

Uma querela de espíritos: para uma crítica brasileira do suposto desencantamento do mundo moderno

*José Jorge de Carvalho**

Resumo. Neste artigo procuro oferecer um modelo geral de interpretação da diversidade religiosa brasileira centrando minha análise no encantamento constante produzido pelas religiões periféricas ou marginais, tais como as religiões ditas “espíritas” e as afro-brasileiras. Essa nova perspectiva me permite inverter duas tendências, dominantes nas nossas Ciências Sociais: a de ler a situação da religiosidade brasileira sempre a partir das transformações ocorridas no interior do cristianismo; e a de aplicar acriticamente a hipótese da secularização, gerada para entender o declínio da esfera religiosa na Europa e nos Estados Unidos, para todo o espaço religioso nacional. Através da metáfora da “querela dos espíritos” argumento que o que se observa no Brasil contemporâneo é justamente uma luta, não pela laicização da sociedade, mas justamente pelo contrário: para ampliar a dimensão religiosa do espaço público.

Palavras-chave: desencantamento, espiritismo, esoterismo, religiosidade, sincretismo.

I. CAMINHOS DA DIVERSIDADE RELIGIOSA BRASILEIRA

Um certo tom de ceticismo, desconforto e às vezes até mesmo de apocalipse permeia as análises de grande parte dos estudiosos do fenômeno religioso no Brasil contemporâneo. A meu ver, o que recorre nesses pontos de vista é a combinação de dois pressupostos analíticos ainda pouco revisados. Primeiro, tentar sempre generalizar a situação da religiosidade brasileira a partir das transformações ocorridas no interior do cristianismo, mesmo levando em conta todas as suas múltiplas faces. Pois é no horizonte da Teologia cristã que surgem as preocupações (mais do que legítimas, obviamente) com a mercadolatry, o fetichismo consumista, o marketing religioso e seus drásticos efeitos

* Professor do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.

desespiritualizantes. Em segundo lugar aplicar, para todo o espaço religioso nacional, uma perspectiva praticamente fundante da teoria sociológica, que é a hipótese da secularização. Gostaria aqui de recuperar e ao mesmo tempo matizar essas duas perspectivas: a teologia crítica do materialismo espiritual que ronda o cristianismo e a crítica sociológica que tende a perenizar a junção histórica, no fim do século dezanove, de um projeto de modernidade com o declínio da esfera religiosa na Europa e nos Estados Unidos, denominado de secularização. Minha entrada nesse debate tão rico e intenso passa então pelo seguinte pressuposto: buscar o sentido do encantamento pluralista do universo religioso brasileiro.

Como ponto de partida, portanto, sustento que o Brasil oferece um panorama extremamente vasto das transformações da esfera religiosa ocorridas a partir desse momento em aberto no tempo do Ocidente que costumamos chamar de modernidade. Do catolicismo e do protestantismo mais tradicionais aos estilos de cultos cristãos calcados na indústria cultural e no simulacro televisivo; das tradições religiosas afro-brasileiras mais ortodoxas, como o candomblé, o xangô, o batuque e o tambor de mina, às variantes mais sincréticas, híbridas ou imaginativas, como a umbanda, jurema, a umbanda esotérica, etc; dos grupos religiosos altamente etnicizantes e fechados, como os de muitas nações indígenas, aos novos movimentos internacionais ou cosmopolitas, tais como os da Nova Era; de discursos teológicos extremamente inovadores e radicais, como os da Teologia da Libertação a várias formas conservadoras e mesmo fundamentalistas de valores cristãos, tanto católicos quanto protestantes; além de tudo isso, ricas tradições orais e míticas, como os frequentes surtos messiânicos e as práticas chamânicas que se expandem para além de seu contexto indígena original. Procurar um nexo lógico ou estruturante que nos permita apreender como uma totalidade as interfaces, superposições, oposições, continuidades e singularidades dentro desse campo — as quais se apresentam, como indicam tantos estudos recentes, cada vez mais numerosas — é uma tarefa gigantesca, ainda por realizar-se. Heuristicamente, talvez seja mais fértil postergar o momento de definir a totalidade e tratar esse universo religioso simplesmente como um agregado intercomunicado. Sendo um pouco mais específico, podemos afirmar que essa variedade de movimentos, igrejas, seitas, cultos e grupos religiosos apresentam graus distintos de inserção na sociedade nacional, resultante de vários condicionamentos históricos e sociais.¹

O modo mais comum de definir essa articulação é partir da idéia de que todos esses movimentos religiosos fundamentalmente dialogam — com maior

¹ Para uma ampliação desses temas, ver meus dois ensaios anteriores (Carvalho 1992 e 1994d).

ou menor possibilidade de compatibilizar suas visões de mundo — com a religião até agora hegemônica no país: o catolicismo. Contudo, proponho exercer aqui uma inversão radical dessa construção teórica e tentar entender essa articulação tão rica da religiosidade brasileira contemporânea vendo-a do ponto de vista das religiões ditas periféricas ou marginais — as religiões chamadas em geral de espíritas — as quais permeiam capilarmente a maior parte do espaço de interlocução especificamente religioso que identifica o país.

Tal como o sustentam a maioria dos estudiosos da chamada dimensão religiosa da cultura alternativa, tratamos de um fenômeno de religiosidade no plural.² Essa pluralidade pode ser vista com toda nitidez em Brasília, cidade onde o panorama das religiões é particularmente aberto às invenções. Para dar um exemplo, o típico morador do Plano Piloto, centro do projeto modernista do Distrito Federal, quer pratique ou não alguma religião cristã, pode frequentar ocasionalmente feiras místicas, palestras em centros esotéricos e de Nova Era, experimentar com uma gama variada de métodos de meditação, manipulação de forças e energias espirituais. E no momento em que passar por uma crise mais séria em seu estado de saúde ou em suas relações inter-pessoais — seja no trabalho, seja na vida amorosa — pode ir a algum “centro” em busca de apoio espiritual. E essa mesma palavra “centro” (termo chave do panorama religioso brasileiro contemporâneo) é usada para definir tipos diversos de redes de conexão com o sobrenatural: um centro de umbanda; um terreiro de candomblé; um centro kardecista; uma mistura dessas três formas anteriores; às vezes, um lugar que lida com um tipo de espíritos desconhecidos das religiões estabelecidas; finalmente, comunidades místicas ou esotéricas como o Vale do Amanhecer, a Cidade Eclética, a Fraternidade da Cruz e do Lótus, etc.³ Ainda que haja diferenciações e cortes nas clientelas por suas diversas condições de classe, sempre há um ponto de contato e uma superposição que possibilita a livre disseminação de um *ethos* religioso característico.

Só esse exemplo já suscita inúmeras perguntas acerca da constituição desse campo tão diverso. Por um lado, há que perguntar-se que estruturas são essas — comunidades esotéricas, terreiros de Umbanda, Vale do Amanhecer —; logo, se formam ou não universos simbólicos autônomos ou integrados; e

² Como uma referência etnográfica básica para situar essa diversidade, ver os três volumes da série *Sinais dos Tempos* (Landim 1989a, 1989b e 1990), que incluem as transformações recentes no campo do catolicismo, do protestantismo, das religiões afro-brasileiras, do espiritismo e dos assim chamados novos movimentos religiosos.

³ Sobre esses grupos, ver Carvalho (1992).

se há ou não um princípio de comensurabilidade entre elas. Por outro lado, interessa saber que tipo de síntese uma pessoa constrói com essas várias e diferenciadas inserções no campo religioso: se as estrutura internamente, se constrói com elas um todo ou mantém-nas em compartimentos separados do seu eu interno; enfim, se consegue — e antes, se deseja — alcançar, através dela, de fato, um centro. É nessa dimensão, onde se confrontam as pluralidades externa e interna, isto é, entre os movimentos religiosos, que podem ou não girar em torno de um centro simbólico e as experiências individuais, que podem ou não encontrar sua síntese num centro interior que, acredito, deve ser colocada a questão geral da religiosidade contemporânea.⁴

Quanto ao espiritismo, trata-se de um movimento que ainda não foi suficientemente enfatizado no seu papel de constitutivo de grande parte da religiosidade brasileira, na medida em que teve uma enorme receptividade no Brasil desde os primeiros anos de seu desenvolvimento na França por Alan Kardec, na década de sessenta do século dezenove e cuja influência é ainda crescente na conformação de um código religioso com características brasileiras. Já na segunda metade do século dezenove iniciou-se um grande cruzamento do kardecismo com tradições religiosas afro-brasileiras e também com várias tradições esotéricas. Ainda que paradoxalmente tributário de uma visão de mundo positivista, o espiritismo é também cristão (ou neo-cristão), na medida em que reintroduz, ou revaloriza, noções cristãs, como a de caridade. Ele não só ressemantiza aspectos do cristianismo, como introduz o mundo dos espíritos de uma forma agora muito mais ampla, complementando as doutrinas equivalentes praticadas pelas tradições esotéricas e pelas religiões afro-brasileiras.⁵ Tanto assim, que um ponto de mudança bastante decisivo nas características da religiosidade brasileira a partir dos anos trinta — resultado obviamente dessa interrelação crescente entre a Umbanda, o espiritismo kardecista e as várias tradições esotéricas — foi a recolocação das diferenças entre o nível psíquico

⁴ Rubem César Fernandes já chamou a atenção para esse caráter “policêntrico” do catolicismo brasileiro, ao contrastá-lo com o catolicismo polonês, que possui um centro definido, qual seja, o santuário de Czestochowa: “o catolicismo polonês é integrador de múltiplos planos simbólicos, enquanto o catolicismo brasileiro segmenta-se em múltiplos planos” (1992:75). Ver também Sanchis (1997) para essa abertura ao sincretismo que ele julga constitutiva do ethos religioso brasileiro. Dada a centralidade do conceito de sincretismo para essa discussão no Brasil, ver também Carvalho (1994a).

⁵ É bom ressaltar que o “mundo dos espíritos”, trazido pelas religiões afro-brasileiras e pelas religiões indígenas, foi fundador, junto com o catolicismo, o judaísmo e o protestantismo, desde o período colonial, da primeira matriz religiosa brasileira, segundo o argumento de Riolando Azzi (ver Azzi 1978).

(ou emocional) e o nível propriamente espiritual da experiência religiosa, questão importante e que havia sido praticamente abandonada pelo cristianismo.

No caso do espiritismo, a própria doutrina kardecista oferece uma possibilidade de diálogo com as chamadas tradições esotéricas: ao postular os chamados “espíritos de luz”, espíritos mais ou menos desenvolvidos, — ou seja, o que passa a ser, numa tradição do tipo teosófico, os planos inferior e superior do mental — há uma comparação dos níveis internos mediante o postulado de uma espécie de *continuum*, que começa com o meramente psíquico (ou para outros, com o emocional imediato, ou com o perispírito, ou ainda com o manas inferior) e termina com o espírito puro (ou o Eu átomico).⁶ Assim, aquilo que seria para uma determinada escola esotérica apenas uma sequência de estágios do encontro com a dimensão interna, é lido em outras escolas (como no kardecismo e em todos os seus correlatos) de outra maneira, como um leque que vai dos espíritos das trevas até os espíritos de mais luz. E a Umbanda também faz uma outra leitura desse mesmo *continuum* do mundo dos espíritos, postulando os espíritos ditos “de esquerda” (malignos, violentos, obscenos) — às vezes dentro de cada falange, ou corrente espiritual e às vezes entendido como uma falange em si mesma (por exemplo, uma falange de espíritos do cemitério) — tendo como resultado outras versões possíveis da hierarquia dos espíritos.⁷ A palavra *espírito* aí não é a mesma, necessariamente, que a usada pelos cristãos, nem a diferença entre o espiritual e o psíquico está colocada com a rigidez com que é formulada em alguns movimentos esotéricos. Quero dizer apenas que se discutem amplamente no Brasil — e essa discussão é parte de praticamente todos os sistemas de crenças religiosas — as hierarquias espirituais.

Há uma espécie de “ideologia” complexa da evolução espiritual, que é importante para a compreensão da religiosidade brasileira, porque está presente também no candomblé (com seus vários tipos de entidades e tipos de transe), na umbanda, no espiritismo, e até nas seitas pentecostais que, conforme veremos adiante, devolvem para a própria umbanda a sua relação com seus espíritos, reavaliando-os, ainda que de forma negativa. Em Brasília, inclusive, já há um novo grupo, chamado Orion, especializado no contato espiritual inter-galáctico. Finalmente, acrescentemos ainda a esse universo a concepção do mundo espiritual das novas religiões japonesas (Igreja Messiânica, Seicho-no-Iê, Perfect Liberty e Mahikari) que crescem enormemente no país, contando já com milhões de adeptos e que também trabalham com a noção de espíritos

⁶ Faço aqui um cruzamento de duas doutrinas altamente influentes, a de Alan Kardec (1984) e a de H. P. Blavatsky (1991).

⁷ Para essa ética espiritual da violência e da obscenidade, ver Carvalho (1994b).

obsessores, os quais devem ser erradicados de modo semelhante ao conceito de desobsessão na umbanda. Obviamente, todas essas metáforas de espacialidade, luminosidade e polaridade comentam hierarquias sociais e políticas, dependendo do ângulo do espectro social e religioso a partir do qual elas são lidas.

Sintetizando, há uma intensa mobilização por parte dos praticantes — atitude que costumo chamar de “querela dos espíritos” — na tentativa de mapear esses mundos de espíritos e entender como eles se articulam. Afinal, são dezenas de milhões de brasileiros que entram em transe regularmente, recebem entidades ou estabelecem relações personalizadas (de perturbação ou apoio) com a mais variada gama de espíritos. Isso deveria estimular-nos à formulação de uma teoria geral desse mundo, na qual deveriam enfrentar-se posições racionalistas, psicologizantes, materialistas, esotéricas, tomistas, calvinistas, luteranas, africanas, indígenas etc. Conforme bem o afirma Gilberto Velho, a experiência da possessão é uma das chaves para se compreender a experiência social brasileira (Velho 1992). E é importante perceber que toda essa discussão, até onde conheço, tem sido desenvolvida até agora principalmente pelos cultos afro-brasileiros, pelo espiritismo e pelas seitas esotéricas; enfim, basicamente à margem do cristianismo estabelecido.

Desejo enfatizar a importância dessa “querela dos espíritos” também porque ela nos proporciona a ocasião adequada para introduzir elementos de valoração necessários inclusive para situar comparativamente as várias doutrinas religiosas que compõem esse quadro tão plural. Por exemplo, Roger Bastide tentou, há um tempo atrás, num texto seminal e infelizmente ainda pouco conhecido intitulado “O Castelo Interior do Negro” (1976), comparar, de alguma maneira, os vários níveis de transe no candomblé brasileiro com as moradas do castelo interior de Santa Teresa de Jesus. Esta é uma grande pergunta que ainda hoje fica no ar. Estamos falando da mesma coisa? Mestres de várias tradições afirmam que o próprio mundo espiritual, passado o primeiro véu da opacidade, é também um mundo hierárquico, do ponto de vista da consciência, e nem todos os grandes expoentes da mística universal conseguiram desvelar totalmente a opacidade da condição humana, havendo chegado, às vezes, a planos diferentes de realização. Como disse antes, essa linguagem está colocada de outra forma em outras tradições praticadas entre nós — na umbanda, no candomblé, no espiritismo, nos cultos sincréticos ligados ao consumo da ayahuasca, como o Santo Daime, a União do Vegetal, etc.⁸ Agora, buscar compreender se o “castelo interior” proposto pelos mistérios iniciáticos do candomblé se equivale, de algum modo, ao castelo interior de Santa Teresa,

⁸ Sobre os cultos da ayahuasca, ver Landim (1990).

é uma dessas questões realmente difíceis, porque derrubam as fronteiras disciplinares e forçam-nos a ter que eleger alguma perspectiva a partir da qual possamos fazer afirmações qualitativas e tomar partido.⁹ Ao enfrentá-la, temos que abrir-nos a inquirir em que medida o encontro de tradições religiosas no Brasil é algo mais além de uma mera translação para o discurso simbólico da relação hierárquica entre grupos, movimentos e classes sociais unidos pelo espaço político de interlocução definido por uma nação. E se tentamos escapar do incômodo de respondê-la, renunciemos a inquirir sobre o que é especificamente religioso do fenômeno social e cultural que pesquisamos. Coloca-nos assim frente a frente com o que entendo ser o maior desafio para o cientista social interessado em entender o fenômeno religioso: a impossibilidade de se separar os estudos da mística dos estudos da política.¹⁰

Nessa área da técnica espiritual deparamo-nos com uma outra questão teórica: a dificuldade de conciliar, sem praticar uma redução empobrecedora, a cosmovisão ocidental moderna, racionalista e cientificista, a qual pressupõe uma natureza desencantada, com visões de mundo diversas, ou tradicionais ou simplesmente que se desenvolvem paralelamente ao projeto modernista, sustentadas por princípios metafísicos e supra-sensíveis que estão imbricados diretamente nas crenças e práticas rituais. Pois o paradigma vigente, sendo guiado pela razão instrumental, forçosamente torna independentiza um ato físico qualquer (por exemplo, uma determinada forma de respiração) de uma metafísica particular da qual ele faz parte aos olhos do mestre que a trouxe para o Ocidente. O resultado é um mal-entendido: cultural, na melhor das hipóteses, espiritual, mais frequentemente e, não raro, ético também. Assim, pretender saber do que não se sabe é um fenômeno de acusação comum no universo espiritual contemporâneo, o que não exclui de modo algum a possibilidade de que até mesmo a ignorância mal intencionada possa ser eficaz para alguns, na busca do desvelamento de sua opacidade interna, conforme aprendemos desde a famosa interpretação do xamanismo formulada por Lévi-Strauss sob o nome de eficácia simbólica.¹¹

⁹ Interessa-me aqui apenas indicar a centralidade da questão levantada por Bastide. Num outro trabalho, de certa forma complementar ao presente, analiso as possibilidades de se realizar efetivamente a comparação de experiências de espiritualidade, tais como a por ele proposta (ver Carvalho, 1994c).

¹⁰ Peter Winn, no capítulo dedicado à religiosidade latinoamericana do seu volume *Americas*, sintetiza o dilema por mim apresentado quando lhe concedi uma entrevista para seu livro: “the question that this poses... is how to pass from the world of the spirits — to the world of the Spirit” (Winn 1992:393).

¹¹ Ver o ensaio de Lévi-Strauss (1972); discuto, em outro trabalho, os limites dessa noção de eficácia simbólica (Carvalho 1993).

Diretamente relacionado com a utilização instrumental das técnicas espirituais está esse novo processo histórico que é a massificação no interior das religiões. A diversificação das opções religiosas se deu paralelamente a outras transformações na área da cultura, de onde apareceram também formas de religiões que se apresentam como espetáculo. Surge assim uma contrapartida religiosa do homem-massa de Ortega y Gasset, aquele que não quer mergulhar no caminho do aperfeiçoamento individual, que não se critica e se satisfaz imediatamente com a novidade que lhe é apresentada. Nem toda religião contemporânea propõe um trabalho interno, ou espera isso de seus seguidores; quer dizer, nem todas as formas de religiosidade esperam desvelar o caminho das moradas internas. Parafraseando Walter Benjamin, é possível falar de uma “barbárie religiosa”, similar à “barbárie artística”, por ele apontada ao criticar o campo da arte, e da cultura da virada do século, caracterizadas pela perda da tradição, do narrador, da experiência de profundidade. Existiria agora, então, a dimensão do religioso enquanto experiência (*Erfahrung*, a tradição, recriada pelo indivíduo e vivida no seio da comunidade religiosa no processo mesmo de mantê-la viva), ao lado do religioso como mera vivência (*Erlebnis*, isto é, a religião vista como conexão imediatista e muitas vezes fugaz com uma técnica ritual ou um conjunto de crenças das quais se desconhecem — ou são consideradas irrelevantes para o sujeito — suas implicações simbólicas, suas articulações cosmológicas, seus mitos, seu sentido interno mais transcendente, etc).¹² Resumindo, pode-se arriscar que hoje não só a arte, o esporte, a política, se dão como espetáculo, mas também a religião.

Contudo, a questão de um formato expressivo que simplifica o exercício hermenêutico e consegue estabelecer um canal de influência muito mais direto com o novo fiel perpassa um grande número de movimentos religiosos contemporâneos, tanto dentro como fora do cristianismo; tanto em religiões de cunho oral como em religiões essencialmente letradas. Refiro-me a um estilo religioso exatamente oposto àqueles que discuti antes, restauradores da dimensão esotérica: em vez de colocar a expectativa de algum tipo de iniciação ou esfera preparatória, tenta pelo contrário eliminar possíveis resistências — conceituais, filosóficas, espirituais — do fiel para mergulhar naquele tipo particular de universo sagrado. Em outras palavras, o lado que talvez mais cresça em número de adeptos é aquele que aposta inequivocamente no exotérico; isto

¹² Para a formulação dos conceitos de experiência e vivência, inspirei-me diretamente nos ensaios já clássicos de Walter Benjamin (1969 e 1985). Ver também a excelente exegese de Howard Caygill (1998), que mostra como Benjamin conectou a perda da experiência com o retorno a estilos de religiosidade tipo Nova Era; especialmente a seção: *The experience of modernity* (id:29-33).

é, aquele que se põe mais perto da objetificação. Enfim, em vez de enfatizar processo, enfatiza produto.

II. TRADIÇÃO E IMAGINAÇÃO NOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS

Desejo agora ilustrar, com um pouco mais de detalhe, essas grandes inovações no campo religioso brasileiro descrevendo as características principais de dois movimentos religiosos muito conhecidos em Brasília que exemplificam o caráter progressivo dos encontros, fusões, sincretismos e hibridações constantes que se sucedem nesse campo. O primeiro deles é o Vale do Amanhecer, uma comunidade religiosa de base espírita que foi fundada em 1956 segundo as visões de uma mulher, Tia Neiva, falecida há doze anos, e que conta com uma clientela de milhares de adeptos e que já se expandiu por vários estados do país. Tia Neiva, munida de uma imaginação religiosa fora do comum, obteve revelações em sua maioria derivadas do grande imaginário afro-brasileiro, do espiritismo e também do catolicismo popular. Desse modo, foi capaz de ampliar a cosmovisão espírita muito além do que Alan Kardec, fundador da doutrina, ou mesmo Francisco Xavier, seu máximo expoente no Brasil, poderiam jamais ter imaginado. Exercitando intensamente sua criatividade mitológica e ritualística, ela procedeu a realizar uma leitura espírita de uma quantidade de outras tradições religiosas, dentro de uma linha básica que também pode ser considerada umbandista, ou afro-brasileira, na medida em que a entidade principal cultuada no Vale do Amanhecer é um Caboclo (espírito ligado às matas e que representa o poder espiritual indígena, mestiço e, por extensão, de qualquer brasileiro) chamado Seta Branca.¹³ Essa entidade poderia pertencer facilmente ao panteão dos cultos afro-brasileiros tradicionais, como a jurema, a pajelança, a macumba, além da umbanda; por outro lado, pode ser igualmente interpretada como uma figura cristã, na medida em que Seta Branca é descrito também como um avatar de São Francisco de Assis.

Um dos conceitos básicos do sistema do Vale do Amanhecer é o de Sétimo Raio, termo empregado nos esquemas cosmológicos da Teosofia. Tia Neiva é o sétimo raio do caboclo Seta Branca; Seta Branca, por sua vez, é o sétimo raio de São Francisco, que é o sétimo raio de Cristo; e Cristo é o sétimo raio de Deus. Dessa forma, Seta Branca não deixa de ser uma atualização, para a realidade do culto no Brasil, de Jesus Cristo. Assim o Vale do Amanhecer, que se apresenta com uma pluralidade de signos e de rituais formando o universo religioso possivelmente mais complexo de que já tive notícia, tenta colocar-se, no fundo, dentro desse *ethos* espiritualista classicamente brasileiro;

¹³ Para uma boa análise da simbologia do caboclo, ver Jim Wafer (1991).

pode ser visto como uma das tantas recombinações desse *ethos* tradicional a partir das visões de uma única líder. Todavia, sem romper com a religião dominante, desafia-a frontalmente ao propor um sincretismo ou paralelismo com a divindade — Jesus Cristo — que é percebida, aos olhos dos fiéis católicos e protestantes, como única e irredutível.

O que mais fascina no Vale do Amanhecer é a imaginação simbólica ali exercitada. Há um número de falanges de entidades muito superior ao cultuado em qualquer casa de umbanda ou de espiritismo kardecista: falanges asteca, maia, inca, egípcia, indiana, tibetana, chinesa, cristã. As mulheres que pertencem à falange helênica vestem-se como gregas; as que pertencem à falange oriental vestem-se como indianas; outras se vestem como egípcias, outras ainda como fadas medievais, princesas, etc., todas belamente ornamentadas, com vestes coloridas, adornos e lenços nos cabelos. Evoca-se, assim, uma espécie de corte ou aristocracia sacralizada, criada a partir de imaginários sociais históricos pertencentes a diversas civilizações, tais como a egípcia, a grega, a incaica, a europeia medieval, etc; enfim, um clima tipicamente “orientalista” perpassa o Vale como um todo. E os adeptos masculinos, chamados jaguares, vestem uma capa longa de cor marrom, que lembra os trajes da aristocracia europeia, dos hierofantes de seitas esotéricas como a maçonaria e a ordem rosacruz, de maestros de orquestra e dos espíritos ditos malignos (os Exús pesados) presentes na macumba e na umbanda.

Tia Neiva deixou campo aberto para se acolher todos os espíritos possíveis, dentro de um grande paradigma imaginário por ela denominado Corrente Indiana do Espaço. Tal teoria emanacionista deriva de uma concepção do cosmos que faria qualquer sistema teológico-filosófico alexandrino parecer simples e provavelmente faria o deleite de grandes hermeneutas das tradições esotéricas islâmica e judia como Henry Corbin e Gershom Scholem. Na medida em que foi totalmente inventada, sem nenhum precedente conhecido, o Vale do Amanhecer é uma religião que desafia os conceitos vigentes de autenticidade e de kitsch, além de questionar os parâmetros normalmente usados para se definir arte sagrada. E não só as vestimentas e os objetos rituais são originais e exclusivos; o complexo religioso como um todo exhibe uma grande invenção arquitetônica, incluindo um lago artificial circundado por estátuas de figuras femininas, tipo sereias, iaras, iemanjás, que provavelmente aludem, num plano extra-lunar, à própria imagem da Tia Neiva. O símbolo fundamental desse complexo de templos é uma elipse, que não pode deixar de ser pensado como um símbolo feminino. Na verdade, pode-se dizer que o Vale do Amanhecer é o primeiro culto a *yoní* criado no Brasil. E o templo mesmo reflete a complexidade extraordinária do sistema ritual. Nele se praticam vários tipos

de cura, interligados por uma retórica de tipo espírita. As poucas metáforas da Física newtoniana encontradas nos textos de Alan Kardec há mais de cem anos foram aqui implodidas numa linguagem sagrada que funde e justapõe termos oriundos dos campos mais diversos da experiência humana, da religião e a história até a eletromecânica e a astrofísica.

Digamos que o Vale do Amanhecer é uma religião em constante mutação. O período de Tia Neiva significou expansão constante do sistema de crença, criação de linhas, falanges, conceitos, métodos de oração e de cura que continuaram sendo ampliados após a sua morte, segundo os moldes por ela deixados. Contudo, mesmo que esse fascinante sistema chegue a delimitar mais claramente seu eixo central de apoio, ainda assim superará em muito qualquer das inúmeras conexões formuladas até agora entre espiritismo, cristianismo, umbanda e esoterismo no Brasil. De qualquer forma, continua fiel a um certo estilo de religiosidade popular brasileira de corte tradicional, não mantendo conexões com os estilos de Nova Era.¹⁴ Ressalto que a maioria dos seguidores da doutrina do Vale do Amanhecer é oriundo das classes populares, ainda que o lugar atraia também pessoas pertencentes a camadas sociais materialmente mais favorecidas.

Outro movimento religioso que também ilustra essa tendência à hibridização espiritualista (ainda que dentro de um invólucro mais modernizador) é o que atualmente se desenvolve no interior do templo construído pela Legião da Boa Vontade em Brasília. Esse “Templo do Ecumenismo Irrestrito”, como é chamado pelos legionários, possui a forma de uma grande pirâmide, construída em mármore branco e que já é hoje um dos principais ícones da arquitetura modernista de Brasília. A história de sua construção é emblemática dessa porosidade mítico-religiosa de que viemos falando. Seu projeto foi encomendado a um arquiteto rosacruz, que procurou fazer uma homenagem às religiões da antiguidade, projetando uma pirâmide esotérica, de algum modo semelhante à pirâmide de um templo rosacruz existente em Brasília. Nesse sentido, pode ser visto como a concretização do sonho de vários grupos religiosos e iniciáticos ligados às doutrinas tradicionais. Há uma vaga referência, no conjunto arquitetônico, a um Deus transcultural, um simulacro de entidade de cunho panteísta, onde Cristo aparece com a alcunha de Estadista Universal. Descreverei agora, brevemente, algumas de suas características mais marcantes.

O templo possui uma nave e dois sub-solos. Na ponta da pirâmide, que se projeta sobre a nave, foi colocado um gigantesco cristal que é, segundo os legionários, o maior cristal do mundo. No centro da nave há um círculo, de

¹⁴ Para uma discussão da cena brasileira da Nova Era, ver o trabalho de Leila Amaral (1994).

onde saem, entrelaçadas, uma espiral branca e outra negra. Os visitantes que aí entram dirigem-se ao extremo exterior da espiral negra e por ela caminham descalços, em meditação-oração, de braços abertos e mãos para cima, até o centro da nave, a qual está exatamente embaixo da ponta da pirâmide. Ai se detêm e recebem a energia do cristal encaixado no teto, de modo a terminar, praticamente, a perfeita geometria da pirâmide. Uma vez suficientemente energizados, caminham de regresso, agora pela espiral branca, até saírem finalmente pelo extremo oposto ao que entraram. O caminho da espiral negra vem a significar o lado material, terrenal, inferior, que é, segundo os legionários, o lugar de onde deve partir o homem em busca do divino. Uma vez alcançado o centro, onde recebe a energia pura do cristal, percorre-se a franja branca da espiral, que representa a parte superior, celeste, espiritual, de cada ser humano. Esse trajeto exterior as deixa exatamente em frente a um ponto chamado trono e altar de Deus, constituído por uma pequena escada de sete patamares que sustenta um altar onde há uma obra de arte holográfica representando os quatro elementos naturais. Após passar por esse lugar, o visitante pode então retirar-se da nave em direção a outros compartimentos do complexo arquitetônico.

Revelou-me o arquiteto da obra o lado mais intrigante dessa grande aventura da imaginação que é o templo da LBV: ele não projetou esse ritual da caminhada. O que fez foi pesquisar construções de templos, em vários textos sobre as religiões do mundo antigo e imaginou o desenho espiralado do piso apenas para fugir da monotonia da cor única. Em princípio, o visitante poderia percorrer o interior da nave em qualquer sentido, linear, circular ou diagonal. Contudo, uma vez inaugurado o templo, viu-se logo que (intuitivamente, pensa ele) as pessoas começaram a seguir seriamente o circuito espiralado. E assim aquela casa, que em princípio não deveria comportar nenhum ritual e servir apenas como um local para meditação e recolhimento, instantaneamente passou a desenvolver seu próprio estilo de exercício espiritual. Enfim, em menos de um ano, passou a sediar um movimento de invenção (ou redescoberta) religiosa.

No primeiro sub-solo há uma fonte de pedra, criação de um artista japonês, da qual jorra uma água duplamente filtrada e que dá três voltas subterrâneas por debaixo do cristal e que é tida como altamente energizada e benéfica. De alguns anos para cá, é comum os visitantes entrarem no templo com uma garrafa, descerem até a fonte japonesa, encherem-na de água, colocarem seu nome na garrafa e depositarem-na numa mesa na nave acima. Às dezoito horas há um ritual de fluidificação, após o que pegam sua garrafa e levam-na para casa. Esse costume de fluidificação de água é comum ao espiritismo kardecista, ao Vale do Amanhecer, à umbanda branca e a setores do catolicismo

dito popular. Além desse trabalho de fluidificação, ultimamente reserva-se um momento da semana para se tomar passes dados por vários sensitivos da cidade que prestam serviço à LBV.

O templo da LBV pode ser considerado a primeira instalação sagrada de Brasília, criada com essa finalidade. Não há uma obra de arte específica que decore o templo, mas é ele mesmo uma obra de arte, que por sua vez funciona como uma galeria permanente. Há cristais, quadros, arranjos florais, jardins internos, bonsais, mosaicos, fontes, esculturas, murais, mausoléus — tudo em constante mudança e expansão. E aqui podemos observar um outro traço extremamente moderno em sua concepção, que é a própria estetização da religião — que contrasta radicalmente com o lado arcaizante, tradicional, dessa pirâmide esotérica, com suas sutilezas, seus segredos, seu lado rosa-cruz, enfim. Por outro lado, num dos corredores da pirâmide está instalada uma loja para venda de objetos sagrados, energizadores, livros e souvenirs.

Podemos imaginar aqui, à luz de tudo o que foi discutido anteriormente, que há uma espécie de espiritualidade difusa nas pessoas que o visitam e que o templo ofereceu um potencial neutro de estrutura para que essa espiritualidade pudesse ser exercitada, com a rara condição de prescindir da presença de um líder. Com o que tocamos um ponto teórico deveras importante. De todos os sistemas de religiosidade contemporânea antes mencionados, a pirâmide da L.B.V. é possivelmente a primeira tradição religiosa criada no Brasil que não conta com um mestre vivo e que aparenta não necessitar da sua presença. Conforme o senso comum sociológico, entende-se que o sagrado, o carisma, seja algo passado pessoalmente, algo incorporado e depois rotinizado ou institucionalizado, porém que se encontra, em qualquer momento, encarnado. No Templo da LBV não há, entretanto, uma encarnação da espiritualidade proposta, pois seu fundador, Alziro Zarur é falecido e seu continuador mais parece ser o líder político, ou administrativo da instituição, não ficando muito claro até que ponto ele dá continuidade ao carisma do fundador. Na realidade, o único significativo que parece de fato carregar o seu carisma é a voz gravada de Zarur, a qual é reproduzida diariamente no templo. A transmissão espiritual do mestre talvez se dê no momento da oração coletiva, através da imantação de sua voz, ainda que gravada. De qualquer maneira, estamos diante de uma questão instigante, qual seja a de uma tradição religiosa em plena expansão e que parece haver encontrado um modo simbolicamente original de evadir a questão da encarnação do líder.

Esses dois exemplos de criações religiosas em Brasília parecem captar as complexidades e as contradições de uma boa parcela da religiosidade brasileira contemporânea: criativa e difusa. Como muitos líderes históricos, Tia

Neiva também partiu de uma ignorância teológica e conseguiu desenvolver sua busca a ponto de alcançar uma revelação e plasmá-la num culto singular. Seguindo evidentemente os passos já abertos pelas várias linhas umbandistas, o Vale do Amanhecer levou as doutrinas espíritas, arraigadas na população brasileira há mais de um século, a um ponto quase limite de complexidade semiótica e inteligibilidade racional. Encarna, dessa forma, a idéia daqueles estudiosos que acham que a religiosidade predominante no Brasil é, de fato, de tipo espírita.

Quanto ao templo da LBV, coloca-nos uma questão mais difícil e por isso mesmo extremamente importante: até que grau de intensidade e desenvolvimento se pode chegar, intuitiva ou coletivamente, “descobrimo” um caminho espiralado que conduz ao centro, mas sem contato direto com um mestre que haja de fato recebido a revelação desse formato de experiência espiritual? Esse caso-limite (da ausência de um líder religioso) toca também um outro predicado (segundo creio) do panorama religioso brasileiro atual: muitos movimentos religiosos em expansão e poucos líderes que se imponham, com força espiritual, diante da cena religiosa inteira do país.

Uma outra questão importantíssima, ligada diretamente à erosão da experiência como continuidade de um passado, é a presença da invenção de signos religiosos, quer dizer, a construção progressiva — em vez de um mergulho na tradição —, de sistemas sincréticos cada vez mais espiralados, sempre mutantes, mais calcidoscópicos, que se apoiam numa cultura religiosa em constante ampliação. Ou seja, devido ao processo de difusão massiva da informação, já se tornou muito mais acessível aos interessados uma espécie de cultura religiosa universal, construída a partir de resumos estandardizados das religiões dos povos do mundo — dos astecas, dos incas, dos chineses, dos japoneses, dos indianos, dos gregos, etc. Tudo isso está informando uma espécie de senso comum religioso que passa a apresentar-se agora como “pan-tradicional,” ou cosmopolita, no sentido mais estrito do termo. Um dos resultados desse processo de invenção foi, conforme já discutimos antes, o surgimento de discursos religiosos com níveis muito distintos de articulação interna e externa, alguns deles, inclusive, não parecendo sequer formar núcleos coesos ou visões de mundo minimamente integradas.

III. CONFRONTOS INTER-RELIGIOSOS E ESPAÇO PÚBLICO ENCANTADO

Essa mudança radical na composição dos universos religiosos conduz a uma mudança também importante no modo pelo qual estes podem conviver entre si, formando o conjunto da pluralidade religiosa contemporânea. Não

vivemos mais segundo aquele modelo antigo de convivência religiosa — pacífica não — em que as identidades mútuas eram mais reconhecidas (os judeus, os cristãos, os muçulmanos, etc.). No momento presente a autenticidade das identidades dos grupos são mutuamente postas em questão. Ou a religião é fechada sobre si, apresentando-se como uma espécie de religião etnicizante (como a Igreja Helênica em Brasília, por exemplo, que reza a missa em grego e que não faz a mínima concessão proselitista e não necessita oferecer abertura especial para os não-gregos ortodoxos) e como tal está fora desse circuito intercomunicado, cosmopolita, externo; ou então participa do leque aberto de opções para o trânsito inter-religioso. E se ela está no leque de opções, nesse caso é passível de qualquer tipo de avaliações, desde as mais civilizadas e dialogantes, como podem ser as críticas orientalistas e esotéricas ao cristianismo (propondo as várias frentes de “diálogo inter-religioso”) até a rejeição agressiva e a violência explícita (como é o caso da cruzada da Igreja Universal do Reino de Deus contra os cultos afro-brasileiros). De qualquer forma, o fundamental é que essas interfaces estão cada vez mais frequentes e com isso, o idioma da fraude, do engano, do falso, do inautêntico, passa a ser a sombra do cosmopolitismo religioso contemporâneo. A suspeita inter-religiosa é o preço que se tem que pagar por esse próprio cosmopolitismo que conseguiu abolir (pelo menos na maioria dos casos) a intolerância religiosa, repressiva e silenciadora, de outros tempos. Onde difiro das interpretações de muitos colegas que analisam a cena religiosa brasileira contemporânea é que, longe de apontar para um processo de racionalização e secularização, essa suspeita é um sintoma de uma pluralidade de busca, cada vez mais exigente e desafiadora, por caminhos espirituais.¹⁵ Em suma, estou convencido de que a crise da autoridade religiosa não indica necessariamente uma redução do desencantamento praticado pela religião.

No momento presente, quando a opção religiosa se livra das amarras da identidade estruturada, todas as religiões são passíveis de serem julgadas como falsas. Muitas seitas evangélicas pentecostais — como a Catedral da Bênção de Taguatinga, por exemplo — cobram dos fiéis grandes quantias de dinheiro em espécie, abertamente, exibindo assim para quem está de fora — seja um teórico, seja um praticante de outros movimentos religiosos que desejam se distinguir desse tipo de pentecostalismo — as limitações de uma experiência

¹⁵ Antônio Flávio Pierucci (1997a e 1997b) e Reginaldo Prandi (1997) têm rerepresentado com veemência o argumento weberiano da secularização, sobretudo na versão contemporânea de Bourdieu. Duas leituras opostas às suas, que reforçam a abordagem por mim apresentada, são as de Otávio Velho (1995 e 1997) e Rita Segato (1997).

que parece não transcender o emocional imediato. Então, ao exibir veementemente essas limitações, a postura da Catedral da Bênção permite reabrir o debate sobre como qualificar a experiência espiritual, sem a qual não faz muito sentido tentar compreender a dimensão religiosa. Há, portanto, um elemento que poderíamos chamar de uma espécie de fantasmagoria aparecendo agora no campo do espírito. Essa mesma fantasmagoria que antes se expressava nos primeiros objetos industriais, na arte tida como inferior, no kitsch, apresenta-se também no campo da religião: é o espírito, o poder espiritual, o samadhi, a iluminação, o satori, o estado crístico, que aparecem agora como um fetiche também, quase que em exibição comercial, como imagem de poder, como mercadoria.¹⁶ A possibilidade de um transe, de um passe de energia, de um abraço de amor divino, etc., pode chegar a ser tão desejante, no contexto social presente, como a aquisição de um carro novo, de um eletrodoméstico, de uma viagem a um lugar famoso. A propaganda religiosa, auto-consciente ou não, já incorporou, assim como qualquer outra propaganda da sociedade de consumo, o desejo mimético de posse.

É possível ouvir afirmações de que a Mahikari, a Seicho-No-Ie, a Umbanda, a Ordem Rosacruz, a Catedral da Bênção, a Igreja Católica, são todos falsos caminhos espirituais. Da mesma forma, todos os mestres orientais que vêm agora ao Ocidente, ou que mantêm aqui seguidores, cada um na sua tradição secular, quando não milenar, são olhados com suspeita: Maharishi Maheshi, Swami Bhaktivedanta Prabhupada, Guru Mahara-Ji, Shri Bhagwan Rajneesh, Satya Sai Baba, entre outros. O mesmo ocorre com pais de santos, pastores protestantes, padres católicos e outras lideranças de estilo iniciático ou esotérico. Poucos líderes espirituais contemporâneos exemplificam tão bem o solo difícil em que se encontra a autoridade espiritual como Shri Bhagwan Rajneesh, do qual se tem as opiniões mais extremas; em Rajneesh (e não só nele) há quem veja um charlatanismo máximo e quem veja a divinização máxima do ser humano. O mesmo já se diz, há anos, do Bispo Edir Macedo, líder da

¹⁶ Cito a nota de Jean Lacoste à sua tradução de Walter Benjamin, que esclarece a menção tão breve que ele faz à fantasmagoria: "...para Benjamin é fantasmagórico todo produto cultural que hesita ainda um pouco antes de se tornar mercadoria pura e simples. Cada inovação técnica que rivaliza com uma arte antiga assume durante algum tempo a forma sem transparência e sem porvir da fantasmagoria" (Lacoste 1982: 259). Resolvi adaptar esse conceito para o caso das religiões de massa porque a idéia da fantasmagoria já carrega em si mesma um "quê" de religioso — é uma intermediação, entre o afeto perdido com o afastamento do sagrado absoluto e o desejo de posse, que me parece descrever mais adequadamente esse fenômeno, que a noção de "mercadoria simbólica" de Pierre Bourdieu, cujo materialismo rasante não consegue problematizar o específico do sentimento religioso que supostamente se transformou em capital.

Igreja Universal do Reino de Deus e começa a ser dito atualmente do Padre Marcelo Rossi, verdadeira estrela midiática da Renovação Carismática Católica.

Dois fatores propriamente religiosos geraram, a meu ver, esse clima de suspeita generalizada: por um lado o agnosticismo, o ateísmo de que falei no princípio; e por outro lado o esoterismo, na sua melhor versão, na medida em que criticou essa estrutura de dentro das intenções da religiosidade moderna, fosse ela de que tipo fosse. Vale lembrar que a própria Blavatsky, fundadora da Sociedade Teosófica, e uma das mais severas críticas do cristianismo como instituição, foi inúmeras vezes acusada de charlatanismo e fraude. Outros fatores, implícitos nas discussões anteriores, estão ligados diretamente às estratégias de poder, persuasão, recrutamento, valores e ideologias e já foram suficientemente discutidos por inúmeros sociólogos da religião. Assim, vivemos hoje uma espécie de clima de *religiosidade confrontada*, uma liberdade e uma mobilidade que pressupõem crítica e dúvida constantes, tanto no nível intrinsecamente religioso (onde a qualidade e a intensidade das revelações influenciam adesões e rupturas, entre líderes entre si e entre esses e seus seguidores) quanto ao nível exterior, provocando mudanças significativas na visibilidade relativa dos vários movimentos.

O confronto religioso de maior visibilidade no Brasil contemporâneo é a chamada “guerra santa” deflagrada pela Igreja Universal do Reino de Deus — movimento religioso de tipo pentecostal — contra os cultos afro-brasileiros. O Bispo Edir Macedo fundou esse movimento com um nível de beligerância retórica que não se via na história do país desde o período da Inquisição no século XVII. Através de uma atividade intensa de rádio, TV e cultos massivos em estádios e praças públicas, desenvolveu rituais de exorcismo, nos quais as entidades cultuadas nos templos afro-brasileiros são identificadas diretamente com o demônio e exorcizadas do corpo dos fiéis através de mecanismos dramáticos de transe. Mais ainda, grupos de fiéis da Igreja Universal têm hostilizado os membros de casas de candomblé e de umbanda, postando-se perto delas e insultando-os através de altos falantes e às vezes envolvendo-se em ofensas diretamente pessoais. Como se isso não bastasse, as entidades afro-brasileiras são atacadas diariamente nos programas de televisão e rádio da Igreja.

Estamos assim diante de um complexo sistema de interação e contágio simbólico, na medida em que as mesmas entidades sobrenaturais migram de um sistema religioso para outro: divindades como Exus, Pretos Velhos, Caboclos, etc, celebrados amplamente nos cultos afro-brasileiros, são diabolizados nos rituais da Igreja Universal do Reino de Deus. Essa “guerra santa” tem suscitado inúmeras e contrastantes interpretações por parte dos estudiosos

brasileiros. Luís Eduardo Soares (1993) interpreta-a positivamente, considerando-a um exemplo de ampliação do espaço de confronto democrático no Brasil: enquanto até pouco tempo atrás a igreja católica verticalizava as interfaces religiosas, ocorre agora uma horizontalização do campo e a disputa alcança a arena pública. Já Mariza de Carvalho Soares (1990) procura desvendar os mecanismos específicos (similares a uma campanha de publicidade, ou a uma estratégia de propaganda política por parte de regimes autoritários) através dos quais os pastores da Igreja Universal conseguem intimidar os praticantes dos cultos afro-brasileiros.¹⁷

As religiões afro-brasileiras, porque carregam consigo uma experiência mais longa de marginalidade social, já produziram uma textualidade sagrada que comenta, não apenas o sincretismo e a hibridação simbólica, como também o confronto de crenças e o diálogo inter-religioso transferidos para a arena pública. São os cultos de macumba e umbanda, por exemplo, que ritualizam e mitificam os espaços urbanos de trânsito — tais como a rua e a encruzilhada — e as interações sobrenaturais (que não deixam de ser alegóricas das interações sociais) que se dão de acordo com as horas do dia ou da noite. Há um texto sagrado de Pomba Gira¹⁸, por exemplo, cantado nos terreiros de jurema do Recife, que fala do sacrifício ritual depositado numa encruzilhada urbana:

Quando você passar
pela encruzilhada
vir uma moça bonita
com uma rosa na mão
peça licença e passe
só não apanhe o que estiver no chão

Como todo texto poético (e particularmente no caso de textos líricos sagrados, que transferem significados de um domínio de experiência social para a esfera espiritual), este é de fato polissêmico.¹⁹ Em uma primeira leitura, o sujeito poético conclama o fiel a respeitar o despacho (oferenda aos deuses)

¹⁷ Há uma vasta discussão sobre a estratégia de intolerância e legitimação da Igreja Universal e as consequentes mudanças no convívio religioso nacional que ela vem provocando. Ver, entre outros, os trabalhos de Ari Oro (1996 e 1997), Cecília Mariz (1997) e Patrícia Birman (1997).

¹⁸ Pomba Gira é uma entidade cultuada nacionalmente em terreiros de umbanda e jurema.

¹⁹ Num outro ensaio apresento um corpus comentado da mística afro-brasileira em língua portuguesa e proponho uma leitura desses textos de umbanda e jurema comparando-os com outros textos sagrados da mística universal (Carvalho 1997).

feito numa esquina entre três ruas para o seu próprio benefício: pode ser um trabalho feito contra alguém e não se deve tocá-lo, sob pena de receber os efeitos daninhos do mal enviado a outra pessoa. Todavia, esse texto é também uma receita para um convívio inter-religioso num espaço público encantado: mesmo que você não pertença à umbanda, respeite seus objetos sagrados (ou mágicos) e não perturbe sua intervenção ritual na encruzilhada do espaço urbano. Pomba Gira solicita esse comportamento cosmopolita, pluralista e respeitoso e ao mesmo tempo avisa, ou ameaça (o abrupto giro melódico descendente com que se cantam as palavras do último verso, “e não apanhe o que estiver no chão” é iconicamente ameaçador) o possível transgressor de que saberá revidar a uma profanação de seu culto. Duas dimensões opostas de convívio metropolitano são aqui integradas. O respeito cidadão à crença alheia afasta o perigo do fundamentalismo (presente, concretamente, em algumas variantes do pentecostalismo) e garante a atitude secular; e ao mesmo tempo, lembra a todos da possibilidade da sanção sobrenatural, independente da crença individual. Tanto laicismo quanto encantamento se ameaçam mutuamente — e no limite se destruiriam — e a melhor receita para uma harmonia social moderna sem censura é a aceitação da diferença incomensurável.

É por esse caráter dual, de benigna para quem é com ela benigno e impiedosa para quem a desafia, que ela se auto-define, em terceira pessoa, num outro canto, também da jurema do Recife:

Não mexa com ela não
que ela não mexe com ninguém
ela é ponta de agulha, Senhores Mestres
quando ela mexe, mexe bem.²⁰

As religiões afro-brasileiras têm enfrentado oposição em várias cidades brasileiras também sobre onde depositar os “despachos”, ou oferendas aos deuses. Em nome da proteção ambiental e da consciência ecológica, os locais tradicionalmente utilizados para depósito dos sacrifícios — lagoas, rios, cachoeiras, matas — têm sido protegidos, ou pelo menos negociados em sua utilização com outras entidades do estado ou da sociedade civil. De qualquer maneira, há um avanço político aqui: até trinta anos atrás, jogar despachos na rua, nas esquinas ou mesmo em terreno baldio era visto como um ato de poluição simbólica por parte dos adeptos do catolicismo que se sentiam soberanos em representar a sociedade brasileira como um todo. E era também um “símbolo

²⁰ Agradeço a Maria Lúcia Felipe da Costa, de Recife, por ensinar-me esses dois cantos de Pomba Gira.

do atraso” em termos do relógio da modernidade: provocava vergonha para aqueles que olham o laicismo como um sinal de “evolução” e “desenvolvimento social”. Agora a discussão pode superar o preconceito e transformar-se numa negociação entre iguais em torno de um bem comum, qual seja, a área pública. A visão de mundo cristã, mais adaptada historicamente a uma realidade de convivência auto-consciente, mesmo que autoritária, começa a influenciar politicamente os praticantes dos cultos afro-brasileiros para transformarem sua visão tradicional da natureza, respeitando-a também na sua dimensão de espaço público, sem que isso signifique mergulhar num processo de laicização já tão conhecido entre os fiéis do cristianismo. Isso, parece-me, configura um confronto de princípios religiosos mais próximo de um verdadeiro pluralismo democrático que a intolerância aberta da Igreja Universal do Reino de Deus contra os cultos afro-brasileiros.

Em síntese, o que se observa no Brasil contemporâneo é uma luta para ampliar a dimensão religiosa do espaço público e não por laicizá-lo. Trata-se, de fato, de uma experiência de reflexividade, porém no sentido oposto de como é entendida pelos sociólogos que teorizam a modernidade reflexiva, em geral bastante céticos e que entendem a reflexividade como um movimento absolutamente distanciado e antípoda da dimensão mística da vida. As interpretações de Anthony Giddens, Pierre Bourdieu e Marcel Gauchet do declínio da religião na modernidade, por exemplo, não poderiam ser mais distantes do quadro contemporâneo da religiosidade no Brasil.²¹ Giddens supõe, num argumento evolucionista *fin-de-siècle*, que a religião foi superada pela tecnologia.²² Igualmente insatisfatória é a explicação funcionalista de Bourdieu (1990) ao descrever um campo de especialistas que detêm um capital de “cura psicossomática” (entre os quais inclui até professores de ginástica, ou de expressão corporal, mestres de esportes orientais, etc) capazes de concorrer com os sacerdotes.²³ Quanto a Marcel Gauchet (1997) ele já discute as possibilidades de sobrevivência da cultura religiosa num mundo desencantado, isto é, uma vez terminado o período religioso da humanidade. Eis mais um exemplo, retirado da tradição do catimbó de Pernambuco e da Paraíba, desse encantamento

²¹ Num outro trabalho (Carvalho 1998a) ofereço um contra-argumento a esse ceticismo das ciências sociais.

²² N’ *As Consequências da Modernidade*, Giddens afirma que “a maior parte das situações da vida social moderna é manifestamente incompatível com a religião como uma influência penetrante sobre a vida cotidiana. A cosmologia religiosa é suplantada pelo conhecimento reflexivamente organizado, governado pela observação empírica e pelo conhecimento lógico, e focado sobre tecnologia material e códigos aplicados socialmente” (Giddens 1991:111).

²³ Ver Bourdieu (1990:123).

reflexivo capaz de conviver com o discurso moderno sem afastar-se de sua base religiosa tradicional:

Dei um balanço no mundo
E o bom Jesus nasceu.
Assim tremeu a terra,
tremeu o céu,
mas o Caboclo não tremeu.²⁴

Os cultos afro-brasileiros, que já surgiram dentro de um clima de negociação simbólica e política que se costuma chamar de sincretismo, lançam mão de textos sagrados bastante originais, como este, para intervir no espaço tradicionalmente católico e propor uma equivalência sincrética capaz de capturar a figura de Jesus Cristo para o interior da jurema, ou da umbanda: Jesus nasceu de um ato tipicamente hierofânico — o tremor da terra e do céu —, aparentemente num tempo cósmico posterior à existência do Caboclo. Invertendo as narrativas mestras da história das civilizações, as quais apresentam uma hierarquia dos sistemas religiosos e mitológicos, aqui a hierofania mais velha passa a ser a do Novo Mundo e não mais a do Velho Mundo; ou melhor, o modelo sincrético e híbrido se apresenta como originário em relação ao modelo unificado e ortodoxo. O texto nos oferece ainda uma outra imagem deveras insólita: o sujeito poético afirma, em primeira pessoa, haver propiciado o clima que conduziu ao nascimento de Jesus! Aparente heresia das heresias, atribuir ao sujeito poético a estatura de um demiurgo, ainda assim os fiéis da macumba são capazes de negociar uma convivência pacífica, ao mesmo tempo que extremamente paradoxal do ponto de vista da doutrina do Vaticano, com a igreja católica.

Por outro lado, a Igreja Universal do Reino de Deus vem mostrando uma intolerância ainda maior contra o catolicismo e um fato emblemático dessa ojeriza foi o chute numa imagem de Nossa Senhora Aparecida dado por um pastor da igreja durante um programa de televisão, em 1995. A intenção “teológica” manifesta do pastor foi provar de que se tratava apenas de uma imagem de barro, incapaz de trazer dinheiro e prosperidade para os fiéis a ela devotos. Essa agressão à imagem da padroeira do Brasil gerou uma enorme polêmica (que ainda prossegue) sobre os limites da tolerância religiosa no país. Vários escândalos financeiros também aproximam o Bispo Macedo de figuras caricaturais do evangelismo eletrônico norte-americano, como Oral Roberts,

²⁴ Canto tradicional de jurema e catimbó; a presente variante foi extraída da obra de Octaviano da Silva Lopes (s.d.:72).

Jimmy Swaggart, etc.²⁵ Os métodos agressivos de arrecadação de dinheiro dos fiéis utilizados pelas lideranças da Igreja, tão divulgados hoje em dia no país e por eles racionalizados teologicamente como correlato moral de uma frente de luta contra a idolatria — a chamada Teologia da Prosperidade —, foram recentemente satirizados numa canção popular de autoria de Gilberto Gil.²⁶

Ele diz que tem, que tem como abrir o portão do céu
Ele promete a salvação
Ele chuta a imagem da santa, fica louco-pinel
Mas não rasga dinheiro, não...
Não lembra de nada, é louco
Mas não rasga dinheiro.

Pelo que sei, esta é a primeira vez que um conflito político-religioso interno às correntes cristãs alcança o universo da música popular brasileira. Gilberto Gil oferece uma interpretação sociologizante e cética para o comportamento do pastor: ele não é louco porque não rasga o dinheiro que arrecada dos fiéis; logo, sua aparente desrazão deve ser vista como uma retórica ritual de convencimento que polariza as diferenças de credo religioso entre seu grupo e o dos católicos. O incidente é assim inscrito como uma alegoria das recentes propostas de modernidade para o país, entre as quais se incluem a Teologia da Prosperidade, movimento que vincula o Brasil ao *ethos* mercantilista que caracteriza, ao ponto da caricatura, o evangelismo norte-americano.

Finalmente, apesar da religiosidade no plural lembrar primeiramente descentramento, superficialidade e inconsistência, há uma dimensão religiosa que me parece muito viva na nossa sociedade e que aponta para um caminho que não se desencantou como supunha Max Weber: a simbólica da busca, que dá sentido ao constante crescimento desse labirinto. A religião, para muitos hoje (senão para a maioria), não é mais herdada (e por isso mesmo, mais facilmente descartada), mas algo a ser buscado, a ser conquistado. A querela dos espíritos parece ser a linguagem privilegiada para se falar dessa busca numa sociedade pluralista, sincrética e sujeita a profundas transformações sociais, políticas e econômicas, como é o caso do Brasil contemporâneo. E é esse movimento de busca espiritual — vivo, intenso, imaginativo, sempre surpreendente e desconcertante — que nos interessa acompanhar.

²⁵ Num outro ensaio, discuti o fechamento do espaço público nos Estados Unidos causado pela preponderância, na mídia, do evangelismo transnacional que se expande vertiginosamente no Brasil (Carvalho 1998b).

²⁶ “Guerra Santa”, do álbum duplo *Quanta* (Gil 1997).

ABSTRACT

In this essay I try to offer a general model of interpretation of the Brazilian religious diversity focusing my analysis in the constant enchantment produced by periferic or marginal religions, such as the ones known as “spiritualist” and those of African origin. This new perspective allows me to challenge two theoretical tendencies which are dominant among our social scientists: to read the reality of Brazilian religiosity always from the point of view of the transformations that take place inside the Christian movements; and to use acritically the hypothesis of secularization, developed to understand the decline of the religious sphere in Europe and the United States, in order to interpret our national religious space. By using the metaphor of the “war of spirits” I argue that what we observe in Brazil today is a struggle, not to turn it into a more secular society, but the other way round: an attempt to expand the religious dimension of the public space.

RÉSUMÉ

Dans cet article nous cherchons à proposer un modèle général d'interprétation de la diversité religieuse brésilienne dont le centre de la réflexion est l'analyse de l'intérêt constant pour les religions périphériques ou marginales comme les religions dites du spiritisme et afro-brésiliennes – Cette nouvelle perspective me permet d'inverser deux tendances qui dominent dans les sciences sociales: une, de lire la situation de la religiosité brésilienne toujours à partir des transformations survenus à l'intérieur du christianisme de la secularisation, pour comprendre le déclin de la sphère religieuse en Europe et aux EUA, pour tout l'espace religieux national. Atravers la métaphore de la 'querelle des Esprits', je propose Qui s'observe dans le Brésil contemporain est justement une lutte, non pour la laicisation de la société mais, au contraire, pour élargir la dimension religieuse de l'espace public.

BIBLIOGRAFIA

- Amaral, Leila. (1994). "Nova Era: um movimento de caminhos cruzados" in *A Igreja Católica diante do Pluralismo Religioso no Brasil (III)*. São Paulo: Paulus.
- Bastide, Roger. (1976). "El 'Castillo interior' del negro" in *El Sueño, el Trance y la Locura*. Buenos Aires: Amorrortú.
- Benjamin, Walter. (1969). "On some motifs in Baudelaire" in *Illuminations. Essays and Reflections*. New York: Schocken Books, pp. 155-200.
- _____. (1985). "Experiência e pobreza" in *Obras Escolhidas. Vol. 1*. São Paulo: Brasiliense, pp. 114-119.
- Birman, Patrícia. (1997). "Males e malefícios no discurso pentecostal" in Patrícia Birman, Regina Novaes & Samira Crespo (orgs), *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, pp. 62-80.
- Blavatsky, H. P. (1991). *A chave para a Teosofia*. Brasília: Editora Teosófica.
- Bourdieu, Pierre. (1990). "A dissolução do religioso" in *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense.
- Buck-Morss, Susan. (1989). *The dialectics of seeing*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Carvalho, José Jorge. (1992). "Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea" in Maria Clara Bingemer (org.), *O impacto da Modernidade sobre a religião*. São Paulo: Edições Loyola, pp. 133-195.
- _____. (1994a). "Idéias e imagens no mundo clássico e na tradição afro-brasileira. Para uma nova compreensão dos processos de sincretismo religioso" in *Humanidades*, Vol. 10, nº 1, pp. 82-102.
- _____. (1994b). "Violência e caos na experiência Religiosa. A dimensão dionisíaca dos cultos afro-brasileiros" in Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org), *As senhoras do pássaro da noite*. São Paulo: Axis Mundi\EDUSP, pp. 85-120.
- _____. (1994c). "O encontro de velhas e novas religiões. Esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade" in Alberto Moreira e Renée Zicman (orgs.), *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes\USF-IFAN, pp. 67-98.
- _____. (1994d). "Tendências religiosas no Brasil contemporâneo" in *A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil-III*. Col. Estudos da CNBB, Vol. 71. São Paulo: Paulus, pp. 21-36.
- _____. (1997) "A tradição mística afro-brasileira" in *Religião e Sociedade*, Vol. 18, nº 2, pp. 93-122.
- _____. (1998a). "Antropologia e esoterismo: dois contradiscursos da modernidade" in *Horizontes Antropológicos*, Ano 4, nº 8, pp. 53-71.
- _____. (1998b). "Religião, mídia e os predicamentos da convivência pluralista" in Alberto Moreira (ed), *Cultura e religião na sociedade global*. Petrópolis\Bragança Paulista: Vozes\IFAN.
- Caygill, Howard. (1998). *Walter Benjamin. The Color of Experience*. Londres: Routledge.
- Fernandes, Rubem César. (1992). "Imagens da paixão: a igreja no Brasil e na Polônia" in Pierre Sanchis (org), *Catolicismo: modernidade e tradição*. São Paulo: Edições Loyola, pp. 66-89.
- Gauchet, Marcel. (1997). *The Disenchantment of the World. A political history of religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Giddens, Anthony. (1991). *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora da UNESP.

- Kardec, Alan. (1984). *O livro dos espíritos*. Brasília: Federação Espírita Brasileira.
- Lacoste, Jean. (1982). "Notes du Traducteur" in Walter Benjamin, *Charles Baudelaire, un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*. Paris: Petite Bibliothèque Payot.
- Landim, Leilah (org) (1989a). *Sinais dos tempos. Igrejas e seitas no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER.
- _____. (1989b) *Sinais dos tempos. Tradições religiosas no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER.
- _____. (1990). *Sinais dos tempos. Diversidade religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER.
- Lévi-Strauss, Claude. (1972). *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Lopes, Octaviano da Silva. (s.d.). *Catimbó no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista.
- Mariz, Cecília. (1997). "O demônio e os pentecostais no Brasil" in Patrícia Birman, Regina Novaes & Samira Crespo (orgs), *O mal a brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, pp. 45-61.
- Oro, Ari Pedro. (1996). *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (1997). "Neopentecostais e afro-brasileiros: quem ganhará esta guerra?" in *Guerra santa*, Debates do NER, Ano 1, nº 1, pp. 10-36.
- Prandi, Reginaldo. (1997). "A religião do planeta global" in Ari Pedro Oro & Carlos Alberto Steil (orgs.), *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, pp. 63-70.
- Pierucci, Flávio. (1997a). "Reencantamento e dessecularização" in *Novos Estudos Cebrap*, Vol. 49, pp. 99-117.
- _____. (1997). "Interesses religiosos dos sociólogos da religião" in Ari Pedro Oro & Carlos Alberto Steil (orgs), *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, pp. 249-261.
- Rochlitz, Rainer. (1996). *The disenchantment of art*. Londres: The Guildford Press.
- Sanchis, Pierre. (1997). "O campo religioso contemporâneo no Brasil" in Ari Pedro Oro & Carlos Alberto Steil (orgs.), *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, pp. 103-115.
- Segato, Rita. (1997). "Formações de diversidade: Nação e opções religiosas no contexto da globalização" in Ari Pedro Oro & Carlos Alberto Steil (orgs), *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, pp. 219-248.
- Soares, Luís E. (1993). "A guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro: Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil" in *Comunicações do ISER*, nº 44, Ano 12, pp. 43-50.
- Soares, Mariza de Carvalho. (1990). "Guerra santa no país do sincretismo" in Leilah Landim (org), *Sinais dos tempos. Diversidade religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER, pp. 75-104.
- Velho, Gilberto. (1992). "Unidade e fragmentação em sociedades complexas" in Gilberto Velho & Otávio Velho, *Dois Conferências*. Rio de Janeiro: Forum de Ciência e Cultura/Editora da UFRJ. pp. 13-46.
- Velho, Otávio. (1995). "Religião e modernidade: roteiro para uma discussão" in *Besta-f'era. Recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- _____. (1997). "Globalização: antropologia e religião" in Ari Pedro Oro & Carlos Alberto Steil (orgs.), *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, pp. 43-6.
- Wafer, Jim. (1991). *The taste of blood. Spirit possession in brazilian candomblé*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Winn, Peter. (1992). "The power and the glory" in *Americas. The Changing Face of Latin America and the Caribbean*. New York: Pantheon Books.

DISCOGRAFIA

Gil, Gilberto *Quanta*. Álbum duplo. Warner Music Brasil, 1997.