – ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei;

Art. 19. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:

I – estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público;

LEI Nº 9.394, DE 20 DE DEZEMBRO DE 1996 – LDB (fragmentos)

Art. 3º O ensino será ministrado com base nos seguintes princípios:

- II – liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar a cultura, o pensamento, a arte e o saber;
- III – pluralismo de idéias e de concepções pedagógicas;
- IV – respeito à liberdade e apreço à tolerância;

Art. 33. O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo. (Redação dada pela Lei nº 9.475, de 22.7.1997)

§ 1º Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores.

§ 2º Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso.”

Conselho Estadual de Educação – Processo n. 1226/05 – DELIBERAÇÃO N.º 01/06 – Aprovada em 10/02/06 – CÂMARA DE LEGISLAÇÃO E NORMAS. Interessado: Sistema Estadual de Ensino – ESTADO DO PARANÁ (fragmentos)

Art. 2º – Os conteúdos do ensino religioso nas escolas públicas subordinam-se aos seguintes pressupostos:

- a) da concepção interdisciplinar do conhecimento, sendo a interdisciplinaridade um dos princípios de estruturação curricular e da avaliação;
- b) da necessária contextualização do conhecimento, que leve em consideração a relação essencial entre informação e realidade;
- c) da convivência solidária, do respeito às diferenças e do compromisso moral e ético;
- d) do reconhecimento de que o fenômeno religioso é um dado da cultura e da identidade de um grupo social, cujo conhecimento deve promover o sentido da tolerância e do convívio respeitoso com o diferente;
- e) de que o ensino religioso deve ser focado como área do conhecimento em articulação com os demais aspectos da cidadania. [...]

Art. 5º – O ensino religioso é de oferta obrigatória por parte do estabelecimento, sendo facultativo ao aluno.

§ 3º – Aos alunos que não optarem pela participação às aulas de ensino religioso, deverá o estabelecimento providenciar atividades pedagógicas adequadas, sob a orientação de professores habilitados.

§ 4º – Não se exigirá, dos alunos inscritos no ensino religioso, nota ou conceito para aprovação.

Art. 8º – Considera-se apto para o exercício do magistério do ensino religioso nas séries finais – 5ª a 8ª – do ensino fundamental, os portadores de diploma de graduação nos cursos de Licenciatura em Filosofia, História, Ciências Sociais ou Pedagogia.

REFERÊNCIAS

ARTE BRASILIS. *Coexistência entre os povos*. 27 dez. 2009. Disponível em: <<http://artebrasilis.blogspot.com/2009/12/coexistencia-entre-os-povos.html>>. Acesso em 19 de abr. 2011.

BORJA, C. O Ensino Religioso e o artigo 33, da Lei De Diretrizes e Bases Da Educação Nacional. *Revista de Direito*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, jul./dez. 1998.

BRANDÃO, C. R. Fronteira da fé – alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, set./dez. 2004.

CIEGLINSKI, A. Intolerância religiosa afeta autoestima de alunos e dificulta aprendizagem, aponta pesquisa. *Todos pela educação*. 19 ago. 2011. Disponível em: < <http://www.todospelaeducacao.org.br/comunicacao-e-midia/educacao-na-midia/18256/intolerancia-religiosa-afeta-autoestima-de-alunos-e-dificulta-aprendizagem-aponta-pesquisa>>. Acesso em 19 de abr. 2011.

DICKIE, M. A. S.; LUI, J. de A. O Ensino Religioso e a interpretação da lei. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 13, n. 27, p. 237-252, jan./jun. 2007.

GUALBERTO, M. A. M. *Mapa da Intolerância Religiosa* – 2011. Violação ao Direito de Culto no Brasil. Disponível em: <<http://www.fonaper.com.br/noticia.php?id=1197>>. Acesso em 19 de abr. 2011.

HUTNER, M. L. (Chefe do Departamento de Educação Básica do Paraná). Prefácio. In: BIACA, V. et al. *O sagrado no ensino religioso*. v. 8. Curitiba: SEED, 2006. Cadernos Pedagógicos do Ensino Fundamental.

PAIVA, G. J. de. Religião, enfrentamento e cura: perspectivas psicológicas. *Estudos de Psicologia*. Campinas, 24(1), p. 99-104, jan./mar. 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/estpsi/v24n1/v24n1a11.pdf>>. Acesso em 19 de abr. 2011.

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Casa Civil. Subchefia para assuntos jurídicos. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constitucao/constitui%C3%A7ao.htm>. Acesso em 28 set. 2011.

SALGADO, A. P. A.; ROCHA, R. M.; CONTI, C. de C. O enfermeiro e a abordagem das questões religiosas. *Revista Enfermagem UERJ*, Rio de Janeiro, 15(2), p. 223-8, abr./jun. 2007. Disponível em: <<http://www.facenf.uerj.br/v15n2/v15n2a11.pdf>>. Acesso em 19 de abr. 2011.

SILVA, C. N. Serviço Social, caridade e política de assistência social: aproximações e divergências. *Praia Vermelha*, Rio de Janeiro, n. 12, 2005.

SILVA, R. R. da. O uso dos textos sagrados em Ensino Religioso. Algumas notas para não cair no discurso doutrinário. I Encontro Nacional de História Religiosa e das Religiões uma iniciativa do Grupo de Trabalho de História das Religiões e das Religiosidades da ANPUH. *Anais...* Maringá, 2007. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st6/Silva,%20Rafael%20Rodrigues%20da.pdf>>.

SILVA, V. G. da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SOUZA, N. de (Org.). *Catolicismo em São Paulo: 450 anos de presença da Igreja Católica em São Paulo (1554-2004)*. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. Catolicismo e Padroado na São Paulo Colonial. In: VILHENA, M. Â.; PASSOS, J. D. (Org.). *A Igreja de São Paulo: presença católica na cidade*. São Paulo: Paulinas/PUC-SP, 2005.

VALLE, E. As ordens religiosas no contexto do catolicismo tridentino. In: VILHENA, M. Â.; PASSOS, J. D. (Org.). *A Igreja de São Paulo: presença católica na cidade*. São Paulo: Paulinas/PUC-SP, 2005.

Fontes para futuras consultas

MAPA da Intolerância Religiosa – 2011. *Violação ao Direito de Culto no Brasil*. Disponível em: <<http://www.fonaper.com.br/noticia.php?id=1197>> e <<http://www.mapadaintolerancia.com.br/>>.

NOVO MAPA das religiões no Brasil da FGV/RJ. Acesse na íntegra todas as informações em: <<http://www.fgv.br/cps/religiao/>>.

FONAPER. *Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso*. Disponível em: <<http://www.fonaper.com.br/>>.

SEED. Secretaria Estadual de Educação – PR. Disponível em: <<http://www.ensinoreligioso.seed.pr.gov.br/>>.



ENSINO E RELIGIÃO: UMA ANÁLISE DO ENSINO RELIGIOSO

Douglas Alexandre Boschini¹

1. INTRODUÇÃO

Analisando a conjuntura histórica da relação existente entre as religiões e a educação, é possível notarmos que o capital intelectual esteve durante muito tempo vinculado direta e exclusivamente às instituições religiosas. Com o passar do tempo, os Estados lutaram para desvincular educação de religião, entretanto, nos dias atuais, é de fácil percepção – com os debates a respeito do ensino religioso – que esta relação em momento algum se extinguiu. Portanto, esta pesquisa surge na tentativa de debater as relações existentes entre a educação e a religião, assim como o Ensino Religioso em Londrina, Paraná.

Durante muito tempo, as instituições religiosas estiveram com o controle do capital intelectual, protegendo-o, bem como o controlando. Essas instituições, ao longo da história, mantiveram uma relação estreita com a educação e com a formação dos indivíduos.

Esta relação esteve diversas vezes amparada por meios legais, e algumas vezes incentivada pelos próprios Estados, como no caso da colonização do Brasil, na qual os jesuítas, além de deterem o capital intelectual, eram responsáveis pelo seu compartilhamento.

¹ Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina, mestrando do programa de Mestrado em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina. *E-mail*: douglasboschini@hotmail.com.

É inegável a existência de uma matriz religiosa judaico-cristã que influencia a mentalidade brasileira. Entretanto, a Constituição brasileira estabelece um Estado laico, portanto o ensino público deve ser laico também.

Assim, é necessário analisarmos quais são os critérios estabelecidos para esta realização do ensino religioso, para averiguarmos se este se realiza de forma a respeitar a laicidade da escola pública e a pluralidade religiosa brasileira.

A relação entre religião e Estado se manteve sempre muito estreita há muitos séculos, sendo possível, muitas vezes, chegarmos a confundir um com o outro, nem sempre foi possível definir onde acabava a religião e onde começava o Estado, e é possível encontrarmos inúmeros exemplos destes fatos pela história da humanidade.

No Brasil não foi muito diferente. Podemos considerar, por exemplo, o primeiro ato solene realizado em nosso território pelos colonizadores: uma missa, sem esquecer que um dos primeiros nomes de nosso país foi Terra de Santa Cruz. Seguindo nesta mesma linha, a primeira constituição promulgada no país, a de 1824, colocava a religião católica como a religião oficial.

Após a constituição da República, as constituições promulgadas colocavam o Estado brasileiro enquanto Estado laico. A Constituição de 1891 determina a proibição do Ensino Religioso nas escolas oficiais, entretanto, em 1926, com a reforma educacional do ministro Francisco Campos, esta matéria volta aos currículos, aparecendo a partir daí em todas as constituições federais. Também, a constituição elaborada após o período militar define o Estado como Estado laico. Contudo, já em seu preâmbulo, quando os constituintes definem os seus princípios, o nome de Deus já aparece:

Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembléia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem

interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL (PRESIDÊNCIA..., 1988, s/p).

2. QUESTÕES LEGAIS

Para compreendermos as questões legais que envolvem o Ensino Religioso, devemos primeiramente analisar a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional que regulamenta o Sistema de Ensino brasileiro.

No título III de seu texto, é definido como deveres da Educação os seguintes elementos:

Art. 3

O ensino será ministrado com base nos seguintes princípios:

- I – igualdade de condições para o acesso e permanência na escola;
- II – liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar a cultura, o pensamento, a arte e o saber;
- III – pluralismo de idéias e de concepções pedagógicas;
- IV – respeito à liberdade e apreço à tolerância;
- V – coexistência de instituições públicas e privadas de ensino;
- VI – gratuidade do ensino público em estabelecimentos oficiais;
- VII – valorização do profissional da educação escolar;
- VIII – gestão democrática do ensino público, na forma desta lei e da legislação dos sistemas de ensino;
- IX – garantia de padrão de qualidade;
- X – valorização da experiência extraescolar;
- XI – vinculação entre a educação escolar, o trabalho e as práticas sociais (BRASIL, 1996, p. 8-9).

Neste trecho, é possível notarmos que todos os elementos assim citados procuram ressaltar que a Escola tenta abranger todos os indivíduos, assim como respeitar suas características individuais. O IV elemento “respeito à liberdade e apreço à tolerância” é o que se apresenta como o mais importante quanto ao Ensino Religioso, pois aborda dois pontos quase centrais ao pensarmos a educação, a liberdade e a tolerância.

Ao que tange o Ensino Religioso, em seu texto original de 1996, a LDB previa um Ensino Religioso confessional ou interconfessional.

Art. 33. O ensino religioso, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, sendo oferecido, sem ônus para os cofres públicos, de acordo com as preferências manifestadas pelos alunos ou por seus responsáveis, em caráter:

I – confessional, de acordo com a opção religiosa do aluno ou do seu responsável, ministrado por professores ou orientadores religiosos preparados e credenciados pelas respectivas igrejas ou entidades religiosas; ou

II – interconfessional, resultante de acordo entre as diversas entidades religiosas, que se responsabilizarão pela elaboração do respectivo programa (BRASIL, 1997, p. 27-28).

Entretanto, esse artigo foi alterado pela Lei nº 9.475 de 22 de julho de 1997, que determina o Ensino Religioso da seguinte forma:

Art. 33. O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

§ 1 Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores.

§ 2 Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso (BRASIL, 1997, p. 27-28).

Portanto, acaba com a possibilidade de um Ensino Religioso confessional ou interconfessional, proibindo o proselitismo, entretanto, não garante que os conteúdos ministrados abranjam amplamente toda a pluralidade religiosa brasileira, visto que em seu texto prevê que os conteúdos do Ensino Religioso serão definidos juntamente com a entidade civil.

É importante notarmos que, mesmo instituindo o Ensino Religioso e vetando qualquer forma de proselitismo, esta nova formulação não define quais áreas de formação seriam consideradas aptas para esta matéria. Tendo em vista esta lacuna, o Conselho Nacional de Educação (CNE) pronunciou-se por meio do CP/CNE nº097/99.

Nesta formulação [da lei nº 9.475/97] a matéria parece fugir à competência deste Conselho, pois a questão da fixação de conteúdos e habilitação e admissão dos professores fica a cargo dos diferentes sistemas de ensino. Entretanto, a questão se recoloca para o Conselho no que diz respeito à formação de professores para o ensino religioso, em nível superior, no Sistema Federal de Ensino. [...] A Lei nº 9.475 não se refere à formação de professores, isto é, ao estabelecimento de cursos que habilitem para esta docência, mas atribui aos sistemas de ensino tão somente o estabelecimento de normas para habilitação e admissão de professores. [...] Considerando estas questões é preciso evitar que o Estado interfira na vida religiosa da população e na autonomia dos sistemas de ensino. [...] Esta parece ser, realmente, a questão crucial: a imperiosa necessidade, por parte do Estado, de não interferir e, portanto, não se manifestar sobre qual o conteúdo ou a validade desta ou daquela posição religiosa, de decidir sobre o caráter mais ou menos ecumênico de conteúdos propostos [...] (BRASIL, 2011, p. 3).

Mais recentemente, no ano de 2009 foi aprovado pelo Congresso Nacional o Acordo Brasil – Santa Sé, que, em seu artigo 11, discorre sobre o Ensino Religioso.

Artigo 11

A República Federativa do Brasil, em observância ao direito de liberdade religiosa, da diversidade cultural e da pluralidade confessional do País, respeita a importância do ensino religioso em vista da formação integral da pessoa.

§1º. O ensino religioso, católico e de outras confissões religiosas, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, em conformidade com

a Constituição e as outras leis vigentes, sem qualquer forma de discriminação (PRESIDÊNCIA..., 2010, s/p.).

A partir do momento em que este acordo foi assinado, o Ensino Religioso passou a se pautar no artigo citado. Apesar de falar sobre o respeito à diversidade cultural religiosa, é importante notarmos que no início do parágrafo o texto indica o ensino religioso católico e de outras confissões religiosas. É notável a posição diferenciada em que este artigo coloca a religião católica, visto que é a única denominação mencionada. Este é um dos problemas a ser pensado a respeito desta questão, uma vez que o Brasil tem em sua formação a Igreja Católica e que seu pensamento religioso é formado em sua maior parte por denominações cristãs.

3. REGULAMENTAÇÃO DO PARANÁ

Como já vimos, o Ensino Religioso é discutido por documentos legais em diversos anos, sendo o acordo Brasil – Santa Sé o seu último determinante. Entretanto, no estado do Paraná, o Ensino Religioso está instituído desde 2006 pelas Normas para o Ensino Religioso no Sistema Estadual de Ensino do Paraná por meio do processo nº 1226/2005, aprovado em 10 de fevereiro do ano de 2006.

Estas normas estabelecem o Ensino Religioso, assim como os padrões a que ele deve seguir. A respeito dos pressupostos que o conteúdo deve subordinar-se, determina em seu segundo artigo:

Art. 2º Os conteúdos do ensino religioso oferecido nas escolas subordinam-se aos seguintes pressupostos:

- a) da concepção interdisciplinar do conhecimento, sendo a interdisciplinaridade um dos princípios de estruturação curricular e da avaliação;
- b) da necessária contextualização do conhecimento, que leve em consideração a relação essencial entre informação e realidade;
- c) da convivência solidária, do respeito às diferenças e do compromisso moral e ético;

- d) do reconhecimento de que o fenômeno religioso é um dado da cultura e da identidade de um grupo social, cujo conhecimento deve promover o sentido da tolerância e do convívio respeitoso com o diferente;
- e) de que o ensino religioso deve ser focado como área do conhecimento em articulação com os demais aspectos da cidadania (ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA ..., 2006, p. 1).

É importante notarmos que em seu próprio texto já se incluem os principais fundamentos e argumentos do Ensino Religioso, como, por exemplo, a tolerância, e reconhece a importância das religiões enquanto formadoras de identidades.

Diante deste cenário, é que os estudos e as legislações de diferentes estados da federação optaram pela compreensão do conhecimento religioso como patrimônio da humanidade, legalmente instituiu-se na escola, possibilitando aos educandos a oportunidade de se tornarem capazes de entender os movimentos específicos das diversas culturas, cujo substantivo religioso é parte integrante da constituição do cidadão. Requerendo ainda o entendimento e a reflexão no espaço escolar diante do reconhecimento da justiça e dos direitos de igualdades civil, social, cultural e econômico, bem como a valorização da diversidade é fundamental que neste espaço – escola – seja fomentada a discussão, reflexão e a produção do conhecimento (ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA..., 2006, p. 6).

Quanto aos conteúdos, fica decidido por estas normas da seguinte forma: “Art. 8º Os conteúdos do ensino religioso serão definidos na proposta pedagógica dos estabelecimentos, obedecendo o preceituado pelo artigo 33 da Lei n.º 9.394/96” (ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA..., 2006, p. 2). Essas normas determinam quais os requisitos que classificam os docentes como aptos a ministrar esta matéria.

Art. 6º Para o exercício da docência no ensino religioso, exigir-se-á, em ordem de prioridade:

I – nos anos iniciais:

a – graduação em Curso de Pedagogia, com habilitação para o magistério dos anos iniciais;

- b – graduação em Curso Normal Superior;
 - c – habilitação em Curso de nível médio – modalidade Normal, ou equivalente.
- II – nos anos finais:
- a – formação em cursos de licenciatura na área das Ciências Humanas, preferencialmente em Filosofia, História, Ciências Sociais e Pedagogia, com especialização em Ensino Religioso;
 - b – formação em cursos de licenciatura na área das Ciências Humanas, preferencialmente em Filosofia, História, Ciências Sociais e Pedagogia (ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA..., 2006, p. 2).

Está previsto nas normas que o Ensino Religioso constitui-se enquanto matéria de oferta obrigatória para a escola, mas facultativa para o aluno, portanto fica a cargo das escolas fornecerem atividades aos alunos que não participarem das aulas.

Apesar das Normas para o Ensino Religioso no Sistema Estadual de Ensino do Paraná trabalharem de uma forma mais completa do que a própria legislação federal, algumas lacunas ainda ficam abertas, como, por exemplo: Quais os conteúdos específicos que serão/deverão ser trabalhados? De quais formas? Há algum material didático?

No intuito de responder a estas perguntas, foi realizada uma entrevista com a responsável pelo Ensino Religioso do Núcleo Regional de Educação de Londrina, Silvana Luz, que concordou prontamente em ceder a entrevista para ser utilizada neste artigo. Também será utilizada uma entrevista com um padre da Igreja Católica, Írio Luiz Rissi, uma vez que o acordo Brasil – Santa Sé, assinado em 2009, foi desenvolvido pelo Vaticano.

4. ENTREVISTAS

Em 2010, foi realizada uma entrevista com o Padre Írio Luiz Rissi, padre auxiliar da Paróquia Coração de Maria, paróquia localizada na esquina da Avenida Higienópolis com a Avenida Juscelino Kubitschek, na

cidade de Londrina – PR, com o objetivo de debater a relação existente entre o Estado e a Igreja Católica. Esta entrevista é aqui utilizada com o intuito de apresentar a posição da Igreja Católica a respeito do assunto debatido.

Quando é perguntado ao entrevistado sobre o Estado laico e qual seria o posicionamento da instituição a que pertence, no caso a Igreja Católica, ele define o que seria o Estado laico e o posicionamento da instituição a que pertence de forma clara.

O Estado Laico significa, que não pertence a nenhuma denominação religiosa, quer dizer, que é leigo neste assunto e que vai vivendo de acordo com as leis naturais, supõe-se pelo menos que deve-se viver de acordo com as leis naturais. Eis o Estado Laico, é uma coisa positiva no mundo de hoje, porque no meio de tantas denominações religiosas a pessoa tem liberdade de escolher uma delas ou também não escolher nenhuma (RISSI, 2010).

Na entrevista, quando questionado a respeito da opinião da Igreja Católica sobre o Ensino Religioso, foi obtida do padre a seguinte resposta:

A igreja católica como as demais outras denominações cristãs, dessas igrejas que são formadas, como nós dizemos, não seitas que aparecem a cada dia por aí. Todas elas têm essa tendência de que o Ensino Religioso deveria ser obrigatório em todas as escolas, para que a criança desde pequena fosse iniciada nesse temor de Deus, nesse respeito para com Deus e respeito para com a sociedade. Quando nós tiramos da mente da criança a idéia de um ser sobrenatural, ou então a idéia de que essa criança deve se adaptar a um mundo justo e correto e nós deixamos Deus de fora, fica muito difícil para entenderem esta situação e é lógico que então formando um Estado Laico sem Deus a tendência é a sociedade deteriorar-se cada vez mais como nós estamos observando no mundo de hoje (RISSI, 2010).

Ao analisarmos a sua fala, é possível reparar certa contradição quanto à opinião anteriormente colocada acerca do Estado laico, em que se posicionava a favor deste, ressaltando a importância da liberdade de escolha religiosa e até mesmo a não escolha.

Porém, na resposta transcrita, afirma que a formação de “um Estado Laico sem Deus” leva a sociedade a deteriorar-se, portanto é fácil a percepção de que, para ele, o Estado laico é positivo quando se trata da liberdade religiosa, mas quando aparece a opção de não seguir uma religião ou não acreditar em um Deus o entrevistado posiciona-se de forma temerosa.

Também é possível repararmos por meio da entrevista que se coloca a favor da obrigatoriedade do Ensino Religioso nas escolas, e afirma novamente esta posição quando perguntado se há algum risco ao Estado laico a implementação do Ensino Religioso.

Não oferece absolutamente nenhum risco porque o Ensino Religioso deveria ser obrigatório por parte da autoridade, mas não obrigatório por parte do aluno, como é essa, a tendência das diretrizes e bases que foi formulada pela igreja católica.

Então, o Estado Laico, mesmo nas suas determinações, orientou que quem não quisesse participar das aulas de religião não seria obrigado a participar (RISSI, 2010).

O entrevistado responde à pergunta negando que o Ensino Religioso ofereça risco ao Estado laico e afirma ainda que “o ensino religioso deveria ser obrigatório por parte da autoridade, mas não obrigatório por parte do aluno”, com isso deposita sobre o Estado uma responsabilidade de oferecer aos estudantes o Ensino Religioso e finaliza sua resposta ressaltando a não obrigatoriedade do aluno de participar das aulas.

A seguir, será trabalhada a entrevista concedida pela responsável pelo Ensino Religioso do Núcleo Regional de Educação de Londrina. Como já foi dito, esta entrevista foi realizada na tentativa de sanar algumas lacunas surgidas no decorrer deste trabalho.

A entrevista a seguir foi realizada na sede do Núcleo Regional de Educação de Londrina, no dia 21 do mês de outubro do ano de 2011, com a responsável pelo Ensino Religioso, Silvana Luz.

Como dito anteriormente, uma das lacunas a respeito do Ensino Religioso no Paraná referia-se ao material didático utilizado nas aulas. Para as aulas, é recomendada a utilização do “Caderno Pedagógico de Ensino

Religioso”, desenvolvido pela Secretaria de Estado da Educação (SEED) e distribuído pelo Núcleo Regional de Educação (NRE). Esse caderno foi desenvolvido para a utilização dos professores, entretanto, foram impressas cópias suficientes para todos os alunos e distribuídos para as escolas. Sendo assim, algumas das instituições repassaram as cópias para os alunos, enquanto outras deixaram nas bibliotecas.

O emprego de professores temporários aprovados por Processo Seletivo Simplificado (PSS) se dá em larga escala em toda a rede de ensino, e, centrando-se nesta problemática, foi perguntado à entrevistada quais os tipos de contrato dos professores que ministram a disciplina de Ensino Religioso. A resposta obtida foi que há uns anos realizou-se um concurso específico para o Ensino Religioso, mas os professores que foram aprovados no referido Concurso Público encontram-se em pequena quantidade para as aulas, portanto, professores concursados em outras matérias assumem as salas, assim como professores aprovados pelo Processo Seletivo Simplificado (PSS), os quais acabam por se tornar a maioria, de fato.

Soma-se outra questão a esse problema: como o Ensino Religioso é ministrado somente para as quintas e sextas séries do Ensino Fundamental, acumulam-se poucas aulas, sendo esta matéria utilizada para cumprir a carga horária dos professores que lecionam outras disciplinas. Ao pensarmos em todas as polêmicas e dificuldades que envolvem o Ensino Religioso, foi perguntado como é realizada a avaliação da aplicação da matéria.

Segundo a entrevistada, a avaliação é responsabilidade do NRE, entretanto são encontradas diversas dificuldades. Foi proposta a Hora Atividade Concentrada, que divide as horas atividades das matérias por dia, mas não são todas as escolas que cumprem esta recomendação, além de serem poucas aulas de Ensino Religioso, logo, as horas atividades dessa matéria são praticamente inexistentes.

A equipe pedagógica do NRE visita as escolas, e a responsável pelo Ensino Religioso tenta aproveitar estes momentos para conversar com os professores, que nem sempre se encontram nas instituições de ensino, e procura também dialogar com as pedagogas. A proposta seria ir até as escolas nos dias para conversar com os professores, mas, por falta de horários, pela grande quantidade de escolas e pela falta de pessoas do NRE, este contato não se dá de modo geral.

Outro modo de avaliação é por meio do exame dos Projetos Políticos Pedagógicos (PPP) das escolas, considerando que durante a elaboração das aulas os professores o consultem. Além disso, há alguns anos foi pedido o planejamento das aulas, mas não foram todos os professores que o enviaram ao núcleo, segundo a depoente.

A responsável pelo Ensino Religioso, Silvana Luz, admitiu que a fiscalização não ocorre de modo efetivo devido às dificuldades citadas.

Mediante o contato com Núcleo Regional de Educação de Londrina, foi descoberto que um curso estava sendo ministrado aos professores e que envolvia a temática do Ensino Religioso, portanto, foram feitas à responsável do núcleo pela matéria as seguintes perguntas: se este seria o primeiro ano do curso, quais os professores que participam dele, quais os conteúdos trabalhados e por quem este foi desenvolvido.

Segundo a responsável, o curso ocorre todos os anos, entretanto não é um curso específico para os professores de Ensino Religioso, este assunto é abordado dentro do curso de formação de professores. São convidados a participar do curso todos os professores da rede pública de ensino de Londrina, mas não é de caráter obrigatório, logo o número de inscritos é muito pequeno, e menor ainda o número de professores que acompanham o curso até o final.

Segundo Silvana Luz, dos aproximadamente 180 professores da rede envolvida, foram recebidas inscrições de 38. Participaram da primeira etapa do curso, realizada no primeiro semestre do ano de 1997, 14 professores, mas somente 13 participaram da segunda etapa, realizada no segundo semestre.

Como não é um curso específico para os professores do Ensino Religioso, vários temas envolvendo o ensino foram abordados. O curso foi desenvolvido pela (SEED), que enviou o conteúdo ao NRE de Londrina. Os conteúdos não são fixos, variam de ano em ano.

Os conteúdos que são trabalhados pelo Ensino Religioso envolvem diversas discussões, sendo uma das mais importantes a apresentação de todas as denominações religiosas presentes no Brasil, como é de fácil percepção, religiões de matrizes africanas não dividem um espaço igualitário no campo religioso brasileiro, uma vez que foram alvo de diversos ataques em sua história, assim como sofrem do processo de marginalização resultado da predominância do pensamento cristão.

Considerando este fato, é natural imaginarmos diversos problemas que resultam não só do contato com religiões afro-brasileiras – pelo desconhecimento e preconceito –, mas pelo contato com diversas outras formas de pensar que se encontram em semelhante situação de estranhamento, portanto foi questionado à Silvana Luz quais os problemas que chegam ao conhecimento do NRE. Segundo ela, alguns dos pais costumam reclamar e até retirar os filhos do curso quando são abordadas as religiões afro-brasileiras. Outro ponto a ressaltar surge por parte dos professores que resistem em abordar esta questão, relatando que em alguns casos chegaram a afirmar que não trabalhariam com as religiões afro-brasileiras.

Outro problema mencionado está na concepção, ainda não extinta, de que o Ensino Religioso é uma forma de catequese. As escolas continuam achando que a matéria é um momento de contato com Deus e que a insistência em abordar o Ensino Religioso de forma laica, sem proselitismo, é uma tentativa de retirar Deus das escolas. Assim como é recorrente o fato de os professores trabalharem o Ensino Religioso abordando a questão da moral, o que nos indica – como citado por ela – que ainda se dá um espaço prioritário ao cristianismo.

Estes problemas ocorrem devido à dificuldade na fiscalização do núcleo, assim como pelo fato de que os professores não possuem estudos específicos sobre a área. Sobre este assunto, Silvana afirmou que a formação dos professores é precária, no que tange ao Ensino Religioso, pois os cursos superiores não abordam esta questão em suas grades curriculares. Assim como os cursos, como o de Ciências Sociais, preparam seus graduandos para atuarem no Ensino Médio, e no estado do Paraná as aulas de Ensino Religioso são realizadas em duas séries do Ensino Fundamental, logo os professores, com formação para o Ensino Médio, encontram dificuldades para lidar com os estudantes.

Por fim, a entrevistada relatou que a matéria de Ensino Religioso não possui nota nos boletins escolares, e, frente a isso, surge uma grande dificuldade para trabalhar com os alunos que, de certo modo, “menosprezam” a matéria por não possuir uma avaliação convencional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como já foi dito, o Estado brasileiro estabeleceu, por meio da sua história, uma relação estreita com as religiões as quais participam da formação do pensamento brasileiro, e não há como desvinculá-las das discussões a respeito do Ensino Religioso.

Muitas são as dificuldades encontradas nos debates a respeito do Ensino Religioso e na sua aplicação, entretanto, seguindo a linha de pensamento dos documentos oficiais que regulamentam o Ensino Religioso e, principalmente o seu foco central, não é se colocar enquanto obstáculo ao Estado laico.

Obedecendo à ideia da laicidade do Estado, o Ensino Religioso aparece com um caráter científico na grade curricular das escolas, uma vez que é vetada qualquer forma de proselitismo e que este vem a complementar a compreensão da formação das diversas culturas, assim como das diversas identidades, e também na tentativa de expandirmos o respeito à liberdade e ao próximo a partir do conhecimento da pluralidade de matrizes que embasam a formação do Brasil e dos brasileiros.

REFERÊNCIAS

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA de Normas Técnicas. *NBR 10520*: informação e documentação: citações em documentos: apresentação. Rio de Janeiro, 2002a.

_____. *NBR6023*: informação e documentação: referências: apresentação. Rio de Janeiro, 2002b.

_____. *NBR6024*: informação e documentação: numeração progressiva: apresentação. Rio de Janeiro, 2003a.

_____. *NBR 6027*: informação e documentação: sumário: apresentação. Rio de Janeiro, 2003b.

_____. *NBR14724*: informação e documentação: trabalhos acadêmicos: apresentação. Rio de Janeiro, 2006.

BITTENCOURT FILHO, J. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinomia, 2003.

BRANDÃO, C. R. Fronteira da fé – alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, set./dez. 2004.

BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Conselho Pleno, Parecer 097/97, sobre a formação de professores para o ensino religioso na escola pública do ensino fundamental, 1997.

_____. *Constituição*: República Federativa do Brasil. Brasília: Senado Federal, Serviço Gráfico, 1988.

_____. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. *Diário Oficial da União*. Brasília, n. 248, 23 dez. 1996.

_____. Ministério da Educação (1997). Lei nº 9.475/97, dá nova redação ao artigo 33 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, *Diário Oficial da União*, 23 jul. 1997, seção I.

GASPARIN, J. L. *Uma Didática para a Pedagogia Histórico-Crítica*. 3. ed. Campinas, SP: Autores Associados, 2005.

MADURO, O. *Religião e luta de classes*. Petrópolis: Vozes, 1983.

MICELI, S. (Org.). *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

PARANÁ. *Conselho Estadual de Educação*. Normas para o Ensino Religioso no Sistema Estadual de Ensino do Paraná, 2006.

PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Casa Civil. Subchefia para assuntos jurídicos. *Preâmbulo*, 5 out. 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm>. Acesso em 27 ago. 2011.

_____. *Decreto nº 7.107, de 11 de fevereiro de 2010*. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Decreto/D7107.htm>. Acesso em 20 out. 2011.

SHIROMA, E. O. *Política Educacional*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007.

SILVA, I. L. F. *A Nova LDB: Flexibilização ou Normatização da Desigualdade?*. Departamento de ciências sociais – UEL. S.d.



O ENSINO RELIGIOSO: ASPECTOS LEGAIS E PROSELITISMO

Luis Gustavo Patrocino¹

1. RELIGIÕES CRISTÃS E ESTADO BRASILEIRO

A religiosidade é uma característica social encontrada em vários povos do planeta, em locais com alto índice de urbanização, ermos rincões ou ilhas “isoladas”. São amplos os exemplos e contribuições antropológicas neste sentido no qual homens se relacionam com um *além* dotado de poderes de controlar o humanamente incontrolável, organizar a sociedade e, para usar o termo do antropólogo Malinowski, suportar “os imponderáveis da vida”.

Com o avanço da ciência empirista, a relevância, utilidade e até vida útil da religião em ambientes de predominância racionalista foram questionadas. A declaração *do* filósofo Alemão Friedrich *Nietzsche* ao dizer que Deus estava morto poderia ser entendida como o velório das religiões, uma vez que a evolução social caminhava para a racionalização. Contudo, ainda que o desenvolvimento científico racionalista tenha produzido provas suficientes da inexistência do além-Terra e críticas sobre a atuação e consequências históricas das ações de algumas religiões, o que é possível observar na sociedade atual é uma postura cuja esfera religiosa perpassa as relações econômicas, políticas etc. A possibilidade deste “contrassenso”

¹ Mestrando e Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina. Bacharel em Teologia pelo ISBL. *E-mail*: lgpaticino@hotmail.com.

histórico pode ser fruto: a) da não difusão dessas informações científicas a todas os setores da sociedade produzindo sua restrição a lócus acadêmicos; b) da falta de críticas e apontamentos que conseguissem substituir os efeitos conseguidos pelas ideologias das religiões; c) da ampla rejeição produzida por sentimento e atitudes de tradicionalismo; d) das religiões, que incorporaram a racionalidade ao seus cultos.

O sociólogo da religião Peter Berger afirma que

Com certeza, a modernização teve alguns efeitos secularizantes, em alguns lugares mais do que em outros. Mas ela também provocou o surgimento de poderosos movimentos de contra-secularização. Além disso, a secularização a nível societal não está necessariamente vinculada à secularização a nível da consciência individual. Algumas instituições religiosas perderam poder e influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso. Inversamente, instituições religiosamente identificadas podem desempenhar um papel social ou político mesmo quando muito poucas pessoas confessam ou praticam a religião que essas instituições representam (BERGER, 2000, p. 10).

Esses movimentos de contrassecularização e a adaptação religiosa à racionalidade da modernização tem composto um ambiente de desenvolvimento religioso, ao invés de retração.

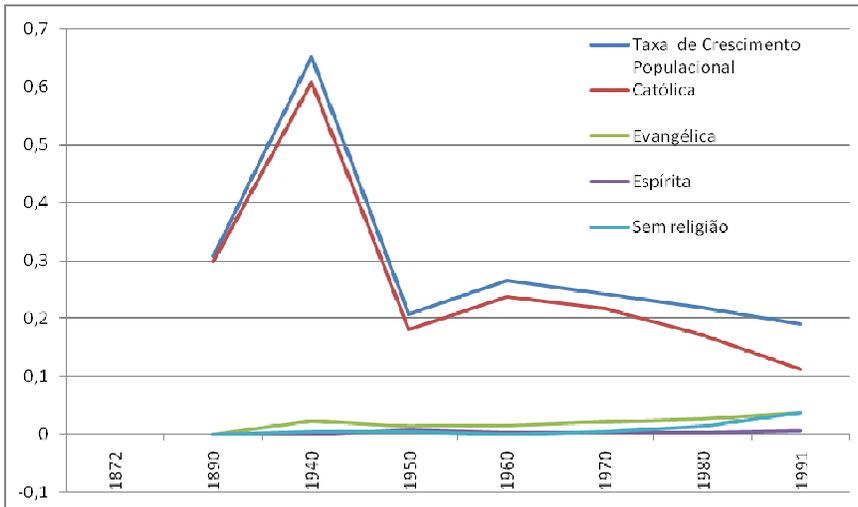
Durkheim (2002, p. 104) afirma que

[...] não podemos conhecer cientificamente as causas senão através dos efeitos que produzem [...] [a ciência] estuda o calor através das variações de volume que as mudanças de temperatura produzem nos corpos, a eletricidade através dos seus efeitos físico-químicos, a força através do movimento.

Dessa forma, para avaliar o grau de religiosidade nacional, precisamos observar de forma indireta e tentar encontrar os efeitos dessa forma de pensar os espaços e o poder. A figura 1 demonstra que, no Brasil,

a taxa de crescimento populacional e de religiosos são iguais, o que indica a manutenção quantitativa dos religiosos.

Figura 1 – Taxa de crescimento religioso do período de 1872 a 1991.²



Com esses índices, é possível afirmar que a população brasileira é declaradamente religiosa, contudo o problema dessa conclusão não é o simples fato de se dizer pertencente a quadros institucionais, mas também como essa identidade coletiva permeia as relações sociais, principalmente nas instituições Estatais que representam legalmente esses indivíduos.

Em 1932, o Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova já alertava para fato de que o Estado brasileiro e seus aparelhos estavam corrompendo suas finalidades democráticas por negligenciar a laicidade.

c) A laicidade, gratuidade, obrigatoriedade e coeducação.

A laicidade, gratuidade, obrigatoriedade e coeducação são outros tantos princípios em que assenta a escola unificada e que decorrem

² IPEA [s.d]; IBGE [s.d].

Nota: O gráfico é uma adaptação de duas tabelas citadas e ajustadas (IPEA: Tabela População residente – Total Decenal de 1872 até 2010; IBGE: Série POP60 – População por religião (população presente e residente) da taxa de crescimento numérico em relação ao crescimento da população. Dessa forma, os valores percentuais de crescimento religioso referenciam a quantidade populacional levantada pelos censos dos respectivos ano

tanto da subordinação à finalidade biológica da educação de todos os fins particulares e parciais (de classes, grupos ou crenças), como do reconhecimento do direito biológico que cada ser humano tem à educação. A laicidade, que coloca o ambiente escolar acima de crenças e disputas religiosas, alheio a todo o dogmatismo sectário, subtrai o educando, respeitando-lhe a integridade da personalidade em formação, à pressão perturbadora da escola quando utilizada como instrumento de propaganda de seitas e doutrinas [...] (AZEVEDO *et al.*, 1932, s/p).

Em 1988, no preâmbulo da Constituição que implantava a democracia depois de anos de arbitrariedades de governos militares e 97 anos após a Constituição que “romperia” com sistemas autocráticos de poder e transformaria o país em República representativa laica, há ainda um indicativo claro da presença, vínculo e influência das religiões, principalmente das cristãs, no Estado. A lei contém a frase:

Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembleia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, **sob a proteção de Deus**, a seguinte CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL (BRASIL, 1988, s/p, grifo do autor).

A divindade ali discriminada é a cristã, fruto da presença de bancadas religiosas no Congresso agindo por e para uma moral própria na Assembleia Nacional Constituinte. Portanto, o próprio documento constitucional garante que a nação está protegida não por sua soberania, mas sim pela divindade dos colonizadores/exploradores. Por esses exemplos, é possível perceber que a realidade nacional de total desvinculação do Estado com interesses religiosos não existe, ainda que devesse.

Maria Lucia Montes (1998) aponta que a expansão do movimento protestante trouxe

um envolvimento cada vez maior e mais complexo por parte das igrejas (protestantes) com o mundo social, sua busca de controle dos instrumentos de riqueza e prestígio, e a disputa aberta de posições de poder na vida pública, graças à participação direta na política (MONTES, 1998, p. 70).

Sobre essa busca de poder e controle por parte dos protestantes, Reginaldo Prandi (1996, p. 30) acrescenta que “A política só interessa como caminho pelo qual a religião, e, portanto a redenção do mundo, se aproxima do poder para dele tirar proveito e abrir com maior eficácia seus canais de comunicação”. Assim, é possível perceber que a democratização brasileira não conferiu mais laicidade ao Estado, e sim possibilitou acesso a religiões antes não representadas em seu âmbito, ela iniciou a decadência do monopólio da influência Católica Apostólica Romana nas questões do Estado brasileiro. Contudo, não foi apenas no aparelho estatal que a Igreja de Roma perdeu espaço, a forte tendência proselitista protestante angariou fiéis dos bancos dos seus templos, uma vez que o acesso ao poder Estatal, como é possível perceber na recente nomeação do Pr. Marcos Feliciano como presidente da comissão de direitos humanos, conferiu-lhes possibilidades para contabilizar novos adeptos.

Esse movimento de conversão de católicos se iniciou após a Segunda Guerra Mundial

[...] com a irrupção de um novo tipo de protestantismo de massa, que passa a crescer de uma maneira assombrosa com base nos grupos pentecostais “[...] rapidamente se implantam e passam a ganhar centenas de milhares de adeptos em velocidade crescente, sobretudo entre as camadas mais modestas da população (MONTES, 1998, p. 82).

O movimento ideológico de conversionismo, aplicado pela Igreja Católica no Brasil Colônia com os jesuítas no pós-Concílio de Trento (o concílio da contrarreforma), se volta contra ela no século XX no Brasil. Agora é o protestantismo quem busca fiéis em rincões ermos ou cidades. O protestantismo brasileiro pós-Segunda Guerra Mundial objetiva a converter.

Com seu monopólio no mercado de bens de salvação ameaçado, a Instituição Romana inicia um processo de adaptação ao novo modelo de fé que se instituía no Brasil. A Renovação Carismática Católica, “nascida nos Estados Unidos em 1967 com chegada ao Brasil em 1971” (MONTES, 1998, p. 81), é um movimento de resposta institucional aos moldes do concílio tridentino, uma forma de reafirmar a fé romana mediante as linguagens midiáticas disponíveis e que estavam sendo utilizadas com sucesso pelos protestantes. Este movimento também visa à conversão de protestantes e, como seu próprio nome diz, renovar seus membros com uma espiritualidade pentecostalizada.

Esta tendência conversionista das religiões com maior número de fiéis no país corrobora com a afirmação de que “o mundo de hoje é tão ferozmente religioso quanto antes” (BERGER, 2000, p. 10), e essa voracidade não existe apenas em documentos apologéticos ou pregações “inflamadas” de ambos os lados, elas se fazem presente nas relações sociais dos indivíduos, nas suas relações afetivas, de trabalho e comunitária. A “guerra santa” pode ser vista não apenas na TV com pastores chutando símbolos sagrados católicos, mas também em adesivos de carros, nos versículos bíblicos colados nos armários das salas de professores dos colégios estaduais, nas Bíblias abertas e crucifixos pendurados nas secretarias. A escola virou palco da dramaturgia proselitista brasileira.

2. PROSELITISMO E O ENSINO RELIGIOSO

Diante de um mundo que é “tão ferozmente religioso quanto antes” (BERGER, 2000, p. 10) e no qual “As comunidades religiosas sobreviveram e até floresceram na medida em que tentaram se adaptar as exigências de um mundo secularizado” (BERGER, 1999, p. 11), O ensino religioso talvez seja a única, ou uma das poucas, possibilidade para o desenvolvimento de pessoas capazes de pensar a religiosidade por parâmetros científicos (históricos, geográficos, sociológicos etc.) diferentes dos ensinamentos dogmáticos ensinados pelas instituições religiosas. Tais conhecimentos podem possibilitar uma

socialização respeitosa entre pares religiosos ou com outros crentes de credos diferentes, ou até mesmo antagônicos.

A figura 3 demonstra que a taxa de crescimento das religiões brasileiras com maior número de adeptos caminha ascendentemente desde 1872 sem rupturas. Ainda que haja um decréscimo na taxa da Igreja Católica a partir de 1970, há crescimento na taxa de protestantes. Isto indica que o índice católico, ainda positivo, está sendo transferido para outras formas de religiosidade, assim, os dados não demonstram uma tendência de secularização, e sim o movimento de transição ente as religiões. É possível perceber também a ascensão do número dos “sem religião” que, segundo o IBGE,³ configuram um grupo de crentes desinstitucionalizados.

Dessa forma, esta tendência religiosa nacional demonstrada se adéqua à ideia de que “o impulso religioso, a busca de um sentido que transcenda o espaço limitado da existência empírica neste mundo, tem sido uma característica perene da humanidade” (BERGER, 1999, p. 19). Assim, a disciplina de Ensino Religioso tem uma grande importância no currículo escolar por ser o único espaço que possibilitaria a reflexão não dogmática, em meio a uma sociedade religiosa.

O Artigo XVIII da Declaração de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (ONU) diz que

Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular (ONU, 1948, p. 1).

Ainda é possível perceber iniciativas de intolerância religiosa 64 anos após a promulgação dessa carta de direitos tão importantes para a humanidade. Janayna de Alencar Lui (2008, p. 211) chama a atenção

O manual do Recenseador de 2000 diz que “pessoa que não professa qualquer religião, registre SEM RELIGIÃO”. Contudo, “Cerca de 91% da população que se declara sem religião, afirma acreditar em Deus, já aqueles que se declaram ateus são apenas 1,2% da população. Portanto, a religião vem sendo vista como um sentimento pessoal, íntimo, desatrelada de instituições religiosas” (CAMBOIM; RIQUE, 2010, p. 257).

de que a “expansão evangélica no Brasil também fez eclodir atos de intolerância religiosa praticados contra as religiões afro-brasileiras, principalmente partindo de neopentecostais”. O chute na imagem de Nossa Senhora Aparecida em pleno 12 de outubro de 1995 por um pastor da IURD (Igreja Universal do Reino de Deus) é um exemplo de um caso que ganhou dimensões nacionais, contudo outros atos de intolerância ocorrem no cotidiano social, e, por não ganharem a divulgação midiática, passam por despercebidos ou se naturalizam na cultura.

O problema ganha mais proporção quando ocorre dentro de uma sala de aula por um profissional da educação do que por não ter o preparo adequado, doutrina e proselitiza alunos ensinando sua religião ao invés de seguir as Diretrizes Curriculares. Nunes (2012) comenta sobre uma entrevistada dizendo que

[...] podemos perceber que a disciplina de ER, se mostra muito confusa e sem sentido (para ela), uma vez que não se pode fazer alusão a nenhuma religião específica. Outra questão que não faz sentido para educadora é o fato de um professor responsável pela disciplina ter uma formação acadêmica direcionada para estudos que questionem as verdades ditas absolutas, como é o caso do professor de Filosofia (NUNES 2012, p. 116).

Segundo Nataly Nunes,⁴ o quadro de professores da disciplina de ER é composto majoritariamente por profissionais do Quadro Próprio do Magistério (QPM-P),⁵ seguido dos temporários ou Processo de Seleção Simplificada (PSS),⁶ tanto no Núcleo Regional Estadual (NRE) de Londrina quanto no Estado, contudo o número de professores contratados especificadamente para a disciplina alcança apenas 2% do total de profissionais que a lecionam. Tal fato leva a crer que esta disciplina está sendo utilizada pelos professores do QPM-P para completar carga horária, e as aulas que sobram são preenchidas com contratos temporários, uma vez que o número de

⁴ Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina em 2012, com a dissertação *Os processos de moralização na escola pública brasileira: Estudo das disciplinas de educação moral e cívica e de ensino religioso* (2012).

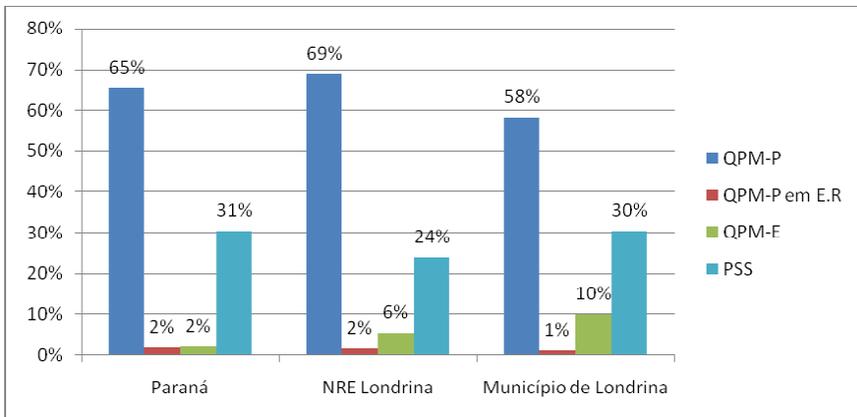
⁵ Professores concursados independente da disciplina de concurso.

⁶ Professores com contratos temporários.

contratos PSS para disciplina também é superior ao de professores específicos.

Esta situação satisfaz duplamente os interesses de contenção de investimentos educacionais, de um lado, por ocupar com a disciplina as aulas faltantes dos profissionais, possibilitando a estes fechar sua carga horária mínima, e, de outro, não ter que contratar profissionais específicos. O gráfico a seguir demonstra os quantitativos elencados em porcentagem dessa relação entre professores QPM-P, PSS e Específicos.

Figura 2 – Distribuição de Professores de Ensino Religioso por contrato de Trabalho – NRE Londrina⁷



De acordo com gráfico, é possível perceber que o número de pedagogos (QPM-E) lecionando a disciplina em Londrina é 10 vezes superior ao de QPM-P de ER e de 3,6 vezes a média dos locais apresentados. Isto demonstra que a maior parte dos docentes da disciplina não tem concurso específico para esta. O índice de 2% de profissionais específicos para atender a demanda revela a estratégia já apontada de utilizar outros profissionais para suprir a disciplina.

⁷ Nunes (2012).

Nota: Os dados utilizados foram retirados e adaptados da tabela1, apresentada por Nunes (2012, p. 113). Exclusive QUP (Professores do quadro único de pessoal)

A questão da capacitação para a ministração da disciplina é fundamental para uma postura profissional de orientação laica e ao mesmo tempo respeitosa das diversidades religiosas. Também proveria recursos e conhecimento legal dos limites e função da disciplina aos docentes de outras áreas, gerando aulas que possibilitem aos alunos pensarem a temática religiosa de forma científica e pluralista sem as coerções espirituais ou tendências proselitistas utilizadas por fiéis a fim de angariar outros devotos para sua confissão de origem.

A regulamentação do Ensino Religioso no Brasil é pluralista e determinada por diretrizes, no âmbito das escolas públicas, produzidas pelos governos estaduais. No estado do Rio de Janeiro, por exemplo, a opção de ensino laico foi substituída pela divisão dos alunos em duas religiões cristãs. Emerson Giumbelli (2008, p. 6, grifos do autor) afirma que

[...] a lógica confessional conferiu papel fundamental às “autoridades religiosas” (segundo expressão da lei de 2000) de cada credo. Cabe-lhes a definição dos conteúdos programáticos **e o credenciamento dos professores**. Por isso, o concurso em 2004, aberto para detentores de diplomas de licenciatura plena, em quaisquer áreas, tinha como requisito adicional **o aval de uma autoridade religiosa**. A elaboração dos conteúdos do ensino religioso caberia às mesmas autoridades.

No estado citado, a formação docente é colocada totalmente nas mãos das instituições religiosas cristãs, bem como seus conteúdos.⁸ Em Minas Gerais, a relação das igrejas cristãs com o Estado é mais indireta: “[...] até 2005 atribuía-se ao Departamento Arquidiocesano de Ensino Religioso, uma instituição católica, o cadastramento e formação dos docentes da disciplina” (GIUMBELLI, 2008, p. 13).

No caso do Paraná, que possui orientações laicas para a disciplina, segundo Nunes (2012), há uma situação de conflito entre as Diretrizes

⁸ No Rio de Janeiro, adotou-se para o ensino religioso em escolas públicas o modelo “confessional”, de acordo com o qual a disciplina é oferecida seguindo conteúdos e por professores adequados a cada credo. Ou seja, os alunos que se dispuserem a frequentar a disciplina serão separados de acordo com a sua declaração de credo (ou de seus responsáveis, quando for o caso) (GIUMBELLI, 2008, p. 5).

Curriculares da Educação Básica do Estado do Paraná e o quadro funcional, pois

Neste documento encontramos a concepção de escola, segundo a qual deve-se orientar a aprendizagem a partir dos “conhecimentos historicamente sistematizados e selecionados para compor o currículo escolar” (NUNES, 2012, *apud* SEED, 2008, p. 15).

Contudo, Nataly Nunes (2012, p. 113) enfatiza que a realidade é bem diferente, pois

[...] tanto o quadro de professores de ER quanto as entrevistas nos permitem afirmar que parte dos professores da disciplina é formada em outras áreas do conhecimento, o que reduz a possibilidades de abordar a disciplina a partir de conhecimentos historicamente sistematizados sendo que a formação dos docentes esta voltada para outros objetos, teorias e metodologias de ensino”.

Se somarmos aos índices apresentados na figura 2 reveladores do baixo número de profissionais específicos da disciplina, as afirmações anteriores, que apresentam uma divergência entre as orientações estaduais e a prática profissional, o resultado propõe um problema a ser investigado sobre qual tem sido a formação dos professores ministrantes da disciplina em questão como complementação de carga horária.

A Lei Federal nº 9.475/97 (PRESIDÊNCIA..., 1997, p. 1), que dá nova redação à Lei nº 9394 de 1996 e trata do ensino religioso no Brasil, diz no § 1º do Artigo 33: “Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos de ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores”. Dessa forma, os critérios tanto de escolha de conteúdo como de formação docente não foram normatizados, isto faz com que, em primeira instância, não há pré-requisitos legais para ser professor da disciplina, e, em segunda, que a contratação independa da área de formação. A única exigência imposta é de enquadramento no sistema de ensino proposto pelas instituições educacionais.

Essa indefinição nacional é economicamente boa para o caso dos colégios particulares e de confissão religiosa nos quais o sistema de ensino ofertado pode variar com o mercado, alterando, dessa forma, o profissional conforme a demanda por meio do currículo proposto. Pode-se, inclusive, delegar a disciplina à outra instituição, como as religiosas, que, pelo acesso aos alunos, possibilidade de doutriná-los e de proselitismo, a ministrariam sem ônus trabalhistas. Também favorece o ensino público, pois, ao colocar a disciplina marginalmente às demais, cria oportunidade de complementação horária para as diversas disciplinas, um “bom negócio” para os professores e excelente para os governos.

Com todos esses “problemas” que a Lei sobre o ER gera, ao menos no ensino privado o consumidor pode ter claro qual linha e tendência confessional a disciplina de ER terá no ato da matrícula e, dessa forma, optar com clareza sobre a adesão ou não à disciplina, mas, e quanto à rede pública da cidade de Londrina? É possível saber o que será ministrado em aula e qual a formação do profissional que a ministrará ao aderir à disciplina? E mais, é possível saber se esses conteúdos seguirão as diretrizes estaduais?

Emerson Giumbelli, ao analisar o ER em escolas públicas de 12 estados brasileiros, destaca a não existência de um plano nacional único. Segundo o autor,

O mesmo levantamento permitiria consolidar uma constatação do mapeamento produzido pela pesquisa: o predomínio da singularidade. Confirmando impressões e diagnósticos iniciais, notou-se que não se construíram, a partir deste ou daquele estado, modelos que fossem seguidos ou adaptados por outros. Apenas em estados do Norte e Nordeste é que se nota algumas formulações semelhantes, evidenciando alguma inspiração comum. A singularidade se afirma mesmo diante da opção por um modelo de ensino religioso não “confessional” (GIUMBELLI, 2008, p. 13).

Esta singularidade gera, no que tange à formação docente, dilemas em pelo menos metade dos estados analisados.

Pará (sem entidade inter-religiosa e com dilemas na formação docente), Piauí (sem entidade inter-religiosa e com dilemas na formação docente), Amapá (sem entidade inter-religiosa e sem formação docente consolidada), Alagoas (ausência de ambos), Mato Grosso do Sul (ausência de ambos) e Rio de Janeiro (ausência de ambos) confirmam a regra (GIUMBELLI, 2008, p. 15).

No Paraná, a autoria do plano de ensino é responsabilidade do professor. As Diretrizes Curriculares da Educação Básica (2008) afirmam que

Nestas Diretrizes, destaca-se a importância dos conteúdos disciplinares e do professor **como autor de seu plano de ensino**, contrapondo-se, assim, aos modelos de organização curricular que vigoraram na década de 1990, os quais esvaziaram os conteúdos disciplinares para dar destaque aos chamados temas transversais (SEED, 2008, p. 24, grifo do autor).

Dessa forma, pode não haver uma uniformização dos conteúdos dados em sala de aula, já que cada docente decide os conteúdos com autonomia, metodologia de ensino e lógica epistemológica oriundas de suas disciplinas de contrato. Para que essas possibilidades não transformem as disciplinas em uma cópia da metáfora bíblica da Torre de Babel⁹ entre os colégios públicos e que a visão geral da disciplina não se pareça tanto com um mosaico, o governo do Paraná organiza e delimita as aulas pelas Diretrizes Curriculares da Educação Básica do Ensino religioso¹⁰ e pelos conteúdos estruturantes de cada disciplina. Por conteúdos estruturantes, entende-se:

[...] os conhecimentos de grande amplitude, conceitos, teorias ou práticas, que identificam e organizam os campos de estudos de uma disciplina escolar, considerados fundamentais para a compreensão de

⁹ A Torre de Babel é uma história bíblica cujo objetivo é explicar a origem das variadas línguas. Ela trata da construção de uma torre pela população da cidade de Babel para alcançar o céu, mas, segundo o relato, Deus não gostou da intenção, e, para impedir a obra, fez com que cada trabalhador falasse uma língua diferente, isso foi o fato gerador de muita confusão por ninguém se entender, e a consequência foi o abandono da obra.

¹⁰ Documento da Secretaria de Educação do Estado que normatiza os conteúdos, objetivos e metodologia da disciplina de ER no Paraná por meio de três eixos considerados conteúdos estruturantes: Paisagem religiosa, Texto Sagrado e Universo Simbólico Religioso.

seu objeto de estudo/ensino. Esses conteúdos são selecionados a partir de uma análise histórica da ciência de referência (quando for o caso) e da disciplina escolar, sendo trazidos para a escola para serem socializados, apropriados pelos alunos, por meio das metodologias críticas de ensino-aprendizagem (PARANÁ, 2008, p. 25).

Assim, a liberdade de produção docente é legalmente limitada por essa seleção sistematizada de teorias e campos de estudo. Esse controle se materializa no livro didático público que apresenta os conteúdos como

[...] frutos de uma construção que tem sentido social como conhecimento, ou seja, existe uma porção de conhecimento que é produto da cultura e que deve ser disponibilizado como conteúdo, ao estudante, para que seja apropriado, dominado e usado (PARANÁ, 2008, p. 25).

Esses conteúdos não poderiam ser confundidos com o conhecimento “popular” denominado senso comum. Ele deve ser fruto da reflexão científica sobre o “comum” aferida por estudiosos da ciência, e, no caso do ER, são postos desafios que urgem reflexão e ação direcionada ao respeito a todas as religiões com seus ritos, representações, expressões de espiritualidade e papéis sociais. É função do profissional de ER

[...] superar as tradicionais aulas de religião, abordar conteúdos escolares que tratem das diversas manifestações culturais e religiosas, dos seus ritos, das suas paisagens e dos seus símbolos, e relações culturais, sociais, políticas e econômicas de que são impregnadas as formas diversas de religiosidade (PARANÁ, 2008, p. 45).

Neste contexto legal, institucional e social, os docentes estão livres para criar, delimitados apenas teoricamente. Assim, a) são possuidores dos conhecimentos comuns da sociedade; b) têm um público que está em pleno processo de aprendizagem; c) em alguns casos, utilizam a disciplina apenas como complemento de suas cargas horárias; d) têm crenças próprias, podendo, inclusive, cooperar ativamente no seu grupo de afinidade sagrada. O que garante um ensino religioso tal qual previsto

nas Diretrizes de Educação? Ou ainda, um ensino pautado pelo não proselitismo e respeito à diversidade?

Sobre isso, Nunes (2012) cita uma afirmação de uma de suas entrevistadas: “apesar de se permitir trabalhar com outros materiais didáticos ou de apoio, a disciplina de ER acaba sendo tendenciosa, é possível que professores trabalhem com materiais específicos a sua religião” (NUNES, 2012, p. 103). Essa mesma entrevistada relata um caso de uma professora que “catequizava os alunos” com “uma cartilha da religião dela, ela era adventista, e aí ela trabalhava a doutrina dela com os alunos” (NUNES, 2012, p. 103).

Casos como este não devem ser raros, e suas consequências vão para além do uso do espaço estatal laico para a disseminação de práticas dogmáticas, também desperdiça o tempo dos alunos de confissões diferentes e divergentes da possuída pelo professor proselitista, consome dinheiro público com honorários docentes que corrompem seu contrato de trabalho ao não se sujeitarem às diretrizes para divulgar “seus” *ethos*, e cria nos alunos a perspectiva de que o único meio e forma de se pensar a religião é a confessional. O filósofo e sociólogo da religião Otto Maduro (1981, p. 28) afirma que a própria

[...] a palavra <<religião>> é uma palavra que – mais ou menos parecida na grafia ou na pronuncia, mais ou menos traduzida pela mesma palavra – esta presente, sobretudo nos idiomas cuja história se liga estritamente à história do cristianismo [...] é, como todas as palavras, uma palavra *situada* histórica, geográfica, cultural e demograficamente no seio de uma língua.

Se o ambiente escolar não problematiza a questão e age como instituição religiosa, os propósitos de elevação da tolerância religiosa, de análise “objetiva” do papel social da religião como sistema de troca simbólica se esvaziam.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, F. de et. al. *O Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova*. Disponível em: <<http://www.pedagogiaemfoco.pro.br/heb07a.htm>>. Acesso em 20 abr. 2012.

BERGER. P. A Desseccularização do Mundo: Uma Visão Global. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 21(1), p. 9-24, 2000.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em 20 abr. 2012.

CAMBOIM, A.; RIQUE, J. Religiosidade e Espiritualidade de Adolescentes e Jovens Adultos. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Universidade Estadual de Maringá, ANPUH, ano III, n. 7, maio 2010. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf6/11Aurora.pdf>>. Acesso em 27 mar. 2012.

DURKHEIM, E. A divisão do trabalho social e Direito. In: SOUTO, C.; FALCÃO, J. *Sociologia e Direito: textos básicos para a disciplina de sociologia jurídica*. São Paulo: Thomson Learning, 2002, p. 99-108.

GIUMBELLI, E. Ensino Religioso em escolas públicas no Brasil: notas de pesquisa. *Revista Resumo*, Núcleo de Estudo das Religiões – UFRS, ano 9, n. 14, 2008. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/7280/4631>>. Acesso em 6 abr. 2012.

IBGE. Censo Demográfico 2000. Tabela 2094. *População residente por cor ou raça e religião*. Disponível em: <<http://www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/listabl.asp?z=cd&o=14&i=P&c=2094>>. Acesso em 30 mar. 2012.

_____. Série: POP60. *População por religião* (população presente e residente). [s.d]. Disponível em: <[http://seriesestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?vcodigo=POP60&t=Popula%C3%A7%C3%A3o%20por%20religi%C3%A3o%20\(popula%C3%A7%C3%A3o%20presente%20e%20residente\)](http://seriesestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?vcodigo=POP60&t=Popula%C3%A7%C3%A3o%20por%20religi%C3%A3o%20(popula%C3%A7%C3%A3o%20presente%20e%20residente))>. Acesso em 30 mar. 2012.

IPEA. *População residente total: Decenal de 1872 até 2010*. [s.d]. Disponível em: <<http://www.ipeadata.gov.br>>. Acesso em 30 mar. 2012.

LUI, J. de A. Os rumos da intolerância religiosa no Brasil. *Relig. soc. (on-line)*. v. 28, n. 1 [cited 2012-04-02], p. 211-214, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010085872008000100011&lng=en&nr m=iso>. Acesso em 25 mar. 2012.

MADURO, O. *Religião e luta de classes*. Petrópolis: Vozes, 1981.

MAY, T. *Pesquisa Social: questões, métodos e processo*. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2004.

MONTES, M. L. *Figuras do Sagrado: Entre o público e o privado. História da vida privada no Brasil*. v. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

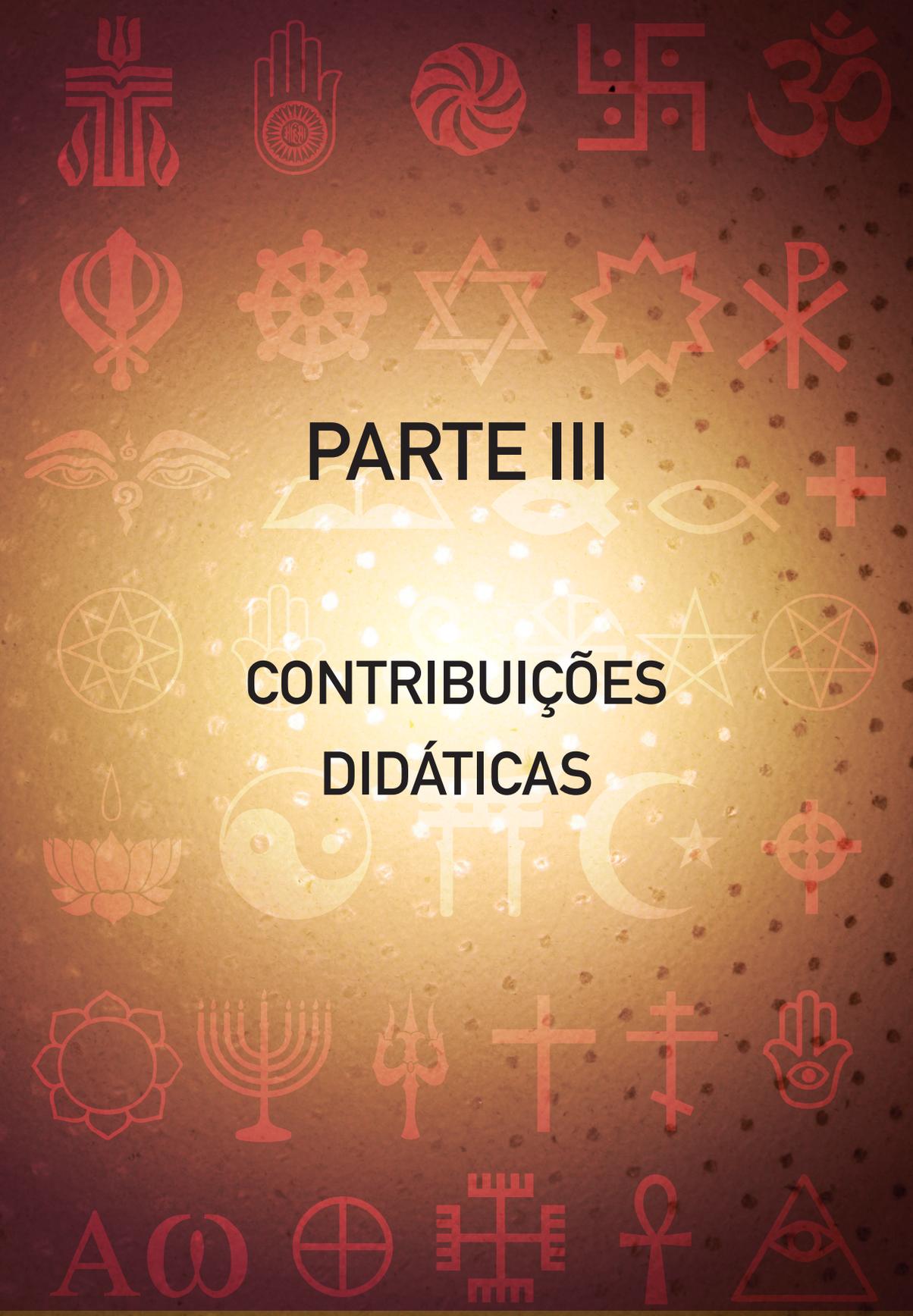
NUNES, N. *Os processos de moralização na escola pública brasileira: Estudo das disciplinas de educação mora e cívica e de ensino religioso*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2012.

OLIVEIRA, M. S. de et al. *Introdução à Estatística*. Lavras: UFLA, 2009.

ONU. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Disponível em: <<http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=por>>. Acesso em 4 abr. 2012.

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. *Lei nº 9.475, de 22 de julho de 1997*. Casa Civil. Subchefia para assuntos jurídicos, 1997.

SEED. *Diretrizes Curriculares da Educação Básica Ensino Religioso*. 2008. Disponível em: <http://www.Educadores.Diaadia.Pr.Gov.Br/Arquivos/File/Diretrizes/Dce_Er.Pdf>. Acesso em 28 mar. 2012.



PARTE III

**CONTRIBUIÇÕES
DIDÁTICAS**

CEBS E TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NO BRASIL

Amanda Cristina Martins do Nascimento¹
Rodrigo Geraldi Demarchi²

A Igreja Católica se faz presente na história do Brasil desde a chegada dos portugueses a essa terra que chamaram de “Terra de Santa Cruz”. O estudioso Emanuel de Kadt (2007, p. 75) afirma que a presença da Igreja não se fez tão forte como nos outros países da América Latina durante a colonização; o clero secular tupiniquim apenas legitimava a estrutura social do período, no qual predominava a liderança de grandes senhores de engenho e latifundiários, exceto as diferentes ordens que se estabeleceram, como os jesuítas, carmelitas e beneditinos.

Já durante o Império, a Igreja ainda se submetia às regras do imperador, sob o regime do *padroado*, sendo que o imperador poderia intervir na organização da Igreja. “Em 1854, o imperador levou o regalismo ao extremo, declarando que tinha o direito de indicar candidatos para todos os cargos e benefícios eclesiásticos sem avisar ou consultar os prelados, o que já era costume até então” (KADT, 2007, p. 77).

Após embates entre a política brasileira e o Vaticano, e, ainda, após a proclamação da República em 1889, o Estado brasileiro se declarou laico. Destarte, a Igreja necessitaria de mudanças para se mostrar como

¹ Graduada em História pelo Departamento de Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Londrina. *E-mail*: amanda.hpuel@gmail.com.

² Graduado em História pelo Departamento de Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Londrina. *E-mail*: digodemarchi@hotmail.com.

uma instituição forte, que não necessitaria do amparo do Estado para se manter.

Um dos movimentos que surgiu neste intuito foi a *Ação Católica*, estimulada por vários papas desde o final do século XIX na Europa, formalizada por Pio XI na década de 1920, chegando ao Brasil em 1930. Um “apostolado leigo”, a princípio de caráter conservador, no Brasil deu espaço para diferentes orientações leigas, como a conservadora “Tradição, Família e Propriedade” (TFP) e a “Ação Católica Popular”.

Esse catolicismo progressista é caracterizado pela conscientização do indivíduo, isto é, o fiel tem que compreender como o povo é explorado ou oprimido para comandar o seu próprio destino. Kadt (2007, p. 125) afirma que a ideologia da Ação Popular (ou Ação Popular Católica) era a divisão da sociedade em dois polos: “polo dominante” e “polo dominado”. Ainda segundo Kadt, esse pensamento buscou como instrumento a análise marxista:

A elaboração deveu muito à análise marxista do conflito de classes. Também deveu muito a Marx em outro sentido: o princípio central do sistema de dominação era entendido como baseado no fato de que os meios de produção, distribuição e formação de opinião estavam em mãos privadas (KADT, 2007, p. 125).

Documentos escritos pela Igreja que lhe serviram de base, como as Conferências Episcopais, realizadas em Medellín e em Puebla, nos anos de 1968 e 1979, respectivamente, e outra experiência anterior que influenciou o trabalho da Igreja Católica foi o Concílio Vaticano II, realizado do ano de 1962 a 1965. O Concílio Vaticano II abordou três temas principais: a aproximação às outras vertentes cristãs; uma abertura ao mundo e a Igreja dos pobres, isto é, uma igreja voltada pela defesa dos mais fracos e explorados pela sociedade moderna. Este último objeto correspondeu às Igrejas da América Latina, sobretudo no período do Governo Cívico-militar que regeu a política brasileira, nos anos de 1964-1985.

Um pensamento teológico que ganhou grande força nessa época foi a Teologia da Libertação, que, segundo Marcio A. de Sousa Romeiro (2009, s/p.), era:

[...] de uma perspectiva epistemológica pela qual se buscava não apenas visitar todo o patrimônio cultural e científico da teologia cristã, mas também se queria, à luz desta opção, responder aos problemas que o mundo moderno coloca para a presença e ação da igreja no mundo. Não se esquecendo nunca de que o principal problema é a pobreza estrutural.

O sociólogo Michael Löwy (2000, p. 59) aponta uma característica importante a respeito da Teologia fundamentadora da chamada opção pelos pobres: “é preciso lembrar-nos, em primeiro lugar, de que a teologia da libertação não é um discurso social e político e sim, antes de qualquer coisa, uma reflexão religiosa e espiritual”.

A opção preferencial pelos pobres nessa ótica não é por tanto fruto unicamente da reflexão científica, sociológica ou histórica, ainda que categorias de pensamento marxista, por exemplo, auxiliem na formação desse pensamento crítico que embasa grande parte das ações do chamado “cristianismo da libertação”, o qual seria a dimensão prática da Teologia da Libertação. Sendo assim, esta não deve ser pensada apenas como ação política, mas também enquanto espiritualidade que, se radicalizando, não pode deixar de incluir em seu programa a dimensão sociopolítica, a qual no caso latino-americano significou discordar das estruturas de exploração estabelecidas.

Não há homogeneidade no pensamento dos teólogos da libertação e de outros adeptos do cristianismo da libertação, mas existem pontos de convergência mais ou menos definidos. Uma tentativa de sistematizar tais pontos foi promovida por Löwy, que apontou oito aspectos principais cujas variações, não obstante, são representativas da significativa mudança na orientação teológica desses setores da Igreja:

1. A luta contra a idolatria (não o ateísmo) como inimigo principal da religião, isto é, contra os novos ídolos da morte adorados pelos novos Faraós, pelos novos Césares e pelos novos Herodes: Bens materiais, Riqueza, o Mercado, a Segurança Nacional, o Estado, a Força Militar, a “Civilização Ocidental Cristã”.
2. Libertação humana histórica como a antecipação da salvação final em Cristo, o Reino de Deus.

3. Uma crítica da teologia dualista tradicional, como produto da filosofia grega de Platão, e não da tradição bíblica na qual a história humana e a história divina são diferentes, mas inseparáveis.
4. Uma nova leitura da Bíblia, que dá uma atenção significativa a passagens tais como a do êxodo, que é vista como paradigma da luta de um povo escravizado por sua libertação.
5. Uma forte crítica moral e social do capitalismo dependente como sistema injusto e iníquo, como uma forma de pecado estrutural.
6. O uso do marxismo como instrumento socioanalítico a fim de entender as causas da pobreza, as contradições do capitalismo e as formas da luta de classe.
7. A opção preferencial pelos pobres e a solidariedade com sua luta pela autolibertação.
8. O desenvolvimento de comunidades de base cristãs entre os pobres como uma nova forma de Igreja e como alternativa para o modo de vida individualista imposto pelo sistema capitalista (LÖWY, 1996, p. 61).

Löwy também aponta que o surgimento do cristianismo da libertação não possui ligação forte com a hierarquia católica, sendo assim:

O processo de radicalização da cultura católica Latino americana que iria levar à formulação do cristianismo da libertação não começou de cima pra baixo, dos níveis superiores da igreja, como a análise funcionalista que aponta para a busca de influência por parte da hierarquia sugeriria, e nem de baixo para cima, como argumentam certas interpretações “de orientação popular” e, sim, da periferia para o centro (LÖWY, 1996, p. 71).

Fundamental para compreender esta nova “tendência” desse setor da Igreja é a presença dos “leigos” em sua constituição. Motivada em grande parte pelos movimentos laicos aos quais já nos referimos, esses seriam os elementos “periféricos” apontados por Löwy (2000, p. 71) que, não pertencendo à hierarquia, vão preparar o terreno para a abertura da

Igreja. Além desse segmento, foi importante também a participação das ordens religiosas³ e de um grande número de padres estrangeiros.

Um dos frutos dessa teologia são as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Movimento que surgiu na década de 1960 em meio a um período político e religioso de transformações na América Latina, o agravamento das divisões sociais, advindas da industrialização e do êxodo rural, gerou um aumento populacional nas cidades, tudo isso levou à intensificação das lutas sociais, proporcionando assim a emergência de um novo direcionamento dentro da Igreja Católica, a Igreja dos pobres, voltada para a defesa dos mais fracos e explorados pela sociedade, formada por pequenos grupos que se reúnem para refletir a realidade social em que os fiéis estão inseridos por meio da Bíblia. Surgem principalmente nas periferias e nas zonas rurais, formada pelas camadas populares para discutir problemas comuns: moradia, educação, saúde e melhores condições de vida.

A orientação das reflexões nas CEBs é embasada pelo chamado *método ver-julgar-agir*; em um primeiro momento, são colocados problemas individuais e de toda a comunidade, esta é a etapa do *ver*. A seguir, é o *julgar*, no qual se procura refletir como Jesus agiria diante de tais problemas, geralmente se consulta algum trecho do Novo Testamento para fundamentar a ação da comunidade, e, por fim, adentra-se na fase do *agir*, que é o planejamento seguido da ação concreta. Assim, mais que uma reunião para estudo da Bíblia, os fiéis se reúnem para discutir os problemas da comunidade, formar uma consciência política e social para agir na realidade.

As lideranças da CEBs se caracterizam por agir mais como “conselheiros” do que como coordenadores propriamente ditos. É importante que esses líderes (os chamados *agentes pastorais*) possuam afinidade ou conhecimento da dinâmica popular, isto é, que entendam as especificidades de cada grupo ou comunidade, além de saber entender e falar a linguagem popular. Apoiando seus ideais na Teologia da Libertação,

³ Michael Lowy aponta a importância especificamente de algumas ordens no processo, tais como: Jesuítas, Dominicanos, Franciscanos, Maryknolls, Capuchinhos, além de um grande número de ordens femininas. Tais religiosos se mostraram muito mais combativos do que o clero secular, sendo, inclusive, o seu órgão máximo de representação na América Latina a CLAR (Conferência Latino Americana de Religiosos), muito mais radical com relação às questões políticas do que a CELAM (Conferencia Episcopal Latino Americana) (LOWY, 2000, p. 73).

as CEBs privilegiavam as estruturas sociais e culturas mais regionais, adequando-se ao estilo de vida da comunidade em que estava inserida (GUIMARÃES, 2010, p. 1377).

Entretanto, apesar de se apoiar na ideia da necessidade de uma maior participação do laicato, as CEBs poderiam sofrer a influência do clero católico. As CEBs, ou mesmo toda uma paróquia, poderiam ser influenciadas pelo pensamento e pelas ações do padre local, pois este seria o indivíduo que deteria o maior capital religioso, que inculcaria em sua comunidade um *habitus* religioso⁴ como o “certo”, o “correto” a ser seguido.⁵

Os setores mais moderados da Igreja (em relação à postura mais radical de alguns teólogos) iniciaram a retomada do poder, particularmente a partir da Conferência Episcopal de Puebla realizada em 1979, na qual os teólogos da libertação foram, inclusive, proibidos de participar (LÖWY, 2000, p. 81). Permaneceu, contudo, a postura reformista e de opção pelos pobres, mas já se mostrava cada vez mais nítida a ação da hierarquia romana sobre a Igreja latino-americana.

Visando o combate da Teologia da Libertação, o Vaticano emitiu por meio de seu órgão normativo chamado Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé (presidida pelo Cardeal Ratzinger) em 1984 uma *Instrução sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação”* que considerou a tendência teológica latino-americana enquanto uma espécie de heresia fundamentada no marxismo. Revidaram os atacados, especialmente os teólogos brasileiros, forçando, em um primeiro momento, o Vaticano a ser mais brando com relação a suas posições, o que não durou por muito tempo.

Um momento significativo do confronto entre o Vaticano e Teólogos latino-americanos foi o caso do ex-Franciscano brasileiro Leonardo Boff (já “orientado” pelo Cardeal Ratzinger anos antes a fazer “silêncio obsequioso”), que em 1992, por conta de suas obras questionadoras,

⁴ Segundo Pierre Bourdieu, “[...] **um *habitus* religioso, princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações, segundo as normas de uma representação religiosa do mundo natural e sobrenatural, ou seja, objetivamente ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social**” (BOURDIEU, 2009, p. 57).

⁵ E ainda, segundo Bourdieu, podemos denominar esse ato de imposição de uma única maneira de pensar e agir como “violência simbólica” (NOGUEIRA; NOGUEIRA, 2004, p. 38).

a hierarquia eclesiástica foi proibida de ensinar (era professor em seminários), tendo sido demitido de seu cargo de editor na revista e editora católica *Vozes*. Outra ação repressora do Vaticano contra a Teologia da Libertação no Brasil se deu no ano de 1989, quando foram fechados dois seminários ligados a esta tendência (o Segundo Seminário Regional do Nordeste e o Instituto de Teologia do Recife).

A partir dos anos 1990, o cientista social Scott Mainwaring (1989, p. 127), que estudou as relações sobre catolicismo e política no Brasil, afirma que se chegou a calcular 80 mil comunidades eclesiais de base e 2 milhões de participantes, esse número se refere provavelmente aos anos 1980. As CEBs sofreram a partir desse período uma estagnação em seu crescimento ou até mesmo um decréscimo no número de seus participantes, e, ainda, passaram por um redirecionamento em suas práticas e ações. As reflexões sobre questões políticas diminuíram, as comunidades se voltaram principalmente para o estudo do texto bíblico por uma vertente mais espiritual e para ações sociais de cunho assistencialista, isto é, de auxílio aos mais necessitados. As razões estão ligadas tanto ao combate que o Vaticano promoveu contra o Cristianismo da Libertação como ao aparecimento e desenvolvimento cada vez maior de Igrejas Neopentecostais e grupos da Renovação Carismática Católica nas áreas de tradicional atuação das CEBs.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, P. *A Economia das Trocas Simbólicas*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009. (Coleção Estudos, dirigida por J. Guinsburg).

FREI BETTO. *O que é Comunidade Eclesial de Base*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981. (Coleção Primeiros Passos).

GUIMARÃES, L. E. A Teologia da Libertação e seus Desdobramentos na cidade de Londrina-PR Durante a Ditadura Militar (1964-1985). In: VIII Seminário de Pesquisa em Ciências Humanas – SEPESCH, 2010. *Anais...* Londrina, Universidade Estadual de Londrina, 2010, p. 1372-1388. Disponível em: <http://www.uel.br/eventos/sepech/sumarios/temas/a_teologia_da_libertacao_e_

seus_desdobramentos_na_cidade_de_londrina_pr_durante_a_ditadura_militar_1964_1985.pdf>. Acesso em 23 nov. 2011.

KADT, E. de. *Católicos Radicais no Brasil*. Tradução de Maria Valentina Rezende e Maria Valéria Rezende. Brasília: UNESCO, MEC, 2007. (Coleção Educação para Todos).

LÖWY, M. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

MAINWARING, S. *A Igreja Católica e a Política no Brasil (1916-1985)*. Tradução de Heloisa Braz de Oliveira Prieto. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

NOGUEIRA, M. A.; NOGUEIRA, C. M. M. A realidade social segundo Bourdieu: o espaço social, os campos e os tipos de capital (econômico, cultural, simbólico e social). In: _____. (Org.). *Bourdieu e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004, p. 33-56. (Coleção Pensadores e Educação).

ROMEIRO, A. S. M. *Teologia da Libertação: apenas uma experiência marginal?* [s.d]. Disponível em: <<http://www.historianet.com.br/conteudo/default.aspx?codigo=852>>. Acesso em 11 dez. 2009.

CEBS E TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NO BRASIL

Amanda Cristina Martins do Nascimento¹

Rodrigo Geraldi Demarchi²

As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) são pequenos grupos que se reúnem para refletir a realidade social em que os fiéis estão inseridos por meio da Bíblia. Surgem principalmente nas periferias e nas zonas rurais, formada pelas camadas populares para discutir problemas comuns: moradia, educação, saúde e melhores condições de vida. Um pensamento teológico que ganhou grande força na América Latina a partir da década de 1960 foi a *Teologia da Libertação*, que é a maior representante da opção pelos pobres da Igreja Católica. Ela possuía dois fundamentos: a ajuda aos necessitados e a fé nos ensinamentos da Bíblia, voltados para uma ação libertadora, uma libertação que não só ocorreria em uma vida após a morte, mas vivida diariamente.

As CEBs são características desse momento político e religioso de busca por transformações na América Latina. O aumento populacional nas cidades, advindas da industrialização e do êxodo rural, gerou um agravamento das divisões sociais. Tudo isso levou à intensificação das lutas sociais, proporcionando assim a emergência de um novo direcionamento dentro da Igreja Católica, a *Igreja dos pobres*, voltada para a defesa dos mais fracos e explorados pela sociedade moderna.

¹ Graduanda do 4º ano do curso de História do Centro de Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Londrina. E-mail: amanda.hpuel@gmail.com.

² Graduando do 4º ano do curso de História do Centro de Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Londrina. E-mail: digodemarchi@hotmail.com.

Figura 1 – “Amor Maior”, do Santuário dos Mártires da Caminhada.³

Mural intitulado do “Amor Maior”, do Santuário dos Mártires da Caminhada, em Ribeirão Cascalheira-1986. Podem os notar um Cristo semelhante à população trabalhadora e oprimida, participante das lutas do povo. A escolha pelos murais pode ser explicada por seus autores pela razão que assim sua arte pode ser apreciada por todos e não apenas pela elite, com o caso destas.

Nas reuniões das CEBs, seus membros estudam os textos bíblicos, todavia, não de um ponto de vista teológico, mas buscando associar às suas experiências de vida, às suas lutas cotidianas. Segundo Frei Betto (1981, p. 11), um dos principais propagadores da Teologia da Libertação e das CEBs no Brasil, a Bíblia é a história do povo: “Assim, a Bíblia ensina-nos a reler a nossa história a luz dos desígnios do Pai, que se manifestam nos caminhos dos pobres. A comunidade toma consciência de que ela também ‘está escrevendo’ sua Bíblia”.

A orientação das reflexões nas CEBs é embasada pelo chamado *método ver-julgar-agir*; em um primeiro momento, são colocados problemas individuais e de toda a comunidade, esta é a etapa do *ver*. A seguir, é o *julgar*, no qual se procura refletir como Jesus agiria diante de tais problemas, geralmente se consulta algum trecho do Novo Testamento para fundamentar a ação da comunidade, e, por fim, adentra-se na fase do *agir*, que é o planejamento seguido da ação concreta. Assim, mais que uma reunião para estudo da Bíblia, os fiéis se reúnem para discutir os problemas da comunidade, formar uma consciência política e social para agir na realidade.

³ Imagem disponível em: <<http://irmandadedosmartires.blogspot.com.br/2013/01/mural-dos-martires.html>>

As lideranças das CEBs se caracterizam por agir mais como “conselheiros” do que como coordenadores propriamente ditos. É importante que esses líderes (os chamados *agentes pastorais*) possuam afinidade ou conhecimento da dinâmica popular, isto é, que entendam as especificidades de cada grupo ou comunidade, além de saber entender e falar a linguagem popular.

Em Londrina, as CEBs tiveram início nas décadas de 1970 e 1980, ganhando força com o êxodo rural, principalmente nas regiões periféricas, como os Cinco Conjuntos (GUIMARÃES, 2009). A atuação de um padre pertencente às CEBs de Londrina pode demonstrar como era o engajamento político e social dessas comunidades nesse período. Segundo o depoimento da militante Lenir Cândida de Assis, o padre Alberto, da região dos Cinco Conjuntos, se posicionou contra as políticas do prefeito da época, Antonio Belinati. Este prefeito criou os Cinco Conjuntos, sem estruturas básicas para a população. Padre Alberto foi perseguido e transferido de Londrina.

A partir dos anos 1990, as CEBs passaram por um redirecionamento em suas práticas e ações. As reflexões sobre questões políticas diminuíram, as comunidades se voltaram mais para o estudo do texto bíblico por uma vertente mais espiritual e para ações sociais de cunho assistencialista, isto é, de auxílio aos mais necessitados.

REFERÊNCIAS

FREI BETTO. *O que é Comunidade Eclesial de Base*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981. Coleção Primeiros Passos.

GUIMARÃES, L. E. A Teologia da Libertação e seus Desdobramentos na cidade de Londrina-PR Durante a Ditadura Militar (1964-1985). In: VIII Seminário de Pesquisa em Ciências Humanas – SEPESCH, 2010. *Anais...* Londrina, Universidade Estadual de Londrina, 2010, p. 1372-1388. Disponível em: <http://www.uel.br/eventos/sepech/sumarios/temas/a_teologia_da_libertacao_e_

seus_desdobramentos_na_cidade_de_londrina_pr_durante_a_ditadura_militar_1964_1985.pdf>_. Acesso em 23 nov. 2011.

LÖWY, M. *Marxismo e teologia da libertação*. São Paulo: Cortez, Autores Associados, 1991.

O CANDOMBLÉ NA LUTA ANTIRRACISTA

Jamile Carla Baptista¹

Poliana Fortunato²

1 A LEI 10.639/03

A Lei 10.639/03 tem como propósito fazer uma correção nos débitos que a história gerou para com a população negra, ao longo dos anos do período colonial de 1500 a 1822, no qual os negros foram privados de seus direitos como ser humano. O débito que o Estado faz para com a população negra é por meio de políticas públicas. As cotas raciais são uma das mais importantes delas, mas o nosso objetivo é exemplificar a Lei 10.639/03, para que se possa entender quais são os benefícios e quais os problemas que ela ainda não consegue resolver.

A história da educação no Brasil é o ponto inicial para pensarmos a Lei 10.639/03, pois sabemos que quando os portugueses começaram o processo de colonização eles simplesmente refutaram toda e qualquer tipo de prática educacional dos negros e a sua cultura. Os colonizadores empunharam a sua própria cultura a “europeia” (o centro de tudo) para povos tão distantes da sua realidade (como os negros, que viviam uma vida totalmente diferente na África, voltada para a cultura oral).

¹ Graduanda do 4º ano de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, integrante do Projeto Laboratório de Estudos e Cultura Afro Brasileira (LEAFRO). *E-mail*: jamile_baptista@hotmail.com.

² Graduanda do 2º ano de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina. *E-mail*: polianafortunato@hotmail.com.

Mas, ao passar do tempo, como todos sabem, a escravidão foi abolida, e os grupos e movimentos sociais afro-brasileiros e simpatizantes buscam constantemente por meio de lutas e reivindicações garantir a redistribuição e o reconhecimento (justiça distributiva); estes movimentos se empenham para fortalecer as ações afirmativas em todo o Brasil. Figueiredo (2007, p. 117) lembra que:

Durante o século XX intensificam-se as reivindicações e as demandas por educação pelos afro-brasileiros, através de suas organizações e representações políticas, intelectuais e culturais. Um dos grandes apelos à educação dos negros no Brasil veio a Frente Brasileira, a mais importante entidade negra da época, por sua duração, ações concretas realizadas e pela presença em diferentes estados brasileiros. [...].

Contudo, houve um grande avanço nas políticas públicas e principalmente das políticas educacional brasileira. A Lei 10.639/03 foi decretada pelo então presidente Luiz Inácio Lula da Silva, no dia 9 de janeiro de 2003, com o objetivo de implantar (e inserir) na educação brasileira a história dos negros brasileiros.

[...] a promulgação da lei 10.639/03 altera a LDB, incluindo o artigo 26-A, o qual torna obrigatória a temática história e cultura afro-brasileira no currículo oficial da rede de ensino, e, ainda, o artigo 79-B, que estabelece para o calendário escolar o dia 20 de novembro como o Dia Nacional da Consciência Negra (SOUZA; CROSO, 2007, p. 20).

Dessa forma, a lei garante o ensino da Cultura Afro-brasileira em todas as disciplinas do currículo da educação básica brasileira, seguindo os princípios das Leis de Diretrizes e Bases (LDB). Os professores deveriam trabalhar em suas matérias a História da África e dos afro-brasileiros.

Durante a elaboração de livros sobre a história afro-brasileira, percebe-se a carência de editoras que queiram produzir matérias de qualidade. Para essa história, falta elaboração de materiais (de qualidade) que abordem a questão sobre ética, valores, meio ambiente, identidade ético-racial para mostrar aos educandos que todos eles são “seres

culturais, históricos e, acima de tudo, cidadãos conscientes do seu papel na sociedade”.

Os artigos e as leis, como a lei 10.639/03, têm por princípio garantir e assegurar os direitos à igualdade de cidadania e condições de vida para pessoas que por si só já foram tão exploradas e que carregam um forte estigma (do preconceito), principalmente as crianças que, na maior parte das vezes, não entendem por que são diferentes e por que existem as diferenças. Por isso, a grande importância em publicitar a história e a cultura da África e da nação brasileira, (pois hoje todos somos brasileiros, mas com descendência africana, e essa distinção é algo de grande importância para se amenizar os preconceitos). Além disso, deve-se garantir o acesso destes materiais a todos (da verdadeira história do Brasil e de sua população afro-brasileira).

O reconhecimento da contribuição da população negra na construção da cultura e da sociedade nacional é um problema de justiça, que somente será possível solucionar com a mudança do padrão de valores culturais. Portanto, a escola é o espaço no qual uma nova estrutura de sentimentos humanista, anti-racista e democrática poderá se desenvolver e contribuir para a emancipação tanto da população negra como também de toda a sociedade brasileira (BRAGA, 2008, p. 43).

Na citação de Maria Lucia Santana Braga, pode-se entender perfeitamente os pontos aos quais temos que solucionar para que a Lei 10.369/03 vigore da melhor forma, estabelecendo os direitos de toda a população afro-brasileira.

2. HISTÓRICO DO CANDOMBLÉ

No Brasil do século XVI, empregou-se o termo Candomblé como referência às manifestações culturais de agrupamentos de escravos africanos. Posteriormente, passou a definir um conjunto emergente de cultos advindos de diversas regiões africanas. Conforme analisa Prandi (2004), o culto ao orixá surge na África, um

continente fragmentado política e culturalmente, mas sua prática tomava diversas formas, variando em cada grupo étnico, cada qual com seu orixá próprio.

De qualquer forma, até o início do século XIX, mediante a disposição dos escravos pelo Novo Mundo, misturavam-se diferentes etnias, como *ewe*, *fon*, *bantu* etc., ocasionando a fusão de diversos dogmas africanos. Para Furtado (2006), isso certamente contribuiu para a evolução de diversas subdivisões que se diferenciavam, sobretudo, na língua ritualística, no som do atabaque e no grupo de divindades veneradas.

Candomblé passa a significar a própria manifestação religiosa dos negros, principalmente na Bahia, por meio dos povos *yoruba*, nativos da região da África Ocidental, atual território da Nigéria. Nesse período, as velhas tradições, até então, foram preservadas em Pernambuco e Alagoas (xangô), no Maranhão e Pará (tambor de mina), no Rio Grande do Sul (batuque) e no Rio de Janeiro (macumba).

Contudo, sendo considerada feitiçaria, sua prática fora sempre reprimida pelos colonizadores e proibida pela Igreja Católica. Os escravos recém-chegados à colônia portuguesa eram imediatamente convertidos ao catolicismo. Daí à necessidade, ainda segundo Prandi (2007), dos praticantes de forjar um sincretismo com o Catolicismo, associando os orixás aos santos católicos. Também a fim de amenizar as perseguições, uma proximidade se deu com religiões indígenas, em menor grau.

Já em meados do século XX, configurou-se, restritamente aos afrodescendentes, como instituição de resistência cultural à escravidão e dominação europeia (branca e cristã), na Bahia e em Pernambuco. Não obstante, no Rio de Janeiro, a partir da década de 1920, o espiritismo kardecista, vindo da França, também entrou nos terreiros, propagando uma religiosidade com características bem diferentes, sem limites de classe, raça e cor: a Umbanda.

Ainda no final da década de 1640, como observa Bastide (1974), já ocorria a presença de brancos nos terreiros de Candomblé.

De fato, foi partir da década de 1960, com o êxodo migratório nordestino em direção ao sudeste industrializado, que o Candomblé volta-se também a segmentos populacionais de origem não africana, rompendo as fronteiras étnicas, raciais, geográficas e de classes sociais, ocupando todo o país e popularizando o jogo de búzios.

Portanto, o culto afro-brasileiro – com ritos e nomes derivados de tradições distintas – adquire um caráter universal e passa a penetrar o território umbandista, em detrimento desta religião, disseminando-se por toda a América, fortemente na porção sul, como Uruguai, Argentina e Venezuela.

Inserida no mercado religioso moderno, suas modificações derivam, dentre outros motivos, da necessidade de legitimação na busca de boa condição competitiva. Nos novos terreiros de orixá, o candomblé encontrou condições socioeconômicas e culturais para o seu renascimento, isto é, aquilo que Prandi (2001) chamou de “processo de africanização do candomblé”, no sentido de voltar-se às suas origens negras (línguas, ritos e mitos africanos), para alcançar de vez sua autonomia e o reconhecimento de sua herança cultural.

3. PRÁTICA EM SALA DE AULA

O objetivo deste artigo visa à desmistificação do ensino do Candomblé nas escolas, ou seja, mediante a conscientização da lei 1039/03 que implementa a obrigatoriedade do ensino de cultura africana e afro-brasileira nos currículos escolares.

Sendo assim, a explanação aqui presente parte do pressuposto de que o professor que dará essa aula conheça algumas especificidades para passar ao estudante sobre o tema, sendo o primeiro ponto a ser trabalhado com o educando as informações que ele conhece sobre o Candomblé, sejam ela positivas ou negativas. Essa primeira aproximação entre o saber então existente no estudante permite que o professor desconstrua alguns elementos que acampam propagando o racismo. Um exemplo: se o estudante aponta como conhecimento a palavra “demônio”, quando

falamos em Candomblé o professor terá que reverter este fato, ou seja, ele terá que usar argumentos históricos que comprovam que a religião só é comparada com a palavra demônio, pois vivemos em uma sociedade racista, e que religiões de matriz africana são comparadas com cultos satânicos, pois são religiões de negros, já que quando estes começaram a cultuar seus deuses vivíamos em um regime escravista no qual o senhor de engenho nunca iria permitir que seus escravos cultuassem outros deuses que não fossem os católicos, porque no período colonial o Brasil era colônia portuguesa e Portugal era vinculado diretamente à Igreja Católica, logo, no Brasil, a religião oficial da época era o catolicismo.

Mediante esse exemplo, iremos elencar mais algumas palavras que são recorrentes quando iniciamos a aula desta maneira: vodus, macumba, Exú, diabo, Preto Velho, Zé Pelintra, Pomba-Gira, sacrifício entre outros.

Como já foi citado, reconhecemos a palavra macumba na fala dos educandos, e devemos salientar ao professor que a palavra macumba tem origem no âmbito da musicalidade, ou seja, macumba é um ritmo tocado com três tambores, ou atabaques, e como é habitual usar a palavra macumbeiro para quem é candomblecista, o professor terá que ressaltar que, na verdade, macumbeiro é todo aquele que toca os tambores, ou seja, um sambista pode ser considerado macumbeiro, pois ele toca tambor.

Devemos ressaltar também que quando os educandos utilizam as palavras Preto Velho, Zé Pelintra, Pomba-Gira devemos tomar cuidado, pois essas entidades não são encontradas frequentemente nas casas de Candomblé, são mais recorrentes na Umbanda, ou seja, quando vamos explanar nas aulas sobre as entidades do Candomblé, são mais recorrentes 16 Orixás:³ Oxalá, Oxum, Iemanjá, Iansã, Xangô, Ogum, Oxossí, Ossãe, Obá, Nanã, Obaluayê, Oxumaré, Ibeji, Logunedê, Exú e Tempo.

Uma prática muito criticada ligada ao Candomblé é o sacrifício, este é muito discutido em vários âmbitos, porém devemos ressaltar que o princípio básico dessa religião é a natureza, ou seja, essa interação com a

³ Orixás: são entidades ligadas ao Candomblé Keto, essas entidades são consideradas elementos da natureza, ou seja, a natureza é o carro-chefe dessa religião. No Candomblé de Angola são os Inkices, e no Candomblé Jeje são os Vudons. O nome é diferente, mas todos nascem do mesmo princípio da natureza.

natureza vem a partir do Axé, o qual é encontrado nos animais, pois estes fazem parte da natureza.

Devemos ressaltar também que Axé e sarava são palavras que, para os adeptos dessa religião, servem como saudação e para desejar o bem ao outro.

Após fragmentar alguns elementos que encontraremos em sala de aula quando falamos do Candomblé, devemos ressaltar que a aula tem como essência desmitificar o senso comum sobre o candomblé, e, desmistificando esses termos, contribuiremos para combater o racismo.

REFERÊNCIAS

ABREU, J. *Os Orixás Dançam no Planalto Central*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2005.

BASTIDE, R. *As Américas negras*. São Paulo: Difusão Européia; EDUSP, 1974.

BRAGA, M. L. de S. O aniversário da Lei 10.639/03 e a justiça para a população negra. 15 jan. 2008. Disponível em: < <http://www.contee.org.br/noticias/artigos/art48.asp>>. Acesso em 1 mar. 2012.

FIGUEIREDO, O. V. A. O movimento social negro no Brasil e o apelo à educação dos afro-brasileiros. In: Conferência Internacional a Reparação e descolonização do conhecimento. Salvador: UFBA. *Anais...*, 25-27 maio 2007, p. 117-123.

LEITE, F. *Candomblé e Educação: dos ilês às escolas oficiais de ensino*. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade de São Marcos, São Paulo, 2006.

PRANDI, J. R. *Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole*. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 1991.

_____. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 47, p. 43-58, 2001.

_____. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, 2004.

_____. As religiões afro-brasileiras nas Ciências Sociais: uma conferência, uma bibliografia. BIB. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, v. 63, 2007.

SANTOS, U. G. dos. Aplicabilidade das Leis 10.639/03 & 11.645/08. *Jurisway*, 5 maio 2010. Disponível em: < http://www.jurisway.org.br/v2/dhall.asp?id_dh=3983>. Acesso em 1 de mar. 2012.

SOUZA, A. L. S.; CROSO, C. (Coord.). *Igualdade das relações étnico-raciais na escola: possibilidades e desafios para a implementação da Lei 10.639/2003*. São Paulo: Petrópolis: Ação Educativa; CEAFFRO; CERT, 2007. 93p.

O CANDOMBLÉ NA LUTA ANTIRRACISTA

Jamile Carla Baptista¹

Poliana Fortunato²

1. O QUE É CANDOMBLÉ

Trata-se de uma religião animista afro-brasileira. O Candomblé cultua os elementos da natureza, ou seja, os orixás.

Existem vários tipos de Candomblé, os mais encontrados são os de Angola, Jeje e Keto.

O Candomblé encontra sua origem na diáspora africana, que consiste basicamente na imigração forçada de alguns povos africanos com começo do período escravagista. Neste processo, o Brasil estava posicionado enquanto receptor do trabalho escravo africano.

Mesmo após a abolição da escravatura, o Candomblé continuou sofrendo com a discriminação e a perseguição, sendo os terreiros obrigados a se refugiarem nas periferias e zonas afastadas das cidades.

O espaço de realização das cerimônias é chamado pelos adeptos de roça, Ilê ou Nguzo, popularmente conhecido como terreiro, pois desde que o Candomblé chegou ao Brasil a roda acontece no chão de bairro, visto que

¹ Graduanda do 4º ano de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, integrante do Projeto Laboratório de Estudos e Cultura Afro Brasileira (LEAFRO). *E-mail:* jamile_baptista@hotmail.com.

² Graduanda do 2º ano de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina. *E-mail:* polianafortunato@hotmail.com.

não podiam construir um local que pudessem abrigar os elementos de sua religião, como as igrejas convencionais da época.

Figura 1 – Tabela de Nações de Candomblé e suas entidades.³

	ORIXÁS(KETO)	VODUNS(JEJE)	INKICES(BANTU)
QUADRO DE ORIXÁS SEGUNDO SUAS NAÇÕES	OXALÁ	OLISSASSA	LEMBA
	IEMANJÁ	ABOTÓ	DANDALUNDA
	EXU	LEGBÁ	BOMBOJIRO
	OGUM	GUM	ROXOMUCUMBÊ
	XANGÔ	HEVIOSO	ZAZE
	OXOSSI	AGUÊ	MUTAMBÔ
	OSSAIM	NEOSUMM	KATENDÊ
	IANJÁ	ABÉ	MAIONGA
	OXUM	AZIRI	KISSUMBI
	OBÁ		OBACHI
	LOGUNEDÉ		
	IBEJI	HOBO	VUNGE
	NANÁ	BURUCU	ZAMBARANDÁ
	OMULU	OBALUÊ	CAJANJÁ
	EWÁ	YEWA	
	IROCO	LOKO	KITEMBO
	OXUMARÉ	BESSEM	ANGOROMEA
	IFÁ	FÁ	KASSUMBENKA
	OLORUN	MAWINL-LISSA	ZAMBI

³ Abreu (2006, p. 29)

2. OS ORIXÁS

Figura 2 – Orixás da Nação de de Ketu.⁴



2.1 Mito da criação segundo Candomblé de Keto

Olorum: Olorum criou o Ifá (destino), sujeito ao qual estão todos os homens, todos os seres e as entidades.

Olorum criou também Obatalá, o céu e Odudua, a terra. Os dois geraram Oxalá e Iemanjá, que tiveram oito filhos: os semideuses como eles, Exu, Ogum, Xangô, Oxossi, Ossaim, Oxum, Iansã e Oba.

Os filhos de Oxalá e Iemanjá, Xangô e Iansã, tiveram os gêmeos Ibeji.

Os filhos de Oxalá e Iemanjá, Oxum e Oxossi, tiveram um filho: Longunedé.

Oxalá também se casou com Nanã Buruku, a mãe da água estagnada, dos pântanos, e nasceu dessa união Omulu, Iroco (a divindade presa a um

⁴ Abreu (2006, p. 35)

vegetal, para nós brasileiros, a gameleira branca, considerado o senhor do tempo), Ewá e Oxumaré.

Olorum paira acima dos homens que não conhecem conceito nem dimensão, apenas podem amá-lo, mesmo sem compreendê-lo.

2.2 Cada Orixá e sua característica

Oxalá: o senhor da força, o senhor do poder da vida.

Exu: O mensageiro.

Oxum: as águas doces.

Iemanjá: a rainha dos peixes das águas salgadas.

Iansã: os ventos, chuvas fortes, os relâmpagos.

Xangô: a força do trovão e o fogo provocado pelos relâmpagos quando chegam à Terra (diz uma lenda que “sem Iansã, Xangô não faz fogo...”).

Ogum ou Ogun: senhor dos caminhos; o desbravador dos caminhos; senhor do ferro.

Oxossí: o Orixá Odé, o Orixá caçador, senhor da fartura à mesa, senhor da caça.

Ossãe: o Orixá das folhas e, sem folhas, nada é possível na Umbanda ou no Candomblé; o dono, preservador, das matas e florestas, das folhas medicinais, das ervas de culto.

Obá: a guerreira, a força da liberdade.

Nanã: senhora do lodo, das águas lodosas da junção entre o rio e o mar, fonte de vida, e também senhora da morte.

Obaluayê: “O dono da Terra, o Senhor da Terra”; o Orixá das doenças, senhor dos mortos (pois conta uma lenda que Obaluayê foi o único Orixá que dominou a morte, Iku); é aquele que tira a doença, mas também aquele que dá a doença.

Oxumaré: é o Orixá do arco-íris, um dos pontos de ligação entre o Aye (a Terra) e o Orun (o Céu); também representa a fartura, o bem-estar.

REFERÊNCIAS

ABREU, J. *Os Orixás Dançam no Planalto Central*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2005.

PRANDI, J. R. *Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole*. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 1991.

MOVIMENTO RASTAFÁRI

Nayara Mariano Ribeiro¹
Raromm Atmann da Silva²

O movimento Rastafári surgiu em 1930 na Jamaica, tendo com marco cronológico a coroação do rei da Etiópia, Hailê Selassie I, considerado pelos rastafáris como a reencarnação de Jesus Cristo ou do próprio Deus Pai, que veio para terra cumprir profecias bíblicas, tais como a eliminação de toda negatividade do mundo. O nome “Rastafári” significa *Ras* (“príncipe” ou “cabeça”) *Tafari* (“da paz”) e é utilizado porque Tafari Makonnen era o nome de Haile Selassie antes de sua coroação.

O movimento Rastafári surge não apenas como um movimento religioso, mas também como um movimento de contestação política, econômica e social, que vai contra o imperialismo britânico e a marginalização dos afro-jamaicanos.

A identificação de Haile Selassie como um “Messias Negro” tem sua origem em uma suposta profecia de Marcus Garvey (1897-1940).³ A aceitação do rei etíope como reencarnação de Jesus Cristo é a principal crença partilhada por grande parte dos rastafáris, embora a maneira como concebiam essa reencarnação se dê de maneiras diferentes. Enquanto

¹ Discente do curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail: nmr1206@hotmail.com.

² Discente do curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail: raromm@hotmail.com.

³ Uma das profecias atribuídas a Marcus Garvey previa que um Rei Negro seria coroado na África e que esse seria o líder que conduziria os negros do mundo inteiro à redenção.

alguns rastafáris entendem que Haile Selassie I é a encarnação de Deus pai, outros o veem apenas como reencarnação de Jesus Cristo, seu filho.

Embora a concepção da divindade de Haile Selassie seja aceita de diferentes maneiras entre os *rastas*, a aceitação da figura de Jesus Cristo parece ser quase generalizada (RABELO, 2006)

Rabelo (2006, p. 356) aponta que o Deus rastafári é Jeová, Deus de Israel. Com base no autor, é comum os *rastas* utilizarem a grafia Javé, Iahweh ou a forma abreviada *Jah*. Os rastafáris costumam utilizar a repetição da forma abreviada (Jah Jah) para referir-se a Deus ou Jah Rastafári para Haile Selassie.

A utilização da Bíblia entre os rastafáris gera numerosas e diversas interpretações. A Bíblia é considerada sagrada e sua utilização advém da recomendação feita pelo próprio Haile Selassie, que a considerava uma fonte de sabedoria. No entanto, a interpretação da Bíblia pelos rastafáris obedece ao princípio do livre exame, uma vez que o movimento é ainda bastante descentralizado.

Segundo os rastafáris, Jah é um Deus vivo que dá a vida desejando que os seres humanos vivam eternamente. A morte só ocorre aos que não viveram fielmente, não podendo, então, o homem correto morrer. Para os que seguem os ensinamentos bíblicos, a vida eterna na Terra é a recompensa. Essa crença na imortalidade tem sua origem hebraica, com ramificações entre as testemunhas de Jeová (RABELO, 2006). A vida eterna na Terra seria alcançada com uma vida pura e isenta de pecados. Essa noção é retirada das escrituras hebraicas. O paraíso na Terra seria Zion ou Sião, a Etiópia ou a África. Assemelham-se às testemunhas de Jeová ao afirmarem que apenas cento e quarenta e quatro mil pessoas que foram tocadas por Deus subirão aos céus para governar ao lado de Cristo, ao passo que o restante dos fiéis viverá no paraíso terrestre.

Percebe-se, assim, que os rastafáris não aceitam a ideia de um paraíso celestial, sendo, então, a fundação da nova Jerusalém na Terra. O local escolhido por Jah é a capital da Etiópia, Adis Abeba, que seria Zion, a Etiópia e o continente africano. Nesse sentido, a repatriação africana assume uma conotação mística e religiosa e não apenas de liberdade racial-política e de reparação, embora esses dois conceitos não devam ser

ignorados (RABELO, 2006). A escolha da nova Jerusalém na capital da Etiópia é justificada pelo mito de que a Arca da Aliança teria sido trazida a esse país por Menelik (filho da Rainha de Sabá), e estaria escondida em alguma parte do país, além do fato de que a Etiópia é a terra natal do imperador Selassie I, que serve como outra justificativa para o local ser considerado santo entre os rastafáris.

A imagem da Babilônia é representada, entre os rastafáris, como o sistema capitalista-imperialista ou simplesmente a civilização ocidental. Todas as formas consideradas opressivas pelos rastafáris podem encaixar-se nessa analogia. Esse simbolismo babilônico tem origem bíblica, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento. Babilônia é de origem hebraica (Babel) e significa “confusão”. Para os Hebreus, a cidade da Babilônia foi construída no mesmo local onde antes se assentava a torre de Babel.

Ao referirem-se a algo negativo ou “perverso”, os rastafáris utilizam da expressão “*Fire*” (fogo) e “*Burn*” (Queime). O fogo, no movimento Rastafári, é o símbolo da vida e serve como agente de purificação e destruição. A utilização do simbolismo do fogo pelos rastafáris é de origem bíblica.⁴

Na interpretação bíblica por parte dos rastafáris, o animal de maior importância simbólica é o Leão (e não o peixe, a pomba ou o cordeiro, como no cristianismo tradicional). Segundo Rabelo (2006, p. 388), os motivos para a escolha de tal animal são diversos. Como simbologismo antigo, o Leão era utilizado como guardião dos templos, associando-o a uma divindade para representar seu poder destruidor. Pode-se encontrar o fato descrito nas escrituras hebraicas, em que o leão é utilizado como ornamento no Templo (I Reis 7: 27-36) e ao lado do trono Salomão (I Reis 10: 19-20).

Outro simbolismo acerca do leão é a ideia do “leão conquistador da tribo de Judá”, de onde se originou a linhagem de Davi e Salomão e chegou até Jesus Cristo e Haile Selassie (Gênesis, capítulo 49). Nessa passagem, é descrito a benção de Jacó, em seu leito de morte, aos seus doze filhos,

⁴ O simbolismo do fogo como destruição do mal é concebido nos acontecimentos narrados na Bíblia sobre a destruição das cidades de Sodoma e Gomorra (Gênesis 19: 23-29), e nas profecias descritas no livro de Revelações 20:7-10, 15; 21:8.

cuja descendência gerou as doze tribos do reino de Israel. A bênção de Judá lhe dava autoridade sobre seus irmãos, o identificando como “o leão” (RABELO, 2006).

RITUAIS

Entre os rastafáris, podem-se destacar três principais rituais: O Grounation/Groundatin, o Nyabinghi e o uso da Ganja (vulgo Maconha) como erva sagrada.

Com base em Rabelo (2006, p. 399), o ritual Grounation/ Groundatin diz respeito a uma reunião na qual se discutem os problemas da comunidade e é realizado um serviço religioso. O nome Grounation/ Groundatin deriva da junção de dois substantivos: *ground*, significando Terra, chão, solo, e *foundation*, significando fundação, fundamento, base.

O ritual Nyabinghi é de maior complexidade, e de difícil definição, uma vez que se estende a três concepções diferentes: Primeira, um grupo radical rastafári que surgiu no final dos anos 1930. Segunda, uma dança e os tambores denominados akete que são tocados durante os encontros. Terceira, aos encontros como um todo (RABELO, 2006).

O nome Nyabinghi é uma referência a um grupo etíope guerrilheiro que lutava contra as forças fascistas italianas. A origem do nome vem da África – Oriental e diz respeito a um culto político-religioso contra o colonialismo (século XIX). A origem desse culto é Ruanda-Urandi ou Uganda e o termo “nyabinghi” é uma referência a uma princesa ruandesa que morreu resistindo aos colonialistas (RABELO, 2006).

No que concerne ao uso da ganja (vulga Maconha), para os rastafáris, esse uso é, primeiramente, ritualístico, ou seja, é preservado ao culto (exemplo: Uso do vinho nas celebrações católicas). Assemelha-se a defumação dos corpos em diversos cultos de origem afro. O caráter sagrado dado a erva é justificado pelos versículos bíblicos, como: Gênesis 1:12, Gênesis 1:29, Revelações 22:2 e Salmos 18:8.

De maneira geral, os rituais iniciam-se com o toque dos tambores (nyabinghi ou akete). Logo após, há o sermão do líder sobre algum tema e outros membros, após o líder, podem continuar a pregação de maneira breve. A cerimônia continua com danças, cantos, leituras bíblicas (e comentários dessas leituras), somado ao uso da ganja entre os participantes. Nos encontros também são servidos refeições.

A intenção dos *dread-locks* é chocar a sociedade jamaicana, o gosto do jamaicano comum. A presença dos *dreads* em qualquer cenário social que esteja fora de seu contexto, é preocupante para os indivíduos. Os *dreads* servem como simulação do espírito do leão, que significa força, agressividade e domínio. Uma das figuras mais famosas e conhecidas mundialmente que adere a esse visual é o cantor e compositor Bob Marley.

Na tradição rastafári, não é aceita a utilização de qualquer remédio que não seja natural (como plantas e ervas), além da não presença em hospitais ou a utilização de médicos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Haile Selassie I aparece na década de 1930, quando os negros sofriam com a escravidão e sua exclusão do sistema. Havia, na época, uma carência de líderes negros, e Selassie foi o primeiro que foi legitimado como soberano pelo povo. Marcus Garvey, um dos maiores e mais conhecidos ativistas pelo direito dos negros da época apoiou Selassie e afirmou que ele seria o líder capaz de trazer força ao negro, utilizando-se de analogias messiânicas para tratar de Haile Selassie e seu reinado. Os negros começaram, então, a ver Haile Selassie como um líder enviado por Deus para defender os interesses dos negros e cumprir as profecias bíblicas (sobre acabar com a iniquidade do mundo), o que fez com que a figura de Haile Selassie se tornasse divina. Dessa forma, o movimento rastafári, difundido costumeiramente como uma religião é, também, um movimento de cunho político e social.

REFERÊNCIAS

GOTA, R. *O que é rastafári*: arquivo de rua.com. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=exlO9b4AsaE&feature=share>>. Acesso em: 9 mar. 2013.

OLIVEIRA, B. S. *Movimento religioso rastafári*. Disponível em: <http://www.ceao.ufba.br/livrosevideos/pdf/de%20olho%20na%20cultura_cap04.pdf>. Acesso em: 9 mar. 2013.

RABELO, D. *Rastafari: identidade e hibridismo cultural na Jamaica, 1930-1981*. 2006. 544 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

SAMPAIO, L. *et al. Jah Bless: a cultura rastafari*. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=Tmutsv_QM-I>. Acesso em: 9 mar. 2013.

SILGUEIRO, V. *Documentário banda Jah I Ras: música e vida rastafari 2009*. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=XULZkADsJSA>>. Acesso em: 9 mar. 2013.

MOVIMENTO RASTAFÁRI

Nayara Mariano Ribeiro¹
Raromm Atmann da Silva²

Surgido em 1930, na Jamaica (América Central), o movimento Rastafári³ (*Ras*: “príncipe”, “cabeça” e *Tafari*: “da paz”) embora muitas vezes visto apenas como religioso, possui, também, um cunho político e social contra o imperialismo britânico e a marginalização dos afro-jamaicanos.

Os rastafáris atribuem como entidade divina o imperador da Etiópia Haile Selassie I (considerado o “messias negro”), referindo-se a ele como a reencarnação de Jesus Cristo ou Deus em pessoa, cuja função é cumprir as profecias bíblicas (que se diferem das Bíblias católicas e protestantes) da destruição da iniquidade do mundo e da redenção dos fiéis. O movimento Rastafári tem como marco cronológico a coroação de Haile Selassie I, em 02 de novembro de 1930.

¹ Discente do curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail: nmr1206@hotmail.com.

² Discente do curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail: raromm@hotmail.com.

³ Para obter maiores informações acerca do Movimento Rastafari, consultar uma série de textos publicados sobre o tema na página Surforeggae.com. Disponível em <<http://www.surforeggae.com/noticias.asp?id=2283&Tipo=RC>> Acesso em 20 set. 2013.

Figura 1 – Haile Selassie I, Rei da Etiópia.⁴



A identificação de Haile Selassie I como encarnação viva de Deus é a principal crença partilhada por quase todos os grupos rastafáris e está fundada em uma suposta profecia de Marcus Garvey (1897 – 1940).⁵ A forma pela qual os rastafáris identificam a divindade do rei etíope difere-se de acordo com o grupo. Enquanto alguns afirmam que Selassie era a encarnação do Deus vivo, outros acreditam que o referido imperador era filho do Deus vivo, mas não o

Deus Pai. Já a identificação com Jesus parece ser generalizada.

O Deus rastafári é Jeová (Deus de Israel). Também são utilizados os nomes Javé ou Iahweh e o uso de sua forma abreviada Jah, bastante utilizada entre os rastafáris, geralmente utilizando Jah Jah ou Jah Rastafári (especialmente para denominar a encarnação de Deus em Selassie).

Na cultura Rastafári,⁶ Jesus possui um papel ambivalente, o que leva a utilização da Bíblia igualmente a essa ambivalência. As escrituras sagradas são consideradas como principal fonte de conhecimento espiritual. Porém, consideram também que somente a interpretação individual é capaz de esclarecer os fiéis. Não aderem totalmente à Bíblia, pois, segundo eles, há passagens que foram deturpadas pelo homem branco. O uso da Bíblia advém da

⁴ Disponível em: <<http://www.passapalavra.info/2010/07/26512>> Acesso em 20 set. 2013.

⁵ Uma das profecias atribuídas a Marcus Garvey previa que um Rei Negro seria coroado na África e que esse seria o líder que conduziria os negros do mundo inteiro à redenção.

⁶ Para conhecer um pouco mais da cultura Rastafari no Brasil e no mundo, consultar o blog da Comunidade Rastafari I do interior paulista a *Casa de Menelik*. Disponível em: <<http://www.cadernorastafarimenelik.blogspot.com.br/>> Acesso em 20 set. 2013.

recomendação de sua utilização feita pelo próprio Haile Selassie (como fonte de sabedoria).

Para os Rastafáris, Jah é um Deus vivo e dá vida, desejando que os homens vivam para sempre. A morte somente ocorre àqueles que não se comportam fielmente (o homem correto não pode, então, morrer). A vida eterna na Terra é a recompensa esperada pelos rastafáris. Não se encontra a origem da crença na imortalidade do homem, contudo, essa o é, evidentemente, hebraica.

Por meio das noções das escrituras hebraicas, os rastafáris creem que uma vida pura, sem pecados, garantiria a vida eterna na terra (o paraíso terrestre é Zion ou Sião, a Etiópia ou a África), rejeitando, assim, a concepção de um paraíso celestial.

O uso de *dread-locks* tem a intenção de chocar o gosto do cidadão jamaicano comum, simulando o espírito de um leão (que é o animal de maior impacto simbólico na doutrina rastafári). A imagem do leão sugere força, agressividade e domínio. Assim, a presença do “*dread*” em um cenário social fora de seu *habitat* torna-se motivo de preocupação para o público.

A estética rastafári (uso dos *dreads*) possui um viés político. O racismo nas sociedades jamaicanas separa dois tipos de cabelo: O bom (liso e fino, dos descendentes europeus) e o ruim (emaranhado, tipicamente afro-descendente). Isso faz com que tanto a cor da pele como a textura do cabelo sejam responsáveis pela determinação do *status* social na Jamaica.

Figura 2 – Visual característico Rastafári (Foto da banda “Alma Rasta”)⁷



Os principais rituais rastafáris são: o *Grounation/ Groundation*, que é a reunião em que são discutidos os problemas da comunidade e na qual se realiza um serviço religioso, o *Nyabinghi*, que pode significar três coisas diferentes: Primeiro, um grupo radical de rastafáris

que se originou no final dos anos de 1930. Segundo, uma dança e os tambores akete tocados durante os encontros. E terceiro, aos encontros propriamente ditos onde se usa a “Ganja”, vulgo “Maconha” (como erva sacramental), sendo essa preservada ao culto (como o uso do vinho nas celebrações católicas, por exemplo), utilizada em um sentido semelhante à defumação em diversos cultos. Seu caráter sagrado é justificado pelos versículos bíblicos.

⁷ Disponível em: <<http://www.lastfm.com.br/music/Alma+Rasta>> Acesso em 20 set. 2013.

NEOPENTECOSTALISMO

Edson Elias de Moraes¹

O Movimento neopentecostal² é o seguimento religioso que tem se destacado em âmbito nacional pela expansão numérica das instituições já estabelecidas desde o final do século XX, assim como pelo aparecimento constante de novas instituições. Outra característica que destaca o movimento neopentecostal é a relação que se estabelece com o Sagrado e a vida material.

No campo religioso brasileiro, o movimento denominado neopentecostal surge na década de 1970, grupo de matriz protestante, porém com características peculiares que se distanciam teologicamente das igrejas protestantes históricas e das pentecostais clássicas por meio da Teologia da Prosperidade e da compreensão eclesiológica.³ A difusão

¹ Mestre e graduado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina. Graduação em Teologia pela Faculdade Teológica Sul-Americana. Sob orientação do prof. Dr. Fabio Lanza. *E-mail*: edson_londrina@hotmail.com.

² No que tange à tipologia, é uma discussão à parte, temos, por exemplo, o “neodenominacional” que é proposta por Bittencourt Filho (1998, p. 93-100), e se refere ao grupo de igrejas autônomas que se formam a partir de pequenos grupos, com identidade evangélica, porém com teologia e eclesiologia distinta das igrejas tradicionais e pentecostais. As classificações tipológicas são amplas principalmente no que se refere aos movimentos religiosos mais recentes, por exemplo, a respeito da nomenclatura do movimento “neopentecostal”, Ricardo Mariano denomina de “neoclássicos”. *Cf.*: Mariano (1995). Paul Freston (1993) classifica tal movimento de “segunda onda”. José Bittencourt Filho nomeia de “pentecostalismo autônomo” (1998, p. 93-100), enquanto que Mendonça classificou de “pentecostalismo de cura divina” (1998, p. 73-84).

³ As igrejas neopentecostais possuem uma eclesiologia distinta das igrejas tradicionais. Estas igrejas são, em regra, autônomas, possuindo um fundador-chefe, o qual estabelece as bases de prática e fé. Os cultos são destituídos de liturgia, tendo apenas um roteiro de programação, no

do neopentecostalismo ocorreu a partir da fundação da Igreja Universal do Reino de Deus e desencadeou uma série de novas denominações com propostas semelhantes, enfraquecendo os modelos religiosos progressistas e tradicionais. A Teologia da Prosperidade é a base doutrinária das igrejas neopentecostais e pode se caracterizar da seguinte forma:

E se é certo que os princípios doutrinários segundo os quais se organiza sua teologia são “importados”, tendo sido originalmente formulados nos Estados Unidos, é preciso reconhecer, contudo, que eles sofreram no Brasil um processo de reelaboração profunda, em especial na Igreja Universal do Reino de Deus. Na verdade, ao fazer da “guerra espiritual” uma agressiva arma de combate às demais religiões, ao catolicismo e em especial ao universo religioso afro-brasileiro, identificando neles a obra do Demônio que impede os homens de gozar de todos os benefícios que Deus lhes concede no momento em que o aceitam como Senhor, segundo ensina a “teologia da prosperidade”, a Igreja Universal conseguiu reapropriar em seu benefício, mas pelo avesso, um rico filão da fé já dado na tradição das religiosidades populares no Brasil. E é nessa *retradução* doutrinária em termos das linguagens espirituais imediatamente próximas, no contexto brasileiro, que reside um dos fatores fundamentais de seu Êxito (MONTES, 1998, p. 91, grifo do autor).

A teologia das igrejas neopentecostais se fundamenta também na chamada “batalha espiritual” a qual compreende que todo mal causado na vida das pessoas e no mundo é ação do Diabo. Portanto, cabe ao cristão se dedicar a uma vida entregue a Deus, participar dos cultos dessas igrejas, bem como fazer as campanhas de oração e ofertas de sacrifício para alcançar a libertação do mal. A lógica dessa teologia, portanto, é a luta dos representantes de Deus contra os poderes do mal, pois os líderes chamam a responsabilidade dessa luta para si, afirmando que estão em consagração para efetuar aquele trabalho e se legitimam por meio do jejum. Em uma vinheta de propaganda da Igreja Universal, afirma-se:

qual a ênfase do culto está no louvor e adoração (músicas), portanto o momento dos cânticos é privilegiado, enquanto que as tradicionais são baseadas em um cânon doutrinário e litúrgico, fundamentado em uma estrutura hierárquica, geralmente respondendo a um núcleo nacional. Para aprofundar sobre essa temática, ver: Mariano (1999; 2001).

Sexta-feira Forte, inédito em Mogi Guaçu: ‘Tapete de Fogo’. Você que sofre com dores de cabeça constantes, está desempregado, desenganado pelos médicos, você que é cego, surdo, mudo, paralítico, você que se sente vítima de feitiçaria, venha nessa Sexta-feira e passe pelo ‘Tapete de fogo’ onde todos os seus problemas terão um fim! Você será curado, liberto, livre de todos os males (IURD, 2011b).

O discurso neopentecostal associa qualquer tipo de problema à existência e ação do Diabo e seus demônios que interferem na vida dos homens para afrontar a Deus. Assim, entendem que sua missão é libertar os homens das mãos do Diabo. Essa compreensão está na base da Teologia da Prosperidade, que pressupõe que o cristão, filho de Deus, deve ter uma vida próspera, cheia de conforto e paz. Se não possuir a felicidade, significa que existe um mal agindo em sua vida.

Um fator que é muito importante a destacar é a postura do líder neopentecostal. Este se apresenta como enviado, chamado, escolhido por Deus para abençoar as pessoas e tirar o mal delas. Os pastores das igrejas locais são treinados a reproduzir um estilo de fala, gestos e até mesmo entonação de voz que faz lembrar o líder Bispo Edir Macedo. O corpo pastoral e episcopal é composto apenas por homens, os quais não necessariamente possuem formação acadêmica superior. Na hierarquia da Igreja Universal, as mulheres possuem cargos de “obreiras”, mas não chegam a ser pastoras.⁴

O fluxo de fiéis que participam dos cultos é muito grande, as igrejas neopentecostais não procuram criar identidade de comunidade nos fiéis, ou seja, formar um rol de membros fiéis somente àquela igreja específica, mas se propõe a servir a todos que lá procurarem ajuda. Essa postura é observável na Igreja Internacional da Graça, na Universal do Reino de Deus e na Mundial do Poder de Deus, seus convites são ampliados a todos os segmentos de religiosos e não religiosos. A forma de convite é similar em todas as igrejas neopentecostais, são feitos de forma a estimular a crença do povo, mas o milagre acontece durante a reunião, dentro do

⁴ As obreiras e os obreiros são responsáveis pela organização e acomodação dos fiéis, pela oração, intercessão e distribuição dos envelopes das campanhas.

determinado templo, assim os programas dos televangelistas⁵ têm a função de comunicar os tipos de campanhas que terão durante a semana e passar os horários e endereços das reuniões e “concentração de fé e milagre”.

Você, católico, espírita, evangélico, você que tem ou não religião, mas que precisa de um livramento, precisa de um livramento! [...] Você tem que trazer toda sua família, aqui, na casa de Deus, uma concentração de fé e milagres [...] porque todos que estiverem aqui nesta casa, aqui nesta casa! No domingo próximo pode estar certo que haverá um livramento para sua vida (IURD, 2011a).

Como se pode perceber, a forma de relação com o Sagrado é utilitária, mediante trocas. O fiel faz campanhas, dizima, oferta, faz sacrifícios, orações, participa dos cultos, enquanto Deus tem por obrigação fazer o milagre, pois Ele é fiel com sua própria Palavra (Bíblia), como afirmam os líderes das igrejas neopentecostais, estabelece-se uma relação de sociedade.

REFERÊNCIAS

BITTENCOURT FILHO, J. Do Messianismo possível: Pentecostalismos e Modernização. In: SOUZA, B. M.; GOUVEIA, E. H.; JARDILINO, J. R. L. *Revista Sociologia da Religião no Brasil*. São Paulo: PUC/UMESP, 1998, p. 93-100.

FRESTON, P. *Protestantes e política no Brasil: Da Constituinte ao Impeachment*. 1993. Tese (Doutorado em Sociologia) – USP, São Paulo, 1993.

⁵ Como, por exemplo: Ap. Valdemiro Santiago, líder da Igreja Mundial do Poder de Deus, que é arrendatário do Canal 21, e, assim, “sócio” da TV Band, também com programa na Rede TV. Ap. Valdemiro ofereceu ao grupo Silvio Santos o valor de R\$ 180 milhões para comprar horários na madrugada do SBT, sendo negado pelo seu proprietário (GOSPEL MAIS, s/d). O Missionário RR Soares, líder da Igreja Internacional de Graça, possui programas também na Band. Em Londrina, os líderes locais da Igreja Internacional da Graça compraram horários na Rede Massa, afiliada ao SBT. O mesmo aconteceu com o Pr. Silas Malafaia, da Igreja Assembleia de Deus Vitória em Cristo, que se desvinculou da Convenção Geral das Assembleias de Deus. Este possui programas na Rede TV, Band, CNT e com espaço em redes afiliadas ao SBT em Santa Catarina. Outro televangelista é o Pr. Marco Feliciano, pastor da Assembleia de Deus Catedral do Avivamento e Deputado Federal pelo PSC de SP, com programa na Rede TV.

GOSPEL MAIS. Portal. [s.d]. Disponível em: < <http://www.gospelmais.com.br/>>. Acesso em 24 abr. 2011.

IURD. *Chamada para o dia 04/11/2011* (IURD de São Conrado). 2011a. Disponível em: < <http://www.youtube.com/watch?v=vcgA6kGwGO0>>. Acesso em 12 dez. 2011.

_____. *Vinheta Tapete de fogo* – Mogi Guaçu. 2011b. Disponível em: < <http://www.youtube.com/watch?v=K6chK6jtpVY>>. Acesso em 12 dez. 2011.

MARIANO, R. *Neopentecostalismo: Os Pentecostais estão mudando*. 1995. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – USP, São Paulo, 1995.

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

_____. *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. 2001. Tese (Doutorado) – FFLCH-USP, São Paulo, 2001.

MENDONÇA, A. G. Pentecostalismo e as Concepções Históricas de sua Classificação. In: SOUZA, B. M.; GOUVEIA, E. H.; JARDILINO, J. R. L. *Revista Sociologia da Religião no Brasil*. São Paulo: PUC/UMESP, 1998, p. 73-84.

MONTES, M. L. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: NOVAIS, F. A. (Coord.); SCHWARCZ, L. M. (Org.). *História da vida privada no Brasil: Contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 63-171.

Sugestão de leitura:

ALMEIDA, R. de; MONTERO, P. Trânsito Religioso no Brasil. *São Paulo em perspectiva*, v. 15, n. 3, 2001, p. 92-101. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/spp/v15n3/a12v15n3.pdf>>. Acesso em 08 fev. 2011.

ALVES, R. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Ática, 1979. Coleção Ensaios 55.

ANTONIAZZI, A. As Religiões no Brasil Segundo o Censo de 2000. *Revista de Estudos da Religião*, n. 2, p. 75-80, 2003. Disponível em: < http://www.pucsp.br/rever/rv2_2003/p_antoni.pdf>. Acesso em 15 fev. 2011.

BITTENCOURT FILHO, J. *Matriz Religiosa Brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes; Koinonia, 2003.

CUNHA, M. do N. Consumo: Novo apelo evangélico em tempos de cultura gospel. *Estudos de Religião*, ano XVIII, n. 26, p. 53-80, 2004.

MADURO, O. *Religião e Luta de Classes*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. *A realidade social das religiões no Brasil: Religião, Sociedade e Política*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRANDI, R. As religiões, a Cidade e o Mundo. *In: PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. A realidade social das religiões no Brasil: Religião, Sociedade e Política*. São Paulo: Hucitec, 1996, p. 23-43.



NEOPENTECOSTAIS

Edson Elias de Morais

Dentre os segmentos religiosos brasileiros, o **NEOPENTECOSTALISMO** é o que tem maior crescimento numérico de fiéis atualmente.

Mas, antes de adentrarmos no tema específico sobre este movimento religioso, precisamos entender quais são suas raízes religiosas, para podermos entender sua singularidade.

O termo PENTECOSTAL vem da palavra **PENTECOSTE**, nome de uma festa judaica que celebrava as colheitas de cereais na Palestina. É também o nome do período de 50 dias entre a “festa da colheita” e a Páscoa judaica, segundo este calendário.

E o que tem a ver o nome de uma festa judaica e o movimento religioso?

No livro de Atos dos Apóstolos da Bíblia Cristã, o capítulo 2, versos de 1 a 6, relata um acontecimento que marcou o desenvolvimento da Igreja Cristã. Na cidade de Jerusalém, durante uma reunião, os cristãos reunidos em oração e celebração receberam um dom de falar em *outras línguas* (fenômeno que leva o nome de *glossolalia* – “*outras línguas*” em grego).

Figura 1 – Ícone do Pentecostes.⁶

“Chegando o dia de Pentecoste, estavam todos reunidos num só lugar. De repente veio do céu um som, como de um vento muito forte, e encheu toda a casa na qual estavam assentados. E viram o que parecia línguas de fogo, que se separaram e pousaram sobre cada um deles. Todos ficaram cheios do Espírito Santo e começaram a falar noutras línguas, conforme o Espírito os capacitava. Havia em Jerusalém judeus, tementes a Deus, vindos de todas as nações do mundo. Ouvindo-se este som, ajuntou-se uma multidão que ficou perplexa, pois cada um os ouvia falar em sua própria língua”. Atos 2:1-6

Acontece que esse fenômeno causa **duas interpretações relativamente distintas**: alguns cristãos entendem que “outras línguas” se referem especificamente a línguas estrangeiras e que serviu como um dom divino para que houvesse uma manifestação de capacitação e evangelização, encerrando-se naquele evento; outros cristãos interpretam esse fenômeno como “língua dos anjos”, sendo uma comunicação direta com Deus, que somente Ele entende, ou oferece o dom a outros cristãos de interpretação dessas falas, sendo, portanto, uma manifestação do Espírito Santo.

⁶ Disponível em: <<http://www.umnovocaminho.com/nc/wp-content/uploads/2012/05/PENTECOSTES-COM-MARIA.jpg>>.

Figura 2 – Representação do Espírito Santo.⁷

conhecido como “Movimento da Rua Azusa” em 1906, sendo fundada a primeira Igreja Pentecostal denominada “Missão Evangélica da fé apostólica” (PROENÇA, 2009, p. 26).

No Brasil, o Movimento Pentecostal se inicia com dois missionários suecos: Daniel Berg e Gunnar Vingren, que relatam serem chamados por Deus para evangelizar um local chamado Pará, e, ao procurar no mapa, descobrem que fica na região norte do Brasil, confirmando-se assim a convocação divina. Ao chegar ao Brasil em 1911, se estabelecem em uma Igreja Batista, mas, devido ao conteúdo dos sermões, por privilegiar uma espiritualidade diferente da espiritualidade dos batistas, não são bem aceitos, fundando posteriormente a **Igreja Assembleia**

A **primeira interpretação** é mais difundida entre os cristãos das **Igrejas Históricas**, enquanto a **segunda** entre os **cristãos do Movimento Pentecostal**, que leva esse nome por acreditar na contemporaneidade desses dons, principalmente depois do fenômeno ocorrido nos EUA,

Figura 3 – Gunnar Vingren e Daniel Berg.⁸

⁷ Disponível em: <http://2.bp.blogspot.com/_Ds_2-wYtmYw/TT8DWALvjkI/AAAAAAAAAHA/9cA9jGVIPQQ/s400/ESPRIT%257E1.JPG>.

⁸ Disponível em: <<http://aletheia.se/wp-content/daniel-berg-e-gunnar-vingren-292x300-12708010461.jpg>>.

de Deus em Belém, em 1914. Esta passa a ser a maior igreja da América Latina (Cf. PROENÇA, 2009, p. 32).

Depois de 1914, aparecem várias outras igrejas que se identificam como Pentecostais, como, por exemplo: **Igreja Congregação Cristã do Brasil**, fundada por Luís Francescon na cidade de Santo Antônio da Platina, PR; **Igreja do Evangelho Quadrangular**, fundada pela Missionária Aimee Semple McPierson; **Igreja O Brasil para Cristo**, liderada pelo pastor Manoel Mello em São Paulo; **Igreja Pentecostal Deus é Amor**, liderada pelo Missionário Davi Miranda em São Paulo.

As características das igrejas pentecostais são: forte atenção aos “usos e costumes”, ou seja, cuidado com a aparência e vestimenta, líderes sem formação teológica – por acreditar que é o Espírito Santo quem capacita para toda obra –, manifestações de curas, evangelização principalmente de católicos romanos e ampliação do serviço religioso para os leigos, isto é, todos os membros têm o direito e o dever de trabalhar nas atividades da igreja, não somente o líder.

Somente a partir da década de 1970 surgiram as igrejas denominadas NEOPENTECOSTAIS. As igrejas que estão dentro desta classificação possuem diferenças de identidade em relação às Igrejas Históricas e também às Pentecostais. Contudo, todos os líderes Neopentecostais foram membros de alguma dessas igrejas evangélicas antes de fundarem suas próprias igrejas.

Por isso, adiciona-se o prefixo “NEO” à palavra pentecostal, pois os estudiosos da religião entendem que é **um NOVO movimento religioso depois do estabelecimento do pentecostalismo**, ou seja, é OUTRO MOVIMENTO RELIGIOSO COM CARACTERÍSTICAS PRÓPRIAS, que se desenvolve no cenário brasileiro e espalha-se pelo mundo.

A primeira igreja neopentecostal foi fundada em 1960, no Rio de Janeiro, com o nome **Igreja de Nova Vida** pelo pastor canadense Robert MacAlister. Essa igreja foi fundamental para a formação religiosa de outros futuros líderes do neopentecostalismo: Edir Macedo e R. R. Soares.

Os cunhados Edir Macedo e R. R. Soares fundaram a **Igreja Universal do Reino de Deus** em 1977 no Rio de Janeiro, e que pelo seu crescimento econômico e do número de fiéis tornou-se a referência do modelo neopentecostal. A Igreja Universal é hoje a segunda maior igreja

brasileira, perdendo somente para a Assembleia de Deus. Contudo, já está estabelecida em mais de cem países, é proprietária de várias estações de rádios e também da Rede Record de Televisão, que luta contra a Rede Globo pela primazia de audiência.



Figura 4 – Edir Macedo.⁹

Figura 5 – Romildo Ribeiro Soares.¹⁰



O Missionário R. R. Soares rompe com Edir Macedo por motivos da administração da Igreja Universal, e funda a **Igreja Internacional da Graça de Deus** em 1980. R. R. Soares era membro da Igreja Presbiteriana em sua juventude, e depois se tornou membro da Igreja de Nova Vida, onde desenvolveu sua espiritualidade neopentecostal.

Soares utiliza das mesmas estratégias de Edir Macedo na administração de sua igreja, forma líderes que conseguem reproduzir exatamente seus trejeitos, suas falas, e não se preocupa com rol de membros. Os fiéis que lá participam não possuem nomes registrados, como membros da igreja, mas o cadastro se dá por meio das ofertas e ajuda financeira para manter as igrejas e os programas de televisão.

⁹ Disponível em: <<http://bahiareconcavo.com.br/site/wp-content/uploads/Edir-Macedo-chama-cantores-gospes-de-endemoniados.jpg>>.

¹⁰ Disponível em: <<http://4.bp.blogspot.com/-sEfd9k3Mq0E/TdZnKxWs8AI/AAAAAAAAAHFo/DDdqSWDqqXg/s1600/21g.jpg>>.

Figura 6 – Valdemiro Santiago.¹¹



Recentemente, outra igreja tem se destacado no cenário nacional, a **Igreja Mundial do Poder de Deus**, fundada pelo apóstolo Valdemiro Santiago, que fora bispo da Igreja Universal por 18 anos, e, depois de se desentender com Edir Macedo, funda sua própria igreja em 1998. Hoje, a Igreja Mundial do Poder de Deus luta para adquirir mais horas nas redes de televisão de grande ibope e já está estabilizada em todo Brasil e em mais 13 países.

Recentemente, outra igreja tem se destacado no cenário nacional, a **Igreja Mundial do Poder de Deus**, fundada pelo apóstolo Valdemiro Santiago, que fora bispo da Igreja Universal por 18 anos, e, depois de se desentender com Edir Macedo, funda sua própria igreja em

Figura 7 – Marcos Pereira.¹²



As características singulares das igrejas neopentecostais estão relacionadas diretamente à sua forma de atuação e seus ensinamentos. Embora sua fonte de inspiração e sua regra de fé partam da Bíblia Cristã, suas interpretações são diferentes das interpretações das igrejas tradicionais e pentecostais.

¹¹ Disponível em: <<http://www.barra1.com.br/images/conteudos/valdemiro-santiago2.jpg>>.

¹² Disponível em: http://1.bp.blogspot.com/_bWHIMyBCBTU/S67Sxr86tRI/AAAAAAAAEJQ/K7qBjqkbR-8/s400/pastor_ae.jpg.

Segundo o historiador Wander de Lara Proença (2000, p. 39), o neopentecostalismo tem as seguintes características: “O emprego da leitura bíblica com propósitos de magia; apropriação evangélica dos símbolos e dos ritos típicos das crenças afro-brasileiras; a teologia da prosperidade; a não exigência dos ‘usos e costumes’”, além dessas, podemos acrescentar a prática de exorcismos, conhecida no meio evangélico como “Batalha Espiritual”.

A **Teologia da Prosperidade** e a **Batalha espiritual**, contudo, são as marcas fundamentais das igrejas neopentecostais. A Teologia da Prosperidade é o ensinamento de que, pelo fato de a pessoa ser cristã, ela pode cobrar as promessas bíblicas, e Deus tem por obrigação cumprir tais promessas. Assim, todo cristão tem o direito de ter uma vida próspera financeiramente e viver do melhor que o mundo pode oferecer. Se isso não está acontecendo, segundo essa interpretação bíblica, é por que o Diabo e seus demônios estão agindo na vida da pessoa, precisando, dessa forma, da libertação, configurando-se a batalha espiritual contra o Diabo e seus demônios.



Logomarca da Igreja de Nova Vida
Fonte: site oficial.



Logomarca da Igreja Universal do Reino de Deus.
Fonte: site oficial.



Logomarca da Igreja Internacional da Graça de Deus.

Fonte: site oficial.



Logomarca da Igreja Mundial do Poder de Deus.

Fonte: site oficial.

REFERÊNCIAS

BITTENCOURT FILHO, J. *Matriz Religiosa Brasileira: Religiosidade e mudança social*. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003.

PROENÇA, W. de L. *Magia, Prosperidade e Messianismo: Práticas, Representações e Leituras no Neopentecostalismo Brasileiro*. Curitiba: Instituto Memória, 2009.

PROTESTANTISMO(S) HISTÓRICO(S)

Luis Gustavo Patrocino¹

1. SURGIMENTO

O movimento de reforma da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) que acabou sendo nomeado de protesto pelos reacionários católicos e que cunhou o termo “protestante” se iniciou muito antes de Martinho Lutero e o Luteranismo. Os teólogos John Wicliffe e John Huss, no século XIV e XV, já tinham proposto uma série de mudanças eclesiásticas, entretanto, seus ideais reformadores foram contidos pela Igreja Romana. Suas principais críticas, assim como as de Lutero, estavam ligadas à venda de indulgências.

Junto com as insatisfações espirituais, havia também as políticas e econômicas. Dona de grande parte das terras da Europa, a ICAR exercia forte influência nos âmbitos econômico e militar. Dessa forma, o movimento iniciado em 1517, quando Lutero pregou na Catedral de Wittenberg na Alemanha as 95 teses formuladas em conjunto com seus alunos do curso de teologia do monastério da cidade no qual lecionava, não representava uma ideia isolada de um único pensador, mas sim anos de embates políticos, econômicos e ideológicos. Assim, a Reforma foi uma oportunidade histórica de oposição não apenas às regras espirituais e doutrinárias da ICAR, mas principalmente ao controle Romano.

¹ Discente do 4º ano do curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina.

Isto posto, podemos pensar que o movimento de Reforma Protestante não foi simplesmente eclesiástico ou a implantação de uma nova “ideologia” religiosa, nem obra de uma pessoa só. Foram, principalmente, as nações representadas por seus príncipes quem primeiro protestaram e se opuseram à Igreja Romana, e não o povo ou comunidade de fiéis.

A primeira nação a se impor foi a Alemanha, que trocou a religião estatal da Católica para o Luteranismo. Henrique VIII, em 1534, na Inglaterra, assumiu para si o controle religioso criando o anglicanismo. Estas duas nações continuaram a obrigar seus súditos a seguirem as novas doutrinas e não concederam a liberdade religiosa individual. Essa imposição gerou novos movimentos de protestos e religiões cuja bandeira era a total desvinculação da religião com o Estado. O presbiterianismo (1560), organizado sobre as doutrinas de Calvino, os movimentos anabatistas, que geraram os Batistas entre outros, se espalharam pela Europa paralelamente às religiões Estatais, em alguns momentos de forma sigilosa.

2. BASES DOUTRINÁRIAS

Tendo em vista que este foi um movimento de afastamento da Igreja hegemônica do Ocidente, suas doutrinas enfrentavam os principais dogmas axiomáticos católicos numa espécie de dialética religiosa. Por exemplo: as religiões protestantes recém-nascidas tinham e têm em comum a crença de que a Bíblia é a única fonte de verdade espiritual, com isso anulam a inefabilidade da palavra papal instituída no Concílio Vaticano I (1869-1870). Negar a divindade da palavra papal é romper com sua própria pessoa, função e leis.

Os protestantes defendem o livre acesso e interpretação do livro “sagrado” e o traduzem para as línguas natais de seus fiéis contra o latim e a interpretação do clero da ICAR que se adaptou a esse processo a partir do Concílio Vaticano II em 1964. Acreditam que a salvação é fruto da fé individual e graça de Deus, e que não é provida a partir do cumprimento de sacramentos ou ritos com símbolos sagrados. Dessa forma, anulam

os efeitos das indulgências cobradas pela ICAR, e das relíquias sagradas, dando ao fiel o acesso à divindade “diretamente” sem ônus econômico de qualquer monta e a garantia da vida eterna não baseada na troca com a divindade por terem cumprido determinadas regras morais.

Mantiveram, contudo, a institucionalização, utilização de templos arquitetonicamente preparados para os encontros e alguns ritos, como o batismo, ceia, liturgias, e algumas vestimentas.

Ainda que tenham os pontos já descritos como convergentes, as religiões protestantes apresentam variadas formas doutrinárias e litúrgicas, em sua maioria adaptações dos ritos católicos. Um exemplo disso pode ser visto na prática do batismo, os presbiterianos batizam crianças como fazem os católicos, diferentes dos batistas, que só batizam quando o fiel apresenta uma “consciência doutrinária”, fato que na prática exige uma determinada idade para que a pessoa possa exercer uma decisão. Além da ideologia diferente, a metodologia ritualista segue a mesma heterogeneidade, os presbiterianos usam o método da aspersão, que consiste em “gotejar” água sobre a cabeça, já os batistas usam a imersão, que consiste em banhar todo o corpo em um “mergulho”. Essas variações litúrgicas são incorporadas, negadas ou adaptadas por outras denominações protestantes, criando um vasto catálogo de procedimentos de batismo. O mesmo ocorre com a Ceia e outros ritos, sendo várias as formas de interpretação, de sua função doutrinária e de execução do rito.

3. EXPANSÃO

Da Europa, as religiões protestantes foram sendo disseminadas pelo mundo a partir da imigração de seus membros, principalmente para os EUA. Lá, os imigrantes encontraram liberdade religiosa para expandirem suas crenças junto aos ideais liberais. Com o solo religioso fértil e liberdades individuais relativamente altas em relação à Europa da época, as igrejas americanas, além de se estabelecerem como hegemônica no território, estenderam suas ideologias para outros países por meio de missões religiosas.

Grande parte do protestantismo histórico brasileiro é fruto dessa iniciativa proselitista americana que visava à expansão do modo de ser americano ao mundo, como aponta a professora Dra. Jane Soares de Almeida. Valores capitalistas permeados nos ritos protestantes foram trazidos pelos missionários e implantados.

Um dos investimentos do protestantismo no Brasil foi a educação. Foram muitas as escolas e os seminários abertos nessa primeira fase do protestantismo brasileiro, sendo esta uma estratégia de inserção cultural e também para conquistar adeptos.

A tendência de ruptura institucional originária da religião se manteve viva no Brasil. Igrejas foram se dividindo e exponenciando as denominações litúrgicas e rituais. Contudo, em terras tupiniquins não havia apenas a Igreja Católica como “rival”, religiões afro, ainda que minoritárias numericamente, tinham influência e adeptos, fatos suficientes para ser mais uma antagonista da fé protestante. Dessa relação surgiram novos arranjos religiosos e dogmáticos, um deles é a presença de cultos para a expulsão de demônios não vistos nas religiões históricas.

Portanto, é um erro afirmar que existe um protestantismo no país, há vários, cada um com sua especificidade, doutrina e ritos.

As novas denominações surgidas no século XX foram chamadas de Pentecostais e Neopentecostais.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, J. S. de. Missionárias norte-americanas na educação brasileira: vestígios de sua passagem nas escolas de São Paulo no século XIX. *Rev. Bras. Educ.*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 35, ago. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782007000200012&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 30 nov. 2011.

BATISTAS. *Quem somos como Batistas*. 2011. Disponível em: <http://www.batistas.com/index.php?option=com_content&view=article&id=19&Itemid=12&limitstart=1>. Acesso em 19 out. 2011.

IPB. *História*. Disponível em: <<http://www.ipb.org.br/portal/historia>>. Acesso em 25 nov. 2011.

JUNG, P. K. *A Reforma Luterana*. Disponível em: < <http://www.ielb.org.br/>>. Acesso em 9 out. 2011.

SELFERT, P. A. *et al. Cultura Religiosa*. Editora ULBRA, Ead, 2009.

SOUSA, R. G. *Anglicanismo*. Disponível em: <<http://mundoeducacao.uol.com.br/historiageral/anglicanismo.htm>>. Acesso em 9 out. 2011.

PROTESTANTISMO(S) HISTÓRICO(S)

Luis Gustavo Patrocino¹

O protestantismo surgiu como uma tentativa de reforma da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR), e a ruptura e “oposição” doutrinária, como hoje é percebido, foram consequências da negativa de mudança da Institucional questionada. Se unirmos à iniciativa reformista o desagrado político-econômico dos príncipes alemães com a mesma instituição, temos o cenário do nascimento da Instituição Cristã que protestava contra a então hegemônica e uma Igreja Católica Apostólica Romana.

Esse movimento contestatório foi o início da queda de prestígio ideológico e do poder político católico. A primeira ação dos monarcas ao romper com a ICAR foi assumir o controle religioso de suas nações, isto gerou uma ampliação institucional do protestantismo. Neste texto, veremos quatro das denominações protestantes tidas como históricas.

1. A REFORMA LUTERANA

No dia 31 de outubro, comemora-se a Reforma Luterana. Nesta mesma data, em 1517, Martinho Lutero, professor de teologia, pregou às portas da Catedral da cidade de Wittenberg, na Alemanha, as 95 teses, formuladas em conjunto com seus alunos, que marcam o início do

¹ Discente do 4º ano do curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina.

movimento do qual nasceu a Igreja Luterana e as demais protestantes. O movimento Luterano manteve o controle religioso nas mãos dos Príncipes Alemães, que obrigavam seus súditos a se sujeitar à religião dos monarcas.



Martinho Lutero.²

Os principais pilares da reforma religiosa luterana que podem ser vistas nas demais e posteriores denominações protestantes foram:

1 – A centralidade doutrinária da Bíblia e seu livre acesso por qualquer pessoa em sua língua natal – uma das primeiras atitudes de Lutero foi traduzi-la para o alemão e utilizar a imprensa (Gutenberg) para difundi-la.

2 – A graça de Deus era gratuita, não era preciso pagar indulgências para obtê-la.

3 – Fé como único condicionante de salvação; as obras eram reflexos da condição de salvação e não as produzia.

1.1 Anglicanismo

Na Inglaterra, em 1534, o rei Henrique VIII também rompe com a Igreja Católica, e, pelo Parlamento britânico, institui uma série de leis que colocavam a Igreja sob o controle do Estado. O chamado Ato de Supremacia criou a Igreja Anglicana.

² Fonte: Google imagens

As 95 Teses pregadas por Lutero em 1517 são fruto de sua indignação com a venda de indulgências feita pela Igreja Católica Romana para conseguir dinheiro para a construção da Basílica de São Pedro em Roma

Algumas Teses:

13. Através da morte, os moribundos pagam tudo e já estão mortos para as leis canônicas, tendo, por direito, isenção das mesmas.
43. Deve-se ensinar aos cristãos que, dando ao pobre ou emprestando ao necessitado, procedem melhor do que se comprassem indulgências.
46. Deve-se ensinar aos cristãos que, se não tiverem bens em abundância, devem conservar o que é necessário para sua casa e de forma alguma desperdiçar dinheiro com indulgência.
62. O verdadeiro tesouro da Igreja é o santíssimo Evangelho da glória e da graça de Deus.
76. Afirmamos, pelo contrário, que as indulgências papais não podem anular sequer o menor dos pecados veniais no que se refere à sua culpa.
87. Do mesmo modo: o que é que o papa perdoa e concede àqueles que, pela contrição perfeita, têm direito à remissão e participação plenária?
94. Devem-se exortar os cristãos a que se esforcem por seguir a Cristo, seu cabeça, através das penas, da morte e do inferno;
95. e, assim, a que confiem que entrarão no céu antes através de muitas tribulações do que pela segurança da paz. [1517 A.D.].

Fonte: Luther (s/d).

1.2 Presbiterianismo

Foi fundado sob as ideias teológicas de Zuínglio e João Calvino, não tem uma data de origem, como as demais, por se tratar inicialmente de um movimento reformador não estatal, o que a diferencia do Anglicanismo e do Luteranismo. Em 1560, as ideias calvinistas foram implantadas por John Knox na Escócia, gerando, assim, a primeira Igreja Presbiteriana. No restante da Europa, a doutrina se espalhou ocultamente devido a então sujeição das religiões aos seus Estados. Sua presença e influência no mundo ocidental aconteceram nos EUA como consequência do fruto das imigrações europeias e da liberdade religiosa do país.

As principais doutrinas presbiterianas são:

1. A não subordinação da Igreja ao Estado, cabendo assim a um grupo de presbíteros as decisões institucionais de fé.
2. Trabalho como forma de adoração.



1.3 Batistas

Alguns batistas traçam sua origem na pessoa de João Batista, outros argumentam uma espécie de existência marginal à Igreja Católica ao longo dos anos, sendo classificados como hereges e dissidentes nesse período. Sem um teórico ou fundador, como no caso das outras históricas, a denominação existe com nome de Batista “desde 1612, quando Thomas Helwys de volta da Holanda, onde se refugiara da perseguição do Rei James I da Inglaterra, organizou com os que voltaram com ele, uma igreja em Spitalfields arredores de Londres” (BATISTAS, 2011). Contudo, a denominação é institucionalizada nos EUA com a imigração.

Batista é uma contração da palavra anabatista, que quer dizer rebatizar, pois eles consideravam que o batismo das outras igrejas não era válido. Adotaram o Calvinismo como teologia e têm como características: 1- A Bíblia como única regra de fé e prática; 2- Separação entre a Igreja e o Estado; 3- Liberdade de expressão e consciência; e 4- gestão democrática com igrejas autônomas.

2. NASCIMENTO DO PROTESTANTISMO NO BRASIL



Fonte: Google imagens

A história do protestantismo no Brasil está diretamente ligada às imigrações europeias ocorridas no século XIX e da política de expansão de fiéis das Igrejas Americanas. Anglicanos em 1810 e luteranos em 1824 foram os primeiros a pisar em solo tupiniquim com a intenção de apenas manter as tradições e cultura religiosa imigrante. Contudo, algumas igrejas como as dos recém-organizados, como as Metodistas em 1869 Presbiterianos em 1859 e os batistas em 1882 vieram para o país depois da Guerra da Secessão americana para as cidades de América e de Santa Barbara do Oeste em São Paulo para

atender imigrantes americanos e para evangelizar os brasileiros. De lá, expandiram suas denominações pelo país.

A marca protestante de rupturas institucionais se manteve no Brasil, e o grupo de igrejas “mãe” do protestantismo brasileiro sofreu diversas e sucessivas divisões. A defesa doutrinária frente às inovações religiosas do século XX renderam uma vasta e imensurável quantidade de igrejas que se autointitulam como protestantes com doutrinas criadas a partir de suas interpretações bíblicas. Por esse fato, é impossível dizer que existe um único protestantismo no Brasil. Um desses desdobramentos são as Igrejas Pentecostais e Neopentecostais.

REFERÊNCIAS

BATISTAS. *Quem somos como Batistas*. 2011. Disponível em: <http://www.batistas.com/index.php?option=com_content&view=article&id=19&Itemid=12&limitstart=1>. Acesso em 19 out. 2011.

JUNG, P. K. *A Reforma Luterana*. Disponível em: <<http://www.ielb.org.br/>>. Acesso em: 9 out. 2011.

LUTHER, M. *Debate para o esclarecimento do valor das indulgências*. Disponível em: <http://www.luteranos.com.br/lutero/95_teses.html> Acesso em 30 out. 2011.

SELFERT, P. A. *et al. Cultura Religiosa*. Editora ULBRA, Ead, 2009

SOUSA, R. G. *Anglicanismo*. Disponível em: <<http://mundoeducacao.uol.com.br/historiageral/anglicanismo.htm>>. Acesso em 9 out. 2011.

RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA

Douglas Alexandre Boschini¹

Karen Landiosi Dib²

A Renovação Carismática Católica (RCC) é um movimento existente dentro da Igreja Católica. Não se constitui enquanto uma organização que abrange totalmente a Igreja Católica, entretanto existe dentro dela, recebendo o devido reconhecimento.

Segundo Brenda Carranza (1998), este movimento surgiu no ano de 1967, no chamado “Fim de Semana de Duquesne”, ocorrido nos dias 17, 18 e 19 de fevereiro em Pittsburgh, Pensilvânia, nos Estados Unidos da América, onde aproximadamente 30 leigos se reuniram para orar e estudar a Bíblia. Durante o evento, os participantes relataram se sentirem tocados pelo Espírito Santo, alguns começaram a falar em línguas – glossolalia –, outros receberam o dom da profecia entre outros. Este acontecimento marca o início da RCC.

[...] vivenciada num retiro espiritual realizado na Universidade de Duquesne, Pittsburgh, em fevereiro de 1967. Esse retiro constituir-se-ia numa referência histórica para os membros da RCC e é identificado como o momento do nascimento do movimento (CARRANZA, 1998, p. 20).

¹ Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina, mestrando do programa de mestrado em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina. *E-mail*: douglasboschini@hotmail.com.

² Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina. *E-mail*: karenldib@hotmail.com.

Os dados referentes ao exato ano de chegada da Renovação Carismática Católica ao Brasil divergem de acordo com as fontes pesquisadas, entretanto todos apontam para a época referente ao final da década de 1960 e início da década de 1970.

A socióloga Brenda Carranza considera que a Renovação Carismática Católica alcançou o solo brasileiro no ano de 1969, com os padres jesuítas Haroldo Rahm e Eduardo Dougherty, na cidade de Campinas, no estado de São Paulo. Segundo Carranza (1998, p. 9), “Nascida nos Estados Unidos no final da década de 60, a RCC espalhou-se rapidamente pelos continentes, chegando ao Brasil em 1969”.

Segundo dados disponibilizados no *site* da “Instituição Padre Haroldo”, fundada pelo padre citado, Haroldo Rahm, este padre fundou também o movimento da Renovação Carismática Católica no Brasil em 1972, “**1972** – Fundou o movimento da Renovação Carismática no Brasil – RCC.”*

Já os dados disponibilizados pelo *site* da “Associação do Senhor Jesus”, fundada pelo Padre Eduardo Dougherty, também citado, afirma que a Renovação Carismática Católica nasceu em 1969 por meio da experiência vivida por ele, chamada de “o batismo no Espírito Santo”.

Em 1969, antes de se ordenar, ele teve uma profunda experiência de Deus que mudou radicalmente sua vida: o batismo no Espírito Santo. A partir de então, percebeu que aquele poder que acompanhava os apóstolos no começo do cristianismo, acompanharia também sua missão nos dias de hoje. Era o nascimento da Renovação Carismática Católica (ASSOCIAÇÃO..., s.d., p. 1).

O grande avanço da RCC no Brasil ocorreu na metade da década de 1990. “A RCC nasceu nos Estados Unidos no ano de 1967 e se espalhou pelo mundo, firmando rapidamente fortes raízes no Brasil, onde, em 1994, o número de seguidores atingiu a cifra de 3,8 milhões” (PIERUCCI; PRANDI *apud* PRANDI, 1998, p. 63).

O sociólogo Reginaldo Prandi (1998) afirma que a RCC alcançou, desde seu início e com grande velocidade, um número considerável de seguidores, entretanto, Cecília Mariz (2004) afirma que foi somente a

partir da segunda metade dos anos 1990 que embarcou em seu período de maior crescimento. Segundo Mariz (2004, p. 172), “Embora tenha tido muito sucesso desde sua criação, o período de maior crescimento MRCC deu-se na segunda metade da década de 1990”.

Este alavanco tem como motivador a conquista de meios de comunicação social, dentre os principais responsáveis por este avanço encontra-se a Fundação João Paulo II, conhecida pela razão social “Canção Nova”.

Em 8 de dezembro de 1989, a “Fundação João Paulo II” exibiu a primeira transmissão da TV Canção Nova, com uma transmissão de baixo alcance. Com o tempo, outras emissoras começaram a retransmitir o canal, e a “TV Executiva Embratel” começou a transmitir o canal via satélite, porém apenas aproximadamente oito anos depois (1997) a TV Canção Nova conseguiu se ampliar. Foi formada a “Rede Canção Nova de Televisão”, com a compra da “TV Jornal” de Aracaju, conseguindo transmitir para toda a região Nordeste. Em 1980, a “Rádio Bandeirantes” de Cachoeira Paulista foi comprada pelo grupo, nascendo assim a “Rádio Canção Nova”. Estes são os dados disponibilizados no *site* da Canção Nova sobre sua história.

A Canção Nova não é a única rede de televisão e rádio ligada à RCC, todavia, se constitui um bom exemplo do alcance que a Renovação Carismática Católica possui dos meios de comunicação social, considerando que se trata da maior rede de televisão católica do Brasil e, conseqüentemente, a que possui maior abrangência na transmissão de seus ideais.

Os motivos citados que levaram à expansão da Renovação Carismática Católica na década de 1990 possuem uma lógica de ação que se apresenta de forma muito simples. Como é de fácil observação, a RCC possui grande popularidade dentro da comunidade jovem, visto que sua ação se dá justamente dentro de grupos de jovens, e esta juventude é atualmente classificada enquanto um grupo que está constantemente conectado às novas mídias, televisão, *internet* etc. Portanto, uma vez conquistados os meios de comunicação popular, o contato com os jovens que se utilizam desses meios se posta de forma extremamente fácil, já que

se adapta à linguagem do próprio jovem, de ele colocar-se, de certa forma, nos mesmos ambientes que estes jovens frequentam.

A RCC, como já foi dito, é um movimento que existe dentro da Igreja Católica, logo, preserva a maior parte do discurso e dos dogmas católicos. Uma característica muito marcante é o apelo à preservação da castidade dos jovens que frequentam os grupos de jovens. Este fato é facilmente confirmado ao reparar a forte disseminação dos anéis de castidade. Entretanto, é possível notar que a RCC traz em seu discurso um moralismo e tradicionalismo muito acentuados. Pautado nisso, Pedro Oliveira (1978 p. 72) afirma que se "trata de um movimento muito menos renovador do que pretende ser".

A afirmação exposta pode ser facilmente compreendida ao analisarmos que o Movimento da Renovação Carismática Católica se coloca enquanto um movimento renovador, que busca adaptar a Igreja Católica aos jovens, às novas conjunturas dos fiéis, porém, ao tentar, de certa forma, retomar determinados dogmas, assim como trazer de volta um forte moralismo quanto à sexualidade, às questões políticas etc., mostra-se enquanto um movimento que pretende trazer a velha Igreja Católica, no entanto com uma roupagem nova e colorida.

Uma coisa é inegável: a RCC alcançou uma grande popularidade entre os fiéis católicos, o que pode ser conferido ao observarmos a quantidade de pessoas que vão aos cenáculos (encontros anuais de fiéis), que, segundo Pierucci e Prandi (1996), reúnem mais de 100 mil pessoas.

Os cenáculos são só uma das estratégias que a RCC utiliza para promover as celebrações entre seus adeptos. Suas principais ações baseiam-se em encontros que ocorrem fora das missas, como os grupos de oração, os retiros espirituais, as vigílias de oração, reuniões de cura, assim como a "cristoteca" – uma espécie de boate para jovens. Todos os eventos são definidos pelos próprios grupos, nas igrejas locais, paróquias etc. Essa é uma das características que diferenciam a RCC, os espaços de evangelização e de louvor, saindo do espaço físico das igrejas.

Outra característica extremamente marcante da RCC é a participação dos leigos. Com a RCC, os fiéis ganham maior importância e maior participação, é possível a todos os leigos receber dons.

Ao estudar a RCC, Prandi (1996) afirma a existência de basicamente nove dons divididos em três grupos: “1) Os dons das palavras: dom das línguas estranhas, das interpretações e das profecias; 2) dons do poder: fé, cura, milagre; 3) dons das revelações: sabedoria, ciência e discernimento” (PRANDI, 1996, p. 66).

Além de possuir diferentes locais de louvor que fogem da estrutura das igrejas, é possível repararmos outras características que diferem a RCC, como o repouso no espírito, que consiste basicamente em um êxtase espiritual, assim como características biológicas, como ser tocado por Jesus, ser ungido por Cristo, ouvir Deus etc. “[...] a presença intensa dos sentidos ‘biológicos’ – sentir Deus, ser tocado por Deus, ser ungido por Deus, ouvir Deus, conversar com Deus – substitui a crença como busca do sentido último” (BENEDETTI, 1998, p. 65).

Devido à conjuntura a qual se encontrava a Igreja Católica no Brasil, a Renovação Carismática Católica, em um primeiro momento, encontrou certa oposição por parte dos bispos que integravam a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Parte desta oposição estava baseada nos diferentes rituais trazidos pela RCC, e este confronto resultou no documento “Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica”, produzido pela CNBB em 1994.

[...] dê-se especial importância à formação bíblica, que ofereça sólidos princípios de orientação [...], não se introduzam elementos estranhos às tradições da igreja [...], evite-se alimentar de exaltação da emoção e do sentimento, que enfatiza apenas a dimensão subjetiva da experiência da fé [...], não se incentive a chamada oração em línguas [...], evite a prática do assim chamado repouso no espírito [...], quanto ao poder do mal, não se exagere a sua importância (CNBB, 2001, s.p).

Como podemos reparar, as preocupações da CNBB vão de acordo justamente com as alterações que a Renovação Carismática Católica traz para dentro da Igreja Católica, com alterações não só nos ambientes de evangelização, mas também na estrutura ritualista dessa Igreja.

Entretanto, o documento produzido pela CNBB não chegou a surtir efeito, visto que a Renovação Carismática Católica continua com sua ascensão mesmo após tal oposição ser expressa pela CNBB.

REFERÊNCIAS

ASSOCIAÇÃO DO Senhor Jesus. *Pe. Eduardo*. [s.d]. Disponível em: <<http://www.asj.org.br/padreeduardo.asp>>. Acesso em 24 ago. 2011.

BENEDETTI, L. R. Entre a crença coletiva e a experiência individual: renascimento da religião. *In: ANJOS, M. F. dos. Sob o fogo do espírito*. São Paulo: Edições Paulinas, 1998.

CARRANZA, B. *Renovação carismática católica: origens, mudanças e tendências*. Aparecida: Editora Santuário, 2000.

CNBB. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica. *Documentos CNBB – 53* (1994). 4. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 2001.

GABRIEL, E. *Catolicismo carismático brasileiro em Portugal*, 2010, 157 f., Tese (Doutorado em sociologia), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

MARIZ, C. L. A Renovação Carismática Católica No Brasil: uma revisão da bibliografia. *In: RODRIGUES, D. (Org.). Em Nome de Deus: a religião na sociedade contemporânea*. Porto: Edições Afrontamento, 2004, p. 169-183.

OLIVEIRA, P. R. *et al. Renovação Carismática Católica*. Uma análise sociológica. *Interpretações Teológicas*. Petrópolis: Vozes, 1978.

PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRANDI, R. *Um sopro do espírito*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 1998.

A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA

Douglas Alexandre Boschini¹

Karen Landiosi Dib²

A Renovação Carismática é um movimento que existe dentro da Igreja Católica, surgida em fevereiro de 1967 em um retiro espiritual nos Estados Unidos da América, onde aproximadamente trinta pessoas – que não eram padres, nem missionários, portanto eram consideradas leigas – se reuniram para estudar a Bíblia e conhecer os poderes do Espírito Santo. Pessoas que participaram do retiro relataram que o fim de semana foi transformador.

A data de chegada da Renovação Carismática ao Brasil não é certa, porém ela gira em torno do começo da década de 1970. Dois padres jesuítas teriam vindo ao país com a intenção de trazer os preceitos do movimento Carismático, sendo estes: Haroldo Rahm e Eduardo Dougherty.

O maior avanço da Renovação Carismática Católica no Brasil se deu na década de 1990. Em 1994, o país alcançou 3,8 milhões de seguidores do movimento católico.

¹ Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina, mestrando do programa de mestrado em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina. *E-mail*: douglasboschini@hotmail.com.

² Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina. *E-mail*: karenldib@hotmail.com.



Haroldo Rahm (22/02/1919)

Saiu do Texas, onde deixou uma grandiosa obra, para vir ao Brasil expandir suas ideias em relação à Renovação Carismática.

Hoje, o padre tem uma instituição que carrega seu nome, onde trabalha com dependentes químicos e crianças em situação de vulnerabilidade (INSTITUIÇÃO PADRE..., s/d).



Eduardo Dougherty (29/01/1941)

Jogava basquete no colégio dos jesuítas de sua cidade na década de 1960. Porém, um dia recebeu o chamado para a vida sacerdotal, e assim começa sua vida religiosa.

Acredita que sua missão seria a mesma dos apóstolos, assim se voltara para a Renovação Carismática Católica (ASSOCIAÇÃO..., s/d).

Isto, segundo vários dos estudiosos sobre o assunto, é fruto da expansão dos meios de comunicação, sobretudo rádio e televisão.

Sendo um movimento puramente católico, utiliza, assim, os discursos e dogmas impostos pela Igreja. Dessa forma, é possível identificar nos discursos da RCC o tradicionalismo que leva a identidade do catolicismo, então pode-se questionar a intenção da renovação que o movimento traz, pois é evidente o conflito entre o novo movimento e a tradição católica.

De toda forma, é inegável reconhecer a popularidade que a Renovação Carismática tem com os católicos. Os encontros de fiéis, retiros espirituais, ou, então, eventos maiores que reúnem mais de 150 mil pessoas não deixam que este movimento não seja reconhecido com a sua verdadeira expressão.

A celebração dentro da RCC é definida pelo próprio grupo que a ela pertence, ou seja, há certa autonomia em relação aos encontros, sendo que é o grupo daquela localidade quem define o melhor modo de se fazer, saindo do espaço físico habitual, que é a igreja.

Marcante também na RCC é a participação dos leigos em suas ações evangelizadoras, assim, os fiéis podem receber dons, como o da palavra, do poder (milagre, fé, cura) e o dom das revelações, que seria ligado à ciência, ao discernimento.



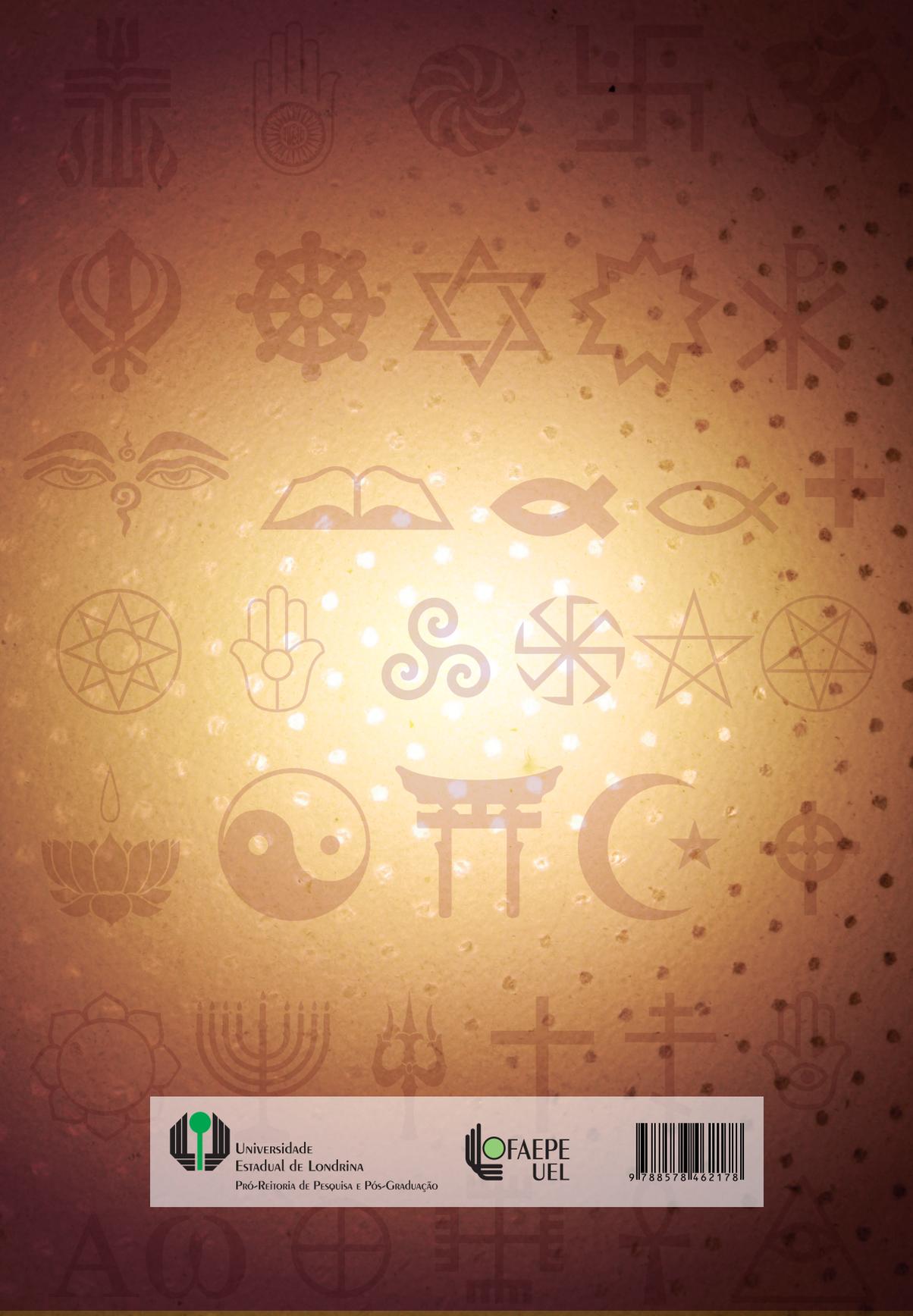
REFERÊNCIAS

ASSOCIAÇÃO DO Senhor Jesus. [s.d]. Disponível em: <<http://www.asj.org.br>>. Acesso em 24 ago. 2011.

CANÇÃO NOVA. [s.d]. Disponível em: <<http://www.cancaonova.com>>. Acesso em 15 de maio 2012

INSTITUIÇÃO PADRE Haroldo. [s.d]. Disponível em: <<http://www.padreharoldo.org.br/site/default.asp>>. Acesso em 15 de maio 2012

RENOVAÇÃO CARISMÁTICA Católica Brasil. *Portal*. [s.d]. Disponível em: <<http://www.rccbrasil.org.br/portal/>>. Acesso em 19 de maio 2012



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO



9178857814621781