

IHU

Revista do **Instituto Humanitas Unisinos**

Nº 424 - Ano XIII - 24/06/2013 - ISSN 1981-8769



Sementes ao vento: a diáspora das religiões brasileiras no mundo

Alberto Groisman

Santo Daime:
“amazonização” do
Cristianismo e síntese da
religiosidade e subjetividade
contemporâneas

Alejandro Frigerio

A Umbanda e o Batuque
no Cone Sul e a
estigmatização social de
seus praticantes

Carmen Rial

O “ovo do Diabo”
e os jogadores de
futebol como pastores
neopentecostais

E MAIS

Brenda Carranza e Cecília Mariz:

Canção nova: catolicismo
tipo exportação e missão
reversa

Roger Lenaers:

A despedida da religião e
a dedicação ao amor que
sustenta tudo e todas as
coisas

Haroldo Gomes:

Festas Juninas: uma
expressão que ultrapassa
os limites do campo e
sobrevive nas cidades

Sementes ao vento: a diáspora das religiões brasileiras no mundo

A publicação da coletânea *The Diaspora of Brazilian Religions* (Leiden: Brill, 2013), organizada pela pesquisadora Cristina Rocha, da Universidade do Oeste de Sidnei, na Austrália, e pelo pesquisador Manuel Vásquez, da Universidade da Flórida, nos EUA, propiciaram edição, desta semana, da revista **IHU On-Line**.

Como podemos compreender o fenômeno da transnacionalização de credos brasileiros? Quais são os contextos em que se inserem? Como a sociedade receptora dessas formas diferentes de fé se relaciona com seus praticantes? Essas e muitas outras questões permeiam o debate do qual brotam respostas apontam para a necessidade de ulteriores pesquisas, análises e reflexões.

Alberto Groisman, da Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, examina o Santo Daime como uma “amazonização” do Cris-

tianismo e síntese da religiosidade e subjetividade contemporâneas.

A Umbanda e o Batuque no Cone Sul e a estigmatização social de seus praticantes é o assunto de Alejandro Frigerio, da Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Argentina e da Universidade Católica Argentina.

Os jogadores de futebol como pastores neopentecostais e a cosmologia da prosperidade são debatidos pela antropóloga Carmen Rial, da UFSC.

Ushi Arakaki fala sobre a Umbanda no Japão e a busca pela resignificação da vida dos nipo-brasileiros.

Brenda Carranza (PUC-Campinas) e Cecília Mariz (Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ) dissecam o “catolicismo tipo exportação” e a “missão reversa” atribuídos à Canção Nova.

Dario Paulo Barrera Rivera, da Universidade Metodista de São Paulo - UMESP, discorre sobre o pentecostalismo brasileiro

no Peru, representado pela Igreja Pentecostal Deus é Amor.

O sociólogo José Cláudio Souza Alves, da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ, recupera a gênese do Vale do Amanhecer, surgido em Brasília, e agora ativo em Atlanta, nos Estados Unidos.

Uma entrevista com Sara Delamont e Neil Stephens, da Universidade de Cardiff, no País de Gales, debate tanto a secularização gradativa dessa nação, até as referências religiosas do Candomblé e da Umbanda oriundas da capoeira.

A criação como auto-expressão do Espírito e as ideias que desenvolve em Gläubiger Abschied von der Religion (Kleve: Anderswo, 2012) são a temática do jesuíta belga Roger Lenaers, teólogo, pároco de dois vilarejos nas montanhas do Tirol, na Áustria.

A todas e a todos uma ótima semana e uma excelente leitura!



Instituto Humanitas
Unisinos

Endereço: Av.
Unisinos, 950,
São Leopoldo/RS.
CEP: 93022-000

Telefone: 51 3591 1122 – ramal 4128.
E-mail: humanitas@unisinos.br.

Diretor: Prof. Dr. Inácio Neutzling.
Gerente Administrativo: Jacinto
Schneider (jacintos@unisinos.br).

IHU

IHU On-Line é a revista
semanal do Instituto
Humanitas Unisinos – IHU
ISSN 1981-8769.

IHU On-Line pode ser
acessada às segundas-feiras,
no sítio www.ihu.unisinos.br.
Sua versão impressa circula às
terças-feiras, a partir das 8h,
na Unisinos.

Apoio: Comunidade dos Jesuítas
– Residência Conceição.

REDAÇÃO

Diretor de redação: Inácio
Neutzling (inacio@unisinos.br).
Editora executiva: Graziela
Wolfart MTB 13159
(graelaw@unisinos.br).
Redação: Márcia Junges MTB
9447 (mjunges@unisinos.br),
Patrícia Fachin MTB 13062
(prfachin@unisinos.br) e
Ricardo Machado MTB 15.598
(ricardom@unisinos.br).
Revisão: Isaque Correa
(icorrea@unisinos.br).

Colaboração: César Sanson,
André Langer e Darli Sampaio,
do Centro de Pesquisa e Apoio
aos Trabalhadores – CEPAT, de
Curitiba-PR.
Projeto gráfico: Agência
Experimental de Comunicação
da Unisinos – Agexcom.
Editoração: Rafael Tarcísio
Fornack
Atualização diária do sítio:
Inácio Neutzling, Patrícia Fachin,
Luana Nyland, Natália Scholz,
Wagner Altes e Mariana Staudt

LEIA NESTA EDIÇÃO

TEMA DE CAPA | Entrevistas

- 5 **BAÚ DA IHU ON-LINE**
- 6 **Cristina Rocha e Manuel A. Vásquez:** A diáspora das religiões brasileiras
- 9 **Alberto Groisman:** Santo Daime: “amazonização” do cristianismo e síntese da religiosidade e subjetividade contemporâneas
- 14 **Alejandro Frigerio:** A umbanda e o batuque no Cone Sul e a estigmatização social de seus praticantes
- 19 **Carmen Sílvia Rial:** O “ovo do Diabo” e os jogadores de futebol como pastores neopentecostais
- 23 **Ushi Arakaki:** A umbanda no Japão e a busca pela ressignificação da vida dos nipo-brasileiros
- 27 **Brenda Carranza e Cecília Mariz:** Canção nova: catolicismo tipo exportação e missão reversa
- 32 **Dario Paulo Barrera Rivera:** Pentecostalismo brasileiro no Peru
- 33 **José Cláudio Souza Alves:** O sincretismo do Vale do Amanhecer em Atlanta
- 39 **Sara Delamont e Neil Stephens:** A secularização gradativa no País de Gales

DESTAQUES DA SEMANA

- 43 **Reportagem da Semana:** O pulso ainda pulsa
- 45 **Teologia Pública:** Roger Lenaers: A despedida da religião e a dedicação ao amor que sustenta tudo e todas as coisas
- 48 **Entrevista da Semana:** Haroldo Gomes: Festas Juninas: uma expressão que ultrapassa os limites do campo e sobrevive nas cidades
- 51 **Destaques On-Line**

IHU EM REVISTA

- 54 **Agenda de eventos**
- 55 **Ciclo de debates do primeiro semestre encerra com 22 palestras**
- 57 **Publicação em destaque**
- 58 **Retrovisor**
- 59 **Sala de leitura**



twitter.com/ihu



bit.ly/ihufacebook



www.ihu.unisinos.br

Tema de Capa

Destques
da Semana

IHU em
Revista

Baú da IHU On-Line

Confira algumas das edições da revista **IHU On-Line** que trataram sobre temáticas ligadas ao fenômeno religioso contemporâneo:

- *Religiões e religiosidades, hoje. Significados e especificidades*. Edição 407, de 05-11-2012, disponível em <http://bit.ly/UdTV2r>
- *Congresso Continental de Teologia. Concílio Vaticano II e Teologia da Libertação em debate*. Edição 404, de 05-10-2012, disponível em <http://bit.ly/SSYVTO>
- *Igreja, Cultura e Sociedade*. Edição 403, de 24-09-2012, disponível em <http://bit.ly/OXjCND>
- *Concílio Vaticano II. 50 anos depois*. Edição 401, de 03-09-2012, disponível em <http://bit.ly/REokjn>
- *A grande transformação do campo religioso brasileiro*. Edição 400, de 27-08-2012, disponível em <http://bit.ly/MVywqU>
- *J. B. Libânio. A trajetória de um teólogo brasileiro. Testemunhos*. Edição 394, de 28-05-2012, disponível em <http://bit.ly/KAJFd7>
- *O feminino e o Mistério. A contribuição das mulheres para a Mística*. Edição 385, de 19-12-2011, disponível em <http://bit.ly/xaDua2>
- *O ecumenismo hoje. Uma reflexão teoecológica*. Edição 370, de 22-08-2011, disponível em <http://bit.ly/oUhThI>
- *Mater et Magistra, 50 anos: Os desafios do Ensino Social da Igreja hoje*. Edição 360, de 06-05-2011, disponível em <http://bit.ly/kTYBUR>
- *Espiritismo: um fenômeno social e religioso*. Edição 349, de 01-11-2010, disponível em <http://bit.ly/NrMrGF>
- *Matteo Ricci no Império do Meio. Sob o signo da amizade*. Edição 347, de 18-10-2010, disponível em <http://bit.ly/eEhwCq>
- *Pentecostalismo no Brasil. Cem anos*. Edição 329, de 17-05-2010, disponível em <http://bit.ly/lHJZuB>
- *Para onde vai a Igreja, hoje?* Edição 320, de 21-11-2009, disponível em <http://bit.ly/ehaGmn>
- *Narrar Deus numa sociedade pós-metafísica. Possibilidades e impossibilidades*. Edição 308, de 14-09-2009, disponível em <http://bit.ly/13U7IRV>
- *Novas comunidades católicas: a busca de espaço*. Edição 307, de 08-06-2009, disponível em <http://bit.ly/jMVNKL>
- *O futuro que advém. A evolução e a fé cristã segundo Teilhard de Chardin*. Edição 304, de 17-08-2009, disponível em <http://bit.ly/158DVnm>
- *As religiões da profecia: Judaísmo, Cristianismo e Islamismo*. Edição 302, de 03-08-2009, disponível em <http://bit.ly/fL3FjF>
- *Karl Rahner e a ruptura do Vaticano II*. Edição 297, de 15-06-2009, disponível em <http://bit.ly/o2e8cX>
- *Lutero. Reformador da Teologia, da Igreja e criador da língua alemã*. Edição 280, de 03-11-2008, disponível em <http://bit.ly/126sgyj>
- *Jesus e o abraço universal*. Edição 248, de 17-12-2007, disponível em <http://bit.ly/16z6Pv7>
- *O novo ateísmo em discussão*. Edição 245, de 26-11-2007, disponível em <http://bit.ly/13NLugg>
- *Projeto de Ética Mundial. Um debate*. Edição 240, de 22-10-2007, disponível em <http://bit.ly/fcYPFM>
- *Francisco. O santo*. Edição 238, de 01-10-2007, disponível em <http://bit.ly/oXPcGB>
- *Os rumos da Igreja na América Latina a partir de Aparecida. Uma análise do Documento Final da V Conferência*. Edição 224, de 20-06-2007, disponível em <http://bit.ly/gGMpe4>

A diáspora das religiões brasileiras

Diferentes credos oriundos do Brasil se disseminam como sementes espalhadas pelo mundo, observam Cristina Rocha e Manuel Vásquez, organizadores da obra *The Diaspora of Brazilian Religions*

POR CRISTINA ROCHA E MANUEL A. VÁSQUEZ

“O Brasil é imaginado como um lugar onde a conexão com o sagrado não foi erradicada pela modernidade. Assim, o turismo espiritual tem um papel importante na construção de um ‘imaginário transnacional’ do Brasil no exterior”. A declaração é de Cristina Rocha e Manuel Vásquez no texto a seguir, escrito com exclusividade à **IHU On-Line** apresentando a obra *The Diaspora of Brazilian Religions* (Leiden: Brill, 2013), da qual são organizadores. Segundo os pesquisadores, “os motivos da importância do Brasil na nova cartografia religiosa global são diversos e complexos”.

Cristina Rocha é bacharel e mestre em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo – USP com a dissertação *A cerimônia do chá no Japão e sua apropriação no Brasil: uma metáfora da identidade cultural japonesa*. É Ph.D pelo Centro de Pesquisas Culturais da Universidade do Oeste de Sidney, na Aus-

trália, onde leciona atualmente. É autora de *Zen in Brazil: The Quest for Cosmopolitan Modernity* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2006) e *Seeking Healing in Brazil: John of God and the Globalisation of Spiritism* (no prelo).

Manuel A. Vásquez é bacharel em Ciências Biológicas pela Universidade de Georgetown, EUA, mestre em Religião pela Universidade McGill e pela Universidade Temple, também nos EUA, com a dissertação *The Brazilian Popular Church in Crisis: Local Religion and Global Capitalism*. De sua produção bibliográfica, destacamos: *More than Belief: A Materialist Theory of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2011) e *The Brazilian Popular Church and the Crisis of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998). Leciona na Universidade da Flórida, nos EUA, no Departamento de Religião.

Confira o texto.

Em junho de 2009 organizamos uma mesa no congresso da Latin American Studies Association Conference – LASA que naquele ano aconteceu no Rio. Queríamos trazer à tona um fenômeno recente que havia sido até então pouco estudado: a disseminação das religiões brasileiras no mundo. A mesa foi um sucesso de público e assim resolvemos fazer uma chamada de artigos para estudiosos do mundo todo que estivessem trabalhando com o assunto. O resultado apareceu em março de 2013 com a publicação pela editora holandesa Brill de um livro em inglês organizado por nós. Com o título de *The Diaspora of Brazilian Religions* (*A Diáspora das Religiões Brasileiras*), o livro tem quinze capítulos e é dividido em três partes.

A primeira parte trata da disseminação do cristianismo brasileiro na forma de novas comunidades católicas (como a Canção Nova¹) e das igrejas pentecostais na África, Peru, Inglaterra e Europa. A segunda parte discute a expansão das religiões afro-brasileiras no Cone Sul, Japão, Canadá, Portugal e Inglaterra. A última parte trata de novos movimentos religiosos brasileiros na Austrália, EUA e Europa. As questões que nos orientavam desde a constituição da mesa

do congresso até a publicação do livro foram por que as religiões brasileiras estão crescendo no exterior e a maneira como elas se disseminam.

Nesta pequena introdução tentaremos responder a estas duas questões. Os motivos da importância do Brasil na nova cartografia religiosa global são diversos e complexos. Entre eles identificamos processos socio-políticos e culturais, que na década passada reinseriram o Brasil em uma posição favorável no sistema global, operando em conjunto com um campo religioso nacional historicamente dinâmico e marcado por hibridismo. No entanto, existem vetores identificáveis que contribuíram para a construção, difusão e consumo global de identidades religiosas, visões de mundo e estilos de vida brasileiros.

¹ **Canção Nova:** comunidade católica brasileira fundada pelo Monsenhor Jonas Abib no ano de 1978, seguindo as linhas da Renovação Carismática Católica. Com sede na cidade de Cachoeira Paulista (SP), conta com sistema de rádio e televisão de longo alcance, estendendo-se a outros países como Portugal, Itália, Israel, Índia, Estados Unidos, Grécia, França, Paraguai e Chipre. (Nota da IHU On-Line)

Imaginário sobre o Brasil

Primeiramente, temos os imigrantes brasileiros que deixaram o país em grande número durante as décadas de 1980 e 1990, um período de grande instabilidade econômica e política no país. Estes imigrantes trouxeram consigo suas religiões para onde emigraram numa tentativa de dar sentido à sua jornada, construir uma nova vida no exterior e manter relações transnacionais com o Brasil.

Em segundo lugar, podemos apontar para a criação, circulação e consumo de um imaginário global do Brasil, de sua cultura e religiões como exóticas, sexy, transgressoras, primitivas e autênticas, em contraste com a superficialidade, impessoalidade, monotonia e artificialidade da vida cotidiana nos países desenvolvidos. Este imaginário é muitas vezes construído por peregrinos ou turistas religiosos que viajam ao Brasil em busca de cura ou como parte de uma busca espiritual ou existencial.

Em terceiro lugar, há os meios de comunicação e internet, que globalizam certos líderes religiosos, práticas ou ideias sobre o Brasil. Finalmente, temos os missionários brasileiros que, usando a “sociogênese pluralista e fusionista” do Brasil (SIQUEIRA, 2003, p. 151), rumam ao exterior com o objetivo explícito de propagação de suas religiões.

Jogadores missionários

Estes vetores se encaixam aproximadamente na tipologia do antropólogo Thomas Csordas (2009, p. 5-6) que vê quatro meios de se estabelecer uma “transcendência transnacional”: missão, migração, mobilidade e mediatização. Eles podem ser isolados para fins analíticos, mas na prática estes vetores frequentemente interagem uns com os outros, muitas vezes se reforçam mutuamente e outras vezes geram “zonas de atrito” (TSING, 2005). Por exemplo, em seu capítulo sobre a circulação global de jogadores de futebol brasileiros que atuam também como missionários pentecostais, a antropóloga Carmen Rial demonstra que os migrantes também podem ser empresários religiosos bem sucedidos. Além disso, esses jogadores de futebol exploram uma dimensão chave do imaginário global sobre o Brasil – o Brasil como o país do futebol

por excelência, o país do *jogo bonito* – para avançar o seu trabalho missionário transnacional. Finalmente, a mídia global e o espetáculo global que é o futebol são centrais para a suas confissões públicas de fé, quando, por exemplo, Kaká tira a camiseta depois de fazer um gol para revelar a mensagem “Eu amo Jesus”.

Sementes espalhadas

Para caracterizar o impacto global destes vetores perante a propagação global das religiões brasileiras, escolhemos o termo “diáspora”. Este termo tem sido objeto de um corpo de literatura crescente (BOYARIN; BOYARIN, 2002; COHEN, 2008; SAFRAN, 2004). Uma preocupação fundamental nessa literatura tem sido a tendência de estender o significado do termo além do seu referente inicial: o deslocamento forçado de uma população de sua terra natal. Embora incapazes de retornar à sua terra natal, estas populações permanecem conectadas a ela através da memória e o desejo intenso de retorno (CLIFFORD, 1994; SHUVAL, 2000).

A saudade e a incapacidade de se sentir em casa na nova sociedade criam uma forte identidade coletiva, que envolve muitas vezes a religião como seu principal ingrediente. O uso do termo além desta conotação original para significar simplesmente a dispersão de povos, línguas e culturas levou alguns estudiosos a se preocupar com a perda de rigor do termo.

Enquanto estamos atentos a este problema, usamos a palavra diáspora noutro sentido seminal: termo de *diaspeirein*, um termo grego que significa literalmente “espalhar sementes”, mas que designa a disseminação da cultura helenística através da conquista, colonização, imigração e redes mercantis do antigo Mediterrâneo (REIS, 2004). As religiões brasileiras estão se espalhando precisamente por meio de dois destes vetores: missionários e imigrantes. Além disso, muitas vezes construções particulares de *brasilidade* viajam juntamente com religiões brasileiras, e embora não integradas a uma *língua franca* coerente e abrangente como era o helenismo, envolvem memória, nostalgia, invenção de tradição, mitificação e a transposição de uma pátria imaginada para o exterior.

Diáspora policêntrica

O crescimento da economia brasileira como parte dos países do grupo BRIC (Brasil, Rússia, Índia, China), termo usado para denominar “gigantes econômicos emergentes,” e sua nova força política global tiveram como consequência uma grande visibilidade do Brasil no exterior e um entusiasmo com o futuro do país. Na mídia internacional há muitas reportagens sobre o Brasil, complementado por uma crescente mídia brasileira que incluem empresas transnacionais, como a Rede Globo, importantes na construção e venda de uma imagem do Brasil no exterior.

Inúmeros artigos de jornal, revistas e alguns livros (ROETT, 2010; ROHTER, 2010) tratam do tema. Por exemplo, a revista Vanity Fair produziu uma edição especial sobre o Brasil em 2007, enquanto em 2010 a revista Wallpaper, a bíblia dos artistas, arquitetos e designers da moda, dedicou todo um número para cobrir o que chamou de “o país mais emocionante do mundo”. Este entusiasmo culminou em 2010, quando o Brasil foi escolhido para sediar a Copa do Mundo de 2014 e os Jogos Olímpicos de 2016.

No entanto, este novo lugar do Brasil na ordem mundial não interrompeu a emigração. Enormes desigualdades sociais persistem. Por exemplo, de acordo com o IBGE, em 2007 enquanto os 10% mais ricos da população brasileira detinham 43,2% de toda a renda individual, os 10% mais pobres detinham apenas 1,1% (LAGE; MACHADO, 2008). Apesar de a situação ter melhorado nos últimos anos, o Brasil ainda está entre os países com maior desigualdade social (ocupando a 17ª pior posição) de acordo com o índice de Gini. Embora muitos brasileiros tenham voltado ao Brasil fugindo da crise econômica que tem afetado especialmente aos EUA e Europa, as comunidades de brasileiros no exterior permanecem grandes. As maiores delas estão nos EUA (1,4 milhões), Paraguai (200.000), Japão (230.000) e no Reino Unido (180.000) (MRE 2011). Esta diáspora policêntrica tem facilitado a circulação global da cultura brasileira, incluindo símbolos, práticas e identidades religiosas.

Brasil, um Outro exótico

Notadamente a diáspora das religiões brasileiras não é apenas o produto de brasileiros imigrantes e missionários deixando o Brasil e levando suas religiões com eles. Atraídos pelas religiões e tradições espirituais do Sul Global, buscadores espirituais também desempenham um papel importante neste processo. Frequentemente eles encontram religiões brasileiras no seu próprio país e posteriormente vão ao Brasil como turistas espirituais. Para Cohen (1992, p. 52-54) e MacCanell (1976), o advento da modernidade teve como consequência maior alienação e um crescente desejo de escapar para as periferias, onde habitantes do primeiro mundo acreditam que as pessoas vivem vidas mais “autênticas”, intimamente ligadas à tradição e espiritualidade. O Brasil é imaginado como um lugar onde a conexão com o sagrado não foi erradicada pela modernidade. Assim, o turismo espiritual tem um papel importante na construção de um “imaginário transnacional” do Brasil no exterior.

Com efeito, através da mídia, cinema, livros e internet, bem como da chegada de imigrantes brasileiros que estrategicamente adotam maneiras essencializadas de ser brasileiro (tais como dar aulas de dança e capoeira ou como líderes espirituais) para conquistar um lugar no Norte Global, vemos que, no imaginário coletivo do Ocidente, o Brasil se torna um Outro exótico, primitivo e tradicional. O país está associado por um lado com sensualidade, paixão, beleza, vivacidade, liberdade sexual, e por outro com um passado perdido pelos países industrializados no qual a espiritualidade está presente na vida cotidiana.

Sagrado sem mediações

Sejam seguidores da umbanda no Canadá (capítulos de Meintel e Hernandez), de João de Deus na Austrália (Rocha), adeptos de religiões afro-brasileiras em Portugal (Saraiva), usuários de ayahuasca na Holanda (Groisman) e praticantes de capoeira no Reino Unido (Stephens e Delamont), muitos nos chamados países avançados, que são supostamente secularizados, adotam religiões brasileiras como parte de uma busca de

desenvolvimento pessoal, cura de doenças físicas e mentais, solução problemas sociais que vão do desemprego ao divórcio e à solidão e de uma transformação radical de si mesmos. Além disso, são atraídos pelo desejo de estar em um lugar sagrado, onde líderes espirituais e espíritos habitam, e onde eles podem experienciar o sagrado sem intermediários.

É importante notar que o estudo da diáspora das religiões brasileiras quebra com os modelos simplistas que conceptualizam a globalização como principalmente um processo de “McDonaldização,” isto é, de difusão unidirecional da religião a partir dos EUA em conjunção com a hegemonia geopolítica, financeira e da mídia norte-americanas (RITZER, 1996). É verdade que os EUA continuam sendo um “nó” seminal das chamadas “indústrias globais do espírito” (ENDRESS, 2010). Contudo, o reconhecimento do Brasil como uma das maiores potências na nova geografia global do sagrado aponta para a proliferação de fluxos religiosos e redes multidirecionais e multiescalares que vão não só do “Norte” para o “Sul,” mas também na direção oposta.

Potência religiosa

Frequentemente, imigrantes e empresários religiosos brasileiros e de outros países do “Sul Global” “missionizam em reverso” (JENKINS 2011), exorcizando demônios, convocando espíritos ancestrais ou limpando resíduos cármicos em nações que durante o período colonial interpretaram a conversão religiosa na periferia como parte da sua missão civilizadora. Nesse processo, imigrantes e missionários brasileiros e buscadores espirituais estrangeiros contribuem para a diversidade e vitalidade religiosa em lugares como Londres, Lisboa, Atlanta, Sydney ou Montreal, apesar das pressões secularizadoras da modernidade tardia. Com um campo religioso enormemente diversificado, dinâmico e aberto à mistura, o Brasil está se posicionando como uma potência religiosa global ao lado de países como Nigéria, Gana, Coreia do Sul, China, e Índia.

Referências

- BOYARIN, J. and D. BOYARIN. 2002. *The Powers of Diaspora: Two Essays on the Relevance of Jewish Culture*. Berkeley: University of California Press.
- CLIFFORD, J. 1994. “Diasporas.” *Cultural Anthropology* 9 (3): 302-308.
- COHEN, E. 1992. “Pilgrimage and Tourism: Convergence and Divergence.” Em *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, org. Morinis, 47-61. A. Westport: Greenwood Press.
- COHEN, R. 2008. *Global Diasporas: An Introduction*. Abingdon: Routledge.
- CSORDAS, T. 2009. “Introduction: Modalities of Transnational Transcendence.” *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*, ed. T. Csordas, 1-29. Berkeley: University of California Press.
- ENDRES, K. 2010. “‘Trading in Spirits?’ Transnational Flows, Entrepreneurship, and Commodification in Vietnamese Spirit Mediumship.” Em *Traveling Spirits: Migrants, Markets and Mobilities*, eds. G. HÜWELMEIER and K. KRAUSE, 118-132. London and New York: Routledge.
- JENKINS, P. 2011. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. New York: Oxford University Press.
- LAGE, J., and R. MACHADO. 2008. “Retrato do Brasil.” *Folha de São Paulo*, 19 de setembro, C1.
- MACCANNELL, D. 1976. *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. New York: Schocken.
- MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES. 2011. *Brasileiros no Mundo: Estimativas Junho*. Disponível em: <<http://www.brasileiros-nomundo.itamaraty.gov.br/a-comunidade/estimativas-populacionais-das-comunidades/Brasileiros%20no%20Mundo%202011%20-%20Estimativas%20-%20Terceira%20Edicao%20-%20v2.pdf>>. Acesso em: jul. 2012.
- REIS, M. 2004. “Theorizing Diaspora: Perspectives on ‘Classical’ and ‘Contemporary’ Diaspora.” *International Migration* 42 (2): 41-56.
- RITZER, G. 1996. *The McDonaldization of Society: An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.
- ROETT, R. 2010. *The New Brazil: from Backwater to a BRIC*. Washington: Brookings Institution Press.
- ROHTER, L. 2010. *Brazil on the Rise: the Story of a Country Transformed*. UK: Palgrave Macmillan.
- SAFRAN, W. 2004. “Deconstructing and Comparing Diasporas.” Em *Diaspora, Identity and Religion*, org. W. KOKOT, K. TOLOLYAN, and C. Alfonso, 9-29. London: Routledge.
- SHUVAL, J. 2000. “Diaspora Migration: Definitional Ambiguities and a Theoretical Paradigm.” *International Migration* 38(5): 41-55.
- SIQUEIRA, D. 2003. “Novas religiosidades, estilo de vida e sincretismo brasileiro.” Em *Sociologia das Adesões: Novas Religiosidades e a Busca Místico-Esotérica na Capital do Brasil*, org. D. Siqueira and R. Barbosa Lima, 107-169. Goiânia: Editôra Vieira.
- TSING, A. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.

Santo Daime: “amazonização” do cristianismo e síntese da religiosidade e subjetividade contemporâneas

Igrejas daimistas atraem cidadãos holandeses para práticas religiosas amazônicas como o consumo da ayahuasca, bebida ritual que sintetiza as “demandas e a configuração da religiosidade e da subjetividade contemporâneas”, observa Alberto Groisman

POR MÁRCIA JUNGES

Normalmente, o humor e a criatividade não são categorias associadas à religião e ao rito, que pressupõe seriedade, gravidade e silêncio. “É o que autores chamam de caráter apolíneo – em contraposição a uma forma dionisíaca de expressão. Este caráter apolíneo é em geral conferido à grande parte do cristianismo. Beleza, harmonia e silêncio se tornam um dos lados da dicotomia entre bem e mal, tão relevante para legitimar escolhas morais e hegemonias. É destas dicotomias que sobrevivem muitos sistemas religiosos”, frisa o antropólogo Alberto Groisman na entrevista que concedeu por e-mail à **IHU On-Line**. E acrescenta: “Não se pode desconsiderar a configuração digamos ‘apolínea’ do ritual daimista: além de tomar o daime, cantar e prestar atenção ao conteúdo de hinos, ‘bailar’, ou se concentrar, procurar atingir a beleza e a harmonia”. Groisman chama atenção, também, para o fato de que os daimistas holandeses manifestavam preocupação “com a reparação das ignomínias e verdadeiras barbaridades do colonialismo ‘civilizatório’, e que nesse sentido a presença do Santo Daime

na Holanda, compreendida como uma espécie de cristianismo amazônico, é um tipo de “retorno” à Europa.

Alberto Groisman é graduado, mestre e doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. Na Universidade de Londres cursou doutorado em Antropologia Social com a tese *Santo Daime in the Netherlands: An Anthropological Study of a New World Religion in a European Setting*. É pós-doutor pela Universidade do Estado do Arizona, Estados Unidos, e pela Universidade de Kent. Leciona do Departamento de Antropologia da UFSC e é autor do artigo *Transcultural keys: Humor, Creativity and other Relational Artifacts in the transposition of a Brazilian Ayahuasca Religion to the Netherlands*, publicado na coletânea *The diaspora of Brazilian religions* (Leiden: Brill, 2013) e que inspirou as questões a seguir. Escreveu a obra *Eu venho da floresta: Um estudo do contexto simbólico do uso do Santo Daime* (Florianópolis: EdUFSC, 2000).

Confira a entrevista.

IHU On-Line – Qual é a peculiaridade da transposição da religião brasileira do Santo Daime para a Holanda?

Alberto Groisman – A transposição de qualquer objeto ou pessoa de um lugar para outro, particularmente quando esta transposição é – como tenho chamado – *transfronteiriça*,

implica sempre em alguma peculiaridade que caracteriza o evento. Esta peculiaridade é estabelecida pela singularidade das experiências vividas e se desdobra em como a situação de transposição e consolidação se configura. O que posso destacar como uma significativa peculiaridade, digamos sociológica, da realocação do Santo

Daime¹ para as chamadas Terras Bai-

¹ **Santo Daime:** segundo a explicação dada no próprio site do Santo Daime (www.santodaime.org), o movimento religioso começou no interior da floresta amazônica, nas primeiras décadas do século XX, com o neto de escravos Raimundo Irineu Serra. Foi ele que recebeu a revelação de uma doutrina, a partir da bebida Ayahuasca (vinho das almas),

xas da Europa Ocidental, é que se distingue de como outras religiões brasileiras se deslocaram pelo planeta. Neste caso, as igrejas daimistas atraíram – em sua grande maioria – participantes cidadãos e cidadãs digamos “locais”. Isso é uma peculiaridade, mesmo que transitória, em relação, por exemplo, à presença de religiões protestantes – que têm sede no Brasil – e que em outros países atraem população imigrante, em geral da América Latina.

Configuração “apolínea”

Esta peculiaridade se desdobra primeiramente pelo tipo de interesse que tem estes europeus. Outra diferença é que, em geral, as religiões ayahuasqueiras não buscam visibilidade e não precisam de grande infraestrutura para poder realizar seus encontros rituais. Isso a diferencia também de outras vertentes religiosas que precisam de prédios grandes e locais de grande visibilidade para funcionar.

Outra peculiaridade, que estou analisando no artigo em questão, é que humor e criatividade, também particularmente, não são rejeitados, mas eventualmente reconhecidos como legítima expressão religiosa, que é a situação que encontrei em pelo menos um grupo na Holanda. Devo dizer que isso não se dá em qualquer igreja daimista.

denominada, depois, de Santo Daime. A bebida, de uso bastante difundido pelos povos indígenas da região, é obtida pela cocção de duas plantas, o cipó Jagube (*banisteriopsis caapi*) e a folha Rainha (*psicotrya viridis*) ambas nativas da floresta tropical. Ela tem propriedades enteógenas, isto é, produz uma expansão de consciência responsável pela experiência de contato com a divindade interior, presente no próprio homem. Segundo o Mestre Irineu, ele recebeu essa Doutrina por meio de uma aparição de Nossa Senhora da Conceição, em uma das primeiras vezes que tomou a bebida, na região de Basiléia, Acre. Os hinos do Mestre, que ele começou a receber a partir do começo da década de 1930, trouxeram uma forte ênfase nos ensinamentos cristãos e outra leitura dos Evangelhos à luz do Santo Daime. A bebida permite que os membros do movimento recebam hinos inspirados. A doutrina do Santo Daime foi apresentada dia 01-09-2004, no evento Estudando as Religiões, promovido pelo Programa Gestando o Diálogo Inter-Religioso e o Ecumenismo (Gdírec), do IHU. (Nota da IHU On-Line)

“A Holanda é um país reconhecido pela, embora mesmo relativa, maior consistência ao tratar do assunto dos psicoativos”

Não se pode desconsiderar a configuração, digamos, “apolínea” do ritual daimista: além de tomar o daime, cantar e prestar atenção ao conteúdo de hinos, “bailar”, ou se concentrar, procurar atingir a beleza e a harmonia. Não há de fato grande espaço para o humor e a criatividade, pelo menos na visibilidade ritual geral. Por isso saliento que se trata de situação encontrada em pesquisa de campo na Holanda, que não pode ser generalizada.

IHU On-Line – Como se relacionam o humor e a criatividade nessa experiência do uso da ayahuasca na Europa?

Alberto Groisman – Eu arriscaria considerar que se trata de uma situação singular de vínculo com o vegetalismo amazônico. Os especialistas no uso da ayahuasca na Amazônia são pessoas conhecidas por sua criatividade ritual, particularmente inspirada nas próprias experiências e insights que especialmente do uso ritual da bebida proporciona. Por outro lado, humor e criatividade são palavras que, em geral, não são associadas à religião e ao rito. O senso comum indica que assuntos que envolvem a fé e o divino devem ser tratados com seriedade, gravidade e silêncio. É o que autores chamam de caráter apolíneo – em contraposição a uma forma dionisíaca de expressão. Este caráter apolíneo é em geral conferido à grande parte do cristianismo. Beleza, harmonia e silêncio se tornam um dos lados da dicotomia entre bem e mal, tão relevante para legitimar escolhas

morais e hegemonias. É destas dicotomias que sobrevivem muitos sistemas religiosos.

A alegria na experiência do divino

Ainda, neste sentido, no artigo, eu evoco a interessante hipótese de Umberto Eco² em *O nome da rosa*, sobre a provável razão para o desaparecimento do livro da comédia de Aristóteles³. Presume-se que o livro existiu a partir do conteúdo da *Tragédia*. Mas o livro da *Comédia* nunca foi encontrado. Eco se refere, numa ficção plausível, a um velho embate entre facções da Igreja Católica, franciscanos e beneditinos, sobre passagens dos Evangelhos, particularmente associadas à vida e ao caráter de Jesus Cristo. Nesse sentido, houve uma tese que parece ter predominado no cristianismo. Ou um Jesus sofrido, grave e triste que ocupa o chão sagrado pregado numa cruz, ensanguentado e cético com o a humanidade. Num ambiente assim, não há muito espaço para a alegria. E, claro, humor e, particularmente aqui, a capacidade de autotransformação não são formas legítimas de expressão religiosa.

Entretanto, conforme depoimentos, para a tradição estabelecida principalmente por Raimundo Irineu Serra⁴, fundador do primeiro centro

2 **Umberto Eco** (1932): autor italiano mundialmente reputado por diversos ensaios universitários sobre semiótica, estética medieval, comunicação de massa, linguística e filosofia, dentre os quais destacam-se *Apocalípticos e Integrados*, *A estrutura ausente* e *Kant e o ornitorrinco*. Tornou-se famoso pelos seus romances, sobretudo *O nome da rosa*, adaptado para o cinema. A ilha do dia anterior; Baudolino e *A misteriosa chama da Rainha Loana* são outras de suas obras. (Nota da IHU On-Line)

3 **Aristóteles de Estagira** (384 a.C. - 322 a.C.): filósofo nascido na Calcídica, Estagira, um dos maiores pensadores de todos os tempos. Suas reflexões filosóficas – por um lado originais e por outro reformuladoras da tradição grega – acabaram por configurar um modo de pensar que se estenderia por séculos. Prestou inigualáveis contribuições para o pensamento humano, destacando-se nos campos da ética, política, física, metafísica, lógica, psicologia, poesia, retórica, zoologia, biologia, história natural e outras áreas de conhecimento. É considerado, por muitos, o filósofo que mais influenciou o pensamento ocidental. (Nota da IHU On-Line)

4 **Raimundo Irineu Serra**: conhecido como “Mestre Irineu”, era um negro seringueiro de dois metros de altura,

daimista no estado do Acre, ainda em torno dos anos 1920 e 1930, a alegria era parte fundamental da vida religiosa e deveria se expressar no ritual e fora dele, juntamente com outras manifestações dos sentimentos das pessoas diante de sua experiência do divino.

IHU On-Line – Que chaves transculturais podem nos ajudar a compreender essa experiência?

Alberto Groisman – Primeiramente, e isto é importante, a noção de “chave transcultural” foi elaborada como uma metáfora. Ela sintetiza o aspecto, digamos, instrumental que algumas atitudes e procedimentos rituais promovem, particularmente ao reforçar laços que vão se constituindo no processo de alocação de uma concepção daimista particular para a Holanda. E, não menos importante, sem a fluência do compartilhamento pleno de um idioma, que era o caso do líder brasileiro de uma igreja daimista na Holanda e os demais participantes, na sua grande maioria cidadãos e cidadãos holandeses. Em suma, os eventos que abordo no artigo representam, pelo menos, duas dimensões das formas de comunicação e relação que se estabelecem nos processos de deslocamento planetário. Estes deslocamentos exigem esforços extraordinários para permitir que esta comunicação e estas relações tenham fluência, particularmente, como coloco acima, quando não é possível utilizar os recursos – condicionados e condicionadores – de um idioma compartilhado. Assim, o humor e a criatividade, no primeiro caso expressando uma bem humorada intimidade com a entidade celestial e, no segundo, constituindo uma situação na qual uma, digamos, curiosidade pragmática poderia ser satisfeita, se constituem mesmo que talvez intuitivamente em “chaves” que abrem portas comunicativas e relacionais importantes, que eu procuro abordar no artigo. Em suma, atribuir

que, em 1930, em Rio Branco, no Acre, após uma intensa iniciação com um Xamã na floresta, com a bebida Sacramental Ayahuasca fundou a Doutrina Santo Daime. Foi tomando essa bebida que Mestre Irineu teve a visão (miração) de Nossa Senhora da Conceição, que foi passando para ele os fundamentos da Doutrina. (Nota da IHU On-Line)

“Há pesquisadores que defendem que Raimundo Irineu Serra ‘cristianizou’ a ayahuasca, que teria conhecido entre populações indígenas e ribeirinhas, nas fronteiras do Brasil com a Bolívia e o Peru”

a estas situações o caráter de “chave transcultural” não é necessariamente levantar intencionalidades, mas apontar e qualificar as iniciativas como criativas e consequentes, numa busca de uma comunicação indireta, mas eficaz.

IHU On-Line – Qual é o contexto dessa transposição religiosa para a Holanda?

Alberto Groisman – Considerando que os daimistas holandeses expressavam uma preocupação com a reparação das ignomínias e verdadeiras barbaridades do colonialismo “civilizatório”, penso que uma implicação contextual é que, depois de 500 anos, a presença do Santo Daime (uma forma de *cristianismo amazônico*), significa uma espécie de “retorno” para a Europa. Mas este não é um retorno puro e simples. Talvez se possam ver princípios doutrinários semelhantes, claro que com 500 anos de desdobramentos, releituras e conflitos, mas interessantemente este cristianismo amazônico retorna com o que alguns daimistas se referiram como “o verdadeiro El Dorado”, a cidade mítica que motivou boa parte dos conquistadores bárbaros de cinco séculos atrás que aportaram nas

Américas. É interessante que a cor de algumas preparações da ayahuasca é parecida com dourado. Há pesquisadores que defendem que Raimundo Irineu Serra “cristianizou” a ayahuasca, que teria conhecido entre populações indígenas e ribeirinhas, nas fronteiras do Brasil com a Bolívia e o Peru. Entretanto, uma pesquisa que estou concluindo está me sugerindo, e considerando que princípios do cristianismo chegaram nas Américas há mais de 500 anos, e aqui foram reconfigurados pela adição de um sacramento psicoativo, no caso o daime, que há um componente importante de *amazonização do cristianismo*, particularmente influenciado pela experiência com a ayahuasca pelos primeiros daimistas, e em articulação com as vertentes que são chamadas “xamânicas”, que porventura já a utilizavam anteriormente e que tinham uma riquíssima tradição-conhecimento de uso da bebida.

IHU On-Line – O que a apropriação dos ritos do Santo Daime na Holanda aponta sobre a religiosidade e subjetividade das pessoas na contemporaneidade?

Alberto Groisman – Em primeiro lugar, eu não utilizaria a palavra “apropriação” para definir esta realocação dos ritos e da cosmoideologia daimista nas Terras Baixas da Europa, como a sugerir que há algum processo não consensual de captura e uso ilegítimo. Primeiro, porque tudo no mundo se dá por formas de apropriação de bens materiais ou simbólicos. Para os interessados, incluindo pesquisadores, e talvez somente para estes, algumas apropriações são “legítimas”, outras não. Eu diria que há uma ampla rede de reciprocidade que, a meu ver, está associada ao que chamei também *círculo-rede de ressonância experiencial*. E este é um dos aspectos centrais do que você menciona como “religiosidade e subjetividade das pessoas na contemporaneidade”.

Digamos que vivemos hoje em dia num mundo muito mais intensamente *ressonante*. Informações e pessoas se deslocam com muito mais simplicidade e rapidez do que há não mais de 20 anos. Isso ocorre particularmente no Brasil e sua bem peculiar “prosperidade” atual. Confesso que

não gosto muito de usar termos da economia, como oferta e demanda, para sintetizar a dinâmica de todo o tipo de deslocamentos e transações que ocorrem hoje em dia. Mas se fosse recorrer ao jargão, eu chamaria o que a cada dia mais vivemos como a época da economia dos desejos, que envolve os movimentos que fazemos para realizar o que queremos, e inclui satisfações e insatisfações. De fato, há uma crescente facilitação dos acessos e dos processos, e assim uma certa exacerbação e massificação dos desejos. Estes movimentos são dinâmicos, porosos, e ao mesmo tempo tornam as coisas mais fluidas.

Sacramento líquido

É interessante pensar aqui o daime – um *sacramento líquido* –, motivando e amalgamando as experiências de milhares de pessoas pelo planeta, especialmente ao vinculá-las a um sistema religioso. Esta imagem tem um poder metafórico extraordinário. Assim como o daime, a ayahuasca é uma síntese das demandas (lamento usar a palavra) e da configuração da religiosidade e da subjetividade contemporâneas. Apesar de todos os benefícios anunciados, apesar de haver muitos *experts* que se autoatribuem o saber sobre como preparar a bebida e utilizá-la, ninguém conseguiu (e espero que assim continue) encontrar uma forma de privatizar o seu uso para fins comerciais, por exemplo, patenteados a combinação dos princípios ativos da bebida, oriundos das duas plantas mais usadas para sua preparação. Ou seja, diferentemente das bebidas da família da cola, que surgiram como medicinais e foram logo industrializadas para comercialização, a forma com que se configura a trajetória histórica da ayahuasca como uma substância que se converte em um bem transcultural da humanidade, não indica uma privatização.

Graças a movimentos visíveis e invisíveis, sociais, ou talvez de outra natureza, como afirmam os daimistas, e a grande profusão de informações na internet, qualquer um que consiga as plantas, a rigor, pode produzir sua própria ayahuasca.

IHU On-Line – Como a sociedade holandesa recebe essa prática re-

ligiosa tendo em vista suas origens indígenas e o uso de uma bebida produzida de plantas amazônicas?

Alberto Groisman – É difícil responder, já que não há como reduzir a diversidade e a singularidade com que as pessoas, com as quais convivi na Holanda, expressavam sua perspectiva sobre o Santo Daime. A Holanda é um país reconhecido pela, embora mesmo relativa, maior consistência ao tratar do assunto dos psicoativos. Perceba que não estou utilizando o termo mais utilizado: “tolerância”. Por quê? Porque as políticas públicas na Holanda são subsidiadas sobretudo pelo jogo da argumentação, principalmente jurídica, mas fundamentada em achados científicos. Assim, se aplicam estas políticas articulando normas e recursos do estado para sustentar estas normas. Os agrupamentos do Santo Daime são autorizados a funcionar na Holanda, o que não é sinônimo de “liberação”. Assim, como a política relativa a outros psicoativos como a *cannabis*, que na Holanda tem o uso controlado permitido, o Estado monitora tudo para avaliar constantemente sua própria política. Por outro lado, os critérios utilizados levam em conta mais o dano a terceiros, preservando de certa forma o direito individual de, digamos, se “autoexplorar”, claro que dentro de parâmetros de risco, que é como poderíamos considerar um dos aspectos associados a por que razão, afinal, as pessoas utilizam psicoativos.

Resumindo, se o regimento do direito e da lei numa sociedade é representativo de alguma síntese de aceitabilidades correntes, e considerando que as religiões daimistas são hoje autorizadas legalmente a funcionar na Holanda, então eu diria que os holandeses encontraram uma forma de conviver com a existência das religiões daimistas, e com a ideia que aceitam e que têm direito de desejar participar destas religiões. Por último, destaco o fato de que a presença das religiões daimistas na Holanda teve como repercussão muito interessante que há um contingente de holandeses que agora querem aprender português. É interessantemente uma espécie de idioma sagrado, que comunica os significados mais importantes da experiência com o daime.

IHU On-Line – Quais são os efeitos e implicações do uso religioso da ayahuasca? Que sintomas físicos e estados de consciência se produzem a partir de seu consumo?

Alberto Groisman – Como os processos de transposição espacial que mencionei antes, também efeitos e implicações do uso religioso da ayahuasca são muito diversos e singulares. Assim, penso que todas as tentativas de padronizar ou de criar um modelo para abordar este tema não são bem sucedidas. Como Timothy Leary⁵, o criativo mas polêmico *scholar* que expandiu e divulgou o conhecimento sobre o ácido lisérgico, levantou ainda nos anos 1960, e que Norman Zinberg⁶ tão bem enfatizou mais sistematicamente anos depois, para se pensar efeitos e implicações do uso de qualquer “droga”, é preciso considerar várias dimensões. Particularmente quem é e como física e mentalmente a pessoa que está utilizando, o contexto sociocultural do uso, incluindo em que ambiente simbólico e com quem está, e, talvez em último lugar, qual a substância utilizada. Ou seja, este modelo é muito diferente do que é atualmente e, em geral, utilizado, o qual analisa os efeitos teóricos da substância sem considerar quem a está utilizando. Este é um “efeito colateral”, de uma política repressiva que acabou por se desdobrar na problemática e interesseira “guerra às drogas”. Digo interesseira porque, ao fim e ao cabo, a “guerra às drogas” tem apenas servido ao controle do mercado de drogas ilegais.

Considerando os depoimentos que tenho ouvido, particularmente, e com grande incidência de participantes dos grupos religiosos, as pessoas haviam por alguma razão abandonado vínculos com os sistemas de religiosidade nos quais foram educadas. Depois, retomavam estes vínculos e reconstruíam uma nova ideia de vínculo com o divino e/ou com uma di-

⁵ Timothy Francis Leary (1920-1996): professor de Harvard, psicólogo, neurocientista, escritor, futurista, libertário, ícone maior dos anos 60 e do hedonismo. Ficou famoso como um proponente dos benefícios terapêuticos e espirituais do LSD. (Nota da IHU On-Line)

⁶ Norman E. Zinberg (1922-1989): psicanalista e psiquiatra norte-americano. (Nota da IHU On-Line)

menção espiritual. Muitos também afirmaram que o uso religioso do daime lhes trouxe melhor qualidade de vida e mais fluidez em suas relações. Enfim, nesse sentido consideram que em geral foi muito benéfico conhecerem o daime.

IHU On-Line – A partir das religiões ayahuasqueiras, qual é o nexo entre religião, perturbação e saúde?

Alberto Groisman – Estes temas estão associados a um projeto que está em fase de divulgação de resultados. Nesse particular, só trabalhei com participantes de religiões daimistas, particularmente aquelas associadas às tradições estabelecidas pelas iniciativas de Raimundo Irineu Serra e de Daniel Pereira de Matos⁷, a meu

⁷ Daniel Pereira de Mattos (1888): nascido no Maranhão dois meses após a abolição da escravidão, na antiga Vila de São Sebastião de Vargem Grande, foi conterrâneo de Raimundo Irineu Serra, fundador da doutrina do Santo Daime. Daniel participou de diversos trabalhos na Igreja de Irineu Serra, onde ajudou a musicar os primeiros hinos do amigo. Durante os trabalhos de concentração realizados no centro, tocava seu violão, com composições próprias que preenchiam o trabalho em lindas canções. Em uma certa ocasião, tomou o daime e sozinho teve uma visão em que as portas do céu se abriam e dois anjos desciam com um livro azul nas mãos contendo sua missão espiritual, a de fundar uma doutrina cristã alicerçada na caridade. Esta revelação já havia se dado em outra oportunidade quando cansado e sob o efeito do álcool, adormeceu as margens de um igarapé onde teve um sonho em que do céu desciam anjos que lhe entregavam um livro de cor azul e lhe falavam do cumprimento de uma missão. (Nota da IHU On-Line)

“É interessante pensar aqui o daime – um sacramento líquido –, motivando e amalgamando as experiências de milhares de pessoas pelo planeta, especialmente ao vinculá-las a um sistema religioso”

ver as duas vertentes que lidam consistentemente com o tema da perturbação, não tendo tido receio de receber generosa e receptivamente meu projeto. Nesse sentido, aproveito aqui para fazer um agradecimento público a todos os daimistas que colaboraram com o projeto.

Respondendo à pergunta, eu diria que, nos meus mais de 20 anos de pesquisa sobre o uso ritual de plantas psicoativas, observei, e estou agora tentando registrar, o extraordinário cabedal de conhecimento que os daimistas acumularam, e que incorporaram em suas práticas rituais e na forma com que estabelecem suas relações sociais e cósmicas, sobre o que chamamos “saúde mental”. São inúmeros procedimentos, ideias, recomendações e outros elementos extremamente interessantes e relevantes. Estes se desdobram da vivência diária, das trocas pessoais e da exploração de suas próprias experiências, e contrastam sobremaneira com os procedimentos que tenho levantado. Eles são utilizados para tratar perturbações em geral, ou o sofrimento psíquico em particular, no campo das políticas públicas de saúde mental no Brasil. Não estou propondo que estes procedimentos sejam apropriados pelo Estado, mas que se considere que o uso de substâncias psicoativas é uma forma legítima de busca de conhecimento, que não pode ser tratada, como tem sido feito em geral, de forma inconsistente e preconceituosa do ponto de vista científico e legislativo. Como pesquisador, posso afirmar que, de um lado, o uso religioso do daime é uma forma de buscar e produzir conhecimento e que proporciona efetivamente uma possibilidade de estruturação para a experiência, condição importante para que esta ocorra conforme as expectativas.

LEIA OS CADERNOS IHU

NO SITE DO IHU

WWW.IHU.UNISINOS.BR

A umbanda e o batuque no Cone Sul e a estigmatização social de seus praticantes

Sociedade argentina tem dificuldade de compreender práticas das religiões de matriz africana, e a umbanda passou a ser considerada “ameaçadora” em função dos sacrifícios de animais, que poderiam descambar para sacrifícios humanos, relata Alejandro Frigerio

POR MÁRCIA JUNGES / TRADUÇÃO DE MOISÉS SBARDELOTTO

Uma narrativa dominante na Argentina se encarrega de glorificar a “branquitude” de sua população, em detrimento da mestiçagem e da colaboração de outras culturas para sua formação nacional. “Essa narrativa dominante apresenta a sociedade argentina como ‘branca’, ‘europeia’, ‘moderna’, ‘racional’ e ‘católica’. Para isso, ela invisibiliza presenças e contribuições étnicas e raciais, e, quando elas aparecem, as situa no distanciamento temporal ou geográfico – no passado ou nas margens geográficas da nação. Ela se caracteriza por uma notável cegueira com relação aos processos de mestiçagem e hibridação culturais”, afirma Alejandro Frigerio na entrevista que concedeu por e-mail à IHU On-Line.

É dentro desse contexto que deve ser compreendida a recepção das práticas da umbanda e do batuque em solo argentino. Some-se a isso o fato do pânico moral difundido sobre aquilo que se passou a chamar de “seitas”, que deterioraram “gravemente a imagem das religiões não católicas e, especialmente, das de origem afro-brasileira”, pontua Frigerio. O pesquisador menciona, ainda, a influência da umbanda, da quimbanda e do batuque gaúchos na prática da religião nessa nação vizinha. E conclui: “Apesar da atração que essas religiões têm para os indivíduos que frequentam os seus templos em busca de solução para os problemas de sua vida pessoal, senti-

mental e de trabalho, a umbanda e o batuque são religiões socialmente estigmatizadas”.

Alejandro Frigerio é doutor em Antropologia pela Universidade da Califórnia, em Los Angeles, Estados Unidos, com a tese *Con la Bandera de Oxalá: Construcción Social y Mantenimiento de la Realidad en las Religiones Afro-Brasileñas en Argentina*. Cursou mestrado nessa mesma instituição com a dissertação *La Búsqueda de África: Nostalgia Proustiana en los Estudios Afrobrasileños*. De sua produção bibliográfica, citamos *Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur. Introducción y compilación de textos* (Buenos Aires: CEAL, 1993), *Cultura negra en el Cono Sur: Representaciones en conflicto* (Buenos Aires: EDUCA, 2000) e *Argentinos e Brasileiros: Encuentros, imágenes, estereótipos* (com Gustavo Lins Ribeiro como segundo compilador) (Petrópolis: Vozes, 2002). Na coletânea *The Diaspora of Brazilian Religions* (Netherlands: Brill, 2013) colabora com o artigo *Umbanda and Batuque in the Southern Cone: Transnationalization as cross-border religious flow and as social field*.

Leciona na Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais Argentina – FLACSO e da Universidade Católica Argentina – UCA. É pesquisador do CONICET. Para maiores informações sobre sua trajetória acadêmica, consulte <http://www.alejandrofrigerio.com.ar>.

Confira a entrevista.

IHU On-Line – Qual é o contexto de inserção da umbanda e do batuque no Cone Sul?

Alejandro Frigerio – A narrativa dominante da nação argentina, ao contrário das vigentes em outros paí-

ses latino-americanos, não glorifica a *mestiçagem*, mas sim a *branquidade* da sua população. Essa imagem ide-

al de como a Argentina é e de como teria se desenvolvido é transmitida por meio da educação formal, mas também de maneira informal através de uma multiplicidade de interações na vida cotidiana. Ela chega a fazer parte do senso comum dos argentinos (principalmente dos portenhos) e influencia na forma como eles se relacionam com – e classificam – os diversos indivíduos e grupos que encontram.

Essa narrativa dominante apresenta a sociedade argentina como “branca”, “europeia”, “moderna”, “racional” e “católica”. Para isso, ela invisibiliza presenças e contribuições étnicas e raciais, e, quando elas aparecem, as situa no distanciamento temporal ou geográfico – no passado ou nas margens geográficas da nação. Ela se caracteriza por uma notável cegueira com relação aos processos de mestiçagem e hibridação culturais. Tal narrativa supõe que o “caldeirão de raças” – através de uma espécie de alquimia social – teria fundido todas as contribuições étnicas originais dando origem a um novo tipo social, diferente de todos os seus elementos constitutivos. A partir da ação desse caldeirão, já não existiriam comunidades diferenciadas cultural ou racialmente como parte do corpo da nação – com exceção de remanescentes de populações indígenas em territórios afastados da capital “branca”.

No que diz respeito aos afro-argentinos especificamente, ela enfatiza o seu desaparecimento precoce (no fim do século XIX) e a irrelevância das suas contribuições para a cultura (e até para a genética) local. Embora eles já não constituam os 30% da população de Buenos Aires como em 1810, ainda existem muitos argentinos afrodescendentes. Alguns contam entre os seus ancestrais os escravizados e os libertos daquela época; outros são como fruto de movimentos migratórios em diversos momentos históricos. O número superaria muito os magros 149.493 que o último censo captou (2010), em que, pela primeira vez, fez-se uma pergunta sobre afrodescendência, embora depois de

“Instalou-se a suspeita de que o sacrifício de animais podia levar ao assassinato de seres humanos, e a umbanda foi se transformado, cada vez mais, em uma religião considerada ameaçadora”

uma campanha de sensibilização muito defeituosa e limitada, que nunca chegou a explicar o que é ser “afrodescendente”.

Conjunção entre batuque e umbanda

As religiões trazidas pelos escravizados africanos sobreviveram na Argentina *pelo menos* até o fim do século XIX. Sabemos disso pelo testemunho de um conhecido psiquiatra e ensaísta, José Ingenieros¹, que, em um de seus livros, descreve um ritual do qual havia participado em 1893. A cerimônia, à qual ele assistiu quando criança levado por uma mulher negra, é denominada de “dançar o santo” e é bastante semelhante às que se observam hoje em todo o continente americano.

1 José Ingenieros (1877-1925): médico, psiquiatra, psicólogo, farmacêutico, escritor, docente, filósofo e sociólogo italo-argentino. Seu livro “Evolução das ideias argentinas” marcou rumos no entendimento do desenvolvimento histórico da Argentina como nação. Se destacou por sua influência entre os estudantes que protagonizaram a Reforma Universitária de 1918. (Nota da IHU On-Line)

A presença atual no país de religiões derivadas das africanas é explicada pela sua reintrodução a partir do Sul do Brasil e do Uruguai, a partir da segunda metade da década de 1960. No começo da década de 1970, havia aproximadamente uma dezena de templos, a maior parte dos quais praticava principalmente a umbanda. Embora vários templos possuísem permissão para funcionar legalmente, seus líderes tinham problemas frequentes com a polícia, que, sob a acusação de “exercício ilegal da medicina”, os prendia, chegando às vezes a interromper cerimônias e a destruir ou confiscar imagens e outros objetos de culto.

Durante a década de 1970, houve um crescimento lento e silencioso da religião, e até o fim desse período já havia vários templos em funcionamento. Muitos *filhos de santo*, que pertenciam aos primeiros templos, após discussões com seus líderes religiosos (*pais e mães de santo*), viajaram ao Brasil – especialmente para a cidade de Porto Alegre, no Sul – em busca de novos mentores sob os quais pudessem continuar sua aprendizagem religiosa. Ali eles foram iniciados no batuque, uma variante mais africana de religiosidade afro-brasileira originária do Rio Grande do Sul, considerada por eles mais poderosa do que a umbanda.

Aumentaram também as visitas à Argentina de *pais* brasileiros (gaúchos) que assistiam a festas ou a inaugurações de templos de seus *filhos de santo* e que, então, iniciavam novos filhos nessa variante.

Concomitantemente, chegaram *pais de santo* uruguaios para se radicarem na grande Buenos Aires e formaram uma tradição religiosa com algumas características distintas com relação à brasileira – embora dela derive, já que o batuque e a umbanda gaúchas chegaram a Montevideu uma década antes que a Buenos Aires. A umbanda não foi deixada de lado pelo desenvolvimento do batuque – pelo contrário, as sessões de caridade semanais realizadas dentro dessa variante garantiam o ingresso de novos fiéis –, e até o fim da década de 1970, a *religião* na Argentina

tornou-se a prática *conjunta* de ambas as variantes.

Crescente número de templos

O retorno à democracia, em 1983, provocou um *boom* nas inscrições de templos de umbanda no Registro Nacional de Cultos, a partir de 1984. Muitos templos que funcionavam privadamente abriram suas portas ao público; outros, que não haviam se registrado, o fizeram; e novos templos foram abertos com maior assiduidade do que no período anterior. Atualmente, como à época, a maioria dos templos está localizada na grande Buenos Aires. O seu número exato é difícil de especificar, mas as estimativas de alguns praticantes de que seriam cerca de três mil *casas de religião* podem não ser exageradas. Também existe um número crescente de templos em diversos lugares do interior do país – geralmente nas capitais provinciais.

Além da umbanda e do batuque, todos os templos também praticam a quimbanda, a variante de religiosidade afro-brasileira que se caracteriza por render culto aos *exús* e a *pomba-giras*. Considerada no começo parte da umbanda, essa variante adquiriu cada vez mais protagonismo até se independizar dela e quase ofuscá-la na última década.

IHU On-Line – Que traços essas religiões mantêm de sua matriz brasileira e africana? Quais são as maiores diferenças da prática dessas religiões no Cone Sul em relação ao modelo brasileiro?

Alejandro Frigerio – O batuque² gaúcho não é tão conhecido como deveria ser no próprio Brasil, mas tem uma importante presença na parte Sul do país e características próprias que o diferenciam do candomblé, a variante mais conhecida e difundida das religiões de matriz africana. A prática da religião na Argentina se ajusta principalmente ao modelo da umbanda, quimbanda e batuque *gaúchos*. É difícil avaliar as diferenças, já que no

“A prática da religião na Argentina se ajusta, principalmente, ao modelo da umbanda, quimbanda e batuque *gaúchos*. É difícil avaliar as diferenças, já que no próprio Brasil não há um único ‘modelo’, mas sim vários”

próprio Brasil não há um único “modelo”, mas sim vários, de acordo com a variante regional (candomblé, batuque, xangô, tambor das minas) e as nações dentro de cada variante. Até mesmo os templos que pertencem à mesma nação dentro da mesma variante têm diferenças – portanto, não devemos superdimensionar a “homogeneidade” da prática religiosa brasileira. A variedade de práticas e crenças entre templos se translada para qualquer lugar geográfico para onde essas religiões se expandem.

No novo contexto, as diferenças se desenvolvem principalmente em Montevideu (provavelmente por parte de uma das pioneiras brasileiras da religião lá, a Mãe Teta, com casa em Livramento). A principal é a existência da chamada “umbanda cruzada”, que utiliza sangue em seus rituais. Também a popularidade de entidades espirituais chamadas “africanos”, que são espíritos dos escravizados jovens que fugiram da escravidão e formaram os quilombos (portanto, diferenciam-se dos pretos velhos em idade e

em rebeldia). Embora essas entidades estivessem presentes no terreiro de Livramento da Mãe Teta, eles rapidamente ganharam popularidade no Uruguai e, na última década, na Argentina, enquanto são escassamente ou nada conhecidos na umbanda de Porto Alegre.

Variantes

Na Argentina, os pais e as mães que reivindicam uma linhagem exclusivamente brasileira praticam a umbanda seguindo os padrões de Porto Alegre. Aqueles que reivindicam uma linhagem mais “uruguaia” – ou seja, que aprenderam com líderes uruguaios que reconhecem sua descendência da Mãe Teta – são mais propensos a praticar a “umbanda cruzada”.

Neste país, durante a última década, produziram-se outros desenvolvimentos inovadores. Principalmente a crescente expansão do que se conhece como *Religião Africana Tradicional* e de variantes afro-cubanas (como a Regla de Ocha e o Palo Mayombe). Em ambos os casos, como parte de um processo de reafricanização, de busca de conhecimentos considerados mais “puros”, mais próximos da raiz africana e com um melhor conhecimento da “tradição original” – e, portanto, também com mais axé ou força espiritual. Em geral, trata-se de praticantes de umbanda, de quimbanda, de batuque que, desconformes com o nível de conhecimento religioso dessas variantes, buscam aprofundá-lo iniciando-se em outras. Os praticantes da Religião Africana Tradicional buscam na tradição africana divinatória de Ifa e no seu vasto *corpus* mítico o equivalente a um “livro sagrado” ocidental. Para isso, conseguem mentores nigerianos, geralmente de Ilé Ifé, ou se tornam discípulos dos pioneiros locais que foram iniciados há (uruguaios, argentinos e, em um caso, um brasileiro que há muito tempo se radicou no país). Outros buscam a mesma coisa, mas nas tradições afro-cubanas. Em ambos os casos ainda são desenvolvimentos minoritários, mas com muita visibilidade dentro do mundo religioso e em franco crescimento.

2 Sobre o tema, confira a entrevista “O Batuque e o negro Rio-Grandense”, com Norton F. Corrêa, publicada no site do IHU em 26 de novembro de 2012, disponível em <http://bit.ly/URNLle> (Nota da IHU On-Line)

Exu Caveira e Gauchito Gil

O abandono do batuque (no caso dos convertidos à santeria cubana) ou o seu complemento com práticas divinatórias e rituais africanos – em prol de uma prática “melhor”, mais “completa” e mais “eficaz” – causam fortes debates locais.

Outro desenvolvimento recente – e que não vai no sentido de uma maior “pureza”, mas sim de um sincretismo inovador – é a crescente presença de devoções populares argentinas dentro de alguns templos. Principalmente, de San La Muerte, identificado com Exú Caveira, ambos representados por uma figura com caveira e com o cemitério como lugar de morada. Esse processo parece ocorrer juntamente com a expansão da umbanda e da quimbanda (em menor medida, do batuque) entre setores populares argentinos nos últimos 15 anos – originalmente, seus praticantes pertenciam majoritariamente à classe média baixa. Timidamente (e criticamente), diz-se que, em alguns templos, também aparece o Gauchito Gil, o santo popular argentino de maior devoção atual.

IHU On-Line – De matriz africana e indígena, como a umbanda repercute entre essas etnias nos outros países do Cone Sul?

Alejandro Frigerio – Em geral, tanto na Argentina como no Uruguai, essas religiões são praticadas majoritariamente por indivíduos que poderíamos considerar como “brancos”. Em Montevideu, ocorrem alguns cruzamentos de religião e “raça”, já que existem afro-uruguaios que as praticam e reivindicam a sua origem afro ou africana.

Um desenvolvimento interessante que ocorre na Argentina é que, para tentar melhorar a imagem negativa que a religião possui (que eu detalho mais abaixo), os umbandistas argentinos, limitados por uma narrativa dominante de nação que não dá lugar a expressões culturais negras na história argentina, tentaram, através de congressos, publicações ou intervenções na mídia, apresentar uma contranarrativa dessa história, que enfatizasse as contribuições negras à cultura nacional – como uma forma

“Em geral, tanto na Argentina como no Uruguai, essas religiões são praticadas majoritariamente por indivíduos que poderíamos considerar como ‘brancos’”

de encontrar um lugar para suas práticas no presente. Os seus esforços, porém, ficaram limitados a espaços muito restritos e não massivos. As acusações vigentes desde a década de 1980 de que “os pais” praticariam, principalmente, magia também os excluem de uma nação que se considera não só *homogênea* e *européia*, mas também *moderna*, e sobretudo *racional*, na qual não há espaço algum – e, portanto, nem direitos cidadãos – para quem pratica a magia.

IHU On-Line – Muitas vezes, no Brasil, essas religiões são alvo de preconceito. Nesse sentido, qual é a situação nos outros países do Cone Sul?

Alejandro Frigerio – Apesar da atração que essas religiões têm para os indivíduos que frequentam os seus templos em busca de solução para os problemas de sua vida pessoal, sentimental e de trabalho, a umbanda e o batuque são religiões socialmente estigmatizadas. Durante a segunda metade da década de 1980, a umbanda adquiriu certa visibilidade nos meios de comunicação, como um dos novos grupos religiosos presentes na Argentina. Naquela época, ela não era considerada pelos meios de comunicação como uma das “seitas” mais preocupantes, mas era questionada – principalmente por sociedades protetoras dos animais – pela prática do sacrifício

ritual de animais. Se a manipulação da realidade cotidiana por meios sobrenaturais (sua ênfase na “magia”) despertava suspeitas, o fato de que fosse mediante sacrifícios de animais era mais irritante. Esse foi – e ainda é – o aspecto menos compreendido e mais controverso da *religião*, e que motivou as críticas mais fortes contra ela.

Em meados de 1992, a umbanda se viu envolvida – injustificadamente – em um escândalo levantado com base no assassinato de uma criança no Brasil. A acusação (infundada) de um sacerdote católico de que um *pai de santo* teria sacrificado ritualmente uma menina em Buenos Aires ajudou a desencadear um *pânico moral* sobre “as seitas”, que deteriorou gravemente a imagem das religiões não católicas e, especialmente, das de origem afro-brasileira. Instalou-se a suspeita de que o sacrifício de animais podia levar ao assassinato de seres humanos, e a umbanda foi se transformado, cada vez mais, em uma religião considerada ameaçadora. Seus praticantes perderam totalmente a capacidade de gerenciar a imagem pública da sua religião e, até hoje, a maior parte das referências a essas religiões que aparecem nos meios de comunicação aludem a crimes realizados por supostos praticantes delas.

Contribuição negra

Desde meados da década de 1980, os afroumbandistas idealizaram diversas estratégias para divulgar a sua religião e melhorar a sua imagem, mas com pouco resultado. A mais utilizada foi enfatizar o que eles consideram como aspectos “culturais” da sua prática religiosa, principalmente a música e a dança, e ressaltar a sua origem negra e africana – em detrimento da brasileira. Isso lhes permitiu fazer uma conexão com a história e o patrimônio cultural afro do país e argumentar que suas práticas religiosas se correspondem com um legado pouco reconhecido, mas valioso, da cultura argentina. Reivindicando a presença negra no passado argentino e a sua contribuição para a cultura do país, eles podem justificar a sua presença atual. Com esse tipo de argumento e através da realização de vários congressos e eventos públicos,

os praticantes de religiões “de origem africana” foram os primeiros a reivindicar, no início dos anos 1990, com alguma visibilidade social, o patrimônio histórico-cultural afro-argentino – antes que outros profissionais de cultura afro-americana – e antes da revisibilização dos próprios afro-argentinóis.

“Religião de negros”

No entanto, pela falta de recursos, os seus esforços para apresentar uma contranarrativa da nação que enfatizasse as contribuições africanas à cultura nacional – como uma forma de encontrar um lugar para as suas práticas no presente – se mantiveram dentro de âmbitos restritos. Nos últimos anos, a crescente massividade das festas para lemanjá no dia 2 de fevereiro (principalmente em Mar del Plata, mas também na costa de Quilmes, na Grande Buenos Aires) se tornaram uma interessante forma de ganhar visibilidade nos meios de comunicação fora das páginas policiais. Em Montevideu, onde há mais de uma década essa festa representa uma das maiores celebrações religiosas no espaço público, ela já é a principal carta de apresentação perante a sociedade local.

IHU On-Line – Em que medida se pode falar da umbanda e do batuque como religiões de fronteira enquanto campo social?

Alejandro Frigerio – Na Argentina, elas *não* são religiões de fronteira. A esmagadora maioria dos templos se encontra na grande Buenos Aires, e de lá se expandiu a prática religiosa para outras cidades do país.

A prática religiosa constitui campos sociais transnacionais, na medida em que os pais e mães mantêm contato, mais ou menos fluido, com seus iniciadores em Porto Alegre ou em Montevideu – e, ultimamente, Havana ou Ilé Ifé. Os membros dessas famílias e linhagens religiosas formam uma comunidade transnacional de fiéis, na medida em que reconhecem que um aspecto muito importante de suas vidas, tanto ritual como diária, pode ser fortemente influenciado pelo que acontece na casa de seu pai ou avô de santo, em outro país, a centenas de quilômetros de distância.

Os campos sociais transnacionais criados por linhagens religiosas na prática de religiões afro-brasileiras na Argentina podem ser imaginados como dois triângulos isósceles, planos e sobrepostos: um com seu vértice superior apontando para Porto Alegre; e um menor com seu vértice apontando para Montevideu. Para algumas linhagens religiosas, Montevideu é vista como a Meca e o ápice de suas práticas religiosas; para outras, é Porto Alegre. Com o tempo, o triângulo apontando para Montevideu se tornou maior, igualando (ou talvez ultrapassando) aquele voltado para Porto Alegre. Triângulos menores, correspondendo a campos sociais criados por outras variantes de religiões afro-brasileiras presentes na Argentina, apontam para a Bahia (Candomblé), Cuba (Santería) e agora também, depois do desenvolvimento do movimento de reafirmação, para a Nigéria. O número de indivíduos participando nesses campos sociais transnacionais é muito menor do que aquele correspondente ao batuque. Não há mais do que uma dúzia de templos de Candomblé em Buenos Aires, talvez 20 ou 30 templos de Santería, e outros 20 que afirmam praticar, além da veneração do orixá, adivinhação de Ifá. Os dois últimos grupos, apesar de seu pequeno número, se tornaram importantes simbolicamente na última década.

Durante a última década, o uso difundido da internet na Argentina tornou possível a existência de novos espaços sociais transnacionais onde os praticantes podem se encontrar online, e discutir o propósito e as características de suas práticas religiosas. Através de internet, o conhecimento religioso circula de maneira nunca vista; novas identidades nacionais e transnacionais são formadas e exibidas; alianças são forjadas e rompidas; e novos entendimentos, alcançados sobre crenças, rituais e história.

IHU On-Line – Como podemos compreender a transnacionalização das religiões, como no caso destas que são foco de seu estudo?

Alejandro Frigerio – Para entender como essas religiões tão pouco enraizadas na cultura local podem ter

êxito, é necessário compreender que elas possuem – ao contrário do que muitos pensam – uma grande afinidade com crenças do extenso e dinâmico catolicismo popular argentino. As semelhanças entre esse tipo de religiosidade popular e a umbanda incluem: a crença em uma multiplicidade de seres espirituais (santos/entidades) que podem ajudar as pessoas a resolver problemas específicos; a ideia de que o cotidiano é influenciado pelas relações que o indivíduo mantém com o mundo espiritual; e que estas relações e, conseqüentemente, a vida do indivíduo podem ser favorecidas mediante a entrega das oferendas adequadas; e o conceito de que os seres espirituais podem se comunicar diretamente com o homem comum.

Grande parte dessas crenças e práticas do catolicismo popular não são vistas com bons olhos pelos sacerdotes católicos, que tentam inculcar que os santos são principalmente modelos de vida e não dispensadores de graças, e que não aprovam a relação muito independente que os fiéis costumam estabelecer com eles. Nos templos de umbanda e batuque, ao contrário, essas ideias não só encontram acolhida, mas também existe, além disso, um formidável arsenal de práticas mágico-religiosas que detalha e codifica os rituais, as oferendas e os seres espirituais passíveis de serem mobilizados para benefício próprio. O sistema de crenças das religiões afro-brasileiras amplifica e reforça as ideias já presentes naqueles que se aproximam dos seus templos sobre a causalidade dos seus problemas.

Os pais e mães locais realizaram grandes esforços de *tradução* dos novos conceitos religiosos, levando em conta as suas afinidades com tais crenças preexistentes na sociedade argentina. A utilização da umbanda como uma ponte ou etapa intermediária entre o catolicismo popular e o batuque parece ser uma estratégia particularmente apropriada. A conversão à nova religião se dá, assim, de forma gradual e pautada, permitindo um deslocamento do indivíduo pelos diversos papéis religiosos na medida em que esteja preparado para compreendê-los e assumi-los.

O “ovo do Diabo” e os jogadores de futebol como pastores neopentecostais

Tornar-se pastor evangélico é a aspiração de muitos jovens brasileiros, e uma carreira plausível para um ex-jogador de futebol, assinala Carmen Sílvia Rial. O neopentecostalismo se difundiu entre atletas desse esporte e oferece uma cosmologia da prosperidade

POR MÁRCIA JUNGES

A presença do neopentecostalismo no futebol é o novo nexos entre futebol e religião que a antropóloga Carmen Sílvia Rial examina em seus recentes estudos. O fenômeno, disse a pesquisadora na entrevista que concedeu por e-mail à **IHU On-Line**, coincide com o “aumento meteórico das igrejas evangélicas no Brasil”.

E complementa: “É o caso dos jogadores de futebol. A doutrina conhecida como Teologia da Prosperidade está na base das igrejas evangélicas que tiveram maior sucesso no Brasil. Assim, a Modernidade não apenas não acabou com a religião, como previam alguns, mas a reforçou, como é o caso do neopentecostalismo”. De acordo com Rial, “o neopentecostalismo oferece uma cosmologia capaz de integrar as novas experiências de vida destes jogadores (a experiência de viver no exterior, de solidão) assim como possibilita, para os jogadores-ce-

lebridades, viver como milionários sem culpa. Ao contrário do catolicismo que prega a simplicidade e concentra-se na vida após a morte, o neopentecostalismo faz das riquezas materiais prova de um bom diálogo com Deus”.

Carmen Sílvia Rial é graduada em Ciências Sociais e Jornalismo pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. É doutora em Antropologia e Sociologia pela Universidade Paris V – Sorbonne. Na Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales cursou pós-doutorado. Leciona no departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. De sua vasta produção bibliográfica, citamos o artigo *The ‘Devil’s Egg’: The Football Players as New Missionaries of the Diaspora of Brazilian Religions*, publicado na obra *The Diaspora of Brazilian Religions* (Netherlands: Brill, 2013).

Confira a entrevista.

IHU On-Line – Qual é a relação que podemos estabelecer entre futebol e religião?

Carmen Rial – Futebol e religião são fácil e interessantemente relacionáveis – não exclusivamente, mas especialmente na América do Sul e na África. O catolicismo popular e os cultos afro-brasileiros sempre estiveram e ainda continuam presentes no futebol. Sapos e galinhas enterrados nos estádios adversários para que ali não se façam gols, oferendas mágicas (despachos de macumba) nas esquinas antes de jogos importantes, e visitas de jogadores a casas de cultos

afro-brasileiros eram comuns no passado e ainda são atos recorrentes que buscam uma proteção espiritual superior. Mas todos estes atos eram e são cercados de segredo, pois a religião oficial dos clubes brasileiros é a católica. Há capelas católicas em muitos estádios. O que aparece divulgado na imprensa, quando uma equipe procura um lugar sagrado coletivamente, na maioria das vezes guiada pelo treinador, é numa igreja católica. Mas é sabido que os jogadores procuram suporte espiritual também em cultos afro-brasileiros. Historicamente, os massagistas tiveram o papel de fazer a

mediação entre os jogadores de futebol e os cultos afro-brasileiros, o que talvez se deva por sua origem social comum.

Embora não leiamos nada sobre esse tipo de prática na imprensa, é bem provável que atualmente continue a acontecer, numa escala menor, envolvendo menos jogadores. Sabemos com certeza que outros gestos mágicos continuam a ser praticados por um a cada dois jogadores brasileiros, como tocar a grama com a mão antes de entrar no campo, entrar no gramado sempre com o pé direito, chutar as traves do goleiro, etc.

“San Diego” Maradona

Durante minha pesquisa etnográfica, que me levou a clubes localizados em mais de dez países, encontrei muitos símbolos religiosos em vestiários de diferentes estádios pelo mundo: imagens de Cristo e especialmente da Virgem Maria, algumas delicadamente envolvidas com panos azuis (como no pátio interno do clube Paysandú em Belém), outras mostrando o rosto de um Jesus sofredor ornado com uma coroa de espinhos ensanguentada (clubes Seville, de Sevilha). Alguns jogadores ascendem a uma condição sagrada aparecendo em pôsteres, nas paredes de bares e nos quartos de jovens. Li manchetes como “Deus vive na Catalunha” no jornal francês *L'Equipe*, o mais importante jornal de esportes francês, referindo-se a Messi. “Sem o Messias não há milagres”, clamou outra manchete um dia depois que o Barcelona perdeu para o Bayern na semifinal da *Champions League* em 2013. Este jogo de palavras encontrei em muitos jornais ao redor mundo. Outro jogador argentino, Maradona, recebeu esse nível de consagração e ainda mais com a fundação da Igreja Maradonista. Encontrei “templos” para Maradona nas ruas de Nápoles, com sua foto ao lado de Santo Expedito e outras santidades católicas, logo abaixo “San Diego” e “Capello de Diego Miraculoso Maradona”. Poderia ainda continuar descrevendo o templo localizado no túnel de acesso ao campo de jogo do Camp Nou, em Barcelona, ou ainda mais surpreendente, um grande memorial onde os torcedores fanáticos do Atlético podem descansar em paz para sempre, suas cinzas mortais sendo colocadas nas paredes do estádio Sanchez Pijun, num memorial que esta há metros distante do campo. Agora, o que tenho procurado explorar na relação entre religião e futebol não é exatamente isso. O que é novo na relação entre futebol/religião – e sobre o que tenho escrito – é a presença do neopentecostalismo no futebol. Isso coincide com o aumento meteórico das igrejas evangélicas no Brasil.

IHU On-Line – Dentro da perspectiva brasileira, como podemos compreender esse nexo?

Carmen Rial – Como ia dizendo, o nexo atualmente tem como centro o neopentecostalismo. Esta presença coincide com a virada neopentecostal. De acordo com o senso do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, o IBGE, um em cada cinco brasileiros são agora “evangélicos”. Em outras palavras, 4,3 milhões de pessoas, ou 22,2% da população brasileira. A maioria destes evangélicos é formada por neopentecostais. Lembrando: o movimento pentecostal iniciado nos EUA foi introduzido no Brasil a partir 1910, através da Congregação Cristã e da Assembleia de Deus, que se inicia em 1911. Essas deram origem nos anos 1950 a outras igrejas, como a Igreja do Quadrangular, Brasil em Cristo e Deus é Amor, que é de 1962. Estas denominações tiveram um crescimento muito rápido, que coincidiu com o crescimento da população urbana.

Em meados dos anos 1970, pastores brasileiros criaram o que ficou reconhecido como as congregações neopentecostais: Sara Nossa Terra¹, Igreja Universal do Reino de Deus², de 1977, Renascer em Cristo³, de 1986,

1 A Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra é uma Igreja Evangélica neopentecostal do Brasil. Foi fundada em fevereiro de 1992, em Brasília, pelos bispos Robson Rodovalho e Maria Lúcia Rodovalho. (Nota da IHU On-Line)

2 Igreja Universal do Reino de Deus (IURD): igreja cristã protestante, de tendência pentecostal, fundada no Brasil. Sobre o tema, confira a edição 36 dos Cadernos IHU Ideias, intitulada Igreja Universal do Reino de Deus no contexto do emergente mercado religioso brasileiro: uma análise antropológica, disponível para download em <http://bit.ly/15yhyCX>. Confira, ainda, a entrevista Neopentecostais e religiões afro-brasileiras. Uma guerra instituída?, com Vagner Gonçalves da Silva, publicada em 14-04-2009, nas Notícias do Dia do IHU, disponível para download em <http://bit.ly/11VNhVt>. Leia, também, a entrevista com Toni André Scharlau Vieira, A compra da Guaíba e do Correio do Povo pela IURD, publicada em 16-03-2007, disponível em <http://bit.ly/10fDTGK>. (Nota da IHU On-Line)

3 Igreja Apostólica Renascer em Cristo: denominação evangélica neopentecostal fundada em São Paulo, em 1986, por Estevam Hernandes e Sônia Hernandes. A Igreja Renascer possui uma rede de TV, uma gravadora, rede de rádio, uma editora e uma linha de confecções; no Brasil há cerca de 600 templos e mais de dois milhões de seguidores. A Renascer é a segunda maior denominação neopentecostal brasileira. (Nota da IHU On-Line)

Bola de Neve⁴, no ano 2000, etc. Como explicar esta expansão? Bem, o Brasil tem experimentado um próspero momento de crescimento econômico nos últimos anos, em grande medida graças à exportação das chamadas commodities (mercadorias com cotação internacional, como minérios ou produtos agrícolas) e ao seu bom preço no mercado global. Com uma política de distribuição de riqueza sustentada por impostos, a economia do país teve êxito em tirar 52 milhões de pessoas da pobreza e em integrá-las numa nova classe média baixa com diferentes padrões de consumo e expectativas de vida.

Ainda assim, enormes desigualdades econômicas permanecem. E ao mesmo tempo observamos um forte movimento de deslocamento em direção aos centros urbanos, para as grandes capitais mas também desde os anos 1980, para o exterior. Estes emigrantes enfrentam novos desafios no exterior, e as práticas religiosas funcionam como um alívio num contexto nem sempre cordial.

Teologia da prosperidade

A maioria dos neopentecostais estão entre a baixa classe média. As práticas neopentecostais parecem lhes dar suporte para enfrentar novas realidades na sociedade, como a competição no trabalho e na escola, ao mesmo tempo em que permitem que gozem seus novos status, seus novos bens de consumo, sem culpa.

É o caso dos jogadores de futebol. A doutrina conhecida como Teologia da Prosperidade está na base das igrejas evangélicas que tiveram maior sucesso no Brasil. Assim, a Modernidade não apenas não acabou com a religião, como previam alguns, mas a reforçou, como é o caso do neopentecostalismo.

IHU On-Line – Como podemos compreender o fenômeno dos joga-

4 Bola de Neve Church ou Igreja Bola de Neve: denominação protestante pentecostal fundada no ano 2000 por Rinaldo Luís de Seixas Pereira (Apóstolo Rina). O nome “Bola de Neve” vem da proposta dos fundadores que tinham por objetivo propagar o trabalho como uma bola de neve, aumentando de tamanho e alcance ao longo do tempo. (Nota da IHU On-Line)

dores de futebol como novos missionários na diáspora das religiões brasileiras?

Carmen Rial – Tornar-se um pastor evangélico é o sonho de muitos jovens pelo país e uma possível carreira para um ex-jogador de futebol. Cursos intensivos são oferecidos por algumas dessas igrejas neopentecostais, por menos de R\$900, e duram alguns dias apenas. Um pastor neopentecostal talentoso pode fazer mais de R\$20 mil por mês nessas igrejas.

Todas as denominações neopentecostais têm a missão de converter o mundo à sua crença. Para alcançar esse objetivo, elas estão sendo administradas como se fossem um negócio e fazem extenso uso dos meios de comunicação de massa. É através também destes meios que as religiões neopentecostais brasileiras foram disseminadas entre a diáspora brasileira não exclusiva mas principalmente através dos canais de mídia.

Durante meu trabalho de campo, notei que jogadores na Espanha, Holanda, França, Japão, Canadá e Marrocos assistiam ao canal de televisão brasileira Record todos os dias. Também a Globo, mas a Record tem esta presença religiosa mais marcada. Ela está presente em mais de 80 países, é um poderoso canal de disseminação dos preceitos da Igreja Universal do Reino de Deus.

Na pesquisa, notei também que os jogadores faziam constantes referências a Deus e a Jesus, em suas entrevistas com a mídia. Muitas frases ou comentários que começam ou terminam com a “vontade de Deus” ou “obrigado, Deus”, além de gestos em campo de agradecimento a Deus, e de inscrições de palavras sagradas em suas camisetas (“Deus é minha força”, “Obrigado Jesus”). Isso faz com que, constantemente, os fãs no estádio e a audiência da televisão sejam lembrados sobre a importância de Deus. Essas imagens transmitidas para a audiência global de televisão promovem mundialmente a fé e se estabelecem como topos visuais repetidos toda vez que um time brasileiro vence um campeonato.

IHU On-Line – Quais são os países nos quais esse neopentecostalismo

“Futebol e religião são fácil e interessantemente relacionáveis – não exclusivamente, mas especialmente na América do Sul e na África. O catolicismo popular e os cultos afro-brasileiros sempre estiveram e ainda continuam presentes no futebol”

talismo tem sido professado pelos atletas?

Carmen Rial – As igrejas pentecostais estão presentes em cerca de 200 países no mundo, e os futebolistas brasileiros, presencialmente ou via mídia, estão em todos. Minha pesquisa com os jogadores levou-me a 15 países: Espanha (Sevilha, Madri, Barcelona), Canadá (Toronto), Holanda (Almelo, Groningen, Alkmaar, Rotterdam e Amsterdam), Japão (Tóquio); França (Lyon, Le Mans, Nancy and Lille), Mônaco, Bélgica (Charleroi), Grécia (Athens), China (Hong-Kong), Índia (Nova Delhi e Bombaim); Singapura, Austrália (Perth, Adelaide, Melbourne, Sidney), Coreia do Sul (Seul); Marrocos (Marrakesh); Uruguai (Montevideo) e Brasil (Fortaleza, Salvador e Belém), e em todos havia a presença de jogadores que tinham

na fé uma aliada para a saudade, o ambiente competitivo profissional, às vezes hostil, e a solidão.

IHU On-Line – Em que medida a imigração é um fator importante para compreender a transnacionalização?

Carmen Rial – Imigração/emigração e transnacionalismo são conceitos que devem ser usados com cuidado. Nem todo o deslocamento para o exterior pode ser classificado de emigração e nem toda a entrada num país pode ser considerada imigração. Os jogadores com que conversei moram no exterior, mas não se consideram e não são vistos como imigrantes nos países de acolhimento. Imigrantes são os pobres, os que chegam sem documento, os que fazem trabalhos manuais que os trabalhadores locais recusam ou aceitam, mas por salários maiores. Já transnacionalização é um fenômeno próprio dos processos de globalização que aponta para o ultrapassar fronteiras nacionais (que continuam existindo, as nações continuam fortes, assim como o sentimento nacional). Imigrantes transnacionais (também chamados de transmigrantes) são pessoas que se deslocaram de um país para outro, mas continuam mantendo fortes laços com a nação de origem. É o caso de grande parte dos cerca de 3,5 milhões emigrantes brasileiros, hoje, que vivem no exterior e que continuam em contato diário com o Brasil através das redes Globo e Record, do Skype, internet de modo geral, de restaurantes brasileiros e de igrejas brasileiras.

IHU On-Line – Qual é o nexo que une esses atletas ao neopentecostalismo?

Carmen Rial – A religião (ou melhor, a fé, como muitos me disseram, nem se trata de uma religião, mas de ter fé) oferece ao jogador de futebol força extra e habilidade de expandir os limites de seus corpos e resistência, como o antropólogo Marcel

Mauss⁵ já nos ensinou em um texto muito famoso: “As técnicas corporais”. Para os que vivem no exterior, a religião fornece uma forte fundação de ajuda para suportar o sacrifício de estar distante de um Brasil imaginado, de suas famílias e amigos de infância, da saudade de ambientes de solidariedade e autenticidade. Atos religiosos são como instrumentos para gerir a fama e a fortuna, que, se mal gerenciados, podem levar tanto para uma carreira curta no futebol como para perda da alma. O neopentecostalismo oferece uma cosmologia capaz de integrar as novas experiências de vida destes jogadores (experiência de viver no exterior, de solidão) assim como possibilita, para os jogadores-celebridades, viver como milionários sem culpa. Ao contrário do catolicismo que prega a simplicidade e concentra-se na vida após a morte, o neopentecostalismo faz das riquezas materiais prova de um bom diálogo com Deus.

IHU On-Line – Qual é a relação entre a autodisciplina e a Teologia da Prosperidade professada nesses credos?

Carmen Rial – A adesão de milionários do futebol às igrejas neopentecostais coincide com a adoção da Teologia da Prosperidade nos anos 1970 pelas igrejas pentecostais brasileiras. Até então, seguidores do pentecostalismo, autodeclarados “crentes”, eram conhecidos por sua adoção a certas normas rígidas de conduta. Eles eram proibidos de desfrutarem prazer nesta vida, como beber álcool, escutar música, assistir televisão e fazer sexo antes do casamento. Esportes e apostas estavam entre as atividades proibidas. A Teologia da Prosperidade, contudo, pregou que o crente tinha o direito de aproveitar sua felicidade na Terra, e que eles poderiam buscar

sucesso financeiro e usufruir disso. As novas denominações pentecostais, as neopentecostais, agregaram princípios de autoajuda e controle mental (pensamento positivo) à sua pregação bíblica. Os crentes estavam agora livres para expressar a si mesmos pelo consumo de bens, música e esportes, integrando esses prazeres na sua vida cotidiana.

IHU On-Line – Em que sentido o futebol serve como um palco para a pregação?

Carmen Rial – Levantar suas mãos ao céu para celebrar um gol, ajoelhar-se após fazer um gol ou proferir alguma benção depois de errar o gol por pouco são também atitudes muito comuns. Por exemplo, depois do apito final da Copa do Mundo do Brasil 2002, vencida pelo Brasil, Kaká tirou sua camisa para revelar sob ela outra onde se lia “Eu pertenço a Jesus”. E repetiu um gesto semelhante em Milão, em 2004, quando venceu o Scudetto e no triunfo da Champions League, em 2007. Ele também tem esta mesma frase, acompanhada de “Deu é Fiel” gravada nas suas chuteiras.

Estas imagens são propagadas pelos canais da mídia (no que um antropólogo indiano, Arjun Appadurai, chama de *mediascape*). Esses gestos simbólicos promovem crenças religiosas em escala global, como um tipo de “religiosidade banal” – se posso pegar emprestado o termo de “nacionalismo banal” cunhado por Billig (1995), para se referir à construção de um sentimento de pertencimento a uma nação, feito diariamente, através de representações da nação – como bandeiras ou o cantar de hinos. Eles silenciosamente se infiltram na vida diária de milhões de espectadores, como algo sem importância, mas que vão construindo este sentimento religioso entre os espectadores, do mesmo modo que o nacionalismo é construído por uma bandeira “pendurada e sem ser notada num prédio público”.

IHU On-Line – Na perspectiva de seus estudos, qual é o sentido das expressões “ovo do Diabo” e “religiosidade banal”?

Carmen Rial – Ovo do Diabo era como os “crentes” – fiéis das igrejas pentecostais clássicas, como a Assembleia de Deus – chamavam a bola de futebol (ou de outro esporte), já que os jogos e divertimentos em geral lhes eram proibidos. Religiosidade banal é um modo de classificar estas práticas que têm um fundamento religioso, mas que são realizadas fora dos templos, sem os rituais característicos das religiões. São práticas que se infiltram na vida das pessoas quando estão usufruindo uma atividade que nada tem a ver – em princípio – com a religião, como é o caso do futebol. Por isso “banal”, no sentido que Arendt⁶ deu ao termo, de algo silencioso, mas nem por isso menos eficiente. Esta *banal religiosity* transmite-se através da mídia e tem o potencial de fazer aumentar o contingente de crentes. Nesse sentido, os jogadores de futebol são “soldados” da fé, “pastores” globais que também sustentam financeiramente as igrejas neopentecostais, pagando o dízimo – se não decidirem por eles mesmos abrirem uma Igreja, como foi o caso de Jorginho, em Munique, e passam a ser empresários missionários.

5 Marcel Mauss (1872-1950): sociólogo e antropólogo francês, refletiu sobre a arbitrariedade cultural de nossos comportamentos mais casuais, definindo o corpo como o primeiro e mais natural objeto técnico e, ao mesmo tempo, meio técnico do homem. Sobre Marcel Mauss, leia a entrevista de Alain Caillé publicada na IHU On-Line, n.º 96, de 12-04-2004, a propósito da publicação do livro *História Argumentada da Filosofia Moral e Política*, disponível para download em <http://migre.me/s99D>. (Nota da IHU On-Line)

6 Hannah Arendt (1906-1975): filósofa e socióloga alemã, de origem judaica. Foi influenciada por Husserl, Heidegger e Karl Jaspers. Em consequência das perseguições nazistas, em 1941, partiu para os EUA, onde escreveu grande parte das suas obras. Lecionou nas principais universidades deste país. Sua filosofia assenta numa crítica à sociedade de massas e à sua tendência para atomizar os indivíduos. Preconiza um regresso a uma concepção política separada da esfera econômica, tendo como modelo de inspiração a antiga cidade grega. Entre suas obras, citamos: *Eichmann em Jerusalém* - Uma reportagem sobre a banalidade do mal (Lisboa: Tenacitas. 2004) e *O Sistema Totalitário* (Lisboa: Publicações Dom Quixote. 1978). Sobre Arendt, confira as edições 168 da IHU On-Line, de 12-12-2005, sob o título Hannah Arendt, Simone Weil e Edith Stein. Três mulheres que marcarão o século XX, disponível para download em <http://bit.ly/qMjoc9> e a edição 206, de 27-11-2006, intitulada O mundo moderno é o mundo sem política. Hannah Arendt 1906-1975, disponível para download em <http://bit.ly/rt6KMG>. Nas Notícias Diárias de 01-12-2006 você confere a entrevista Um pensamento e uma presença provocativos, concedida com exclusividade por Michelle-Irène Brudny em 01-12-2006, disponível para download em <http://bit.ly/o0pntA>. (Nota da IHU On-Line)

A umbanda no Japão e a busca pela ressignificação da vida dos nipo-brasileiros

Para Ushi Arakaki, o fenômeno da transnacionalização das religiões brasileiras no Japão está ligado a um contexto histórico e social peculiar em relação aos processos migratórios internacionais. A busca por novas religiões representa a procura por apoio emocional para lidar com situações adversas

POR MÁRCIA JUNGES

Tratados no Brasil como japoneses, e no Japão como brasileiros, os imigrantes nipo-brasileiros “experenciam uma renegociação de identidade etnocultural e passam a buscar elementos que reforcem sua noção de pertencimento ao Brasil. A rejeição étnica sofrida pelos imigrantes faz com que eles se isolem dentro da comunidade transnacional”. A explicação é da antropóloga Ushi Arakaki, na entrevista que concedeu por e-mail à **IHU On-Line**. “O processo de renegociação de identidade vivida pelos nipo-brasileiros gera uma demanda por símbolos religiosos que possam satisfazê-la”, completa. É nesse contexto que deve ser compreendida a transnacionalização da umbanda no Japão. Os primeiros terreiros de umbanda no Japão surgiram no final dos anos 1990, criados por “imigrantes nipo-brasileiros que fizeram o caminho inverso de seus ancestrais”, observa Arakaki. “Desde então a umbanda vem sendo praticada no país, mas quase que exclusivamente por brasileiros. Os poucos japoneses que frequentam os terreiros vão acompanhados por amigos brasileiros e raramente tornam-se praticantes ou frequentadores assíduos. Eles buscam soluções mágicas para seus problemas”.

Ushi Arakaki é graduada em Psicologia pela Universidade Federal do Paraná – UFPR. cursou mestrado em Cooperação Internacional e Ges-

tão de Projetos no Instituto Universitario Ortega y Gasset, na Espanha e em Antropologia Cultural pela Universidade de Osaka, no Japão, com a tese *Deterritorialized Ethno-cultural Notion of Belonging – The case of Brazilian Nikkeijin adolescents in Hamamatsu, Japan*. É PhD em Antropologia Cultural também pela Universidade de Osaka com a tese *Umbanda and Ethno-Cultural Identity in Japan: an ambivalent religion*

for an ambivalent people. Entre 2010 e final de 2012 coordenou a negociação de Acordos de Cooperação Triangular para projetos de desenvolvimento através da Agência de Cooperação Internacional do Japão (JICA), no âmbito do Programa de Parceria Brasil Japão (JBPP) com países membros da CARICOM como Santa Lúcia, São Vicente e Granadinas, Granada, Dominica, Belize e Haiti e com países africanos como Moçambique e Angola. Atualmente, trabalha no Rio de Janeiro como assessora para implantação do Parque Olímpico, na Casa Civil da Prefeitura do Rio de Janeiro e presta consultoria para programas de desenvolvimento das comunidades que vivem na área do Porto Maravilha. É autora do artigo *Japanese Brazilians among Pretos-Velhos, Caboclos, Buddhist Monks and Samurais: An Ethnographic Study of Umbanda in Japan*, publicado na coletânea *The Diaspora of Brazilian Religions* (Netherlands: Brill, 2013).

Confira a entrevista.

IHU On-Line – Qual é o contexto histórico e social no qual se dá a transnacionalização das religiões brasileiras no Japão?

Ushi Arakaki – O imaginário de todos os trabalhadores imigrantes em

qualquer parte do mundo é sempre fazer fortuna em pouco tempo e retornar para o seu país de origem. E isso não foi diferente para os nipo-brasileiros no Japão. O tempo estimado de dois a três anos de permanência necessária

para acumular dinheiro não correspondia com a realidade e o caráter temporário do início do fluxo na década de 1980. Nos anos 1990 passou a ser cada vez mais permanente. O Ministério da Justiça do Japão, no final da década de

1990, registrava mais de 250 mil brasileiros vivendo lá. Este número chegou a mais de 300 mil em meados dos anos 2000 e só começou a cair em 2008 com a crise financeira global.

O fenômeno da transnacionalização das religiões brasileiras no Japão está intimamente ligado a um contexto histórico e social bastante peculiar em relação aos processos migratórios internacionais. O crescimento econômico no Japão, demandando grande quantidade de mão de obra estrangeira – ao mesmo tempo em que no Brasil se vivia o empobrecimento da população, principalmente da classe média devido às altas taxas de inflação e desemprego –, propiciou esse movimento de migração transnacional, com características diferentes do que ocorria em relação aos outros países, pois eles iam de forma legal e em geral já empregados. Os nipo-brasileiros que deram início ao movimento nos anos 1980, em geral, eram homens descendentes da primeira geração e tinham passaporte japonês. Eles permaneciam no Japão por um tempo determinado.

Comunidade transnacional de nipo-brasileiros

Este movimento ganhou força, no entanto, depois do governo japonês alterar sua Lei de Controle Imigratório em 1990, garantindo aos seus descendentes, até a terceira geração, e seus cônjuges, status formal de residente, sem limitação do tipo de atividade exercida. Além do caráter étnico e da busca pessoal de alguns descendentes que naquela época desejavam conhecer o país de seus ancestrais, a crise econômica no Brasil persistia, impulsionando agora a migração de famílias inteiras com seus filhos.

Com a mudança na legislação japonesa, há uma massificação do movimento nos anos 1990 e o perfil do imigrante muda: existe um grande número de descendentes da segunda e terceira geração, aumento da proporção de mulheres, faixa etária mais jovem, mais solteiros e recém-casados, famílias com filhos e não descendentes casados com descendentes. A maioria destas pessoas não dominava o código cultural japonês. Isso faz com que comece a se formar uma comunidade transnacional de nipo-brasileiros.

Na primeira metade da década de 1990 surgiram os primeiros restaurantes brasileiros, as primeiras lojas de produtos brasileiros, os primeiros jornais em português. Na segunda metade já tínhamos o primeiro shopping center brasileiro em Oizumi, um canal de televisão com transmissão da Rede Globo e a inauguração da primeira escola brasileira.

A migração transnacional traz consigo a ruptura de redes sociais preestabelecidas, o que muitas vezes gera um aumento da demanda religiosa. De acordo com o IBGE (2000), 63,9% dos nipo-brasileiros no Brasil são católicos. A adoção do catolicismo representou o abandono de religiões étnicas (budismo e xintoísmo) em nome de uma maior integração na sociedade brasileira. A segunda religião mais praticada é o budismo (10,68%) seguido do protestantismo (8,5%) e de religiões orientais tais como a Igreja Messiânica, Perfect Liberty e Seicho-no-ie (2,85%), do espiritismo (0,5%) e da umbanda (0,1%).

Infelizmente, não há ainda dados estatísticos precisos sobre a afiliação religiosa dos brasileiros no Japão. No entanto, pesquisas qualitativas mostram claramente mudanças no comportamento religioso dos nipo-brasileiros após a migração transnacional. Frequentemente os imigrantes que mudam sua afiliação religiosa no Japão passaram por crises envolvendo problemas de adaptação, relacionamento, saúde ou de renegociação de identidade. A busca por novas religiões representa a procura por apoio emocional para lidar com situações adversas. Muitos imigrantes precisam reinterpretar sua realidade para ressignificar suas vidas.

Terreiros no Japão

No início da década de 90 houve uma busca maior pelo catolicismo. Entretanto, não existem igrejas brasileiras e o número de padres brasileiros não é suficiente para atender à demanda de toda a comunidade. Missas são realizadas esporadicamente em português. Outro fator importante é que o católico brasileiro no Japão encontra um ambiente religioso muito diferente do que está acostumado no Brasil. Não existem traços do catolicismo popular tradicional, como a

devoção à Nossa Senhora Aparecida, por exemplo. A falta dos elementos étnicos dificulta a identificação dos imigrantes com esta religião justamente em um momento em que eles necessitam reforçar sua noção de pertencimento com o Brasil.

O primeiro centro espírita do Japão foi fundado em 1994 e hoje continua sendo frequentado quase que exclusivamente por brasileiros. Ainda na década de 1990 houve um considerável aumento de igrejas evangélicas, especialmente pentecostais, na comunidade brasileira. Estas são frequentadas exclusivamente por brasileiros e atendem às demandas étnicas dos imigrantes. Algumas delas foram fundadas no Japão pelos próprios imigrantes, como a Missão Apoio e a Avivamento da Fé, e depois foram trazidas para o Brasil por seus adeptos. As igrejas evangélicas são visivelmente as mais numerosas na comunidade transnacional brasileira.

Os primeiros grupos umbandistas surgiram no Japão no final dos anos 1990 e os primeiros terreiros pouco tempo depois. Apenas um pequeno grupo dos praticantes tinha tido contato com religiões afro-brasileiras no Brasil. Atualmente existem cerca de 10 terreiros no Japão localizados nas províncias de maior concentração de brasileiros: Aichi, Mie, Gifu, Shiga, Shizuoka e Gunma.

IHU On-Line – Quais são as peculiaridades da umbanda radicada nesse país? Em que se diferencia em relação àquela praticada no Brasil?

Ushi Arakaki – Primeiro é preciso ressaltar que no Brasil a umbanda tem praticantes de todos os grupos étnicos e classes socioeconômicas. No Japão, entretanto, temos um grupo relativamente uniforme, considerando que a grande maioria dos brasileiros que lá residem são descendentes de japoneses que exercem trabalhos não qualificados conhecidos como 5K (*kitsui, kiken, kitanai, kibishii, kirai* – pesado, perigoso, sujo, exigente e detestável). Tanto a posição socioeconômica quanto a descendência étnica deste grupo de imigrantes são fatores que moldam a maneira como eles se apropriam e praticam a umbanda no Japão.

No Brasil, a umbanda tem um forte caráter universal. Ela é uma re-

ligião multiétnica praticada por todas as classes sociais, seu panteão é composto por entidades que representam a diversidade étnica e cultural que constitui a essência da brasilidade, respeitando peculiaridades e, ao mesmo tempo, reforçando o sentido de unidade. A prática da caridade, um de seus princípios básicos, a torna ainda mais universal. No entanto, a umbanda também tem traços locais evidentes no uso da magia para a manipulação de seres espirituais em benefício dos seus praticantes. Nesse sentido, defendo que no Brasil a umbanda é uma religião localmente universal.

No Japão, esta religião tem um forte caráter local, uma vez que é praticada por um único grupo étnico pertencente à mesma classe social e funciona como um importante instrumento de renegociação de identidade que proporciona a seus adeptos a oportunidade de se conectar religiosa, cultural e emocionalmente com sua terra natal. O uso da magia como instrumento de intervenção na realidade social dos imigrantes também reforça seu caráter local. Entretanto, a umbanda também tem seus traços universais representados principalmente pela prática da caridade. Assim sendo, no Japão, a umbanda passa a ser uma religião universalmente local.

Budismo e umbanda

Pode-se ainda fazer um paralelo entre o budismo e a umbanda. Sendo uma religião universal no Japão, o budismo, ao ser trazido para o Brasil no início do século XX pelos imigrantes japoneses, se tornou local, um símbolo de identidade japonesa. Depois de pouco mais de um século podemos constatar o caminho inverso: o budismo conseguiu recrutar adeptos brasileiros de diferentes origens étnicas tornando-se novamente uma religião universal.

A umbanda é extremamente dinâmica e possui a capacidade de moldar-se de acordo com a demanda e realidade socioeconômica e cultural de seus praticantes. É visível a influência, em diferentes graus, da sociedade e cultura japonesa nos terreiros de umbanda no Japão. Em alguns deles vemos no congá (altar) elementos como *katana* (espada japonesa), esculturas de deuses xintoístas e rosários budistas. Na cosmologia, a influência é ain-

da mais forte: há a adoção de ícones culturais japoneses como monges e samurais ao grupo de entidades espirituais que guiam os praticantes. Em alguns centros estas entidades trabalham possuindo os médiuns durante os rituais, em outros, atuam apenas no plano espiritual. A origem étnica japonesa dos imigrantes nipo-brasileiros e o fato de estarem no país de seus ancestrais fazem com que a grande maioria dos espíritos obsessores que os acompanham sejam espíritos japoneses, que em alguns casos passam de geração para geração.

IHU On-Line – Como a sociedade japonesa compreende a prática dessa religião? Qual é a repercussão desse credo entre a população local?

Ushi Arakaki – Como mencionado acima, os primeiros terreiros de umbanda surgiram no Japão no final da década de 1990 levados por imigrantes nipo-brasileiros que fizeram o caminho inverso de seus ancestrais. Desde então a umbanda vem sendo praticada no país, mas quase que exclusivamente por brasileiros. Os poucos japoneses que frequentam os terreiros vão acompanhados por amigos brasileiros e raramente tornam-se praticantes ou frequentadores assíduos. Eles buscam soluções mágicas para seus problemas. Alguns japoneses comparam a umbanda com um culto de possessão praticado em Okinawa. Uma das maiores barreiras para a expansão da umbanda é a falta de fluência por parte dos imigrantes do idioma japonês.

Ainda que a umbanda não seja conhecida pelos japoneses, um de seus princípios religiosos, a caridade, leva seus praticantes a realizarem atividades – como a distribuição de alimentos e roupas para moradores de rua – que ultrapassam as fronteiras da comunidade transnacional brasileira. A opinião pública se divide entre a comoção por estes imigrantes estarem preocupados com um problema social da sociedade anfitriã e o criticismo por achar que este tipo de atitude incentiva os sem-teto a permanecerem na rua. Os imigrantes se defendem dizendo que a distribuição de comida e roupa que é feita apenas duas vezes por mês não estimula a permanência na rua, e que o mais importante na

atividade é a integração entre os grupos, o apoio emocional e o fato de os moradores de rua se sentirem visíveis.

IHU On-Line – Tomando em consideração alguns exemplos no Brasil, essa religiosidade é alvo de alguma espécie de preconceito no Japão?

Ushi Arakaki – A umbanda continua sendo alvo de preconceito no Japão, uma vez que sua prática se limita à comunidade transnacional brasileira. Assim como no Brasil, existem pessoas que, por falta de conhecimento, conectam as religiões afro-brasileiras à baixa classe social e à magia negra. Mesmo entre os praticantes nota-se certo receio de explicitar para outros membros da comunidade sua crença religiosa por medo de serem discriminados.

IHU On-Line – De que forma se pode entender a coexistência de um credo de matriz africana como a umbanda num país de tradições religiosas milenares como o Japão? Há japoneses que professam a umbanda?

Ushi Arakaki – Diferentemente do que algumas pessoas pensam, existem certas similaridades entre a umbanda e as religiões tradicionais japonesas, principalmente no que concerne à importância dada ao karma e à influência dos ancestrais em nossas vidas. O Preto Velho, por exemplo, é tido como um ancestral do povo brasileiro. Nesse sentido, a coexistência entre a umbanda e as religiões locais é perfeitamente viável. Entretanto, não há por parte dos líderes religiosos brasileiros no Japão a tentativa de se construir uma ponte entre o sistema de crenças da umbanda e os valores e costumes da sociedade local. Dessa maneira, a expansão da umbanda fica extremamente limitada. O número de japoneses que frequentam os terreiros assiduamente é quase nulo, e só os japoneses que convivem com brasileiros praticantes da umbanda têm conhecimento da existência dessa religião.

IHU On-Line – Que aproximações poderiam ser feitas entre os pretos velhos e os caboclos com os monges budistas e os samurais?

Ushi Arakaki – Pretos velhos e caboclos são entidades espirituais tradicionais que fazem parte da cosmologia da umbanda desde seu início e

representam duas matrizes étnicas do povo brasileiro: africanos e indígenas, respectivamente.

A umbanda é uma religião dinâmica que atualiza constantemente seu panteão de acordo com mudanças socioculturais. Este dinamismo e a capacidade de se reinventar para atender às demandas locais levaram à inclusão de entidades japonesas em sua cosmologia. Ainda que no Brasil exista a Linha do Oriente, composta por espíritos orientais, incluindo algumas vezes monges de diferentes etnias, os monges budistas e os samurais são entidades espirituais adotadas por líderes religiosos da umbanda no Japão. Ambos trabalham juntamente com entidades brasileiras. Os monges tendem a lidar com cirurgias espirituais junto com pretos velhos e caboclos, e os samurais fazem a proteção dos terreiros no plano espiritual juntamente com um grupo de espíritos brasileiros denominado exús.

Os imigrantes nipo-brasileiros, apesar de sua descendência, não dominam nem os códigos culturais e nem o idioma local. Consequentemente, necessitam de pessoas capazes de fazer a intermediação cultural entre eles e a sociedade anfitriã. Estas pessoas são conhecidas dentro da comunidade transnacional como *tsuyaku* (intérprete em japonês) e são chamadas para resolverem problemas do dia a dia com os quais os imigrantes não conseguem lidar devido à falta de proficiência do japonês. No plano espiritual as entidades japonesas também atuam como intermediários entre espíritos japoneses e brasileiros. Nesse sentido, em nível local, elas são representações simbólicas dos membros da comunidade transnacional brasileira que dominam os códigos culturais japoneses, o *tsuyaku*.

Como no Brasil, no Japão a umbanda também é capaz de trazer situações socioculturais do mundo profano para a esfera sagrada. As entidades japonesas aparecem para resolver um problema vivenciado diariamente pelos imigrantes nipo-brasileiros, seu isolamento da sociedade japonesa.

Intermediação cultural

A inclusão destas entidades no panteão da umbanda é importante para o desenvolvimento desta religião no Ja-

pão porque ela oferece aos praticantes a possibilidade de atuar em um contexto espiritual-cultural com o qual eles não têm familiaridade. Por poder confiar na proteção espiritual dos samurais, as entidades brasileiras e os umbandistas se sentem protegidos dos espíritos maus japoneses que poderiam atrapalhar não só os rituais religiosos como também as suas vidas. Além disso, por contar com a intermediação cultural oferecida por espíritos japoneses evoluídos eles se sentem aptos a praticar caridade ajudando espíritos japoneses menos evoluídos que necessitam de apoio espiritual. Esta construção religiosa é uma solução simbólica dada pelos umbandistas aos problemas de adaptação vividos pelos imigrantes nipo-brasileiros na sociedade anfitriã.

Cosmologia da umbanda

Vale ainda ressaltar um segundo papel sociossimbólico da inclusão das entidades japonesas no panteão da umbanda. No Brasil os nipo-brasileiros são chamados de japoneses por suas características fenotípicas. No Japão, eles não são reconhecidos como tal e passam a reforçar sua noção de pertencimento ao Brasil. A cosmologia da umbanda simboliza a diversidade etnocultural brasileira com entidades que representam não apenas a matriz étnica como também a miscigenação de nosso povo. A inclusão de entidades japonesas é fruto da renegociação de identidade e do reconhecimento de sua brasilidade. Em nível transnacional, ela se torna um instrumento simbólico da autoinclusão dos nipo-brasileiros na sociedade brasileira. Em um primeiro momento, pode parecer contraditório que ícones da cultura japonesa, como o samurai, possam simbolizar a autoinclusão dos nipo-brasileiros na sociedade brasileira, especialmente em um momento em que eles se sentem brasileiros, e não japoneses.

Entretanto, esta contradição é explicada pelo fato de que esta inclusão só pode ser legitimada pela sociedade brasileira se a representação dos nipo-brasileiros corresponder à imagem que esta sociedade tem deles. Nesse sentido, símbolos culturais japoneses são, sem dúvida, a melhor opção. Juntando personagens típicos das culturas brasileira (pretos velhos, caboclos,

baianos, boiadeiro, etc.) e japonesa (samurais e monges), os líderes religiosos estão aumentando os grupos étnicos representados pela umbanda e tornando-a ainda mais brasileira.

IHU On-Line – Em que aspectos se pode falar de uma identidade etnocultural a partir da experiência religiosa da umbanda no Japão?

Ushi Arakaki – A aparência física dos nipo-brasileiros sempre os diferenciou dos demais brasileiros, e por isso são comumente chamados de japoneses. O fato de eles serem considerados no Brasil uma minoria positiva, frequentemente associada com honestidade, inteligência e trabalho duro, contribuiu para reforçar uma identidade japonesa desterritorializada, mesmo que a maioria não domine o idioma japonês. Ao chegar ao Japão, no entanto, devido às diferenças culturais os nipo-brasileiros não são tratados como tal pela sociedade anfitriã, que os chamam de brasileiros. Sendo tratados no Brasil como japoneses e no Japão como brasileiros, estes imigrantes experienciam uma renegociação de identidade etnocultural e passam a buscar elementos que reforcem sua noção de pertencimento ao Brasil. A rejeição étnica sofrida pelos imigrantes faz com que eles se isolem dentro da comunidade transnacional.

O processo de renegociação de identidade vivida pelos nipo-brasileiros gera uma demanda por símbolos religiosos que possam satisfazê-la. Como mencionado acima, as entidades espirituais da umbanda são personagens tipicamente brasileiros, o que dá a esta religião um sabor local. Eles representam não apenas a matriz étnica do povo brasileiro, mas também simbolizam sua miscigenação: a mistura de vários grupos etnoculturais que influenciam uns aos outros, criando uma cultura única, mas sem apagar sua inclinação etnocultural original. Nesse sentido, a brasilidade da umbanda e sua capacidade de refletir o contexto sociocultural brasileiro atraem os imigrantes nipo-brasileiros e funcionam como um forte instrumento de preservação etnocultural que reforça a noção de pertencimento destes imigrantes com o Brasil.

Canção nova: catolicismo tipo exportação e missão reversa

Meios de comunicação servem para “alcançar” fiéis católicos que não têm tempo de frequentar a igreja, frisam Brenda Carranza e Cecília Mariz. Ida de missionários brasileiros ao exterior pode ser compreendida numa perspectiva de “missão reversa”

POR MÁRCIA JUNGES

Surgida na década de 1990, a Comunidade de Vida e de Aliança Canção Nova deve ser compreendida a partir da inspiração encontrada “na espiritualidade da Renovação Carismática Católica e seus desdobramentos nas últimas décadas”, assinalam Brenda Carranza e Cecília Mariz na entrevista que concederam por e-mail à **IHU On-Line**. É preciso também ter em mente o neopentecostalismo da Igreja Universal do Reino de Deus e seu protagonismo midiático religioso como pano de fundo do surgimento da Canção Nova. As pesquisadoras mencionam a transnacionalização da Canção Nova em países como França, Itália, Israel, Portugal, EUA e Paraguai, o que pode ser analisado em termos de uma “missão reversa”: “Aqueles que um dia foram objeto de missão, catequisados nas colônias, invertem o fluxo histórico, enviando missionários para as metrópoles, com a consigna de converter a seus cidadãos”.

Brenda Carranza possui graduação em Teologia pela Universidade Francisco Marroquim – UFM, na Guatemala, bacharelado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas – Unicamp, e bacharelado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas/Pontifício Ateneo Santo Anselmo, PUC-Campinas/Roma. É mestre em Sociologia pela Unicamp, com a dissertação *Renovação Carismática Católica: Origens, mudanças*

e *tendências*, e doutora em Ciências Sociais pela mesma instituição, com a tese *Movimentos do Catolicismo Brasileiro: cultura, mídia e instituição*. Docente na PUC-Campinas, Brenda é também coordenadora da Coleção Sujeitos e Sociedade da editora Ideias & Letras. De suas publicações destacamos: *Catolicismo midiático* (Aparecida: Ideias & Letras, 2011) e *Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências* (2. ed. Aparecida-SP: Santuário, 2000). É uma das autoras de *Mobilidade Religiosa: linguagens, juventude política* (São Paulo: Paulinas, 2012) e com Cecília Mariz escreveu o artigo *Catholicism for Export: the case of Canção Nova*, publicado na coletânea *The Diaspora of Brazilian Religions* (Netherlands: Brill, 2013).

Cecília Loreto Mariz possui graduação em Ciências Sociais e mestrado em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco, e doutorado em Sociology of Culture and Religion (Ph.D) pela Boston University. É professora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ e uma das organizadoras de *Novas Comunidades Católicas: em busca do espaço pós-moderno* (Aparecida: Ideias & Letras, 2009), além de autora de *Coping With Poverty: Pentecostals and Base Communities in Brazil* (Philadelphia: Temple University Press, 1994).

Confira a entrevista.

IHU On-Line – Em que aspectos a Canção Nova é um “catolicismo de exportação”?

Brenda Carranza e Cecília Mariz
– Entendemos que a Comunidade de

Vida e de Aliança Canção Nova foi um dos pivôs que impulsionou, na década de 1990, a visibilidade de um catolicismo de massas e do reavivamento de determinado setor de sua juven-

tude. Para fundador da Comunidade, Mons. Jonas Abib¹, “o que a Canção

¹ Jonas Abib (1936): sacerdote fundador da comunidade Canção Nova. Desde

Nova tem de mais forte são os meios de comunicação [porque] é o presente que o mundo mais almeja, corresponde à sua maior necessidade.”² Por isso, ao assumir como vocação modernizar tecnologicamente a Igreja brasileira, os quase mil membros da Canção Nova se empenham na construção e manutenção de um império midiático que abrange Rádio (AM e FM) TV, Portal, WebTV e Mobile (o que inclui a transmissão de fotos, músicas, imagens, vídeos e pregações pelo celular, palmtops e iPod). No Brasil, o sinal é transmitido por 86 operadoras de TV a cabo e no exterior via satélite. Além de produzir e comercializar livros (com mais de 1.500 títulos), CDs, e DVDs (mais de 500), a Canção Nova conta com um *Call Center* (120 mil chamadas mensais), um departamento de audiovisuais e estrutura multicanal de comercialização (varejo, atacado, porta a porta, catálogo e e-commerce)³. Mais ainda, com a finalidade de diversificar seus meios de atuação, a CN conta com um Instituto de Ensino Fundamental e Médio e com uma Faculdade de Meios de Comunicação, que, por sua vez, qualifica quadros internos da Comunidade⁴.

Teia comunicativa

Essa imensa rede de meios permite ecoar, por toda a geografia católica, pregações sobre a família, o mal e o demônio no mundo, orações de cura e libertação, catequese sacramental e amplas campanhas de arrecada-

“O caso da CN aparece como uma iniciativa religiosa organizada por brasileiros e, assim, traria um estilo e fervor de uma determinada forma de viver o catolicismo consolidado no Brasil”

ção financeira para a Canção Nova⁵. Somam-se a essa teia comunicativa os inúmeros acampamentos, retiros, festivais de música, encontros de PHN (por hoje não peço mais) e o Hosana Brasil, capaz de congregar até 200 mil jovens num só final de semana onde lazer, entretenimento e orientações doutrinárias e moral sexual católica se amalgamam para oferecer uma convivência “sadia”.⁶

Tal conjunto de estratégias permitiu à Canção Nova constituir-se numa referência de “sucesso” no meio católico e constituir um *estilo de evangelização*, pautado na pro-

moção de eventos multitudinários, na integração de mídias como aposta de evangelização, na agregação de voluntários e vocações ao serviço das iniciativas da Comunidade e na criatividade para angariar benfeitores. Nesse leque de iniciativas e propostas, a Canção Nova se apresenta como um *novo estilo* de ser católico que, junto a seu relativo *sucesso* na habilidade no uso dos meios eletrônicos na Igreja, incentivou os membros canção-novistas a se arriscar a implantar além-fronteiras as propostas que deram certo no Brasil, apostando nos clichês da “simpatia” e “cordialidade” identificadas como marca dos brasileiros no exterior.

IHU On-Line – Qual é o contexto de surgimento e consolidação dessa expressão do catolicismo brasileiro?

Brenda Carranza e Cecília Mariz

– Num olhar retrospectivo encontraremos que, de um lado, a inspiração primordial da Canção Nova se encontra na espiritualidade da Renovação Carismática Católica – RCC⁷ e seus desdobramentos nas últimas décadas. Do seio carismático emergiram inúmeras bandas de jovens que, junto a religiosas e padres cantores, configuraram uma cultura *gospel* católica, aquecendo o mercado fonográfico dos últimos anos. Será na RCC que a Canção Nova encontrará uma das maiores alavancas que lhe permitirão deslanchar seu carisma e missão enquanto produtora midiática, pois os carismáticos serão seu público alvo.⁸ Do outro lado, o crescimento da Canção Nova se dá na efervescência do neopentecostalismo⁹,

1971 é membro da Renovação Carismática Católica. É presidente da Fundação João Paulo II e membro do Conselho da Renovação Carismática Católica do Brasil, além de outras funções. (Nota da IHU On-Line)

2 Alocução do padre Jonas com motivo da celebração da aprovação pontifícia da Canção Nova em 29 de Setembro de 2008. Disponível <<http://comunidade.cancaonova.com/palavra-do-fundador/>> Acesso em 2 abr. 2010. (Nota das entrevistas)

3 Dados disponíveis em: <<http://comunidade.cancaonova.com/meios-de-comunicacao/>> Acesso em 18.12.2010. (Nota das entrevistas)

4 Curiosamente no site da Faculdade, na descrição de sua missão, o que informa é a missão e história da Comunidade Canção Nova. Disponível: <<http://www.fcfn.edu.br/a-faculdade/>>. Acesso em 12 jun. 2013. (Nota das entrevistas)

5 Desenhada no sistema de metas, a campanha “Dai-me Almas”, carro-chefe para angariar recursos, é justificada por Mons. Abib da seguinte maneira: “Veja quanto dinheiro está sendo investido, quantos milhões de dólares, de euros, libras, estão sendo investidos na perversão das pessoas... Por isso é justo que tenhamos dinheiro nas mãos, administrando-o para Deus”. Depoimento disponível no mídia-player: <<http://blog.cancaonova.com/eto/2010maio05/central-de-producao-da-cn-em-brasilia/>> Acesso em 06 maio 2010. (Nota das entrevistas)

6 Para ter noção do evento acessar: <<http://www.youtube.com/watch?v=Z2V44409o4w>>. (Nota das entrevistas)

7 Compreendido como a expressão pentecostal da Igreja Católica, o Movimento da Renovação Carismática Católica – RCC tem sua origem nos EUA. No final da década de 1960, dissemina-se imediatamente na América Latina e no Brasil. A centralidade pentecostal da RCC reside na vivência da efusão do Espírito Santo, seus dons e carismas, como registrado no evento bíblico de Pentecostes. Tal experiência propicia, tanto para católicos como para evangélicos, *performances* e gestos característicos, como falar em línguas, bater palmas, bem como práticas de exorcismo, de cura e de libertação do mal. (Nota das entrevistas)

8 Mais detalhes da consolidação desse segmento, cf. CARRANZA, Brenda. *Catolicismo midiático*. Ideias & Letras, 2011.

9 Caracterizado *grosso modo* por o uso

no qual a Igreja Universal do Reino de Deus – IURD terá o protagonismo na formação da mídia religiosa no Brasil. Mas tanto a Canção Nova como a IURD compartilham da mesma visão sobre o uso indispensável dos meios de comunicação social para “alcançar” os fiéis que, nos ritmos frenéticos da vida moderna, não têm tempo de ir ao templo nem às igrejas. Para ambas, a rádio, TV, webTV, internet, Twitter, blogs e o Facebook se convertem em espaços privilegiados de difusão doutrinal e de disputa das “almas” afastadas da religião.

IHU On-Line – Como a Canção Nova se insere nessa diáspora das religiões brasileiras pelo mundo?

Brenda Carranza e Cecília Mariz

– Antes de tudo temos de lembrar que, diferente de vários de outros grupos que possam constituir-se como expressões tipicamente brasileiras¹⁰, a Canção Nova não é uma “religião brasileira”, nem mesmo uma “igreja brasileira” ou grupo autônomo de alguma religião pouco institucionalizada, mas sim um grupo católico que foi criado no Brasil, segundo dissemos antes. Como católico ele se insere primeiramente na proposta missionária da Igreja Católica como um todo, e aí a CN obedece a um projeto mais amplo, segue as metas e as prioridades da Igreja Católica Apostólica Romana, antes de mais nada. No entanto, destacamos como o crescimento brasileiro em geral e sua exportação de migrantes e missionários para o exterior se expressa também no catolicismo, experiente por mais de dois mil anos na dinâmica missionária. Por isso, o caso da CN aparece como uma iniciativa religiosa organizada por brasileiros e, assim, traria um estilo e fervor de uma determinada forma de viver o catolicismo consolidado no Brasil. Evidentemente que, por ser o catolicismo uma das matrizes culturais do

“Observamos como a recepção internacional da pessoa de Jorge Mario Bergoglio acenou para uma linguagem mais próxima dos setores populares”

país, a Canção Nova não deixa de ter elementos que podemos identificar como próprios da cultura brasileira. Essa ida dos missionários brasileiros ao exterior tem sido também analisada como parte de um processo de “missão reversa” do cristianismo e discutida por Paul Freston¹¹ e outros autores europeus¹². Esse conceito se refere a um fenômeno contemporâneo: o fervor missionário e desejo de expandir o cristianismo é mais forte atualmente nos países que no passado foram objetos de missão. Dito

¹¹ Paul Charles Freston: graduado em História e Antropologia Social pela University of Cambridge. Na University of Liverpool realizou o mestrado em Latin American Studies. Também é mestre em Christian Studies pela Regent College. É doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas e pós-doutor pela University of Oxford. Atualmente, é professor catedrático em religião e política em contexto global, na Balsillie School of International Affairs e na Wilfrid Laurier University, Canadá. Seu mais recente livro é *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America* (Nova Iorque: Oxford University Press, 2008). Confira a entrevista Mídia, religião e política, que concedeu às Notícias do Dia 21-10-10, disponível em <http://bit.ly/16u4AbD>. (Nota da IHU On-Line)

¹² Cf. Währisch-Oblau, Claudia. *We shall be fruitful in this land: Pentecostal and Charismatic New Mission Churches in Europe*. In: DROOGERS, A; VAN DER LAAR, C. & VAN DE LAAR, Wout. *Fruitful in This Land, Pluralism, Dialogue and Healing in Migrant Pentecostalism*, Ed. Boeken-centrum, 2006, p. 31-46; FRESTON, Paul. “Reverse Mission: A Discourse in Search of Reality?”, *PentecoStudies*, 9, 2, 2010, pp. 153-174. (Nota das entrevistas)

de outra maneira, aqueles que um dia foram objeto de missão, catequizados nas colônias, invertem o fluxo histórico, enviando missionários para as metrópoles, com a consigna de converter a seus cidadãos¹³.

IHU On-Line – Que peculiaridades ela assume em outros países?

Brenda Carranza e Cecília Mariz

– Como falamos acima, a CN é parte da Igreja Católica e faz missão onde a Igreja se encontra estabelecida por longo tempo, bem mais do que no Brasil. Dessa forma, ela vai apenas onde é convidada por bispos e/ou arcebispos, respeitando os processos hierárquicos de organização eclesial. Os bispos conhecem seu trabalho e a convidam para uma missão específica. Nos EUA, por exemplo, a CN foi convidada para evangelizar e apoiar brasileiros que migraram para aquele país atrás de mais oportunidades de trabalho. Em Israel, por sua vez, a Canção Nova se associa à outra nova comunidade, a Obra de Maria, para apoiar os peregrinos (ou turistas/peregrinos) católicos brasileiros que vão à Terra Santa. Ao mesmo tempo, produzem programações televisas que permitem trazer imagens da Terra Santa para os que não podem ir até lá. De forma similar, a presença da CN na Itália teria esse papel de trazer Roma para perto do Brasil, com o arsenal de materiais divulgados no seu sistema integrado de mídias¹⁴. Já em Portugal e na França, além de atingir os imigrantes brasileiros nesses países, a CN se propõe a evangelizar os próprios portugueses e franceses. Para isso, incentiva a formação de grupos integrados por fiéis desses países e desenvolve atividades e meios de comunicação voltados para esse segmento eclesial, o que muitas vezes gera conflitos internos nas próprias igrejas particula-

¹³ Para mais detalhes sobre a discussão se esse objetivo é atingido, cf. MARIZ, C (2009). “Missão religiosa e migração: ‘novas comunidades’ e igrejas pentecostais no exterior. *Análise Social*. Vol. XLI (1º), 2009, p. 161-187. (Nota das entrevistas)

¹⁴ Basta acessar o site da Canção Nova e observar os inúmeros documentos pontifícios e a produção de matérias em torno de eventos e acontecimentos relacionados ao Papa. (Nota das entrevistas)

intensivo uso da mídia, a difusão da teologia da prosperidade e sua inserção na esfera pública, por meio da política partidária. (Nota das entrevistas)

¹⁰ Como as analisadas no livro *The Diaspora of Brazilian Religions*, organizado por Manuel Vásquez e Cristina Rocha. Netherlands: Brill, 2013. (Nota das entrevistas)

res, como mostra o estudo realizado em Portugal por Eduardo Gabriel¹⁵.

IHU On-Line – Em que medida a rede de comunicações da Canção Nova contribui nessa diáspora que experimenta pelo mundo e qual a relação entre as mídias e novas tecnologias com a evangelização promovida pela Canção Nova?

Brenda Carranza e Cecília Mariz – A relação entre mídia e missão é central na CN, como já dissemos no início, e consideramos essa relação um ponto central de nosso argumento. Desde seu surgimento, essa Comunidade se voltou para o uso da mídia, primeiro a rádio e logo depois a TV. Seu carisma e seu estilo missionário baseiam-se no uso intensivo da mídia como prioridade na evangelização, portanto, também no exterior, o foco da missão tem sido no desenvolvimento das mais variadas mídias católicas (site, webTV, blogs, programas de rádio). Por exemplo: em Portugal sua presença é marcada fortemente com a TV, rádio e internet, da mesma forma que no Brasil. Para nós é importante discutir como essa marca CN, com seu conteúdo católico carismático que está dando certo no Brasil, é aceita no exterior. Embora não tivemos ocasião de coletar dados empíricos sobre isso, refletirmos sobre as hipóteses de quem são os receptores dessa mídia no exterior e de que maneira é processada essa recepção. Somos conscientes que para avaliar essas hipóteses seria necessário um investimento em pesquisa de recepção, o que implica um trabalho de campo mais focal e demorado. No entanto, arriscamos sugerir que lá fora se repete o que acontece no Brasil, no sentido que a recepção da mídia produzida pela CN se limitar ao universo católico.

IHU On-Line – Nessa lógica, qual é a importância das casas de missão no exterior, como aquelas existentes

15 GABRIEL, Eduardo. “Expansão da RCC brasileira: a chegada da Canção Nova em Fátima-Portugal”. In: *As Novas Comunidades Católicas: em busca do espaço pós-moderno*. Carranza, B. Mariz, C. Camurça, M. (org). Aparecida: Ideias & Letras, 2009. (Nota das entrevistas)

“Nosso trabalho está focado na importância que essa mídia e casas de missão têm para os católicos brasileiros”

na França, Itália, Israel, Portugal, EUA e Paraguai?

Brenda Carranza e Cecília Mariz – Como falamos acima, não temos uma pesquisa sobre os receptores, nem uma pesquisa com católicos desses países de missão. Portanto, nosso trabalho está focado na importância que essa mídia e casas de missão têm para os católicos brasileiros. Isso também já tem sido observado em outros estudos em diversas partes do mundo no campo protestante pentecostal sobre esse tipo de missão, que tem sido chamada de “missão reversa”¹⁶. Observa-se nesses casos que a igreja, ou comunidade que envia missionários, se sente unida e fortalecida tomando parte nesse projeto global de cristianização. Os missionários, por sua vez, têm experiências de vida especiais, dado o conhecimento que adquirem acerca do que acontece fora do Brasil, sobre outros estilos de se viver e mesmo de ser católico. De certa forma, todo esse projeto enriquece o missionário e a sua comunidade de origem. Evidentemente novos estudos precisam ser feitos sobre o que ocorre nos países receptores. Mas o que destacamos é o duplo movimento gerado nessa inserção midiática dos missionários da CN. O primeiro é centrífugo, visto que o envio de missionários supõe fortalecimento na identidade da própria comunidade,

16 Koning, Danielle. Place, Space, and Authority. The Mission and Reversed Mission of the Ghanaian Seventh-day Adventist Church in Amsterdam. In: *African Diaspora 2*. Brill.nl/afdi. 2009, pp. 203-226. (Nota das entrevistas)

dando-lhe visibilidade universal. Já o segundo movimento é centrípeto, pois a própria realização da missão internacional, no campo midiático, retroalimenta com seus produtos as próprias programações internas da CN no Brasil. Nesse sentido, aqui se verifica muito bem aquilo que se aprende em termos religiosos: “dar pode ajudar mais a quem dá do que a quem recebe”.

IHU On-Line – Que elementos fazem do Papa Francisco uma figura midiática?

Brenda Carranza e Cecília Mariz – Embora seja muito cedo para avaliar a construção de um carisma midiático, que possa potencializar seu papado, podemos afirmar que existem alguns elementos que distinguem a recepção do Papa Francisco, da desconstrução midiática sofrida pelo Papa Bento XVI. Nessa direção, apontamos que a acolhida inicial de Francisco o aproxima mais à ascensão midiática de João Paulo II. Observamos como a recepção internacional da pessoa de Jorge Mario Bergoglio acenou para uma linguagem mais próxima dos setores populares. A grande mídia desenhou uma personalidade que contrastou com o papa anterior, destacando uma natureza latina (meio argentina, meio italiana) que potencializou seus atributos comunicativos naturais. Nesse ínterim os gestos do pontífice foram transformando-se em gestos paradigmáticos — enquanto ruptura com a personalidade do papa anterior e direcionamento para outros modelos relacionais e, talvez, eclesiais. Por isso, valorizam-se expressões singelas como “bom almoço”, ditas por ele aos peregrinos na Praça de São Pedro¹⁷. Destaca-se, no discurso aos jornalistas, a solicitação de permissão para lhes oferecer uma bênção¹⁸. Noticiam-se a simplicidade e a humildade da opção por morar na casa Santa Marta, espaço dedicado à

17 Disponível em: <<http://papa.cancao-nova.com/papa-francisco-tem-um-estilo-simples-e-direto-diz-porta-voz-do-vaticano/>>. (Nota das entrevistas)

18 Disponível em: <<http://papa.cancao-nova.com/na-integra-discurso-do-papa-francisco-aos-jornalistas/>>. (Nota das entrevistas)

acolhida de convidados no Vaticano, e não no apartamento papal¹⁹. Ganha espaço na pauta dos jornais a ousadia de celebrar na Quinta-Feira Santa a missa num lugar não convencional — uma casa de jovens detentos, entre eles mulheres e muçulmanos. Salienta-se sua tendência pastoral e não dogmática, quando solicita aos sacerdotes sair na procura de suas ovelhas.

Enfim, é inegável que estamos diante de um processo de empatia inicial, no qual os meios de comunicação estão pautando, como é inerente a sua natureza ideológica, o que deve ser olhado e como deve ser olhado. Ou seja, vemos mais o homem dos gestos do que das ideias e posições. Mas em breve o Papa Francisco terá sua primeira viagem internacional, virá ao Brasil para participar da Jornada Mundial da Juventude²⁰. Nela sua palavra, seus discursos e mensagens terão um direcionamento concreto. O Francisco, que é um mito para além dos muros da Igreja, pois evoca o compromisso ecológico de um santo medieval, dará passo ao Papa Francisco com sua visão da Igreja Católica em relação com a sociedade moderna. Essa última, com suas demandas de transformação social, cultural, política, econômica, na maioria das vezes, encontra-se em rota de colisão com a Igreja Católica. A cobertura dessa viagem, que é em si mesma um evento midiático, talvez nos ajude a compreender se a mídia está disposta a investir, ou não, na construção de um carisma midiático no papa Francisco. Porém, não podemos descartar a pos-

sibilidade de que ainda devamos esperar mais uns meses para perceber os sinais.

IHU On-Line – Como a Canção Nova se posicionou em suas difusões a partir da escolha do jesuíta?

Brenda Carranza e Cecília Mariz – Se prestarmos atenção à cobertura da tríade: renúncia / eleição / tomada de posse que a Canção Nova realizou, observaremos que essa não difere daquela que a grande imprensa fez. A CN compartilhou a mesma surpresa com a escolha do arcebispo de Buenos Aires. Dias antes da escolha do papa, a própria CN direcionou seu olhar para os cardeais, definidos, também pela grande mídia, como papavéis²¹. As especulações sobre a razão da escolha do nome Francisco também não foram originais: “Eu mesmo acreditei [confessa o Pe. Araújo] que a motivação primeira para a escolha do seu nome fosse o companheiro de Inácio de Loyola²², o grande missionário Francisco Xavier²³, bases de sua congregação: a Companhia de Jesus ou os jesuítas”²⁴.

Mesmo nesse amplo alinhamento, duas coisas chamaram a nossa atenção. Enquanto a imprensa de modo geral traçou um perfil intelectual do papa associado a sua pertença à Companhia de Jesus, a Canção Nova tendeu a traçar um *continuum* entre a formação intelectual de Francisco e seu contato com Bento XVI. Mas tanto

a CN quanto a mídia em geral valorizam mais os gestos comunicacionais do que a capacidade intelectual do papa. A segunda observação é o silenciamento da Canção Nova sobre um possível envolvimento do jesuíta Bergoglio com a ditadura militar argentina, fato que não passou despercebido à imprensa secular e alternativa²⁵.

Leia mais...

>> Brenda Carranza já concedeu outras entrevistas à **IHU On-Line**. Confira.

- *Uma novidade na estrutura de vida consagrada na Igreja*. Edição nº 307, de 08-09-2009, disponível em <http://bit.ly/jGeqyp>
- *A fraternidade cristã diante do abismo da desigualdade social*. Edição nº 366, de 20-06-2011, disponível em <http://bit.ly/l2BiPs>
- *A incompatibilidade entre felicidade material e espiritual*. Edição 404, de 05-10-2012, disponível em <http://bit.ly/RNHFT9>

>> Cecília Mariz já concedeu outras entrevistas à **IHU On-Line**. Confira.

- *“O ideário das novas comunidades é o ideário comunitário do cristianismo primitivo”*. Edição nº 307, de 08-09-2009, disponível em <http://migre.me/apjTu>
- *O pentecostalismo e a emancipação das mulheres*. Edição nº 329, de 17-05-2010, disponível em <http://migre.me/apk2C>
- *Pentecostalismo: mudança do significado de ter religião*. Edição nº 400, de 27-08-2012, disponível em <http://bit.ly/RrYOBW>

19 Disponível em: <<http://papa.cancaonova.com/papa-escreve-a-paroco-e-explica-porque-mora-na-casa-santa-marta>>. (Nota das entrevistadas)

20 **Jornada Mundial da Juventude**: evento religioso criado pelo Papa João Paulo II em 1984, que consiste na reunião de milhões de pessoas católicas, sobretudo jovens. O evento é celebrado a cada dois ou três anos, numa cidade escolhida para celebrar a grande jornada em que participam pessoas do mundo inteiro. Nos anos intermediários, as Jornadas são vividas localmente, no Domingo de Ramos, pelas dioceses ao redor do mundo. Para cada Jornada, o Papa sugere um tema. Durante as JMJ, acontecem eventos como catequeses, adorações, missas, momentos de oração, palestras, partilhas e shows. A próxima JMJ acontece em julho de 2013, no Rio de Janeiro. (Nota da IHU On-Line)

21 Isso pode ser conferido na sequência de vídeos lançados em 11 de março de 2013, entrevistando os cardeais: Gianfranco Ravasi, Luis Antonio Tagle, Odilo Pedro Scherer, Marc Ouellet, Peter Turkson e o Cardeal Timothy Michael Dolan. Disponível em: <<http://papa.cancaonova.com/conheca-o-perfil-de-alguns-cardeais/>>. (Nota das entrevistadas)

22 **Inácio de Loyola** (1491-1556): fundador da Companhia de Jesus, conhecida como os Jesuítas, cuja missão é o serviço da fé, a promoção da justiça, o diálogo inter-religioso e cultural. (Nota da IHU On-Line)

23 **São Francisco Xavier** (1506-1552): missionário cristão espanhol e apóstolo das Índias, um dos pioneiros e co-fundador da Companhia de Jesus. Morreu na China, onde se preparava para cristianizar essa vasta região. Foi canonizado pelo Papa Urbano VIII. (Nota da IHU On-Line)

24 Disponível em: <<http://papa.cancaonova.com/perfil-do-papa-francisco>>. (Nota das entrevistadas)

25 Nem nos dados biográficos nem no perfil da trajetória pessoal. Disponível em: <<http://papa.cancaonova.com/bem-vindo-papa-francisco/>>; <<http://papa.cancaonova.com/papa-francisco-sempre-conte-com-a-cancao-nova/>>. (Nota das entrevistadas)

Pentecostalismo brasileiro no Peru

Organizada como uma empresa, com estratégias de marketing, a Igreja Pentecostal Deus é Amor “construiu pontes discursivas com elementos do imaginário popular limenho” marcado por crenças ou mitos vinculados a demônios, práticas de cura e bruxaria, adverte Dario Paulo Barrera Rivera

POR MÁRCIA JUNGES

“Majoritariamente católica e com privilégios constitucionais para a Igreja Católica, a sociedade peruana continuava olhando para as ‘outras igrejas’ como estranhas. Especialmente os pentecostalismos são considerados como religião de pobres e pouco instruídos”. A reflexão é do pesquisador Dario Paulo Barrera Rivera na entrevista concedida por e-mail à **IHU On-Line**. Em seu ponto de vista, não se pode falar de um “diálogo” entre a sociedade peruana e a Igreja Pentecostal Deus é Amor – IPDA. “A IPDA descobre aos poucos que no Peru não faz sentido falar do Diabo em geral, e menos do panteão afro-brasileiro. Por outro lado está o fator, a meu ver muito importante, da afinidade linguística entre o que chamo de ‘portunhol’ dos pastores brasileiros da IPDA e o espanhol do migrante andino para a cidade de Lima. As semelhanças são surpreendentes, e felizes tanto para a IPDA como para os migrantes, para os ‘serranos’ estigmatizados pela sociedade limenha”.

Dario Paulo Barrera Ribera é graduado em Ciências da Religião pela Universidade Nacio-

nal de Heredia, na Costa Rica, onde também cursou mestrado em Filosofia e Letras. É doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo – UESP com a tese *Pautas para uma sociologia da transmissão religiosa. Da transmissão por tradição à transmissão por emoção nas religiões pentecostais na América Latina* e pós-doutor pela mesma instituição, onde atualmente leciona.

É autor de *Tradição, transmissão e emoção religiosa. Sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina* (São Paulo: Olho d'água, 2010) e um dos organizadores da obra *Evangélicos e periferia urbana em São Paulo e Rio de Janeiro. Estudos de sociologia e antropologia urbanas* (Curitiba: Editora CRV, 2012). Escreveu o artigo *Brazilian Pentecostalism in Peru: Affinities between the Social and Cultural Conditions of Andean Migrants and the Religious Worldview of the Pentecostal Church “God is Love”*, publicado na coletânea *The Diaspora of Brazilian Religions* (Netherlands: Brill, 2013).

Confira a entrevista.

IHU On-Line – Qual é o contexto de transnacionalização do pentecostalismo brasileiro no Peru?

Dario Paulo Barrera Rivera – Tratam-se dos últimos anos da década de 1970. A ditadura militar está chegando ao fim. No ano de 1978 realizam-se eleições por uma nova Carta Constitucional, e no ano 1979, ano em que a Igreja Pentecostal Deus é Amor – IPDA começa suas atividades no Peru, há eleições nacionais. A direita política volta ao poder depois de

ter sido destituída pelos militares dez anos atrás. No mesmo ano de 1979 um partido de esquerda radicaliza-se ideológica e militarmente e parte para a luta armada. Trata-se do Partido Comunista Sendero Luminoso (SL), que se autodenomina inicialmente como marxista-leninista-maoísta. Esse fato é de interesse para a questão em pauta porque a luta armada gerada pelo SL, e depois de 1984 também pelo Movimento Revolucionário Tupac Amaru, de tendência “guevarista”,

acelerará o processo migratório de diversas regiões andinas do interior do país em direção das cidades do litoral e especialmente da capital Lima.

IHU On-Line – Como a sociedade peruana dialoga com essa confissão religiosa?

Dario Paulo Barrera Rivera – Algumas características socioculturais da sociedade peruana ajudam a abordar a questão. Majoritariamente católica e com privilégios constitucionais

nais para a Igreja Católica, a sociedade peruana continuava olhando para as “outras igrejas” como estranhas. Especialmente os pentecostalismos são considerados como religião de pobres e pouco instruídos. As igrejas protestantes históricas nunca passaram de minorias aliadas a setores políticos liberais que poucas oportunidades tiveram no poder político. Em uma perspectiva a sociedade em geral olha para a IPDA como uma igreja brasileira, diferente do pentecostalismo. De outro lado no campo evangélico, protestantes e pentecostais consideram, ainda hoje, a IPDA como uma seita com sérias deturpações de aspectos essenciais do cristianismo. A própria IPDA nunca mostrou interesse em ser reconhecida pela instituição que representa, desde os anos 60, os evangélicos frente ao Estado: o “Concílio Nacional Evangélico del Perú”. Pode-se dizer, então, que não há um “diálogo” entre a sociedade peruana e a IPDA. O diálogo surge e flui a partir de elementos culturais andinos em afinidade eletiva (para utilizar uma ideia de Max Weber¹), não intencional, com práticas mágicas/religiosas características das celebrações religiosas da IPDA.

IHU On-Line – Que peculiaridades do pentecostalismo brasileiro assumiu no país andino? Em que difere daquele tipo de pentecostalismo realizado aqui?

Dario Paulo Barrera Rivera – Uma pesquisa defendida no departamento de antropologia da PUC de Lima em 1994 (Hernández), que con-

“Penso que as mudanças rápidas da sociedade contemporânea, globalizada, desafiam, exigem mudanças de todas as instituições sociais”

sidero pioneira nos estudos sobre a IPDA, tem no subtítulo: “demonismo, brujería, milagro y fundamentalismo”. A IPDA construiu pontes discursivas com elementos do imaginário popular limenho fortemente marcado por crenças ou mitos (Mircea Eliade²) vinculados a demônios, a práticas de cura e especialmente à bruxaria. O discurso da IPDA interage, “dialoga” e luta com a simbologia e a mitologia própria do mundo andino. A IPDA descobre aos poucos que no Peru não faz sentido falar do Diabo em geral, e menos do panteão afro-brasileiro. Por outro lado está o fator, a meu ver muito importante, da afinidade linguística entre o que chamo de “portunhol”

dos pastores brasileiros da IPDA e o espanhol do migrante andino para a cidade de Lima. As semelhanças são surpreendentes, e felizes tanto para a IPDA como para os migrantes, para os “serranos” estigmatizados pela sociedade limenha. O migrante andino que por um ou outro motivo assiste um culto da IPDA em Lima não deixa de notar essa afinidade que se lhe apresenta como espaço de liberdade para falar e para se expressar.

Esse encontro foi “natural”, não planejado, ainda, acho eu, nunca imaginado pelos líderes da IPDA. Não há como tentar imitar o sotaque de um migrante, os erros frequentes de sua fonética marcada pela língua materna. Sem sabê-lo os pastores brasileiros conseguiam fazer algo próximo disso. Um dos resultados disse fenômeno não poderia ser outro que o fascínio do migrante andino. Os detalhes de essa afinidade linguística estão no texto que motivou esta entrevista. Cabe destacar que a força da fonética da língua materna permanece ainda na terceira geração, isto é, nos netos dos migrantes.

IHU On-Line – Quais são as afinidades entre as condições sociais e culturais dos migrantes andinos e a visão de mundo religiosa da igreja pentecostal “Deus é amor”?

Dario Paulo Barrera Rivera – Uma visão encantada de aspectos da realidade cotidiana da vida das pessoas e comum nos migrantes. Veja bem que não falo em uma visão encantada da realidade ou do mundo. Não há como abordar aqui, nem é o caso, o conceito de “desencantamento do mundo”, magistralmente desenvolvido por Max Weber. Cabe destacar apenas o que considero seu aspecto básico: a visão mágica do mundo, da realidade, da vida, vai perdendo lugar central estruturador. Essa mudança não foi nem homogênea nem rápida. E poderíamos propor que nas sociedades com visão de mundo mais mítica o desencantamento foi mais vagaroso e provavelmente permanece latente. Não mais para reconstruir uma visão encantada do mundo e sim para reencantar situações críticas, limites, como o estigma social cuja causa carrega-se na própria fala, ou problemas de saúde, etc. Bem, como outros

1 **Max Weber** (1864-1920): sociólogo alemão, considerado um dos fundadores da Sociologia. Ética protestante e o espírito do capitalismo (Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2004) é uma das suas mais conhecidas e importantes obras. Cem anos depois, a IHU On-Line dedicou-lhe a sua 101ª edição, de 17-05-2004, intitulada *Max Weber. A ética protestante e o espírito do capitalismo 100 anos depois*, disponível para download em <http://migre.me/30rKx>. De Max Weber o IHU publicou o Cadernos IHU em Formação nº 3, 2005, chamado *Max Weber - o espírito do capitalismo*. Em 10-11-2005, o professor Antônio Flávio Pierucci ministrou a conferência de encerramento do I Ciclo de Estudos Repensando os Clássicos da Economia, promovido pelo IHU, intitulada *Relações e implicações da ética protestante para o capitalismo*. (Nota da IHU On-Line)

2 **Mircea Eliade** (1907- 1986): escritor e filósofo romeno, uma das maiores autoridades no estudo das religiões. Estudou a linguagem dos símbolos, usada em todas as religiões para chegar às origens, que se situam sempre no sagrado. Em 1928, obteve seu Masters of Arts em Filosofia na Universidade de Bucareste. Estudou sânscrito e filosofia hindu na Universidade de Calcutá (1928-1931) e morou em um Ashram em Rishikesh, Himalaia. Em 1933, volta à Universidade de Bucareste e ganha o Ph.D. com o tema *Yoga: Essai sur les Origines de l'q Mystique Indienne*. Em 1945, lecionou na École de Hautes Études, na Sorbonne, e, em 1956, foi Prof. de História das Religiões na Universidade de Chicago. Foi também Honoris Causa em numerosas Universidades de todo o mundo. Premiado em 1977 pela Academia Francesa, recebeu a Legião de Honra. A interpretação essencial de Eliade para as culturas religiosas e a análise de experiência mítica caracterizavam suas obras. (Nota do IHU On-Line)

pentecostalismos brasileiros a IPDA elaborou uma verdadeira “demonologia” do mundo. O exorcismo constitui elemento central de seus cultos. A expulsão do demônio, do corpo das pessoas, que causa doença, sofrimento, infortúnio, etc. A mitologia andina é povoada de seres sobrenaturais vinculados a antepassados, à natureza, e ao catolicismo popular. O estudo dos mitos andinos revela a força dessas crenças desde períodos pré-coloniais. Em poucas palavras a ação de forças sobrenaturais, inexplicáveis, agindo em parcelas da realidade do dia a dia, é um elemento em comum entre a IPDA e as culturas andinas (no plural).

Nem a IPDA nem seus seguidores escapam a uma necessária racionalidade da vida urbana moderna. A IPDA age como uma empresa, com estratégias de marketing especialmente na rádio e, mais recentemente, na internet. Embora administre milagres nos seus cultos seu sucesso no crescimento não resultado de um milagre. Os seguidores da IPDA no Peru, a maior parte deles migrantes andinos moradores das periferias urbanas, de vida dura, difícil, de longas jornadas de trabalho, não vivem uma vida nem encantada (no sentido weberiano) nem encantadora (no sentido do senso comum). Não é uma vida encantadora porque a IPDA não resolve os problemas sociais como a exclusão social, o analfabetismo, o desemprego, entre outros. Esses problemas são as próprias pessoas, como a maior parte da sociedade peruana, que encaram. A vida mundana, “econômica”, a atividade pautada no “cálculo racional”, como diria Weber, não é encarada com magia, e sim com trabalho duro, dedicação e criatividade para dar conta do “arroz e feijão” do dia a dia.

IHU On-Line – Em que aspectos se dá a transmissão por tradição e a transmissão por emoção nas religiões neopentecostais da América Latina?

Dario Paulo Barrera Rivera – Analisei essa questão no meu livro *Tradição, transmissão e emoção religiosa*. No ano 2011 saiu uma segunda edição (a primeira é de 2001). Antes de entrar na questão gostaria de fazer um esclarecimento. Eu não utilizo o termo “neopentecostalismo”. O termo é fraco conceitualmente. Fiz essa

“Os diversos pentecostalismos, especialmente os mais recentes, se adaptam mais facilmente a essas exigências. Parece uma ironia. Os ditos ‘conservadores’ mudam mais e mais facilmente se desprendem de tradições”

crítica em vários outros textos incluindo o livro mencionado. É como dizer que o pentecostalismo é um “neoprotetantismo”. Não dá conta da complexidade do fenômeno. É um termo que “pegou”, circulou, passou a ser utilizado quase como senso comum. Como conceito, não presta. Mas, os conceitos estão para ser testados e criticados. A realidade é sempre mais complexa. Bem, vamos à pergunta.

A sociologia da religião explica a transmissão das tradições religiosas pela eficácia do trabalho dos especialistas, das lideranças, na conservação das tradições. O trabalho mais importante, porque disso depende a sobrevivência de sua identidade, das instituições religiosas é conservar a tradição fundadora a qualquer custo. Subsídios teóricos muito ricos para pensar essa questão se encontram no pensamento de Maurice Halbwachs³, pouquíssimo conhecido, ainda,

³ Maurice Halbwachs (1877-1945): sociólogo francês, autor de trabalhos sobre as relações entre a psicologia e a sociologia. Escreveu *Morfologia social*. (Nota da IHU On-Line)

no Brasil, sobre a dinâmica da memória social. No livro mencionado dediquei o primeiro capítulo à sociologia de Halbwachs. Em poucas palavras, conservar a tradição é vital para a instituição religiosa. Mas, o mundo moderno coloca também a necessidade não menos vital de ajustar a tradição à realidade em mutação. As religiões de “tradição forte” (chamo eu) resolvem esse dilema apresentando a mudança como continuidade da tradição, diz Halbwachs. As religiões de “tradição fraca”, de “memória fraca” como a IPDA, contornaram esse dilema de outra forma: simplesmente não ligam para a conservação da tradição fundadora. Explico isso com um exemplo eloquente, a eucaristia que é fundamental na tradição cristã ocupa lugar secundário no sistema religioso da IPDA. O milagre no culto desses pentecostalismos não se torna nunca memória porque acontece novamente em cada culto. O extraordinário fundador, original é ofuscado pelo milagre presente em todos os cultos. E esses cultos são carregados de emoção. Daí a minha hipótese que não se transmite tradição. Se algo se transmite é emoção, forte, intensa, mas, sempre, substituível por outra que pode acontecer e acontece num culto próximo.

IHU On-Line – Qual é a relação entre os evangélicos no Peru e a política?

Dario Paulo Barrera Rivera – Essa pergunta não remete à IPDA nem às igrejas pentecostais no Peru, e sim a igrejas evangélicas cuja origem e liturgia estão, ou estavam, mais próximos do protestantismo histórico. A relação entre evangélicos e política “esquentou” no início da década de 1990 com o inesperado surgimento do desconhecido Alberto Fujimori⁴ e

⁴ Alberto Fujimori: engenheiro e político peruano, foi presidente do Peru de 1990 a 2000. Durante os últimos meses do ano de 2000 foi encurralado por uma série de escândalos em seu governo. Durante esses fatos, saiu do Peru na qualidade de presidente para assistir à convenção da APEC, em Brunei, de onde depois viajou ao Japão, onde renunciou à presidência e pediu asilo político. Em 2005, Fujimori mudou-se para o Chile na condição de exilado político, onde vivia desde então. Em setembro de 2007, a justiça chilena atendeu pedido de extradição do ex-pre-

perto de 20 evangélicos que com ele entraram ao Executivo e o Legislativo. De lá para cá muita coisa mudou nessa relação. Fujimori condenado à pena perpétua por crimes graves, deixou a herança de um “fujimorismo” que ainda é apoiado por setores evangélicos bastante conservadores. Não vou me alongar nesta questão. Pesquisei essa relação entre evangélicos e o “fujimorismo”. Publiquei vários artigos e um, mais recente, sobre as eleições de 2011 sairá ainda neste semestre na revista *Estudos de religião*.

IHU On-Line – A partir do nexo religião e modernidade, quais são as principais mutações que constata nos protestantismos brasileiros e latino-americanos?

Dario Paulo Barrera Rivera – Penso que as mudanças rápidas da sociedade contemporânea, globalizada, desafiam, exigem mudanças de todas as instituições sociais. Os diversos pentecostalismos, especialmente os mais recentes, se adaptam mais facilmente a essas exigências. Parece uma ironia. Os ditos “conservadores” mudam mais e mais facilmente se desprendem de tradições. Isso tem muito a ver com a “memória religiosa fraca”, mas, não vou voltar a

sidente feito pelo Peru, para ser levado a julgamento por corrupção, enriquecimento ilícito, evasão de divisas e genocídio, pela morte de 25 peruanos durante manifestação contra seu governo. No dia 12 de Dezembro de 2007 foi condenado a seis anos de prisão pela revista ilegal da casa da mulher de seu ex-assessor Vladimiro Montesinos. A sentença, ditada pelo juiz Pedro Urbina, também obriga o ex-governante a pagar 400 mil novos sóis (US\$ 133 mil) como reparação civil ao Estado. Além disso, o condenado está impedido de exercer cargos públicos por dois anos. (Nota da IHU On-Line)

“A mitologia andina é povoada de seres sobrenaturais vinculados a antepassados, à natureza, e ao catolicismo popular. O estudo dos mitos andinos revela a força dessas crenças desde períodos pré-coloniais”

essa questão. As igrejas evangélicas protestantes resistem mais as mudanças, mas, mais tarde ou mais cedo ou são atropeladas por novas liturgias, novos ritmos, novas expressões corporais de todo tipo, ou obrigadas a recriar sua liturgia incorporando elementos mais latino-americanos, a abrir mais espaço para os leigos, etc. Podemos, ainda, dizer para completar o quadro, que a Igreja Católica tenta resistir tenazmente às mudanças, mas, estão aí as mais diversas “novas comunidades católicas” que a insti-

tuição não consegue nem controlar, nem liderar. Não se pode deixar de registrar, também, que as religiões ditas “não cristãs” (expressão horrível!) também mudam nessa modernidade contemporânea. As afro-brasileiras se adaptaram ao mundo urbano. O espiritismo kardecista não é mais apenas kardecista. A família Gaspareto o reinventou. Os exemplos poderiam se multiplicar.

IHU On-Line – Gostaria de acrescentar algum aspecto não questionado?

Dario Paulo Barrera Rivera – As perguntas colocadas me levaram a refletir sobre a religião na sua instabilidade, na sua mutação; por deslocamento de um lugar para outro diferente social e culturalmente, ou por ter se desenvolvido em outras condições. Este último aspecto é de singular importância na pesquisa que ocupa minha atenção nos últimos anos. As práticas religiosas nas periferias urbanas de América Latina têm aspectos ainda pouco conhecidos pela pesquisa. Não são muitas as pesquisas sobre religião nas periferias urbanas, nas favelas. Isso demonstra que a associação fácil entre pobreza e religião não tem consistência. Entrei nessa temática há cinco anos e encontramos muita coisa inesperada. No ano passado publiquei o livro *Evangélicos e periferia urbana em São Paulo e Rio de Janeiro. Estudos de sociologia e antropologia urbanas* (Curitiba: Editora CRV, 2012), com resultados de pesquisa do grupo de pesquisa que coordeno “Religião e Periferia Urbana na América Latina”. O ponto em comum com o tema desta entrevista é a presença do migrante na periferia. Mas, isso é outro assunto.

LEIA OS CADERNOS TEOLOGIA PÚBLICA
NO SITE DO IHU
WWW.IHU.UNISINOS.BR

O sincretismo do Vale do Amanhecer em Atlanta

Criada em Brasília a partir da experiência de Dona Neiva, prática religiosa procura o equilíbrio entre o feminino e o masculino e chegou até Atlanta, nos Estados Unidos, onde funciona como alternativa do campo religioso dos brasileiros imigrantes, pondera José Cláudio Souza Alves

POR MÁRCIA JUNGES

Surgida nos idos de 1950 e relacionada à complexa interação dos processos de mudança social, econômica, política e cultural relacionados à construção da cidade de Brasília, a religião Vale do Amanhecer guarda uma “relação direta com as experiências migratórias, sobretudo de nordestinos” trabalhadores das obras da futura capital do país, situa o sociólogo José Cláudio Souza Alves na entrevista que concedeu por e-mail à **IHU On-Line**. Caracterizada por um sincretismo peculiar, difícil de ser encontrado em outra religião, seja no Brasil ou no mundo, a Vale do Amanhecer funde “elementos do cristianismo, kardecismo, umbanda, candomblé e esoterismo”. Essa religião migrou junto de seus praticantes e se estabeleceu no norte de Atlanta, em cidades que receberam um fluxo migratório forte em 1996, oriundo de Goiás, em função das Olimpíadas. “No geral o mundo estadunidense não conhece, não sabe da existência ou sequer entende o que é o Vale do Amanhecer. São templos que se disfarçam

de lojas, com fachadas simples, confundidas entre as demais fachadas”, menciona José Cláudio.

Graduado em Estudos Sociais pela Fundação Educacional de Brusque, Santa Catarina, José Cláudio Souza Alves é mestre em Sociologia pela Pontifícia Universidade Católica – PUC-Rio e doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo – USP com a tese *Baixada Fluminense: A violência na construção do poder*. Leciona na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ, no Departamento de Letras e Ciências Sociais e é autor de *Dos Barões ao Extermínio: Uma história da violência na Baixada Fluminense* (Duque de Caxias: APPH-CLIO, 2003). Na coletânea *The Diaspora of Brazilian Religions* (Leiden: Brill, 2013) colaborou com a redação do artigo *The Valley of Dawn in Atlanta, Georgia: Negotiating Gender Identity and Incorporation in the Diaspora*.

Confira a entrevista.

IHU On-Line – IHU On-Line – Qual é o contexto de surgimento da religião Vale do Amanhecer?

José Cláudio Souza Alves – O Vale do Amanhecer foi criado num período de mudanças sociais, econômicas, políticas e culturais. Isso ocorreu durante o processo de construção da cidade de Brasília, no final dos anos 1950. Tem uma relação direta com as experiências migratórias, sobretudo de nordestinos, os “candangos”, que vieram trabalhar nos canteiros de obra da futura capital do país.

IHU On-Line – Em que medida se imbricam o nascimento dessa fé e a construção de Brasília?

José Cláudio Souza Alves – As diferentes experiências religiosas trazidas à cidade, em função do forte movimento migratório das diferentes regiões do país, com destaque para o Nordeste, são expressas em um mesmo espaço sociocultural, recebendo uma atualização a partir desta realidade de deslocamento dos lugares de origem, rupturas familiares, exploração salarial, condições precárias de vida, sofrimentos decorrentes das

péssimas estruturas de trabalho e de segurança. Este contexto favorece a criação de uma religião tão múltipla, sincrética e diversa de símbolos e significados como o Vale do Amanhecer.

IHU On-Line – Como a trajetória de Neiva Chaves Zelaya, sua fundadora, se funde com a história desse credo?

José Cláudio Souza Alves – Tia Neiva, como é conhecida dentro e fora do Vale, era uma mulher simples, vinda de Sergipe, junto com a família. Após a morte do esposo, que traba-

lhava como motorista de caminhão, ela se viu obrigada a sustentar a família. Sua opção em trabalhar como motorista, na mesma profissão do marido, a insere no mundo masculino, de forma tensa e contraditória. Numa conjuntura marcada pelo machismo e pela virilidade masculina, exaltada no processo de exploração da mão de obra nos canteiros de construção, Neiva se depara com os limites de uma sociedade que a vê deslocada, numa família incompleta e exigindo-lhe padrões masculinos. Segundo os que analisaram o surgimento do Vale do Amanhecer, esta tensão do trabalho exercido por Neiva e a ruptura com o padrão de família dominante, no qual o homem exerce sua chefia, está diretamente relacionada à criação desta religião. Há uma interpretação de que a forma do Vale se organizar, suas práticas e sua doutrina seguem num esforço de recompor esta relação entre o homem e a mulher, no plano religioso, enquanto tentativa de compensar as rupturas desta relação no plano econômico e material, vividos por Neiva a partir do seu trabalho.

Na origem, ocorreram vários fenômenos que, inicialmente, foram interpretados por Neiva na forma de problemas psíquicos. Ela começou a ter inúmeras visões e, sentindo-se num processo de enlouquecimento, busca ajuda médica. Este sofrimento a conduz a contatos com outra mulher, que passa a iniciá-la no mundo da espiritualidade a partir de uma abordagem mediúnica e espírita. Desse encontro, entre a vivência da Tia Neiva em suas manifestações visionárias e a doutrina mediúnica e espírita desta mulher, temos a base para a criação do Vale do Amanhecer.

IHU On-Line – Como o sincretismo se apresenta nessa religião?

José Cláudio Souza Alves – Ele se apresenta numa tal amplitude e variedade, que é difícil encontrá-lo em qualquer outra religião, no Brasil ou mesmo no mundo. Fundem-se elementos do cristianismo, kardecismo, umbanda, candomblé, esoterismo, etc. com a criação de inúmeros símbolos derivados destas diferentes religiões, articulados a uma prática religiosa, rituais e doutrina que fundem, com grande liberdade, estas diferen-

“Mutatis mutandi, reproduz-se em Atlanta um pouco o que ocorreu em Brasília. Mulheres imigrantes buscam reconfigurar seu papel social, que sofre rupturas a partir da nova realidade socioeconômica encontrada”

tes correntes religiosas, focando muito mais na aproximação e diálogo entre elas do que na diferença e ruptura.

IHU On-Line – Em que medida a práxis dessa religião traz um novo espaço para o feminino? E como compreender o papel de Mário Sassi no contexto do Vale do Amanhecer?

José Cláudio Souza Alves – O feminino é reassumido, mas não de forma superior ao masculino. Busca-se um equilíbrio. Na prática religiosa, estabelece-se uma regra na qual um homem e uma mulher sempre estejam juntos nos trabalhos religiosos, sendo considerados respectivamente positivo e negativo, num princípio de opostos complementares. Pouco importa a posição, se apará (médium) ou doutrinador (orientador junto ao apará), homem e mulher formam um par, atuando juntos. Mário Sassi, enquanto funcionário público federal e educacionalmente qualificado, atuou na sistematização e no arcabouço teórico/doutrinário. Ele forma com Tia Neiva o par fundador do Vale do Amanhecer. Neiva tem a prática do apará enquanto Sassi, do doutrinador,

porém, num plano central e determinante para o surgimento do Vale.

IHU On-Line – Como se dá a inserção do Vale do Amanhecer junto aos imigrantes brasileiros em Atlanta, EUA?

José Cláudio Souza Alves – Ao norte de Atlanta, principalmente nas cidades de Marietta, Roswell e Sandy Spring, a partir de 1996, com o evento das Olimpíadas, ocorreu um fluxo migratório muito forte, oriundo do estado de Goiás. Neste fluxo, membros do Vale do Amanhecer iniciaram a construção de templos na região. O forte sincretismo religioso e a diversidade de elementos e símbolos religiosos favorecem o diálogo com diferentes grupos de pessoas que, em terras estrangeiras, buscam apoio, cura e superação dos seus sofrimentos imediatos. O ambiente hostil, sobretudo após a aprovação no estado da Geórgia, de uma lei anti-imigrantes muito dura, em meados dos anos 2000, reforça a necessidade da busca de ajuda. O atendimento individualizado, as sessões, os rituais, as formas de passes e limpezas espirituais permitem uma mediação bastante forte e concreta para um conjunto de imigrantes que trazem consigo as experiências religiosas cultivadas no Brasil. O Vale do Amanhecer transita entre esta diversidade e riqueza de expressões, constituindo-se como alternativa nesta área do campo religioso dos brasileiros imigrantes.

IHU On-Line – Qual é a ruptura que se estabelece entre o papel das mulheres seguidoras do Vale do Amanhecer em Atlanta e os homens brasileiros imigrantes?

José Cláudio Souza Alves – É muito comum que, com a limpeza de casas, as mulheres ganhem mais do que os homens. A limpeza de uma casa normalmente custava US\$ 80,00. Pode-se chegar a limpar quatro casas por dia. Um homem na construção civil começa ganhando de US\$ 8 a US\$ 10 a hora. Assim, pode ganhar US\$ 80,00 por dia, ou seja, quatro vezes menos. Este fato permite à mulher uma autonomia jamais vista em sua vida. Facilmente, esta situação afeta as relações entre homens e mulheres, gerando muitas vezes separações. O

machismo, o moralismo e o conservadorismo dos homens nas relações com suas esposas contribuem em muito para esta situação. O Vale do Amanhecer, em tudo que até aqui vimos, funciona como suporte para esta mulher, em processo de emancipação e ruptura com os padrões de relacionamentos trazidos do Brasil. Assim, é muito comum encontrar no Vale do Amanhecer mulheres com este perfil, atuando em todos os trabalhos e serviços. *Mutatis mutandi*, reproduz-se em Atlanta um pouco o que ocorreu em Brasília. Mulheres imigrantes buscam reconfigurar seu papel social, que sofre rupturas a partir da nova realidade socioeconômica encontrada. O Vale do Amanhecer surge como suporte para este processo.

IHU On-Line – Que diferenças podem ser apontadas entre o Vale do Amanhecer e outros projetos familiares evangélicos?

José Cláudio Souza Alves – O projeto do Vale do Amanhecer afina-se mais com projetos de emancipação feminina frente ao modelo familiar no qual o homem predomina como o mais importante e determinante. Insere-se em projetos de mulheres em ruptura com este padrão e que se autonomizam e que, em muitos casos, buscam outros projetos familiares mais adequados ao momento que vivido. Assim, outra característica notada entre estas mulheres do Vale do Amanhecer é o de viverem experiências afetivas e de relacionamento com

“Por parte das mulheres do Vale, envolvidas ou não com homens estadunidenses, há uma visão comum de que os Estados Unidos seria um país cármico, um país que passa hoje por um grande processo de sofrimento e purificação”

homens estadunidenses. Estas relações transnacionais trazem consigo todas as dificuldades próprias das diferenças de língua, cultura, costumes, etc. Mas, para as mulheres, representam, igualmente, uma importante

credencial no processo migratório, a possibilidade de legalização da sua permanência nos Estados Unidos. Assim, há um conjunto de energias e de forças em jogo nestes projetos de vida, nos quais o Vale do Amanhecer se faz presente fortalecendo e alimentando espiritual e simbolicamente os envolvidos, inclusive os homens estadunidenses, que se tornam membros.

IHU On-Line – Como a sociedade norte-americana reage e interage com os seguidores dessa religião?

José Cláudio Souza Alves – No geral, o mundo estadunidense não conhece, não sabe da existência ou sequer entende o que é o Vale do Amanhecer. São templos que se disfarçam de lojas, com fachadas simples, confundidas entre as demais fachadas. A parte da sociedade que estabelece contato mais direto são os homens envolvidos com as mulheres do Vale. Para estes, há uma troca de experiências, informações e conhecimento muito rica, que altera sua forma de ver e entender o Vale e a sociedade brasileira. Por parte das mulheres do Vale, envolvidas ou não com homens estadunidenses, há uma visão comum de que os Estados Unidos seria um país cármico, um país que passa hoje por um grande processo de sofrimento e purificação. Desse modo, a vinda delas para este país está associada a um processo de ajuda, de auxílio neste processo de purificação e de superação dos carmas ali presentes.

LEIA OS CADERNOS IHU IDEIAS

NO SITE DO IHU

WWW.IHU.UNISINOS.BR

A secularização gradativa no País de Gales

De acordo com pesquisas de Sara Delamont e Neil Stephens, não há manifestações de candomblé ou umbanda no País de Gales, somente referências advindas da capoeira

POR MÁRCIA JUNGES | TRADUÇÃO DE LUÍS MARCOS SANDER

Não é possível encontrar no País de Gales o sincretismo religioso característico do Brasil, destacam a professora Dra. Sara Delamont e o professor Dr. Neil Stephens na entrevista que concederam por e-mail à **IHU On-Line**. De acordo com suas pesquisas, no País de Gales “a tendência geral é uma passagem de ‘cristão’ para ‘sem religião’, portanto uma secularização gradativa. Isso se dá no contexto de uma crescente privatização das crenças religiosas. Se temos sincretismo como fenômeno amplamente disseminado, ele está nos momentos em que pessoas deixam de ser cristãs e passam a não ter religião”. Por outro lado, alguns aspectos da cultura brasileira podem ser percebidos em Cardiff, entre eles a manifestação das religiões diaspóricas brasileiras. Contudo, acentuam Delamont e Stephens, trata-se de “referências débeis feitas através do clube de capoeira de Cardiff, que pode ser visto realizando rodas ao ar livre nos meses de verão e se apresentando em bares e restaurantes nos meses de inverno”.

Sara Delamont é graduada em Antropologia Social pelo Cirton College Cambridge. Fez seu Ph.D em Edinburgo e desde 1976 leciona na Universidade de Cardiff, onde é decana de Ciências Sociais. De sua vasta produção bibliográfica, citamos *Appetites and Identities: An Introduction to the Social Anthropology of Western Europe* (Routledge: London, 1994) e *Feminist Sociology* (Sage: London, 2003).

Neil Stephens é graduado em Economia e Sociologia, com pós-graduação em Métodos de Pesquisa em Ciência Social e Ph.D com a tese *Why Macroeconomic Orthodoxy Changes So Quickly: The Sociology of Scientific Knowledge and the Phillips Curve*. Leciona na Universidade de Cardiff, no País de Gales. De sua produção bibliográfica, citamos o artigo que escreveu em parceria com Sara Delamont na obra *The diaspora of Brazilian religions* (Leiden: Brill, 2013), intitulada *Mora Iemanjá? Axé in Diasporic Capoeira Regional*.

Confira a entrevista.

IHU On-Line – Como se apresenta a diáspora das religiões brasileiras no País de Gales?

Neil Stephens e Sara Delamont – As religiões diaspóricas brasileiras têm muito pouca importância no País de Gales atualmente. O censo de 2011, que é um questionário enviado a todos os residentes no Reino Unido, sugere que as estatísticas referentes à religião das pessoas são as seguintes: cristãos, 57,6%; sem religião, 32,1%; muçulmanos, 1,5%; outras religiões, 0,4%; hindus, 0,3%; budistas, 0,3%;

siques, 0,1%; e judeus, 0,1%. As religiões diaspóricas brasileiras compoariam apenas uma parte dos 0,4% que têm outras religiões. É interessante observar nessas cifras que o número de pessoas que dizem não ter religião aumentou de 18,5% em 2001 para 32,1% num período de dez anos, o que representa uma grande mudança.

Aspectos da cultura brasileira podem ser bastante visíveis no País de Gales. Aqui na capital, Cardiff, temos restaurantes brasileiros, grupos musicais que tocam samba e bossa nova, e

não é incomum ver galeses usando camisetas ou sandálias havaianas com a bandeira brasileira ou um jogador de futebol brasileiro estampados nelas. Com efeito, tanto a seleção brasileira masculina de futebol quanto a feminina jogaram em Cardiff durante a Olimpíada de 2012.

Mas o único lugar onde vemos uma manifestação das religiões diaspóricas brasileiras em público é em referências débeis feitas através do clube de capoeira de Cardiff, que pode ser visto realizando rodas ao ar livre

nos meses de verão e se apresentam em bares e restaurantes nos meses de inverno.

O País de Gales é um país pequeno de 3 milhões de habitantes, e Cardiff tem cerca de 400 mil. Suas principais comunidades étnicas minoritárias têm herança asiática ou africana, de modo que não causa surpresa que as religiões brasileiras não tenham muita visibilidade. Há um número pequeno de brasileiros em Cardiff, muitos dos quais são alunos e alunas ou docentes/funcionários das três universidades da cidade, mas não há uma comunidade brasileira visível, nem uma loja brasileira, nem um prédio destinado especificamente à prática de uma religião brasileira. Os alunos e alunas brasileiros são principalmente católicos ou kardecistas, se têm alguma filiação religiosa.

IHU On-Line – Como se dá a relação entre os fiéis das religiões brasileiras com a comunidade local, que tem outros tipos de fé?

Neil Stephens e Sara Delamont

– Até agora só encontramos um brasileiro que se identifica com o candomblé através de nossa pesquisa sobre a capoeira. Esse indivíduo mantém suas crenças de modo bastante privado. Ele discute de bom grado crenças do candomblé quando solicitado, mas não as explicita com regularidade. Conhecemos quatro kardecistas em Cardiff, que também são bastante reservados.

IHU On-Line – Qual é a importância no País de Gales de referências culturais como o axé e, dentro dele, a capoeira? Como a sociedade dialoga com essa diáspora cultural?

Neil Stephens e Sara Delamont

– Trabalhando com Sara Delamont, um de meus focos de pesquisa nos últimos dez anos tem sido a capoeira regional ensinada no Reino Unido. Coletivamente, estudamos mais de 50 mestres de capoeira, incluindo 400 aulas de capoeira dadas por um mestre em particular. No livro “The Diaspora of Brazilian Religions”, usamos essa experiência para explorar a maneira como o conceito de axé é usado nos grupos que estudamos. Dessa

“Os alunos de capoeira no País de Gales entendem o axé como parte da constelação mais ampla da prática que os atrai para passar as noites dos dias de semana ou os fins de semana treinando capoeira e convivendo em torno dela. Isso é incomum e ao mesmo tempo atraente”

maneira, vemos as formas sutis em que as religiões afro-brasileiras como o candomblé e a umbanda moldam as atividades das aulas, apresentações e batizados de capoeira.

Provavelmente seria uma representação equivocada do axé, assim como é entendido nas aulas de capoeira regional no País de Gales, se o chamássemos de crença. Mas ainda podemos perguntar como compreendemos o uso do axé fora do contexto das religiões brasileiras de matriz africana. Os alunos de capoeira no País de Gales entendem o axé como parte da constelação mais ampla da prática que os atrai para passar as noites dos dias de semana ou os fins de semana treinando capoeira e convivendo em torno dela. Isso é incomum e ao mes-

mo tempo atraente. Junto com o canto, as palmas e os movimentos acrobáticos, tudo faz parte de um hobby e exercício distintivo. Mas, assim como o canto, as palmas e os movimentos acrobáticos, a imensa maioria dos alunos não o identificam como uma crença religiosa.

Capoeira diaspórica

Nossa pesquisa constata que a visibilidade dessas religiões brasileiras de matriz africana é limitada até mesmo no contexto da capoeira regional. Embora o conceito de axé seja objeto de referências frequentes – em canções, em orientações dadas pelos instrutores e em conversas informais entre alunos –, o legado religioso do axé muitas vezes não fica explícito. Raramente se ensina a proveniência religiosa do axé, e o termo geralmente é traduzido por algo assim como “energia positiva”. Entre si, os alunos e alunas muitas vezes descrevem o axé como “semelhante à Força em Jornada nas Estrelas”, ou como Chi ou Qi nas artes marciais asiáticas. Alguns alunos de capoeira investem tempo além das aulas ouvindo música brasileira, lendo literatura sobre a cultura brasileira ou visitando o Brasil, e talvez aprendam mais sobre a história religiosa do axé. Entretanto, é possível para os alunos obter treinamento na capoeira diaspórica por vários anos sem ter qualquer consciência da relação existente entre axé e religião. Portanto, NÃO há manifestações de candomblé ou umbanda no País de Gales.

IHU On-Line – O sincretismo religioso característico do Brasil também pode ser encontrado nesse país da Europa? Em que sentido?

Neil Stephens e Sara Delamont

– Não. No País de Gales, como se observa nos números do censo apresentados acima, a tendência geral é uma passagem de “cristão” para “sem religião”, portanto uma secularização gradativa. Isso se dá no contexto de uma crescente privatização das crenças religiosas. Caso tenhamos sincretismo como fenômeno amplamente disseminado, ele está nos momentos em que pessoas deixam de ser cristãs e passam a não ter religião.

ACESSE AS REDES SOCIAIS DO INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS - IHU

FACEBOOK



BLOG



TWITTER



**Tema
de
Capa**

**Destaques
da Semana**

**IHU em
Revista**



PROTESTOS: Em um único dia mais de 1 milhão de manifestantes saíram às ruas do país. Na imagem, protestantes caminham na Av. Borges de Medeiros, em Porto Alegre.

Reportagem da Semana

O pulso ainda pulsa

POR RICARDO MACHADO

Quando o imenso corpo continental repousava em berço esplêndido, cujo precário sinal que apontava um resquício de “vida” emanava de um único local – exatamente no centro dele, no Planalto Central –, a batimentos fracos, descompassados, em absoluta disritmia com o restante do corpo, ele resolve despertar. As células dispersas e os anticorpos que lutavam isoladamente contra as

bactérias, que até então mantinham êxito sem inimigos, encontraram resistência. Lentamente esse corpo foi despertando. Primeiro abriu os olhos, depois foi às redes sociais, depois, finalmente, ergueu-se e foi às ruas.

As células dispersas se uniram em milhares, em centenas de milhares de pessoas, que se espalharam e tomaram as ruas do país. E o mundo tornou os olhos ao Brasil. O Estado,

considerando as propagandas das estatais e que há anos concentrava os esforços às obras e ações voltadas à realização dos megaeventos, esperava que o mundo enxergasse um país desenvolvido. O que a imprensa mundial percebeu, entretanto, foi um país de descontentes. Um país de pessoas que estão do lado de fora dos estádios e das arenas da Copa das Confederações.

Causas

Na semana passada, em um só dia, mais de 40 cidades brasileiras, um recorde de um milhão de pessoas, participaram de manifestações simultâneas. O estopim das manifestações foi a luta pela redução das passagens de ônibus, que teve Porto Alegre como uma primeira experiência positiva. O embrião, talvez, disso tudo tenha sido a manifestação contra o tatu-bola em outubro de 2012. O fato é que, a contar pelas palavras de ordem bradadas pelos manifestantes – “O povo unido protesta sem partido”; “Quem não pula quer aumento”; “Sem violência”, e gritos contra a PEC 37 –, não se torna razoável pensar que as manifestações têm origem em uma única causa, mas, ao contrário, refletem nossa complexa e múltipla sociedade.

Embora existam lideranças, o que se pôde notar na manifestação na capital gaúcha foi, em grande parte, o desejo de negação de tais lideranças. Alguns grupos ligados a partidos políticos empunhavam bandeira a cartazes, mas havia outros grupos que respondiam gritando e declarando aquilo que foi entendido como uma espécie de oportunismo partidário. A democracia tem dessas coisas: é tão democrático as pessoas se associarem a partidos quanto os rechaçarem.

Os cartazes foram a expressão mais fiel da multiplicidade de causas da manifestação. Houve gente de nariz de palhaço, gente com a cara pintada, gente com máscaras, gente de boca aberta clamando por participação. Apenas o tempo dirá se de tais manifestações brotarão lideranças, como foi durante os protestos contra o regime militar, nas décadas de 1960 e 1970, e nas Diretas Já, nos anos 1980, sem contar, é claro, os Caras Pintados, em 1992. O que as circunstâncias atuais têm demonstrado, no entanto, é que pensar as manifestações contemporâneas a partir de categorias do século XIX e XX não dá

“O corpo tomado de células cancerígenas (...) parece despertar os milhares de anticorpos”

conta de compreender a complexidade do processo.

Reforma e revolução

Como analisou o sociólogo e professor Werneck Vianna, em entrevista¹ à **IHU On-Line**, a questão das manifestações não está relacionada diretamente ao aspecto econômico – o que também ficou claro em diversos cartazes com a frase “não é só 20 centavos”. Ainda que comparações sejam sempre processos arriscados, elas ajudam a entender, ao menos, a história. Na França do final do século XVIII, como apontou Tocqueville², em *O Antigo Regime e a Revolução*, a questão econômica não foi o fator preponderante da Revolução Francesa, afinal os camponeses viviam um momento de expansão econômica. Guardadas todas as proporções cabíveis, o cenário brasileiro, conforme apontam

os indicadores financeiros, apresenta em grande parte da população certa satisfação com a economia, apesar, também, da inflação.

O que se viu no final do século XVIII, e que se percebe agora, parece ser uma crise de representatividade. Pensar nos 20 centavos que inflamaram as primeiras manifestações não ajuda em nada a compreender tudo o que acontece. Como propõe Tocqueville e lembra Viana, “ela [a Revolução Francesa] deveria ser entendida pela sua especificidade política naquele momento. Com isso, ele [Tocqueville] quis dizer que o absolutismo francês havia desfeito todas as organizações intermediárias vigentes na França tradicional e a massa do povo ficou isolada, fragmentada, antepondo-se diretamente ao Estado”.

Sinais de vida

Os sinais da manifestação são, antes de tudo, sinais de vida. Da paralisia aparente daquilo que era chamado de “alienação das redes sociais” nasceu um desejo de pertencimento, de participação política e social, uma vontade de vida. O fluxo contínuo dos protestos não permite uma avaliação mais aprofundada de tudo o que está ocorrendo. O corpo do Estado é uma máquina tão complexa quanto o corpo humano. A esquizofrenia de causas e formas de protesto carrega a potência da paz e da violência. O que o discurso mostra é, também, um desejo de controle. O corpo tomado de células cancerígenas – corrupção, conchavos políticos, coalizões despropositadas, intolerância, chantagens eleitoreiras, pressões de grandes empresários – parece despertar os milhares de anticorpos com seus glóbulos brancos expostos em cartazes e palavras de ordem. O verdadeiro corpo com suas incontáveis células se volta contra o coma induzido. Os caminhos que ele irá percorrer ainda não são claros, mas o fato é que o pulso ainda pulsa.

¹ Disponível no link <http://bit.ly/15iYqZr> (Nota da IHU On-Line)

² Alexis-Charles-Henri Clérel (1805-1859): pensador político, historiador e escritor francês. Tornou-se célebre por suas análises da Revolução Francesa, cuja pertinência foi destacada por François Furet, da democracia americana e da evolução das democracias ocidentais em geral. Raymond Aron pôs em evidência sua contribuição à sociologia. (Nota da IHU On-Line)

Teologia Pública

A despedida da religião e a dedicação ao amor que sustenta tudo e todas as coisas

O avanço da modernidade irá destronar o Deus nas alturas, sentencia o jesuíta Roger Lenaers. O futuro, portanto, será “a-teísta”. “Somos centelhas desse fogo eterno que é o protoamor; e que o continuaremos sendo também no além”

POR MÁRCIA JUNGES / TRADUÇÃO: WALTER O. SCHLUPP

Um Deus que está em tudo é a compreensão do jesuíta belga Roger Lenaers, que abertamente admite o panenteísmo que lhe é intrínseco. Referindo-se à ideia da criação como autoexpressão do Espírito, ele afirma, na entrevista que concedeu por e-mail à **IHU On-Line**, que “essa é a única maneira de falar sobre a criação”. Apenas dessa forma é possível “evitar a noção pré-moderna de um Deus fora do cosmos, isto é, de um Deus teísta, que fora de si próprio faz do nada o cosmos. Na Era Moderna não há mais lugar para um Deus desse tipo”. E acrescenta: “Eu O vejo e ouço e cheiro em tudo que vejo e ouço e cheiro, e não só fora de mim; Ele é *intimior intimo meo*, Ele é mais eu mesmo do que eu mesmo sou. Isso ilumina e deixa translúcidos o mundo e minha própria existência”. Em seu ponto de vista não faz mais sentido se falar em conceitos como pecado, culpa, castigo, penitência, confissão e sacrifício da cruz, já que são “oriundos de uma noção de Deus pré-moderna. Pressupõem inconscientemente um *theós* antropomórfico, um Senhor concebido segundo o modelo de potentados humanos, que se ofende com facilidade e, depois das ofensas, precisa ser apaziguado mediante expiação, mediante confissão de culpa, que

espera e reconhece o castigo, com a diferença de que nós mesmos devemos levar a cabo nossa punição”. Para Lenaers, os “presentes” e sacrifícios que devemos oferecer a esse Deus para que Ele nos acolha novamente são “tentativas de suborno”.

A entrevista foi inspirada na obra *Gläubiger Abschied von der Religion* (Kleve: Anderswo, 2012), versão alemã da segunda parte do original holandês, cuja primeira parte fora publicada um ano antes em alemão com o título *In Gott leben ohne Gott*. Graças ao trabalho de Carlo Tursi em Fortaleza, as duas metades foram novamente integradas num único livro em português sob o título *Viver em Deus sem Deus* (São Paulo: Paulus, 2011), que corresponde ao título da primeira metade alemã.

Roger Lenaers é jesuíta, teólogo, pároco de dois vilarejos nas montanhas do Tirol, na Áustria. Segundo ele próprio, por preocupação pastoral escreve coisas “tão óbvias” que fica espantado sobre como é que nem todos veem o que ele vê. Por essa razão *Gläubiger Abschied von der Religion* não apresenta recursos científicos como notas e bibliografia, acentua o sacerdote.

Confira a entrevista.

IHU On-Line – Em que consiste a principal incompatibilidade no campo religioso entre a visão pré-moderna e a visão pós-moderna de mundo?

Roger Lenaers – Essa pergunta me deixa perplexo. Como haveria incompatibilidade entre a visão moderna do mundo e a pós-modernidade?

Por que o enfoque religioso haveria de mudar alguma coisa nisso? Será que entendi mal a sua pergunta? A meu ver a pós-modernidade não passa de

uma reação crítica à modernidade, porém no seio da modernidade, seria a bem dizer sua autocrítica. Por isso só falo sempre de fé moderna, não como a pergunta, de fé pós-moderna.

IHU On-Line – Em que medida a consciência do fiel pós-moderno sobre a antropomorfização da divindade impacta em sua concepção de transcendência?

Roger Lenaers – O caráter antropomórfico da noção de Deus é uma característica da fé pré-moderna. Naturalmente todo e qualquer discurso sobre Deus não tem como evitar certo antropomorfismo. Quando se fala, como eu, de protoamor, protomilagre, protorrealidade, trata-se de uma tentativa de mais ou menos conceber o inconcebível por meio de conceitos humanos. Esse também é o caso quando chamo o cosmos em evolução de autoexpressão crescente desse protomilagre. Ao que me parece, somente se fala de caráter genuinamente antropomórfico quando se atribuem qualidades e funções humanas a essa protorrealidade, como falar, ver, ouvir, atender, julgar, punir, recompensar etc. O fim do antropomorfismo forçosamente leva à conclusão de que a pessoa de fé moderna precisa considerar que não têm valor algum todas as atribuições que faz sobre o além (toda a conversa de recompensa e punição, felicidade, luz etc.): sabemos somente aquilo que está sendo agora; parte disso é, ao menos na minha imagem moderna de Deus, que somos centelhas desse fogo eterno que é o protoamor; e que o continuaremos sendo também no além.

IHU On-Line – O que é o “a-teísmo” ao qual o senhor se refere em *Gläubiger Abschied von der Religion*? Em que sentido esse conceito se contrapõe ao ateísmo?

Roger Lenaers – Não se trata de uma diferença de conteúdo, mas de uma diferença meramente psicológica. O termo “ateísmo”, historicamente, tem a conotação de hostilidade para com Deus, como a senhora indica na quarta questão. Em si, a palavra apenas significa que a pessoa deixou de ter uma imagem teísta de Deus.

Gläubiger Abschied von der Religion, “Despedida crente da religião”, é exatamente isto: abandonar o teísmo (= religião) para se dedicar ao protoamor que está por detrás da imagem teísta de Deus; crer, portanto, no sentido cristão original da palavra, que em sua essência (dada sua etimologia e origem) é a dedicação do coração, e não (aliás: muito mais do que) confiar em informações religiosas e assimilá-las. A formulação a-teísmo pretende expressar que não se trata de postura ímpia [*impietas*], mas apenas daquela despedida.

IHU On-Line – Em que sentido caminhamos para uma forma de “a-teísmo”?

Roger Lenaers – Minha conjectura é a seguinte: o paulatino avanço da modernidade, num processo não de décadas, mas que pode durar séculos, vai suplantando as civilizações teístas com sua adoração de um Deus nas alturas (ou vários deles), suplantando portanto também as ainda fortíssimas religiões do mundo (como o islamismo, hinduísmo), da mesma forma como a modernidade atualmente está suplantando o cristianismo. Se essa conjectura estiver correta, o futuro será a-teísta. Meu único temor é que então o ateísmo poderá ter-se transformado em *impietas*, postura ímpia, como foi o caso no nazismo, stalinismo, maoísmo, em vez de se transformar em fé. Portanto, poderia vir a ser uma despedida descrente, com gigantesco prejuízo para a humanidade.

IHU On-Line – É possível aproximar a concepção de “a-teísmo” com uma noção panenteísta?

Roger Lenaers – Com certeza. No fundo, minha visão é uma espécie de panenteísmo: “Deus” tudo em tudo.

IHU On-Line – Como é possível “viver em Deus sem Deus”? Essa é uma prerrogativa dos cristãos do futuro? Por quê?

Roger Lenaers – Essa expressão é de Dietrich Bonhoeffer¹. Talvez eu

a entenda de uma forma um pouco diferente que ele. Para mim a expressão “viver em Deus” significa deixar-se determinar pelo protoamor, de modo que nossos atos não sejam determinados por leis provenientes de um *theós* (Javé, Alá...) ou de alguma instância humana que alega decretá-las em nome desse deus (códigos alimentares, matrimoniais, litúrgicos, ou referentes ao vestuário...). E, sim, que sejamos determinados pelo protoamor, que nos induz a amar, ou concretamente: a cuidar, ajudar, dividir, perdoar, etc., inclusive nos amando a nós próprios ao tentar levar uma vida a mais valiosa possível. Desse cuidado para com a nossa humanização também faz parte a oração, não tanto em forma de orações como em forma de dedicação, deixando-nos mover por ela em direção ao semelhante. Isso para o cristão não é um privilégio, e sim tarefa sua, justamente para ele como cristão, pois graças a seu encontro com Jesus justamente ele tem uma conjectura de como deve ser a protorrealidade. Porque “quem o vê, vê o Pai”.

IHU On-Line – Em que aspectos devemos pensar a criação em termos de autoexpressão do Espírito?

Roger Lenaers – Essa é a única maneira de falar sobre a criação, porque somente assim consigo evitar a noção pré-moderna de um Deus fora do cosmos, isto é, de um Deus teísta, que fora de si próprio faz do nada o cosmos. Na Era Moderna não há mais lugar para um Deus desse tipo. Deus deixa de ser a inferência de um raciocínio (do tipo “O universo precisa ter uma causa”), ou, por outra, uma verdade que alguém me apresenta e a qual preciso aceitar. Não, eu O vejo e ouço e cheiro em tudo que vejo e ouço e cheiro, e não só fora de mim; Ele é *intimior intimo meo*, Ele é mais

igreja evangélica contrária à política nazista. Bonhoeffer envolveu-se na trama da “Abwehr” para assassinar Hitler. Em março de 1943 foi preso e acabou sendo enforcado, pouco tempo antes do próprio Hitler cometer suicídio. É autor de, entre outros, *Ética* (6ª ed., São Leopoldo: Sinodal, 1985) e *Resistência e Submissão: cartas e anotações escritas na prisão* (São Leopoldo: Sinodal, 2003). (Nota da IHU On-Line)

¹ Dietrich Bonhoeffer (1906-1945): teólogo, pastor luterano, membro da resistência anti-nazista alemã e membro fundador da Igreja Confessante, ala da

eu mesmo do que eu mesmo sou. Isso ilumina e deixa translúcidos o mundo e minha própria existência.

IHU On-Line – Qual é o sentido, hoje, numa sociedade marcada pela secularização e pelo individualismo, em se falar de pecado, culpa, castigo, penitência, confissão e sacrifício da cruz?

Roger Lenaers – A mim parece que esses conceitos não fazem mais sentido algum. Todos os conceitos mencionados são oriundos de uma noção de Deus pré-moderna. Pressupõem inconscientemente um *theós* antropomórfico, um senhor concebido segundo o modelo de potentados humanos, que se ofende com facilidade e, depois das ofensas, precisa ser apaziguado mediante expiação, mediante confissão de culpa, que espera e reconhece o castigo, com a diferença de que nós mesmos devemos levar a cabo nossa punição (penitência como autopunição, embora o termo alemão para penitência, *büssen*, signifique etimologicamente “corrigir”, e não “torturar a si mesmo”); e se isso não for observado, o castigo viria depois desta vida. E ao Senhor nas alturas devemos dar presentes para Ele graciosamente nos acolher novamente. É preciso corrompê-lo com sacrifícios. Ora, sacrifícios, no fundo, são tentativas de suborno. Dessa forma chegamos à terrível opinião de que o *theós* precisa exigir e efetivamente exige sacrifícios humanos (ao menos os considera indispensáveis), bem concretamente até a morte por tortura de uma pessoa humana, Jesus, antes de ele poder perdoar ou se dispor a perdoar. Para o crente moderno toda essa terminologia é tão vazia e indignante quanto para a sociedade moderna descrente.

IHU On-Line – Como a mensagem de esperança e fé do Ressuscitado ecoa e faz sentido na pós-modernidade?

Roger Lenaers – Com certeza não faz sentido se entendermos a ressurreição como sair da sepultura, porque isso é completamente inconcebível para o ser humano moderno, seja ele

crente ou não. O próprio termo já é enganoso, porque pressupõe uma antropologia judaica antiga, a qual depois, tardiamente (não antes do século II antes de Cristo), foi fecundada por uma ideia teísta de Deus; essa antropologia hoje nos causa estranheza e foi ela que produziu essa noção de retorno da sepultura.

Em se partindo daquela ideia de Deus moderna, acima descrita, ou seja, do protoamor criativo, e em se considerando que a quintessência do ser humano faz parte da autoexpressão desse protoamor, então essa quintessência será igualmente eterna, indestrutível, imortal como o próprio protoamor. O enganoso conceito de ressurreição então aponta para essa unidade permanente com o protoamor. Quanto mais a pessoa, no aquém, deixar-se conduzir, impregnar, arrebatado por esse protoamor, ao efetivamente amar seus semelhantes (cf. Mateus 25,31-36), tanto mais ela é, ela vive, tanto mais é suprida sua necessidade de eternidade. Trata-se de uma mensagem de enorme esperança. O cristão não poderá provar que não se trata de autoengano ou ilusão, mas é algo em que se confia com fundamento. O fundamento dessa confiança é sua experiência de ele já agora tanto mais *ser*, viver, realizar-se quanto mais ele se achar nessa postura desinteressada, que é a impressão digital do protoamor em nós.

IHU On-Line – Qual é a contribuição da espiritualidade inaciana para suas reflexões acerca da transcendência e do “a-teísmo”?

Roger Lenaers – O pensamento de Inácio é pré-moderno; por isso aquilo que ele escreve, por exemplo, em seus exercícios, para mim aos poucos foi se tornando uma espécie de língua estranha. Entretanto, sua experiência mística o conduziu ao enunciado acima descrito, que também é acessível para a modernidade: que devemos buscar e encontrar a “Deus” em todas as coisas. Aí também entram nossas atividades. Essa atitude foi justamente o ar que eu respirei na ordem dos jesuítas. Ela influenciou meu pensamento.

IHU On-Line – Quais são os principais desafios que o Papa Francisco encontra na Igreja de nossos dias a partir do diagnóstico que o senhor faz sobre o “a-teísmo”?

Roger Lenaers – Nem o Papa Francisco nem todos os outros papas são a cabeça da igreja para mim: Jesus é a sua cabeça. O Papa também não é representante dessa cabeça, porque Jesus não precisa de representantes, porque ele próprio sempre está vivamente presente. Quando muito, o Papa Francisco é porta-voz, secretário-geral do ramo (principal) católico da igreja. Nessa função ele só deve fazer uma coisa: ficar lembrando o Evangelho, e não governar, mandar, criar normas. E ele deve observar que a tradução concreta da mensagem evangélica deve variar segundo a diversidade das civilizações. Acontece que a modernidade atea é uma civilização fundamentalmente diferente da anterior, teísta. Por isso ele não deveria propagar mensagens uniformes, como as encíclicas, por exemplo. Por conta do passado romano e do seu próprio passado pessoal, elas assumirão conotação teísta. Ele deve, sim, empenhar-se no sentido de que as duas alas da Igreja Católica reconheçam como de igual valor o modo de pensar e o ideário da outra ala e vivam segundo o Evangelho, que é um Evangelho da fraternidade. Só receio que o pensamento do papa Francisco seja tão teísta que ele infelizmente terá pouca compreensão para a modernidade. Motivo para esse receio é, por exemplo, sua postura diante do homossexualismo. Onde se encontra essa postura em Jesus?

IHU On-Line – Gostaria de acrescentar algum aspecto não questionado?

Roger Lenaers – Tudo mais que penso, espero, temo e quero mostrar para todas as pessoas, encontra-se nos meus livros que também foram publicados em português: *Outro Cristianismo É Possível* (São Paulo: Paulus, 2011) e *Viver em Deus sem Deus*. Espero ter acertado a grafia dos títulos em português.

Entrevista da Semana

Festas Juninas: uma expressão que ultrapassa os limites do campo e sobrevive nas cidades

Além de ser uma marca importante da cultura brasileira, festejos a Santo Antônio, São João e São Pedro reúnem familiares e vizinhos nas comemorações

POR RICARDO MACHADO

As Festas Juninas mantêm as tradições do campo vivas e anualmente reúnem milhares de pessoas em diversas festas espalhadas por todo o Brasil. Para tentar compreender a dimensão dessa festa e sua importância no contexto cultural brasileiro, a **IHU On-Line** entrevistou por e-mail Haroldo Gomes, presidente da Fundação Cultural Parnamirim, no Rio Grande do Norte. “Cerca de 67% do povo da região vive em áreas urbanas, sem contar que o chamado meio rural hoje é profundamente marcado pelas culturas urbanas dadas as facilidades de comunicação, de assimilação de estilos urbanos. Os padrões apresentados na grande mídia são urbanos”, explica. “Mesmo assim, ainda hoje, essas festas são momentos de reencontro das pessoas com seus lugares de origem, com os amigos, com os familiares mais distantes, particularmente aqueles que permanecem no interior. As rodoviárias ficam lotadas de pessoas em busca desse reencontro, expresso nas festas.”, complementa.

A questão da religiosidade sempre teve um peso importante nas comemorações. “Creio que o elemento religioso pesou mui-

to nesse sentido. Os elementos que se relacionam com a fé católica se apresentam por todos os lados: o casamento matuto e até a presença do padre na quadrilha tradicional; o batizado na fogueira, que estabelece relações de compadrio; entre outros”, destaca Haroldo. As prefeituras e localidades do Nordeste incentivam a realização das festas, sobretudo tendo em conta a relevância econômica e social dos festejos. “Outro elemento é esta característica de reunir amigos e familiares, uma festa que reúne a vizinhança. Na cidade em que moro, Parnamirim, a prefeitura, este ano, está apoiando 15 ‘arraiaás’ comunitários em diversos bairros. Todos eles carregam essa característica de juntar, em primeiro lugar, os vizinhos, amigos e familiares, embora alguns consigam ir bem além disso”, esclarece Haroldo.

Haroldo Gomes é presidente da Fundação A Fundação Parnamirim de Cultura, uma entidade sem fins lucrativos com autonomia administrativa e patrimônio próprio, subordinada à prefeitura do Município de Parnamirim no Rio Grande do Norte.

Confira a entrevista.

IHU On-Line – O que as Festas Juninas representam culturalmente para o Brasil, sobretudo tendo em conta a experiência nordestina?

Haroldo Gomes da Silva - As festas juninas no Nordeste têm forte relação com o meio rural. A festa de São João, por exemplo, é um agra-

decimento anual dos nordestinos a São João Batista e a São Pedro, pelas chuvas caídas na lavoura. Festa que celebra a colheita do milho, por isso

as comidas feitas de milho integram a tradição (canjica, pamonha, milho cozido e assado etc). Portanto, uma festa de tradição rural numa sociedade que se urbaniza a cada ano. Cerca de 67% do povo da região vive em áreas urbanas, sem contar que o chamado meio rural hoje é profundamente marcado pelas culturas urbanas dadas as facilidades de comunicação, de assimilação de estilos urbanos. Os padrões apresentados na grande mídia são urbanos.

Mesmo assim, ainda hoje, essas festas são momentos de reencontro das pessoas com seus lugares de origem, com os amigos, com os familiares mais distantes, particularmente aqueles que permanecem no interior. As rodoviárias ficam lotadas de pessoas em busca desse reencontro, expresso nas festas. Mesmo aquelas pessoas que não viveram no campo, nasceram na cidade, muitas guardam a tradição de se relacionar com os seus parentes neste período. Isso tudo acontece apesar de as festas juninas terem se tornado, também, em muitos casos, megaeventos comerciais voltados quase que exclusivamente para o turismo, como acontece em algumas cidades médias nordestinas.

IHU On-Line – Como uma festa que foi trazida para o país no período Colonial e com muitas influências de países europeus transformou-se em uma manifestação da cultura brasileira? Que características do nosso povo nos permitem compreender essa incorporação?

Haroldo Gomes da Silva - Creio que o elemento religioso pesou muito nesse sentido. Os elementos que se relacionam com a fé católica se apresentam por todos os lados: o casamento matuto e até a presença do padre na quadrilha tradicional; o batizado na fogueira, que estabelece relações de compadrio; entre outros. No início do século XX, as festas juninas estavam coladas com rituais oficiais da Igreja Católica. Pesquisas realizadas pela professora Luciana Chianca (UFPB) informam que entre 1900 e 1920, em Natal, “os três santos de junho (São João, Santo Antonio e São Pedro) eram festejados com missas e procissões”.

Embora, a meu ver, esse elemento já não seja tão presente hoje.

Outro elemento é esta característica de reunir amigos e familiares, uma festa que reúne a vizinhança. Na cidade em que moro, Parnamirim, a Prefeitura, este ano, está apoiando 15 arraiais comunitários em diversos bairros. Todos eles carregam essa característica de juntar, em primeiro lugar, os vizinhos, amigos e familiares, embora alguns consigam ir bem além disso. Mas é o momento em que os vizinhos botam as cadeiras nas calçadas, acendem a fogueira, deixam a televisão um pouco de lado. Em determinados lugares da cidade, um outro espaço é composto, o espaço onde ofereço ao meu vizinho um prato da canjica que fiz, o espaço da conversa, da festa e da alegria.

IHU On-Line - Qual papel os santos ocupam dentro do contexto das comemorações?

Haroldo Gomes da Silva - A festa, em muito, se laicizou. Na maioria das cidades guarda pouca relação com os santos. Os tempos são outros. As festas juninas, em grande parte das cidades nordestinas, atualmente, são momentos onde se organizam barracas para venda de comidas e bebidas, muita música (o popular forró), quadrilhas juninas e muita dança. O fogo da fogueira guarda mais relação com o profano do que com a purificação. A presença da Igreja Católica se resume aonde há festa de padroeiro e, mesmo assim, com muita dificuldade.

Os elementos religiosos que marcam a festa são tidos como jogos: casamento, noivado, compadrio etc, tendo em vista que as relações pessoais estabelecidas no mundo contemporâneo são muito diferentes. As pessoas se conhecem e se encontram, se desconhecem e se desencontram no curto intervalo de uma noite de festa. Os elementos citados acima entram como imagens de um tempo distante, ativado pela memória, inscrito nos corpos, mas inatual.

IHU On-Line – O que tais comemorações representam economicamente e socialmente aos Estados do Nordeste?

Haroldo Gomes da Silva - Muitas cidades têm os festejos juninos como um importante roteiro turístico, infinitamente maior do que o Natal ou a passagem de ano (reveillon). Em Campina Grande (PB), há 10 dias do São João, não se encontra vaga em uma pousada sequer. Em Mossoró (RN), organizam-se caravanas para o Mossoró Cidade Junina (que acontece durante todo o mês de junho), onde é apresentado o mega-espetáculo “Chuva de bala no país de Mossoró”, que conta a história de resistência dos mossoroenses ao bando de Lampião, em 1927.

Em Parnamirim (RN), os 15 arraiais apoiados pela Prefeitura, que compõem o Roteiro Junino do município, envolvem mais de 10 mil pessoas em diferentes regiões da cidade, bem como o comércio local e ambulantes. As quadrilhas juninas mobilizam centenas de adolescentes e jovens em festivais que ocorrem por toda a região. Algumas passam o ano ensaiando para se apresentar nesse período.

IHU On-Line – Que tradições relacionadas às festas juninas foram formadas ao longo da história?

Haroldo Gomes da Silva - Muitas das tradições formadas se mantêm até hoje. O arraial (também chamado “arraiá”), largo espaço livre onde acontece a festa; as quadrilhas juninas que não faltam; a fogueira; a referência a linguagem matuta; a música (o forró, mesmo que em algumas regiões ele seja adulterado); as comidas de milho; fogos de artifício.

Nas cidades menores, quase toda casa mantém a tradição de ter a comida de milho. Há tempos atrás, o homem do campo trazia o milho do roçado para casa. Esse milho era descascado com cuidado para aproveitar a palha, que alguém costurava transformando numa espécie de tubo. Outra pessoa cuidava de moer o milho no moinho, em cuja massa misturava-se leite, açúcar ou sal. Esta massa era colocada nos tubos feitos com a palha do milho, amarrados na extremidade e, logo após, submetida ao cozimento até que a massa alcance uma consistência firme e macia. Assim era feita a pamonha. Esse trabalho envolvia a

família e, em alguns casos, até os vizinhos num clima de forte sociabilidade. Em muitas casas, a tradição da comida de milho permanece mudando apenas os artefatos. O moinho, por exemplo, foi substituído pelo liquidificador. Portanto, a tradição de ser uma festa de forte caráter comunitário permanece.

IHU On-Line – O senhor percebe diferenças entre as comemorações Juninas do Nordeste e de outras regiões do país? Quais?

Haroldo Gomes da Silva - Não conheço bem as comemorações juninas de outros estados. No início dos anos 90, morei na região da Baixada Fluminense no Rio de Janeiro. Vi que os festejos juninos eram realizados em cidades e bairros com forte presença

de pessoas dos estados nordestinos. Mas, notei também que as comidas de milho não eram tão presentes; as quadrilhas juninas se aproximavam mais do que chamamos, em algumas cidades do Nordeste, de quadrilhas estilizadas. Prevalece a tradição de quermesses, da música sertaneja e outros ritmos, do quentão etc.

Mas, mesmo no Nordeste as diferenças existem. O São João de Campina Grande (PB) se diferencia bem do Mossoró Cidade Junina e, também, das atividades em outros municípios da região. Os arraiais de Parnamirim (RN) já têm outra característica, se aproximando mais de festas comunitárias. Na vizinha cidade de São José de Mipibu (RN), os festejos já ganham ares de festa de rua, com bandas comerciais e muitas barracas.

IHU On-Line – Por que eventos culturais como estes são importantes para o país?

Haroldo Gomes da Silva - As festas juninas se referem ao patrimônio cultural imaterial do país e sua promoção e proteção estão previstas no artigo 216, da Constituição Brasileira. São relevantes na construção da memória, da identidade e na formação da sociedade brasileira. Nelas há uma celebração da saudade em sua forma alegre, uma tentativa de perenizar hábitos, valores, costumes, formas de pensamento, que não existem mais, mas que são evocados na busca constante de “sobreviver aos percalços das novidades arrivistas e de cosmopolitismo apressado”, nas palavras do professor Durval Muniz (UFRN).

Acesse o Twitter do IHU em twitter.com/_ihu



Entrevistas da Semana

Entrevistas especiais feitas pela **IHU On-Line** no período de 17-06-2013 a 24-06-2013, disponíveis nas **Entrevistas do Dia** do sítio do IHU (www.ihu.unisinos.br).

Outono Indígena

Entrevista especial com Jorge Eremites de Oliveira, professor de Antropologia Social e Arqueologia da Universidade Federal de Pelotas – UFPel

Confira nas notícias do dia de 17-06-2013
Acesse o link <http://bit.ly/11FWNmu>

“A União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição”. Ao citar o que determina o Art. 67 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal, o historiador Jorge Eremites de Oliveira lembra que “este prazo expirou em 1993 e de lá para cá muito pouco tem sido feito para a regularização das terras indígenas. Disso resulta a perpetuação de inúmeros conflitos pela posse da terra envolvendo comunidades indígenas e setores contrários a seus interesses”, avalia.

Corrupção: “Os políticos que respondem processos no Supremo (mais de uma centena) precisam ser julgados”

Entrevista especial com Lúcio Vaz, jornalista da Folha de S.Paulo, atuou também nos jornais Diário da Manhã, na sucursal do Correio do Povo e no Jornal do Comércio, ambos de Porto Alegre, e integrou a redação de o Correio Braziliense e de O Globo.

Confira nas notícias do dia de 18-06-2013
Acesse o link <http://bit.ly/19MQjvl>

A corrupção impregnada na política brasileira é uma “herança portuguesa. Mas a República parece que adotou a prática”, critica Lúcio Vaz à **IHU On-Line** em entrevista concedida por e-mail. Jornalista investigativo e autor do livro *Sanguessugas do Brasil*

(São Paulo: Geração Editorial, 2012), no qual narra 12 casos de corrupção e lobby envolvendo políticos e grupos econômicos, Vaz comenta os bastidores da política brasileira e explica como a corrupção está enredada na política. “No Congresso, parlamentares recebem doações de empreiteiras que realizaram obras com recursos do Orçamento da União. (...) Isso não é sensato, não é sério, não é prudente, para dizer o mínimo”, lamenta.

A busca por reconhecimento e participação política: o combustível das manifestações

Entrevista especial com Luiz Werneck Vianna, professor-pesquisador na PUC-Rio. Doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo, é autor de, entre outros, *A revolução passiva: iberismo e americanismo no Brasil* (Rio de Janeiro: Revan, 1997)

Confira nas notícias do dia de 19-06-2013
Acesse o link <http://bit.ly/15iYqZr>

“O que acontece nessas manifestações é uma recusa”. A afirmação é do professor e pesquisador Luiz Werneck Vianna ao comentar sobre a onda de protestos que se disseminou pelas principais capitais brasileiras na última segunda-feira, dia 17-06-2013. “Ao longo desses anos, essa geração cresceu vendo e se confrontando com uma situação em que os partidos e a classe política em geral se desmoralizavam a cada dia (...). Tudo isso foi distanciando a população, especialmente os jovens, da vida institucional. Eu insisto: o problema todo é auscultar de forma correta os sinais que estão vindo e agir da forma mais tempestiva possível, pois há o risco de não haver mais tempo”. Para ele, as manifestações expressam “um sentimento de exclusão da arena pública” e “a busca por reconhecimento social”.

Política Nacional de Resíduos Sólidos não é prioridade dos administradores públicos

Entrevista especial com Carlos Silva Filho, advogado pós-graduado em Direito Administrativo e secretário executivo da Rede Ibero-Americana de Resíduos Sólidos, firmada entre entidades do Brasil, Argentina, Portugal e Espanha, e coordenador da Regional da América Latina da ISWA – International Solid Waste Association.

Confira nas notícias do dia de 20-06-2013
Acesse o link <http://bit.ly/12cVOW7>

Dos 62,7 milhões de toneladas de resíduos sólidos gerados no ano passado, 56,6 milhões foram coletados e, desses, 32% “são potencialmente recicláveis”, diz Carlos Silva Filho à **IHU On-Line**, em entrevista concedida por e-mail. Apesar de o percentual não atingir metade dos resíduos produzidos, o entrevistado avalia que “há uma busca dos municípios e da sociedade por uma destinação adequada dos resíduos sólidos, mas a passos muito lentos”. Segundo ele, após a implementação da Política Nacional de Resíduos Sólidos – PNRS há três anos, é possível observar “alguns avanços”, mas dispara: “Temos percebido que o tema ainda não é

uma prioridade dos administradores públicos, falta capacitação e equipe técnica focada em resolver o problema, que é grave e poderá ensejar diversas penalidades a partir de agosto de 2014”.

“Não é mais possível admitir que uma luta popular tenha como meta a eleição de algum representante”

Entrevista especial com Bruno Lima Rocha, jornalista e cientista político, professor no curso de Jornalismo da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos

Confira nas notícias do dia de 21-06-2013
Acesse o link <http://bit.ly/11Rp3DM>

“Ninguém atura mais ser reprimido durante o exercício democrático de livre expressão e demanda por direitos”, diz Bruno Lima Rocha ao avaliar as manifestações que tomaram as ruas das capitais brasileiras nos últimos dias. Em sua avaliação, as manifestações demonstram que, apesar da agenda social brasileira, “é visível a distribuição de poder no país, e que mesmo tendo memória dos tempos em que vivíamos pior, já não é possível conviver sem o direito à cidade e à mobilidade”.

Acompanhe o IHU no Blog

**Tema
de
Capa**

**Destaques
da Semana**

**IHU em
Revista**

Agenda de Eventos

Eventos do Instituto Humanitas Unisinos – IHU
programados para a semana de 24-06-2013 a 30-06-2013

Data: 25-06-2013

Evento: Oficina Objetivos do Milênio (ODMs) no Vale do Rio dos Sinos

Ministrantes: Prof. MS Salvatore Santagada (FEE) e Prof. MS Hélios Puig Gonzalez (FEE)

Horário: 17 horas às 19 horas

Local: Sala Ignacio Ellacuría e Companheiros, no IHU

Mais informações: <http://bit.ly/104HN5a>

Data: 26-06-2013

Evento: Direito Humano ao Alimento e à Nutrição no Contexto Mundial das Metas do Milênio

Palestrante: Dom Mauro Morelli

Horário: 14h30 às 16h30

Local: Sala Ignacio Ellacuría e Companheiros, no IHU

Mais informações: <http://bit.ly/1225qfC>

Data: 27-06-2013

Evento: IHU ideias

Palestra: Entre amostras e cientistas: a genética desde uma perspectiva socioantropológica

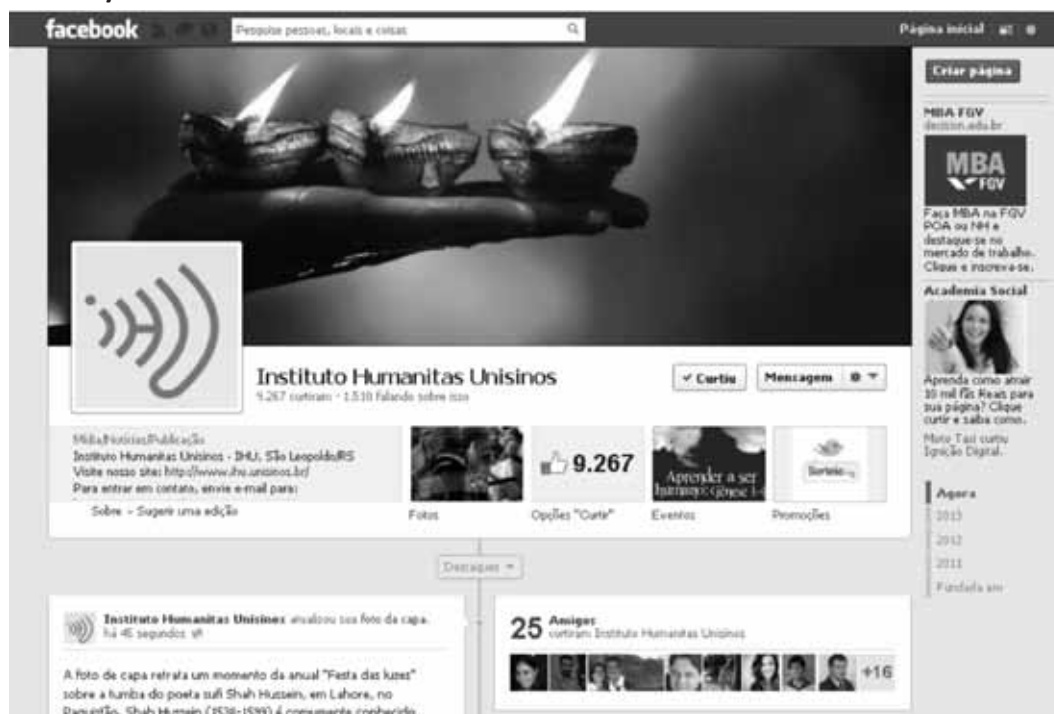
Palestrante: Prof. MS. Rodrigo Ciconet Dornelles (UFRGS)

Horário: 17h30 às 19h

Local: Sala Ignacio Ellacuría e Companheiros, no IHU

Mais informações: <http://bit.ly/19UCtXO>

Acesse o facebook do Instituto Humanitas Unisinos - IHU e acompanhe nossas atualizações
[facebook.com/InstitutoHumanitasUnisinos](https://www.facebook.com/InstitutoHumanitasUnisinos)





Eventos

Ciclo de debates do primeiro semestre encerra com 22 palestras

I Seminário do XIV Simpósio Internacional do IHU contou com mais de 600 participantes

POR RICARDO MACHADO

Ainda que os resultados do I Seminário do XIV Simpósio Internacional do Instituto Humanitas Unisinos – IHU estejam muito além dos números alcançados pelo evento, as estatísticas ajudam a dar uma dimensão do que foram as discussões desses primeiros meses do ano. Durante as 22 palestras realizadas até 19 de junho, a média de público das conferências foi de 28 pessoas por evento, sendo que o número total de participantes foi de 623 pessoas. O resultado disso se reflete na publicação de 15 **Cadernos IHU ideias** – quatro deles já publicados –, e em 17 entrevistas, nove delas veiculadas na **revista IHU On-Line** e as demais no sítio do **IHU On-Line**. Os dados foram divulgados na mesa-redonda de fechamento e avaliação do I Seminário, rea-

lizada no dia 19-06-2013, na Sala Ignacio Ellacuría e Companheiros, no IHU.

Conforme a programação do segundo semestre, mais filmes serão exibidos e haverá ampliação dos debates com duas revistas relacionadas ao II Seminário, além das demais publicações.

Os debates dos seminários servem como preparação para o **XIV Simpósio Internacional IHU – Revoluções tecnocientíficas, culturas, indivíduos e sociedades: A modelagem da vida, do conhecimento e dos processos produtivos na tecnociência contemporânea**. Tudo isso ocorre no marco da civilização tecnocientífica, imersa em paradoxos e contradições. A proposta é promover palestras transdisciplinares que auxiliem a desenvolver uma racionalidade que tenha em

vista aspectos teóricos e práticos da contemporaneidade.

Eixos de reflexão

Os professores da Unisinos MS Gilberto Faggion (IHU), MS Lucas Henrique da Luz (IHU) e Dr. Luiz Fernando Silva Bilibio fizeram um balanço conceitual e teórico do que foi o primeiro semestre de discussões. Os principais eixos lembrados pelos palestrantes foram: a tecnociência como poder de moldar a vida humana; a biopolítica nas mãos da judicialização e medicalização; a tecnociência como uma fascinação, como único e verdadeiro método de construção do conhecimento humano; e novas formas de comunicação instantânea.

Avaliação

O primeiro a falar foi o professor Gilberto Faggion, destacando, entre outros aspectos, o que as mudanças tecnológicas implicam nas transformações do dia a dia. “A tecnologia modela a vida e o conhecimento, o fazer. Estamos em uma transição epistemológica de causa e efeito para o princípio complexo de sistema e sincronia. A revolução científica busca construir novos seres desencadeados pela microeletrônica, sendo que alguns deles interagem com os humanos”, destaca.

Para Lucas Henrique da Luz, professor e um dos coordenadores do curso de Administração da Unisinos,

uma perspectiva importante para compreender tais transformações tecnocientíficas é ter em conta que existem fatores humanos e não humanos como mediadores das relações. “É importante lembrar o não humano como produtor de subjetividades. O não humano interferindo no processo de cognição e compreensão da vida. A forma como eu penso o design da informação, por exemplo, interfere na forma como as pessoas veem o mundo e isso nos remete a perceber a complexidade dos atores que interagem atualmente”, avalia.

O professor Luiz Fernando Silva Bilibio, docente da Unisinos e do

Centro de Educação Tecnológica e Pesquisa em Saúde do Grupo Hospitalar Conceição (Escola GHC), chamou atenção para a importância de tentar aproximar o público da graduação para os debates realizados no seminário. “A questão é fazer efetivamente com que os alunos da graduação possam se aproximar mais dos temas. A participação foi democrática, pois os alunos não precisavam se inscrever. Mas temos que avançar para aproximar a densidade e a relevância conceitual das potências de reflexão dos estudantes de graduação”, frisou o professor.

II Seminário – XIV SIMPÓSIO INTERNACIONAL IHU

Revoluções tecnocientíficas, culturas, indivíduos e sociedades - A modelagem da vida, do conhecimento e dos processos produtivos na tecnociência contemporânea

A programação completa do II Seminário - XIV SIMPÓSIO INTERNACIONAL IHU, que ocorrerá no segundo semestre de 2013, pode ser conferida no link <http://bit.ly/17rKtiT>

Acesse www.ihu.unisinos.br/entrevistas e confira diariamente importantes debates conjunturais

ENTREVISTAS

As mais recentes entrevistas realizadas pela equipe do IHU. Confira uma nova entrevista por dia.

Segunda, 17 de Junho de 2013

Outono Indígena. Entrevista especial com Jorge Eremites de Oliveira

"O governo federal tem olhado para o povo indígena com as lentes do agronegócio, recebidos do movimento ruralista. Isso faz parte da lógica do desenvolvimento econômico a qualquer custo e atende a projeto político para a disputa de eleições futuras", diz o entrevistador.

Confira a entrevista.

Foto: racismoambiental.net.br

"A União convocará a demarcação das terras indígenas no prazo de [...]".

0 Comentários | Leia mais

NOTÍCIAS

Em resposta à violência, manifestantes preparam maior protesto em São Paulo, Rio de Janeiro e Belo Horizonte, também protestam

Policia atrai bombas contra manifestantes e famílias na QUINTA da Boa Vista

Protestos no Maracá: "Da Copa e a mão, e a que não mais dinheiro para a saúde e a educação"

"Não queremos apenas circo. Queremos também pão, direito da justiça social", diz nota do CONIC

Maracá tem estreita convivência em Copa das Confederações

Publicação em destaque



As implicações da evolução científica para a semântica da fé cristã

Acaba de ser publicada a edição número 78 dos **Cadernos Teologia Pública**, com o artigo “As implicações da evolução científica para a semântica da fé cristã”, de autoria de George V. Coyne, astrônomo e jesuíta, ex-diretor do Observatório do Vaticano e atual presidente da Fundação Observatório Vaticano. Defensor do darwinismo, trabalha com o diálogo entre fé e ciência e as implicações religiosas da evolução científica na Universidade do Arizona, EUA.

O pano de fundo geral do tema que Coyne aborda é constituído pelas seguintes perguntas: até que ponto o que sabemos da ciência a res-

peito da evolução da vida no universo pode influenciar nossa atitude religiosa? E, por outro lado, até que ponto o pensamento religioso pode dar uma contribuição para nossa compreensão científica das origens e da evolução da vida no universo? “Essa dupla pergunta implica o sério risco de transgredir a independência epistemológica das várias disciplinas: teologia, filosofia, astrofísica, biologia e cosmologia, e de criar, com isso, mais confusão do que compreensão. À medida que a exposição avançar, precisamos manter uma postura consistente no sentido de preservar a integridade de cada uma das disciplinas, especialmente entre as ciências naturais e a teologia. A história já mostrou que efeito desastroso teve a não preservação da integridade das respectivas disciplinas”, escreve.

Para Coyne, “o ateísmo é um exercício na fé. Não conheço nenhuma prova racional de que Deus não existe. Ao mesmo tempo em que pode ser uma afronta à lógica exigir uma prova de que algo ou alguém não existe, a longa e profunda história das religiões ao longo do tempo que a humanidade passou nesta terra deveria ser abordada de maneira mais razoável do que ocorre entre a maioria dos ateus modernos. Até que ponto isso é uma herança da Era do Iluminismo e do nascimento da ciência moderna é uma questão que poderia estimular nossas discussões”.

O artigo de George Coyne é uma das conferências realizadas no **XIII Simpósio Internacional IHU: Igreja, cultura e sociedade. A semântica do Mistério da Igreja no contexto das novas gramáticas da civilização tecnocientífica**, promovido pelo IHU, de 2 a 5 de outubro de 2012.

Esta e outras edições dos **Cadernos Teologia Pública** podem ser adquiridas diretamente no Instituto Humanitas Unisinos - IHU ou solicitados pelo endereço humanitas@unisinos.br. Mais informações podem ser obtidas pelo telefone (51) 3590 8247.

A partir do próximo dia 13 de julho esta edição estará disponível na íntegra, no sítio do IHU (www.ihu.unisinos.br), para download em versão PDF.

Confira as entrevistas concedidas por George Coyne à **IHU On-Line**:

- *Teilhard e a teoria da evolução*. Edição 143, de 30-05-2005, disponível em <http://migre.me/11DRM>;
- *Fé e ciência: um diálogo em construção*. Edição 304, de 17-08-2009, disponível em <http://bit.ly/oH8w3t>
- *O ocaso de um Deus newtoniano*. Edição 403, de 24-09-2012, disponível em <http://bit.ly/Rhj60s>

Confira outros materiais publicados sobre George Coyne no site do IHU:

- *A substituição do astrônomo do Vaticano. “Darwinista demais?”*. Publicada nas **Notícias do Dia**, em 26-08-2006, disponível em <http://bit.ly/OaNHOW>
- *Jesuíta afirma que caso existam, os extra-terrestres também seriam filhos de Deus*. Publicada nas **Notícias do Dia**, em 26-08-2006, disponível em <http://bit.ly/QInA6t>
- *Universo fértil. Entrevista com George Coyne*. Publicada nas **Notícias do Dia**, em 05-07-2009, disponível em <http://bit.ly/SZeBuX>

Retrovisor

Veja algumas das edições já publicadas da Revista IHU On-Line



Agroecologia e o futuro sustentável para o planeta. Um debate

Edição 377 – Ano – XI – 24-10-2011

Disponível em <http://bit.ly/tkVnM4>

A edição 377 da **Revista IHU On-Line** retomou o tema da sustentabilidade do planeta, tendo como ponto de vista uma proposta agroecológica. Participaram do debate o professor pesquisador da Universidade de Brasília – UnB Fernando Ferreira Carneiro, o secretário executivo do Fórum Brasileiro de Economia Solidária Daniel Tygel, o sociólogo Marcelo Calazans, coordenador do Programa Regional da Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional – FASE no Espírito Santo, a socióloga Letícia Rangel Tura, a antropóloga Maria Emília Lisboa Pacheco, entre outros.

Renda Básica de Cidadania, universal e incondicional. Um direito

Edição 333 – Ano – X – 14-06-2010

Disponível em <http://bit.ly/lrraS2>

A renda básica, como descreveu a economista Alessandra Scalioni, citando Van Parijs e Vanderborght, é “uma renda paga por uma comunidade política a todos os seus membros, em termos individuais, sem comprovação de renda nem exigência de contrapartida”, explica. O tema foi abordado na edição 333 da **Revista IHU On-Line**. Na época, entre os dias 30 de junho e 2 de julho de 2010, ocorreu na Universidade de São Paulo – USP, o 13º Congresso Internacional da Bien (“Basic Income Earth Network”, ou Rede Mundial da Renda Básica).



Movimentos sociais. Perspectivas e desafios

Edição 325 – Ano – X – 19-04-2010

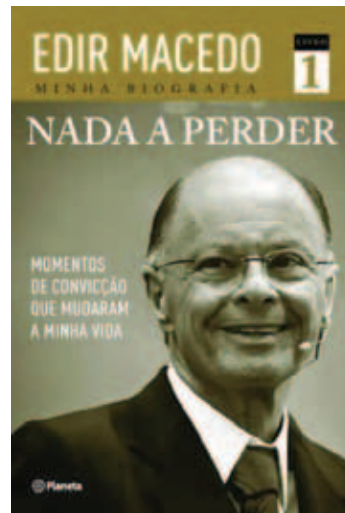
Disponível em <http://bit.ly/11Owmv5>

A edição 325 da **Revista IHU On-Line** debruçou-se sobre o tema dos movimentos sociais, tendo como perspectiva a análise das transformações que marcaram os movimentos sociais na última década, as limitações e desafios dos atores sociais. Conforme constatou, na época, a socióloga Maria da Glória Gohn, “os movimentos sociais são distintos dos ocorridos do final da década de 1970 e parte dos anos 1980”, avalia. Contribuem para a discussão Maria da Glória Gohn, Rudá Ricci, Sílvia Caccia Bava, Ivo Lesbaupin, Marcus Abílio Gomes Pereira e Ivo Poletto.



MACEDO, Edir. Nada a perder: momentos de convicção que mudaram minha vida (São Paulo: Planeta, 2012)

Ao tomar contato com o livro de Edir Macedo (238 páginas), o primeiro de uma trilogia autobiográfica, fui informado que era de leitura “fácil” e “instigante”. Dito e feito! Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus e líder de uma série de empresas que circundam o projeto da Igreja, entre elas a Rede Record, narra no livro best-seller, o itinerário de sua conversão. Como diz, conversão marcada por “batalhas e conquistas”, muitas delas constituídas por “episódios decisivos e inesperados” porque se encontram alicerçados na mais profunda “experiência espiritual” que, como ser humano, poderia realizar. Além de revelar como foi construindo sua identidade evangélica, Macedo transmite, em cuidadoso estilo linguístico, a imagem de uma vida pontilhada por momentos de profunda dor e rejeição. Mas nada em sua vida acontece por acaso. Todos os (des) caminhos o orientaram na direção do único realmente digno de seu esforço, que é o “Senhor Jesus”. De católico com “fé inoperante” durante a infância e adolescência e, após breve estágio numa casa espírita, passa a juventude na Igreja Evangélica Nova Vida. Mas naquela igreja não encontra o brilho do evangelista que sonhava ser. Este só pode realizar em uma nova igreja evangélica, a IURD, na qual poderia pregar, como informa, um “evangelho inteligente”, capaz de proporcionar o bem a todos que realmente se entregam a Jesus.



Inácio José Spohr, coordenador do Programa Gestando o Diálogo Inter-Religioso e o Ecumenismo - GDIREC



BAUMAN, Zygmunt. Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004

De certa forma pessimista, nesta obra o sociólogo polonês Zygmunt Bauman busca analisar os efeitos da modernidade líquida para o caso das relações humanas e, através de uma discussão teórica bem embasada proveniente de filósofos, sociólogos e antropólogos, estabelece parâmetros sobre a inconstância da alma moderna, a fragilidade das relações e o sentimento de insegurança que vivemos. Devo admitir que já li este livro diversas vezes. Porém em doses homeopáticas e não cronológicas, já que, apesar de não ter grande número de páginas, a densidade da discussão requer muita reflexão. Não é um livro fácil, não mesmo. Bauman utiliza de sua retórica sublime para praticamente estraçalhar todo e qualquer lugar-comum tido pelo leitor.



Passando por exemplos extremos, desde a citação do que seriam os “comportamentos ideais” para uma coluna de variedades de um jornal inglês, o caso da xenofobia na Europa moderna até o uso de cercas e as divisões entre os diversos espaços privados na cidade de São Paulo, Bauman postula que é com o uso de um amor compromissado que podemos estabelecer certas noções universais básicas de convívio em sociedade. Em uma dinâmica de aceleração da vida das instituições e de sua inconstância, e face ao prolongamento da expectativa média de vida, é exatamente neste compromisso, neste “salto de fé”, que devemos embasar nossas relações.

Caio Fernando Flores Coelho, mestrando em antropologia pela UFRGS

Revoluções tecnocientíficas, culturas, indivíduos e sociedades



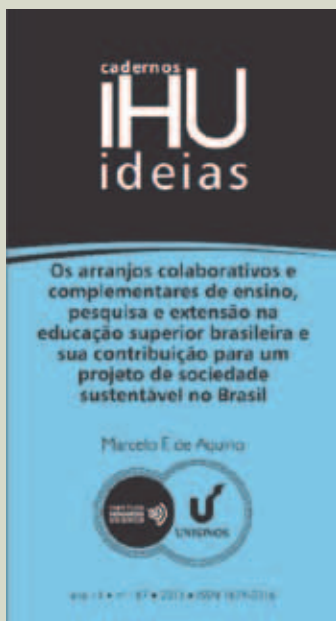
Encerrou na última semana o I Seminário em preparação ao XIV Simpósio Internacional IHU: Revoluções tecnocientíficas, culturas, indivíduos e sociedades, que ocorrerá de 21 a 24 de outubro de 2014. O seminário propôs uma série de palestras transdisciplinares que auxiliaram a pensar o sentido, as implicações e os desafios teóricos e práticos da contemporaneidade tecnocientífica para a vida.

As atividades têm inspirado a publicação de alguns textos que trazem a síntese das conferências proferidas por alguns dos palestrantes. Em breve, novas edições serão veiculadas dando sequência ao debate, uma vez que no próximo dia 15 de agosto inicia o II Seminário em preparação ao Simpósio, cujo subtítulo é “A modelagem da vida, do conhecimento e dos processos produtivos na tecnociência contemporânea”.

Por exemplo, a edição número 189 dos Cadernos IHU Ideias publica o artigo “Produções tecnológicas e biomédicas e seus efeitos produtivos e prescritivos nas práticas de saúde e de gênero”, de autoria de Marlene Tamanini, professora da Universidade Federal do Paraná - UFPR. Tamanini analisa como os efeitos de interferências tecnológicas no corpo humano podem afetar as

relações de gênero e outras formas de relações sociais.

Já a edição anterior, de número 188, conta com o artigo intitulado “Os riscos e as loucuras dos discursos da razão no campo da prevenção”. O autor é Luis David Castiel, pesquisador da Escola Nacional de Saúde Pública - FIOCRUZ. A abordagem se concentra na “ideologia da prevenção generalizada”. A partir de uma visão crítica, Castiel aponta os problemas da chamada hiperprevenção e os altos níveis de ansiedade que nossa sociedade alcançou.



Enquanto que a 187ª edição dos Cadernos IHU Ideias traz o texto “Os arranjos colaborativos e complementares de ensino, pesquisa e extensão na educação superior brasileira e sua contribuição para um projeto de sociedade sustentável no Brasil”, escrito pelo Prof. Dr. Pe. Marcelo F. de Aquino, SJ, professor titular do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e reitor da Unisinos. Nesta obra, o autor transpõe as fronteiras de sua própria área de conhecimento. Torna-se um filósofo a lançar olhares sobre o homo technicus, a organização da sociedade humana e os novos paradigmas postulados para a sociedade da informação a partir da tecnociência.

Estas e outras edições dos Cadernos IHU ideias podem ser adquiridas diretamente no Instituto Humanitas Unisinos - IHU ou solicitados pelo endereço humanitas@unisinos.br.

Com exceção das edições mais recentes, as demais encontram-se disponíveis para download em PDF no site www.ihu.unisinos.br.

Informações pelo telefone 55 (51) 3590 8247.

