



PLURALISMO RELIGIOSO NO CONTEXTO URBANO

Comunidade e novas subjetividades

Francisco Pereira Neto*

I. Religião, cultura e política no contexto da sociedade brasileira

Historicamente as questões que envolvem as possibilidades de construção de uma civilização no país são preocupações que permeiam os textos dos intelectuais brasileiros. Sobre esse assunto, a religião ou a ausência dela aparece como um objeto de análise importante, uma vez que coloca como em nenhum outro segmento da realidade social a pergunta sobre as condições para o desenvolvimento nesta região de uma “mentalidade correta”, que impulse para a civilização. Os debates no campo da cultura passaram por referenciais raciais, sociológicos e políticos, todos de alguma forma tentando dar conta da complexidade dos fenômenos que resultaram na ocupação do território brasileiro, que se caracterizou, como coloca Pierre Sanchis (1998), em um encontro de povos desenraizados.

* Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora/Brasil. francisco.fneto@gmail.com

Os desafios da república no Brasil na passagem dos séculos XIX e XX estão representados no debate sobre religião pelas preocupações do médico baiano Nina Rodrigues com a influência da herança africana nas elites brasileiras. O que estava em jogo para este autor era a ameaça da miscigenação entre as raças (nesse caso entre o negro escravo e o branco) característica da formação social brasileira e seus limites para a implementação de uma civilização. Com o desenvolvimento do debate acadêmico, as referências raciais para analisar o problema foram desqualificadas e a cultura passa a ser o viés por onde iremos pensar o problema proposto. Nesta passagem, Gilberto Freyre (1933) nos ensina que a miscigenação não é um problema, é uma riqueza brasileira. Nossa civilização passaria pelo reconhecimento como positividade das diversas heranças culturais que compõem a sociedade brasileira e, em conseqüência, a miscigenação deve ser vista como um elemento original e criativo no país. Essa defesa da diversidade racial e cultural não fica somente no âmbito acadêmico, mas alastra-se para o campo das artes e da música.

Porém, no início do século XXI, a antropóloga Yvonne Maggie (2001) escreve um artigo reacendendo a discussão colocada por Nina Rodrigues há um século atrás sobre o “medo de feitiço”. Na verdade, trata-se de uma pergunta corajosa de uma antropóloga de formação relativista, empenhada na sua trajetória intelectual em demonstrar que a lógica da magia e a lógica racionalista podem coexistir na modernidade sem que tal relação coloque o problema do “atraso” para os esforços civilizadores de sociedades como a brasileira¹. Ou seja, defendeu sempre o princípio democrático inserido na antropologia de respeito às expressões culturais dos diferentes grupos que compõem a sociedade. Porém, no atual contexto político brasileiro, ela resolve fazer uma outra pergunta, difícil de ser respondida por antropólogos. A crença na magia, quando se constitui como visão de mundo, e mais, quando afeta os espaços de poder das sociedades burocratizadas, faz mal para aqueles que compartilham dessas crenças? As instituições influenciadas por esta visão de mundo mágica correm o risco de se afastarem dos compromissos de garantia da

¹ Veja-se, por exemplo, seu trabalho clássico *Guerra de Orixá...*, 1977.

justiça e da igualdade, tal como são propugnados pela democracia moderna? São perguntas que colocam a questão mais geral do imperativo da secularização para o desenvolvimento das democracias modernas (trata-da por autores como Weber, 1997 e Habermas, 2003). Ou seja, de que a consciência democrática baseada no igualitarismo só é possível através do estabelecimento do individualismo racionalista moderno e da supres-são das referências arcaicas de construção da consciência. Nas circuns-tâncias políticas atuais do Brasil, onde as imensas desigualdades sociais permanecem petrificadas depois de mais de vinte anos de retomada da experiência democrática no país, é uma pergunta possível de ser feita.

Essas questões de Maggi e de outros autores preocupados com a rela-ção entre a realidade religiosa e a sociedade no Brasil, também aparece-ram em uma pesquisa que desenvolvi em 1999 e 2000 na cidade de Porto Alegre, no Brasil (Pereira Neto, 2001). Nesta pesquisa eu estava interes-sado nas condições da presença da pluralidade religiosa no contexto urbano. Iniciei a pesquisa interessado em entender o investimento, ou não, das diferentes religiões populares no que nossa sociedade burguesa concebe como espaço público². Como questão importante, estava o inte-resse em entender a agência vinculada a motivações religiosas. Na época da pesquisa a cidade passava por uma experiência política muito impor-tante em termos de construção democrática. Através de um modelo de gestão conhecida como Orçamento Participativo, o governo da prefeitura visava estimular a participação dos cidadãos na gestão pública e desta forma interromper a tradição autoritária da estrutura política na cidade. O interesse da pesquisa era relacionar identidade religiosa com partici-pação política. Essas questões foram analisadas no que denominei “o campo da assistência social e da caridade em Porto Alegre”.

Não vou me alongar muito na descrição dessa pesquisa em função do espaço, mas indicar as questões levantadas que me parecem importantes para essa comunicação. A princípio os resultados da pesquisa indicam

² A perspectiva de espaço público que utilizo tem referência no conceito habermasiano sem, contudo, compartilhar com todas as suas premissas. Procuo alargar essa perspectiva de espaço público para sentidos de política que enfatizem uma maior autonomia das expressões e dinâmicas simbólicas na definição das relações societárias, sem estarem demasiadamente atreladas a uma racionalidade comunicativa.

para a confirmação de alguns pressupostos que indicam para a relação necessária entre consciência secularizada e construção democrática.

A estrutura de participação democrática da prefeitura de Porto Alegre (a qual garantiu 4 mandatos consecutivos para o PT, entre 1988 e 2004) foi sustentada por um processo de “pedagogia cidadã”, a qual implicava a conscientização da população para os princípios formais e éticos exigidos para o desenvolvimento da cidadania moderna. Neste processo, foi fundamental a utilização do *know how* das igrejas vinculadas ao cristianismo letrado³ no seu trabalho comunitário junto à população de baixa renda. Essa mediação foi fundamental uma vez que essa população, no Brasil, tem uma longa tradição de rejeição as condições da política formal. Neste momento, em Porto Alegre, as vertentes destas igrejas envolvidas com a teologia da libertação, de caráter intensamente político, foram fundamentais para promover o envolvimento da população nos processos de participação democrática.

Por outro lado, as lideranças comunitárias mais resistentes à estrutura de participação proposta pela prefeitura eram aquelas reconhecidas por seu estilo conservador de fazer política, caracterizado pelo clientelismo e pelo personalismo. Em muitos casos, essas lideranças eram também identificadas como lideranças religiosas vinculadas aos cultos afro-brasileiros e, em alguns casos, pentecostais. Essas lideranças mostravam uma resistência muito grande em pautar sua atuação pública levando em consideração a diferenciação entre público e privado, fato que em muitos momentos garantia a legitimidade de sua liderança, uma vez que sua relação com os “poderosos” era marcada pela defesa dos “seus” (rede de vizinhança, parentela extensa, outros líderes comunitários de característica mais “localista”).

Portanto, esses resultados parecem reforçar as preocupações de Maggie quanto aos malefícios da “lógica persecutória” (Montero, 1994) que caracterizam as relações sociais no contexto do pensamento mágico, e que quando influentes nas instituições políticas acabam barrando o desen-

³ Para a definição de cristianismo letrado, remeto à distinção feita por Carlos Rodrigues Brandão em *Os Deuses do Povo ...*, 1986. O autor propõe a diferença entre o erudito e o popular para definir as expressões religiosas que compõem o campo religioso brasileiro.

volvimento dos sentidos de igualdade e justiça nas estruturas de representação democrática. Da mesma forma, estaríamos diante da comprovação dos limites do comunitarismo para produzir estruturas de poder que dessem conta das diferenças produzidas numa sociedade plural como a contemporânea.

Porém, se por um lado essas questões podem ser reconhecidas, por outro elas não podem ser assumidas como um modelo único e seguro para se pensar a democracia nas sociedades contemporâneas. À época da pesquisa a idéia de utilizar o princípio da racionalidade política como referência exclusiva para definir as ações dos grupos para a reprodução de uma sociedade democrática me soou falso.

Uma outra indicação importante que da pesquisa de Porto Alegre foi a contradição presente na estrutura de participação democrática da prefeitura, que se produzia através de mecanismos ditos democráticos, mas que alijavam da representação nas instâncias do poder público as lideranças consideradas indesejáveis, àquelas clientelistas, personalistas e “mágicas”. Este limite pode ser explicado dentro dos princípios da disputa política que permeia a lógica da modernização. Como dizia um dos militantes católicos (formado pela perspectiva da teologia da libertação) que trabalhava num dos bairros da periferia de Porto Alegre, o importante era eliminar as lideranças umbandistas, focos da política clientelista. Convenhamos, mesmo que se conceba que estas relações se dão no campo da política e como jogo político, um governo que se reconhece como democrático (e os que “administram” suas posições diante da população) determinado a eliminar de forma autoritária uma “consciência não democrática”, não pode ser visto como representante de uma postura democrática, pelo menos em termos de princípio.

Alguns dos resultados da pesquisa em Porto Alegre reforçaram a idéia de que, para a compreensão das relações de poder que conformam o que poderíamos denominar como espaço público em nossa sociedade, é necessariamente ultrapassar os limites do que concebemos modernamente como política. E que para pensar as relações entre religião e política na sociedade atual é fundamental pensar o lugar do pluralismo religioso na conformação de nossas relações de poder. Aparentemente os nossos conceitos modernos de política não têm alcance para pautar o debate sobre

poder em nossa realidade. Numa outra perspectiva, esses conceitos e as instituições que os objetivam (aquelas configuradas como realidade de uma “política de Estado”) podem configurar como proponentes de uma ordenação de poder, mas vistos em relação com outras lógicas de ordenação que sustentam nossa concepção de realidade. Este me parece um ponto importante e que já havia sido ensaiado na pesquisa de Porto Alegre: colocar os atores, grupos e instituições que representam a perspectiva secularizada e democrática da ação social como mais um entre outros interlocutores e não interlocutores que se realizam no espaço societário da cidade e que também produzem seus sentidos de ordem. O desafio seria então o de definir as relações, as influências, os fluxos e os bloqueios que constituiriam os interesses em ordenar o espaço de convivência que compartilhavam com proximidade variada.

II. Cultura, sociedade, comunidade e as novas formas societárias.

Como foi colocado acima, questionar a concepção de política que estamos utilizando para entender os processos de poder na sociedade contemporânea é importante, mas ele precisa ser levado a suas conseqüências mais profundas. Ao questionarmos os preceitos que levam um grupo ou outro a ter poder numa sociedade, não estamos contribuindo para mostrar que outros atores ou grupos têm predicados suficientes para partilhar de igual para igual as instâncias políticas da sociedade, mas sim que precisamos rever os conceitos de fundo que permitem que nossas disciplinas produzam sentido para a realidade observada: estamos falando de nossas concepções de sociedade e cultura.

Essa necessidade é confirmada há algum tempo pelo debate teórico no campo das ciências sociais impulsionado por transformações importantes na sociedade contemporânea. Transformações relacionadas a processos históricos como o fim da polarização política entre ocidente e oriente, às variadas facetas do processo de globalização, levaram a uma reavaliação dos marcos explicativos para o novo momento. Entre os principais movimentos teóricos está aquele que, de forma geral, preocupa-se em lidar com um novo momento descrito como pós-moderno e a conseqüente crise dos

modelos explicativos referenciados por uma visão totalizante de sociedade. Nos debates sobre a cultura, temos a desconfiança em relação ao conceito que fundamentou várias das análises e interpretações forjadas pela antropologia, especialmente quando esta se dedicava quase que exclusivamente ao estudo de sociedades tribais. Neste campo temos textos importantes que criticam a perspectiva que via as sociedades estudadas como sistemas autocentrados (Clifford & Marcus, 1986; Marcus, 1991), a qual, nas suas formas mais radicais, descrevia formas de vida comunitária autônomas, detentoras de alteridades absolutas, impenetráveis para a comunicação com sistemas exógenos. A crítica deste modelo tanto em termos teóricos como políticos levaram ao questionamento do próprio conceito de cultura como referência para a construção de modelos explicativos e/ou interpretativos para as realidades societárias de forma geral (Kuper, 2002)

Diante de discussões tão amplas e complexas, pretendemos aqui nos deter em algumas repercussões que as mesmas tiveram em nossa imagem da sociedade brasileira e especialmente em alguns conceitos que ainda contribuem para descrever sua realidade. De forma mais específica, pretendemos nos ater na problemática sugerida no início deste texto, ou seja, aquela que se atém à relação entre religiosidade brasileira e política.

A constituição dessa discussão nas ciências sociais brasileira produziu, grosso modo, abordagens que seguiram em termos temáticos os contornos disciplinares que compõem a produção deste campo de estudos. Por esta característica a sociologia voltada para o estudo da religião acabou apropriando-se das discussões que envolvem sua relação com a política. Mais preocupada com a dinâmica das interações institucionais entre as estruturas e grupos religiosos e a sociedade, a sociologia define como foco de preocupação o processo de secularização na sociedade brasileira e, sendo assim, conforma um campo de discussão teórica fortemente referenciado nas relações políticas para os estudos da religião. Neste aspecto, a relevância da abordagem se justifica ainda mais porque o modelo da secularização comporta uma visão de política que destaca a contenda pela via institucional entre religião (no caso brasileiro, a Igreja católica) e o Estado para a definição de visões de mundo e modos de vida. Num país dominado pelo monopólio católico por vários séculos é de se esperar a relevância e pertinência desta abordagem.

Para a antropologia, originalmente voltada para assuntos “extra-ocidentais”, seria de se esperar que seus estudos se fixassem na descrição das expressões exóticas da religiosidade brasileira. Ou seja, mostrar peculiaridades do processo da modernização brasileira, expressa nos cultos da religiosidade de origem africana, na religiosidade nativa ou mesmo na herança da religiosidade popular européia. Alguns estudos operam com essas expressões religiosas através de um registro ambíguo entre a perspectiva folclorista e a perspectiva culturalista, tal como a Igreja católica oficial construiu sua relação como o catolicismo popular e as religiões africanas: expressões de uma religiosidade mais próxima de funções lúdicas e artísticas, sem conseqüências políticas no campo das disputas simbólicas que levem às constituições normativas de definição do estatuto da religião na sociedade brasileira.

De acordo com essa perspectiva é possível entender as características de alguns estudos sobre o popular quando se tratava de religiosidade brasileira. As expressões religiosas populares são vistas como comunidades originais, representantes de indícios de valores fundamentais perdidos pela sociedade utilitarista e individualista produzida pelo capitalismo, mas não como um espaço de produção simbólica capaz de ser levado em conta na arena das disputas políticas. São comunidades a serem resguardadas (pelos “poderes competentes” – Igreja, Estado) da ação desagregadora da modernidade capitalista.

Felizmente os estudos sobre religião e religiosidade no Brasil também estiveram no centro dos debates como questões fundamentais para entender as relações constituintes de nosso espaço societário. Como coloquei anteriormente, a questão da religiosidade “mágica” ou popular já era tema de pensadores como Nina Rodrigues e Gilberto Freire. Além desses, Roger Bastide (1971) define a centralidade dos estudos das religiões de origem africanas para entender a sociedade urbana que se constituía em meados do século XX no Brasil. Ou seja, antes de comunidades anacrônicas, essas expressões religiosas refletem as condições dinâmicas de mudança na sociedade brasileira e tem uma posição relevante nos processos de constituição da modernidade brasileira. Porém, de uma forma ou de outra, os debates teóricos sobre a religiosidade brasileira e suas relações na sociedade a coloca em espaços secundários na constituição de em termos de ordem

política. Mesmo Bastide, que vê uma positividade das referências simbólicas africanas para a inserção de seus praticantes na vida urbana, logo assume que a perda de referenciais comunitários enfraquece a religiosidade africana e esta é submetida pela racionalidade da lógica das relações próprias a modernidade industrial. De certa forma, suas preocupações são atualizadas pela perspectiva de Maggi, citadas no início do texto e, de certa forma, avalizam a opção dos sociólogos da religião em privilegiar a chave teórica da secularização para entender fenômenos importantes, como o do pluralismo religioso, por exemplo.

Porém creio que estas análises, mesmo colocando acento em questões fundamentais para entender a realidade social e religiosa, pecam por uma fidelidade extrema a uma imagem de sociedade e de cultura forjada para ordenar as relações muito limitadas à lógica da modernidade industrial.

Por outro lado, é possível imaginar e pensar as sociedades sob outras perspectivas? Numa visão contemporânea de sociedade, composta por relações globalizadas, pela visão não dicotômica entre local e global, pela perspectiva da desterritorialização, a qual nos oferece a imagem de coletivos humanos não fixos, mas fluídos e negociados, ainda teria lugar para um conceito como o de comunidade? Se tiver, o que ele descreveria além do território?

Certamente, se a noção de comunidade tiver algo a dizer ela precisa se desprender da referência a um coletivo substantivo gerado por uma base territorial fixada, ou seja, da noção de que as relações comunitárias seriam de natureza distinta daquelas que ocorrem nos espaços mais ampliados de convivência societária. É de se perguntar, então, qual a necessidade de se utilizar o conceito de comunidade?

Em princípio, seria interessante inverter a pergunta e imaginar o que ficaria em lugar da noção de comunidade na construção de um “nós” coletivo. Esta perspectiva coloca uma situação onde a subjetividade contemporânea estaria definida pela radicalidade da idéia de reflexividade (Giddens, 1997), ou seja, da possibilidade da escolha subjetiva em função da consciência dos indivíduos de que os “nós” coletivos são construções periféricas e circunstanciais, frágeis como referência de realidade e que podem ser manipuladas pela escolha dos indivíduos segundo seus interesses.

Apesar de radical, essa posição tem plausibilidade se pensamos, por exemplo, na perspectiva de um mundo conduzido por efeitos psicológicos produzidos pela vontade individual, uma realidade produzida por uma verdadeira economia individualista de emoções, própria tanto de representações religiosas *new age* como de condutas empresariais. Ao colocar a ênfase no indivíduo, essa perspectiva destaca o primado da subjetividade na formulação e objetivação dos contextos de referência das relações sociais. Coloca foco na construção da subjetividade individual e não em coletivos substantivados, definidores das dicotomias que forjam nossa compreensão do social: rural e urbano, centro e periferia e, é claro, global e local.

Porém, da forma como essa noção de subjetividade foi apresentada acima, dando ênfase a uma realidade presidida pelo valor individual, pode-se correr o risco de submeter a complexidade das relações sociais à ordenadores ideológicos, submetendo a análise das relações sociais a essencialismos travestidos de operadores teóricos.

Uma outra possibilidade é perceber a subjetividade como resultada da interação do sujeito nos seus espaços de experiência, não desconsiderando, mas ao contrário, enfatizando o processo da reflexividade presentes na configuração prática dessa experiência. Aqui o sujeito situado (Giddens, 2003) é motivado para a ação pela inserção nos contextos de experiência que constituem o significado para sua trajetória. Mais do que pensar numa radicalização de relações totalmente conduzidas pelos valores que dão sentido ao indivíduo moderno, é preciso estar atento para a presença de novos referenciais societários na expressão dessas novas subjetividades e com alcance suficiente para transformar nossa perspectiva de política (Beck, 1997, Lash, 1997). Ao percebê-la num contexto da mediação, o caráter pragmático da subjetividade presente passa por referentes que colocam a idéia de “escolha individual” dependente dos diferentes espaços culturais no qual o sujeito cria e recria sua experiência. Como coloca Touraine :

“Quando a globalização, por um lado, e o neocomunitarismo, por outro, procuram apoderar-se de nossas atitudes e de nossas funções, somos impelidos a buscar no interior de nós mesmos nossa unidade como sujei-

tos, ou seja, como seres capazes de adquirir e manifestar uma consciência de si mesmos autofundada, que distingue o sujeito do ego – e até do eu, que se forma pela interiorização das imagens que os outros tem de mim. O indivíduo ou o grupo não são sujeitos quando pairam acima das condutas práticas. O sujeito é mais forte e mais consciente de si mesmo quando se defende contra ataques que ameaçam sua autonomia e sua capacidade de perceber-se como sujeito integrado, ou pelo menos lutando para sê-lo, para reconhecer e ser reconhecido como tal” (2006: 123)

Portanto, nessa visão de sujeito, a comunidade tem conformação diversa porque referenciada por um processo de construção do significado que tem como finalidade a abertura da consciência para o surgimento de um sujeito integrado (Lash, 1997). Desta forma, essa comunidade precisa ser reconhecida e formalizada pelas representações de seus participantes e descrita pelas práticas que compõem a trajetória dos sujeitos que a conformam. Assim, a ênfase para a delimitação da comunidade deixa de ser o pertencimento a um território e mais um espaço que deve possibilitar uma ordenação básica e flexível de sua experiência em um mundo em constante transformação.

III Diversidade religiosa e subjetivação: apontamentos sobre o bairro Teixeira.

Não é proposta deste trabalho dar continuidade a uma discussão teórica aprofundada, uma vez que outros autores já o fizeram e o fazem de uma forma muito mais competente do que eu poderia fazer. Aqui as discussões anteriores se justificam mais como referência para a definição de alguns procedimentos metodológicos que orientam minhas pesquisas atuais e que se iniciaram com a pesquisa anterior em Porto Alegre. Evidentemente essas opções metodológicas não poderiam vir sem uma necessária reflexão teórica visando definir alguns dos seus pressupostos.

O tema de interesse de investigação continua sendo a questão que envolve a religiosidade popular e as relações de poder que caracteriza sua presença na sociedade brasileira. Porém, estes estudos partem de uma compreensão do popular – seja de sua pretensa religiosidade ou

de sua pretensa cultura – como um conjunto de relações com certa especificidade, mas que não descrevem nenhuma realidade substancial ou fixa. Essas relações possuem influências que as caracterizam em termos de crenças, valores e estética, mas de modo algum forjam conjuntos que as colocam à parte das relações que definem os espaços societários próprios ao contexto da globalização. Alguns referenciais de classe social, de religiosidade e de ocupação do espaço conformam lugares na cidade onde o antropólogo pode partir para forjar alguns critérios muito vagos de um território a ser observado. Afinal de contas, um antropólogo precisa de um lugar para observar, desde que ele tenha a consciência de sua condição de coisa construída e de sua consistência efêmera. Como coloca Barth,

“No raciocínio antropológico convencional, somos levados a tomá-lo [o conceito de cultura] como evidência de uma consistência lógica generalizada que se impõe e permeia todos os aspectos do significados e da ação, a ser reconstituída como as regras de transformação de um código lingüístico ou a articulação entre as peças de um quebra-cabeça. Não seria, porém, mais útil desenvolver um método para questionar e mapear o alcance dos encadeamentos presentes na cultura local, mostrando que esses encadeamentos são um artefato da vida em um contexto de pequena escala e densa sociabilidade?(...) Não vejo como escapar – e não vejo motivos para tentar fazê-lo – da tradicional tarefa naturalista da antropologia de constituir uma cuidadosa e meticulosa descrição de uma ampla gama de dados.” (2000: 112-114)

Os resultados parciais de uma outra pesquisa desenvolvida na cidade de Juiz de Fora, Minas Gerais, reforçam algumas questões que apareceram na pesquisa anterior em Porto Alegre. No caso de Juiz de Fora, o investimento público numa “pedagogia cidadã” não é tão evidente como em Porto Alegre. O poder público não tem uma proposição programática de intervir na “consciência política” da cidade. Por outro lado, isso não significa a presença de uma tendência democrática mais acentuada do poder público local, mas uma orientação política onde o Estado tem papel menos explícito como proponente, sem deixar de ser representado

por outras instituições que articulam seus princípios de ordem. Como estratégia de campo, optou-se em fazer um recorte geográfico para a observação das agências religiosas que atuam na cidade, sendo que esse recorte abrange dois bairros populares vizinhos na cidade de Juiz de Fora. Até o momento a pesquisa produziu alguns dados parciais que nos remetem para uma reflexão mais apurada sobre o lugar do cristianismo como um mediador simbólico importante para a constituição do espaço público nas atuais cidades brasileiras.

As observações partem novamente de uma perspectiva transversal em relação às expressões religiosas, ou seja, mais do que perceber as organizações religiosas em suas especificidades pretendemos vê-las como participantes de um espaço de interação física e simbólica. Até o momento foram feitas algumas observações em um projeto social com crianças, vinculado a Igreja Católica local⁴, e numa pequena congregação da Igreja Quadrangular que funcionam no mesmo bairro. A opção por estes espaços é pelo fato dos mesmos representarem a presença mais estreita destas instituições religiosas na vida dos habitantes do bairro, fornecendo assim a possibilidade de observar mais do perto a natureza da ação destes grupos no contexto observado⁵.

No presente trabalho pretendemos trazer alguns dados etnográficos que, em primeiro lugar, apresentem as diferentes lógicas relacionais representadas por estas organizações religiosas e, em segundo, sua influência nos processos de subjetivação dos praticantes.

Um primeiro elemento importante a ser observado é a lógica de ocupação do espaço urbano dessas duas agências religiosas. No nosso entender essas diferentes formas de ocupação do espaço indicam dimensões próprias de se constituir como comunidade e, conseqüentemente, de se relacionar no contexto societário. No caso católico é interessante atentar-se para a presença de um grande templo religioso à entrada do

⁴ O Projeto Viva Vida funciona no Bairro Teixeiras, em Juiz de Fora, e está vinculado a Pastoral da Criança no nível nacional.

⁵ Neste caso fazemos a opção por construir o campo de observação nos moldes do que é feito por Clara Mafra (2003) para analisar a presença dos pentecostais nos morros do Rio de Janeiro.

bairro e num dos lugares mais altos e de destaque do mesmo. O lugar do templo é também o limite entre o bairro popular onde acontece a pesquisa e os bairros de classe média que se estendem até o centro da cidade. O Projeto Viva Vida tem uma casa alugada (o aluguel é mantido pela Igreja) no interior do bairro popular e, mesmo que se configure como autônoma em relação à Igreja por ser uma atividade mantida e coordenada por leigos, mantém uma forte relação com a administração regional da Igreja. A principal liderança do projeto é uma católica militante que participa ativamente das atividades da Igreja, assim como o quadro principal de voluntários do projeto participa da comunidade católica local. Existem outros exemplos que confirmam a estreita relação do Projeto com a Igreja local, tanto com o seu grupo de fiéis como com sua hierarquia. Esses dados já são suficientes para afirmar que existe uma continuidade, uma relação de extensão entre as diretrizes da Igreja e a ação dos militantes do Projeto Viva Vida no bairro de Teixeira. Existe uma ação missionária com a população local que se reproduz através de um discurso político de defesa do pobre e da supressão da desigualdade. Os nexos entre o discurso religioso e o discurso político vêm da capacidade da ação católica produzir sentido através da idéia do pobre como um “outro generalizado”. Neste caso, a idéia de caridade é central para ação política e vice-versa, ou seja, a dimensão política da ação dá objetividade e plausibilidade a idéia de caridade. Por outro lado, reforça a relação que todos tem, assistentes e assistidos, militantes católicos e pobres, com a dimensão institucional da presença da Igreja e da legitimidade de sua organização administrativa. A abrangência espacial permite que todos, mesmo os que não professam o catolicismo, sejam envolvidos pelas benesses de seu sentido de ordem. Os sentidos da ordem católica, portanto, não exigem a vontade do indivíduo em participar formalmente da comunidade católica, uma vez que esses indivíduos vão estar necessariamente atingidos por ela. Pensando em termos de afinidade eletiva, a perspectiva de influência espacial católica é administrativa e muito próxima do modelo de Nação consolidado pelo poder público brasileiro.

Por outro lado, o próprio cristianismo vai colocar questões importantes para se repensar essa relação entre a perspectiva católica e a organiza-

ção do espaço público na sociedade brasileira. Como já demonstraram outros autores, o crescimento do pentecostalismo no país traz uma novidade na condução das relações que conformam o espaço público brasileiro⁶. Penso que, para abordarmos essas mudanças é interessante levar em conta a influência dos referenciais religiosos na construção de identidades ou, melhor ainda, na constituição de subjetividades. A exigência de tais conceitos é compreensível uma vez que a experiência religiosa do pentecostalismo traz para o cristianismo brasileiro a tensão que as igrejas protestantes históricas não puderam trazer; ou seja, a tensão que trata da “negociação”, no espaço da cultura (isto é, não é uma negociação exclusivamente individual, uma negociação entre vontades), entre a exigência de o cristianismo ser Igreja, institucionalmente objetivada, e ao mesmo tempo ser uma comunidade de fiéis, que se percebem como indivíduos e escolhem ao fazer suas adesões aos princípios de valores que conduzem suas vidas. Essa tensão entre cristianismo e individualismo moderno tem forte status criativo em nossa contemporaneidade⁷ e, no Brasil, vem adquirir maior potência com a interferência de uma mediação “mágica”: é com o protestantismo extático que ela se estabelece e não com o protestantismo racionalista e letrado, como na Europa.

Voltando aos nossos dados de Juiz de Fora, podemos ver na formação da congregação da Igreja Quadrangular no bairro Teixeiras alguns elementos importantes para serem analisados, próprios a um tipo de cristianismo que se estabelece no Brasil. Para mantermos o princípio comparativo, vamos destacar as questões que envolvem a configuração do espaço e sua possível relação com a produção de novas subjetividades.

Uma das características que mais nos chamou a atenção sobre a congregação da Quadrangular em Teixeiras foi o fato do pastor responsável não morar no bairro. Para presidir os cultos de sua congregação, o pastor

⁶ Alguns autores que analisam o campo religioso brasileiro já chamaram a atenção para este fato. Entre eles podemos citar Soares(1993) e Birman(2003).

⁷ Aqui gostaria de lembrar dos estudos de Norbert Elias (1994) sobre o “processo civilizatório” no ocidente, assim como vários autores da história cultural européia. No campo da antropologia poderia lembrar das contribuições de Marcel Mauss(1974) e Louis Dumont (1992) sobre o tema.

precisava se deslocar de um bairro distante com sua família. Para o pastor, de forma distinta da líder católica da pastoral, o fato de morar distante da “comunidade” é visto como um fator positivo. O maior benefício dessa situação é que ele não seria alcançado pelas pessoas da congregação durante o seu período de convívio privado com sua família. Já a líder católica, em vários momentos, produzia uma espécie de narrativa heróica sobre suas atividades na comunidade, onde descrevia algumas situações em que era procurada em sua casa durante horários pouco usuais como a madrugada, por exemplo, para resolver problemas.

Essa diferença é interessante para indicar formas distintas de condução do trabalho religioso e os valores que o conduzem. No caso da líder católica, sua militância é de entrega total à Igreja e as causas que a mesma encampa junto à comunidade. Não existe uma distinção clara entre o público e o privado. No caso do pastor há esta distinção. Ele trabalha durante o dia como pintor e como prestador de serviços gerais. À noite é o período de suas atividades como líder religioso. Mesmo que a atividade religiosa seja praticada com a participação de seu grupo familiar, existe um controle sobre a interferência do trabalho religioso na vida privada da família. Um dos canais de controle é a distância geográfica. Se o pastor preza de alguma forma a idéia de intimidade familiar, é importante este distanciamento uma vez que durante o trabalho religioso não só ele, mas sua esposa e sua filha mais velha têm um papel destacado. Sua esposa é também pastora da congregação e têm papel destacado no desenvolvimento das atividades litúrgicas e na relação de liderança com os membros da congregação.

O fato do pastor e de sua família morarem fora do bairro indica para uma idéia distinta de comunidade se tivermos em vista aquela constituída na prática religiosa católica. Mais do que a contigüidade espacial, o que define a comunidade neste caso é a escolha das pessoas de participarem de comunidade de salvos. É preciso uma mudança de comportamento, uma decisão de afastamento do “mundo” que corrompe o caminho reto (moralmente esperado), para que o Outro seja assumido no grupo. Participar da comunidade significa uma escolha que têm como exigência a mudança de comportamento e, como conseqüência, a possibilidade da proteção e do cuidado. Neste caso o movimento não é de

busca do “pobre” a ser protegido e amparado, mas do indivíduo a ser salvo. O cuidado, que entre os católicos centra-se na ação caridosa em relação desprotegido, no pentecostalismo quadrangular se transforma em renição do desviante, em possibilidade do mesmo ingressar na comunidade de salvos. Portanto, o princípio da extensão característico da ação católica em relação ao cuidado com o Outro, quando no contexto protestante transforma-se no princípio da conversão, através do qual os irmãos devem se tornar iguais na comunidade de salvos. Por isso o conceito de pobre não tem tanta importância no meio pentecostal, mas sim o de transitividade entre o sofredor e o salvo. Aqui, diferente de um princípio de ordem católica que vê a comunidade protegida por valores que pairam sobre a diferença, promovendo assim sua unidade através da agregação indiscriminada; no contexto protestante a imagem é de uma disputa entre grupos que aceitam a salvação e aqueles que estão “no mundo”, ou seja, na desordem que deve ser superada pela mudança de comportamento.

Portanto, esses dois modelos de ser cristão provocam novidades no comportamento dos indivíduos e, numa perspectiva mais ampla, indicam para uma complexidade das configurações que ordenam do espaço público nas cidades brasileiras. Se por um lado, como foi colocado anteriormente, a organização e a experiência religiosa católica demonstram certa “afinidade eletiva” com dinâmicas e valores que constituíram nossa concepção de Nação no Brasil; por outro, o cristianismo pentecostal aponta para processos muito importantes de individuação para as pessoas que optam por compartilhar essa visão e prática religiosa. Por isso é possível falar de novas subjetividades sendo produzidas pela experiência pentecostal. Penso que no caso pentecostal é possível falar em processos de reflexividade sem, no entanto, acoplar esse conceito a perspectiva de um individualismo moderno nos moldes europeus. O mais importante aqui é descrever estes processos de individuação mediados por um universo próprio a um pensamento “mágico”, com ênfase numa motivação extática e pouco racionalista.

A título de exemplo, podemos trazer duas situações onde esse princípio reflexivo da experiência pentecostal interfere em dinâmicas próprias às relações de família e gênero. Um primeiro exemplo é o do pastor e de

seu relato sobre como o pentecostalismo representou uma mudança importante na sua vida. Comenta que antes de se converter era umbandista. Morava com sua família numa casa em um grande terreno, o qual dividia com outras casas de familiares consangüíneos de sua parentela de origem. Neste terreno também funcionava um terreiro de Umbanda dirigido por seu avô, que era também pai-de-santo. Ao se converter ao pentecostalismo ele precisou romper com algumas de suas relações anteriores, inclusive as relações com a parentela de origem. Na verdade, segundo o pastor, não foi um rompimento total, mas um afastamento que resultou em um reordenamento de suas prioridades em relação à estrutura familiar. É visível na narrativa do pastor a aquisição de uma noção de privacidade e de intimidade que a convivência com a estrutura de família extensa não permitia vislumbrar. Como é possível notar, essa nova perspectiva de proteção a uma privacidade representada pela prioridade à sua família nuclear tem certa homologia com sua prática pastoral de não viver na região na qual desenvolve seu trabalho religioso. Aqui, assim como com as questões familiares, reforça-se um processo de individuação que implica novos ordenamentos para sua presença no mundo.

As questões de gênero, relação homem/mulher, também aparecem como significativas para entender a presença desse cristianismo brasileiro nos bairros populares de nossas cidades. Observando as práticas assistenciais e os rituais religiosos que animam e dão sentido às atividades do Projeto Viva Vida foi possível perceber uma dinâmica interessante em termos de relações de gênero. Ficou patente durante as observações a prioridade da liderança feminina na condução dos trabalhos no projeto. Os homens que participavam das atividades ordinárias no projeto tinham uma presença menos constante e ficavam afastados dos postos de maior responsabilidade. Eram auxiliares, assim como o marido da principal líder do projeto. No entanto, no momento de demarcação das relações de gênero através dos rituais, a performance enfatizava submissão feminina. Se nas atividades ordinárias a liderança era feminina, nos rituais religiosos a condição de destaque era masculina. Em geral, no momento das celebrações, os homens vinham de fora do projeto, para celebrar uma autoridade masculina que no dia-a-dia do projeto era nega-

da pela liderança feminina. Os registros de campo trazem uma situação em que a líder do projeto Viva Vida comenta a participação em um ritual em que ela precisou orientar o padre, à boca pequena, sobre a forma correta de praticar a liturgia. No espaço ritual, o protagonismo feminino precisa ser submetido em favor do ideal de comando masculino próprio à tradição patriarcal que sustenta a liturgia católica. A própria líder católica reforça sua submissão a esse princípio.

No caso da congregação quadrangular a situação é diferente. A autoridade masculina, própria ao patriarcalismo cristão, é preservada; porém, com uma evidente negociação em direção a um compartilhamento do poder. Como colocamos anteriormente, a presença e a importância feminina nas atividades ordinárias das mulheres é visível, mas, diferente do caso católico, ela é reconhecida ritualmente. Nos cultos da quadrangular em Teixeira, a “última palavra” continua sendo masculina, a do pastor. É ele que vai comentar passagens da Bíblia, interpretando passagens e estabelecendo preceitos morais para a vida dos congregados. Porém, o pico do ritual, seus momentos de êxtase, os momentos de inspiração divina, são conduzidos por pregações femininas, a da pastora e de sua filha. Torna-se evidente no culto a abertura para a expressão de sentidos de igualdade que operam através da visão burguesa e moderna das relações de gênero.

Esses são alguns elementos retirados de nossas pesquisas em Juiz de Fora e que, no nosso ponto de vista, apontam para um aprofundamento das questões levantadas pela pesquisa anterior em Porto Alegre.

Todavia, não gostaríamos que essa abordagem muito inicial dos dados de Juiz de Fora apontasse para uma conclusão do tipo: o pentecostalismo da quadrangular promove uma libertação das mulheres dos grupos populares da submissão patriarcal católica. Parece certo que essa experiência religiosa aponta para uma renovação das relações de gênero nesse contexto que podem estar aproximando essa população dos sentidos do feminismo contemporâneo; porém, as pesquisas são muito iniciais para produzir tal afirmação. Preferimos apontar para a necessidade de um adensamento da descrição neste contexto da religiosidade popular e assim produzir espaço teórico para a análise e interpretação da complexidade de suas relações na realidade.

Conclusão

Diante destas questões gostaria de sugerir certa precaução com as interpretações dos problemas propostos sem que se precise lançar mão da solução modernizante, àquela que diz que a universalização necessária para a construção da democracia implica sentidos baseados na secularização, desencantamento do mundo e racionalidade individualista. Se esta perspectiva for naturalizada, necessariamente os estudos sobre grupos “não-racionalistas”, “não individualistas”, deverão prosseguir incentivando a “lógica da falta”, ou seja, descrever o que falta para que esses grupos tenham o pensamento e a atitude “correta” na condução da sua vida social e individual. A preocupação deste texto foi em destacar que, uma vez reconhecida a força dos processos de individualização na sociedade contemporânea, é apressado e contraproducente colocar as análises e interpretações dos fenômenos que o expressam reféns de modelos teóricos que monopolizam as análises e cristalizam as possibilidades heurísticas. A dicotomia individualismo/holismo, por exemplo, não deve ser considerado um modelo *a priori*, mas sim um modelo teórico datado, aberto as necessárias revisões e refutações que a realidade impõe. É nesta direção que esse texto evita usar o termo “individualismo”, em favor de um termo mais descritivo como processo de “processos de individuação”.

Desta forma é possível ser mais fiel à complexidade dos processos sociais e culturais que experimentamos e observamos na realidade da sociedade atual.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTH, Fredrik. “Análise da cultura nas sociedades complexas”; “Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades”. In _____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. Pp 95-106;167-186

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca de segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro, Zahar, 2003.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1971.

BECK, Ulrich. “A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In BECK, Ulrich, GIDDENS, Anthony, LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Unesp, 1997. Pp. 11-71

BIRMAN, Patrícia. “Imagens religiosas e projetos para o futuro”. _____ (org.) *Religião e Espaço Público*. São Paulo, Attar, 2003. pp.235-255

BRANDÃO, Carlos R. *Os Deuses do Povo: um estudo sobre religião popular*. São Paulo, Brasiliense, 1986.

BUBER, Martin. *Sobre Comunidade*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (org.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley and Los Angeles/California, University of California Press, 1986.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1992.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. v.1 e v.2 .Rio de Janeiro, Zahar, 1994.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt, 1933.

GIDDENS, Anthony. "A vida numa sociedade pós-tradicional. In BECK, Ulrich, GIDDENS, Anthony, LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Unesp, 1997. Pp.73-133

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003.

HANNERZ, Ulf. "Cosmopolitas e locais na cultura global". In: Featherstone, M. (org.) *Cultura Global: nacionalismo, globalização, modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1998 (251-266)

KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

LASH, Scott. "A reflexividade e seus duplos: estrutura, estética, comunidade". In BECK, Ulrich, GIDDENS, Anthony, LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Unesp, 1997. Pp 135-205

MAFRA, Clara. "A habitação do morro: impressões de moradores de duas favelas do Rio de Janeiro sobre religião e espaço público" In: Birman, Patrícia (org.) *Religião e Espaço Público*. São Paulo, Attar, 2003. pp.201-220

MAGGIE, Yvonne. "Fetiche, feitiço, magia e religião". In: *Fazendo antropologia no Brasil*, RJ, DP&A, 2001 (57-7)

_____. *A. Guerra de Orixá*. Rio de Janeiro, Zahar, 1977.

MAUSS, Marcel. "Um categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do "EU". In: _____ *Sociologia e antropologia*. São Paulo., EPU, 1974. pp. 207-244

MONTERO, Paula. Magia, racionalidade e sujeitos políticos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n.26, outubro de 1994 (72-89).

MARCUS, George. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, nº 34, 1991.

NETO, Francisco P. *Assistência social e caridade: religião, política e a construção da solidariedade em Porto Alegre*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) PPGAS/UFRGS- Porto Alegre, 2001.

ROBERTSON, Robert. "Mapeamento da condição global: globalização como conceito central". In: Featherstone, M. (org.) *Cultura Global: nacionalismo, globalização, modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1998 (23-40)

SANCHIS, Pierre. *As religiões dos brasileiros*. Horizonte: PUC/MG, Belo Horizonte, n.1, n.2, 1988 (28-43).

SOARES, Luiz Eduardo. "A guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro: dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil. In: _____. *Os Dois Corpos do Presidente*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1993.

TOURAINÉ, Alain. *Um novo paradigma: para compreender o mundo de hoje*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2006.

WEBER, Max. *Economia Y Sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.