

Título: Fronteiras Religiosas e Identidades Étnicas no Rio de Janeiro

Marcia Contins

PPCIS/UERJ

Introdução:

Nas últimas décadas o espaço religioso vem se modificando nas grandes cidades. Já na década de 70 e 80, realizei pesquisas sobre Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro, basicamente na Baixada Fluminense (Contins, 1983; Maggie e Contins, 1980). Uma das características é o crescimento de igrejas ou denominações pentecostais e evangélicas, além do aumento de igrejas católicas com características carismáticas (movimento de renovação carismática católica). As mudanças se colocam também internamente a essas igrejas pentecostais protestantes. Enquanto que as igrejas evangélicas mais antigas já atuavam nesses locais e tinham atividades religiosas voltadas para a população local, as igrejas neo-pentecostais mais recentes, tem características diversas. São igrejas basicamente voltadas para receber um grande público, de diversas camadas sociais e de vários pontos da cidade. Há uma clientela difusa e móvel, bem diferente das igrejas pentecostais, como a batista e a assembléia de deus. A arquitetura das igrejas mais recentes é bem diversa das construções das pequenas igrejas de bairro. Uma das características das novas igrejas pentecostais está também na sua localização, geralmente no entroncamento de grandes avenidas, ou seja, de fácil acesso.

Desde a obra de autores clássicos, tais como Max Weber (1980) e Troeltsh (1909; 1983), o paralelo entre o mundo católico e protestante em suas relações com a modernidade tem sido um tema importante na sociologia da religião, e que continua recorrente nas discussões atuais (Harding, 1987; Hudson, 1981; Leonard, 1981; Martin, 1990; Novaes, 1985; Rolim, 1985,1987; Saunders, 1993;). Mudanças recentes nesses universos religiosos, assim como suas adaptações a diferentes contextos sociais e históricos sugerem que esse tipo de comparação requer uma atualização constante. Um dos pontos interessantes aqui é explorar as relações de identidade e diferença entre o protestantismo e o catolicismo mantêm entre si em contextos urbanos contemporâneos e trazer, por exemplo, outras religiões como as religiões afro-brasileiras para esta discussão.

Embora pouco estudadas na maioria das pesquisas realizadas sobre o pentecostalismo e sobre as versões carismáticas do catolicismo popular e por outro lado bastante discutidas nas religiões afro-brasileiras, as categorias da “pessoa” e da “possessão” desempenham papel central no entendimento dessas experiências religiosas. É interessante pensar as mudanças ocorridas nessas experiências, focalizando os modos pelos quais elas se expressam simbolicamente. Neste debate o estudo das religiões afro-brasileiras é importante no sentido de complexificar a discussão sobre o trânsito religioso nas grandes cidades contemporâneas.

Nossa estratégia teórica está fundada no uso descritivo e analítico da noção de “fato social total”, tal como concebida por Marcel Mauss (1974). Nesse sentido, ao focalizar o que estamos chamando de “conexões urbanas”, estamos, na verdade, explorando os vínculos de natureza total que são exercidos nas relações desses grupos não somente com outros grupos sociais e instituições no espaço da cidade, mas igualmente, e não menos importante, seus vínculos com a ordem cósmica, relações expressas por categorias de natureza mágico-religiosa.

O objetivo deste artigo é investigar as representações da categoria ‘pessoa’ em experiências religiosas no espaço da cidade do Rio de Janeiro. Assumindo uma perspectiva antropológica, um dos nossos propósitos é revelar os contornos semânticos que assume essa categoria nas representações nativas do ‘espírito santo’ no pentecostalismo, no catolicismo popular¹ e no catolicismo ligado ao movimento carismático. Os temas da ‘pessoa’ e da ‘possessão’ têm papel central no entendimento dessas religiões na contemporaneidade. Embora ausentes na maioria nos estudos sobre pentecostalismo e sobre as versões carismáticas e do catolicismo popular, esses temas não deixam de ser pertinentes no entendimento dessas experiências, especialmente no que se refere às representações a respeito das relações entre seres humanos e o ‘espírito santo’. A comparação com os grupos religiosos afro-brasileiros, localizados no espaço da cidade do Rio de Janeiro ampliam a discussão no âmbito das relações sociais, culturais e étnicas.

¹ Estou assumindo aqui uma definição relacional de ‘catolicismo popular’, designando, por meio dessa categoria, aquelas experiências religiosas não diretamente organizadas e dirigidas pela instituição igreja católica. Desse modo, distancio-me de toda e qualquer compreensão do chamado ‘catolicismo popular’ em termos de identificação de atributos supostamente intrínsecos, que lhe garantiriam uma determinada ‘essência’]

Nesse sentido, o próprio conceito de religião e etnicidade, é discutido na medida em que se propõe analisar a experiência desses grupos religiosos com o mundo sagrado, privilegiando as categorias nativas. Pretende-se assim focalizar as mudanças na forma de viver a religião na contemporaneidade e como essas mudanças se expressam nos universos pentecostal, católico e das religiões afro-brasileiras.

Diversos autores, entre sociólogos e antropólogos, vêm explorando as relações entre religião e modernidade, focalizando o tema da individualização nessas religiões, especificamente no caso dos neopentecostais, dos carismáticos católicos e das religiões afro-brasileiras (Machado, M.D. 1994; Mariz e Machado, 1994; 1998; Birman, 1997; Sanchis, 1994; Pierucci & Prandi, 1996; Giumbelli, 2002; Silva, Vagner, 1995, 2000; Contins & Gomes, 2007)., Tomamos como referência para este tema, por exemplo, as representações nativas sobre as relações com o ´espírito santo`. Explorando as funções sociais e simbólicas que desempenham essas representações nos processos de construção de modalidades de auto-consciência individual e coletiva.

A partir dos estudos que venho realizando nos últimos anos, focalizo as relações entre discursos étnicos e religião e, especificamente, as concepções de ´pessoa` pressupostas nas representações sociais da desigualdade. Em termos comparativos, venho sugerindo, em pesquisas recentes, tratar as representações sociais da desigualdade presentes nos discursos étnicos e religiosos, nos Estados Unidos e no Brasil, como parte dos processos de construção de auto-imagens individuais e coletivas por parte de grupos identificados com alguns programas sociais de “ação afirmativa” (Contins; 1998; 1999; 2000; 2000a; 2000b; 2004; 2004^a; 2005).

Em termos analíticos, nosso foco, nessas pesquisas, recai sobre as concepções de “pessoa” que se fazem presentes na rede de discursos étnico-religiosos e relações sociais que articulam a realização desses programas através de uma extensa cadeia de ações coletivas. Essa rede é composta por diversas agências institucionais de caráter formal (igrejas, movimentos sociais, universidades, instituições governamentais) e se desdobra também no plano das relações cotidianas de natureza inter-pessoal. Desde as pesquisas que realizei sobre possessão e identidade feminina nas religiões afro-brasileiras (Maggie e Contins, 1980; Contins e Goldman, 1985; Contins, 1983; Maggie, 1975; 1982), o estudo da problemática da noção de “pessoa” e das identidades religiosas e étnicas vem impondo-se como um problema estratégico, e particularmente a função assumida pelas representações religiosas nos processos de construção dessa categoria.

Neste trabalho, estarei focalizando as concepções de “pessoa” pressupostas nas representações sociais da categoria “espírito santo”, por exemplo, entre pentecostais e católicos e, especialmente, as relações sociais a partir das quais são construídas essas concepções enquanto matrizes de identidades sócio-culturais e étnicas.

É parte da tradição antropológica o estudo das categorias de pensamento: as noções de tempo, espaço, pessoa etc. Para discutir a noção de pessoa presente nas representações sociais da categoria “espírito santo”, discuto as representações nativas sobre ‘possessão’ no contexto do pentecostalismo, do catolicismo popular e do movimento católico carismático. Geralmente o fenômeno da possessão no Brasil está associado às religiões afro-brasileiras. No entanto, o fenômeno não está ausente nas religiões estudadas. Duas dessas religiões (o pentecostalismo e o movimento carismático católico) assumem como seus “outros” as chamadas religiões de possessão, como o candomblé e a umbanda.

Os usos da categoria “espírito santo”, tanto para a comunidade de pentecostais quanto para as comunidades católicas citadas, nos colocam algumas questões fundamentais para os estudos da religião contemporânea, especificamente a discussão sobre as noções de ‘corporalidade’ e ‘pessoa’ na modernidade. Os grupos selecionados parecem convergir ao considerarem como ponto fundamental no seu culto o papel do “espírito santo” enquanto mediador entre homens e divindade. Mas a maneira com que esses grupos pensam e constroem essa categoria pode ser bem distinta. A “possessão pelo espírito santo” aparece de fato diferentemente nesses grupos religiosos. E essas diferenças estão associadas a concepções de ‘pessoa’, ‘corpo’ e interpretações da modernidade.

No caso dos pentecostais e dos carismáticos católicos, o “espírito santo” é incorporado pelo fiel e se manifesta através de “línguas estranhas”. A relação entre fiel e espírito santo dá-se de forma individualizada e bastante próxima. No caso do catolicismo popular, os fiéis não incorporam o espírito santo, embora ele esteja muito presente, por exemplo, nas festas do Divino Espírito Santo, por meio de representações rituais. Diversos autores trabalharam, de forma diferenciada, no Brasil, o fenômeno da possessão, principalmente relacionado as religiões afro brasileiras (Rodrigues,Nina, 1935; Bastide,R., 2001; Brandi,R. 1991; Santos,J.T.1988; Santos,J.E,1977; Oro, A.P.,1994; Ortiz, R., 1990; Maggie,Y. 1975;1992;Maggie & Contins,1980; Dantas,

B.G. 1982; Carneiro, E.1981; Birman, P.1995; Silva, V. G, 1993; Fry, P.2005; Contins,M.1995, Burdick, J.1993, 1998).

A discussão sobre possessão está também associada à pergunta sobre a maneira pela qual se pode relacionar o estado mediúnico à estrutura social e algumas abordagens interpretam os “estados alterados de consciência” enquanto um reflexo da estrutura social. (Firth, R.1968; Lewis,I. 1977). Firth foi quem primeiro chamou a atenção para a hipótese de que a mediunidade e a possessão podem oferecer alguma compensação pela desigualdade e permitir a expressão de sentimentos que não podem ser desenvolvidos no sistema oficial. Mas é com Ioan Lewis que esta tese se desenvolve. Enquanto Lewis vê a possessão como expressão da ação social, Mary Douglas (1970) trabalha a possessão enquanto representação simbólica da ação social.

Fronteiras Religiosas e Étnicas:

Selecionei alguns grupos religiosos no Rio de Janeiro (que venho realizando trabalhando de campo desde 2004) enquanto instâncias empíricas de observação. Eles estão situados em diversos pontos da cidade do Rio de Janeiro e associados a distintas identidades religiosas: pentecostalismo, catolicismo popular e o catolicismo ligado ao movimento carismático.

Como ponto de partida selecionei uma igreja pentecostal, Igreja da Assembléia de Deus do Leblon, ela é uma igreja pentecostal importante enquanto objeto de estudo na medida em que fica localizada em um bairro de camadas altas e médias da Zona Sul do Rio de Janeiro, no entanto, ela é majoritariamente composta de fiéis e pastores de origem afro-descendentes e de população de baixa renda. A AD do Leblon é uma igreja da antiga comunidade da favela do Pinto e a sua localização foi mantida mesmo depois da favela ser retirada do local. Os fiéis que fazem parte desta igreja geralmente são moradores das grandes favelas da Zona Sul do Rio de Janeiro, no entanto, sendo considerada como uma das sedes principais da AD ela também recebe fiéis de diversos pontos da cidade.

O outro grupo selecionado é de uma comunidade católica de ascendência açoriana. A festa do divino espírito santo é móvel e relaciona-se ao dia de pentecostes, que acontece sempre 50 dias depois do domingo de Páscoa. Existem sete irmandades do Divino Espírito Santo no Rio de Janeiro: a irmandade do Catumbi; a de Vila Isabel; a da

Casa dos Açores na Tijuca; a do Encantado; a de Niterói; Outeiro, Engenho de Dentro e uma outra na Baixada Fluminense. Estou levando em conta para esse trabalho tanto os dados que já reuni junto à irmandade do Catumbi na Zona Norte do Rio de Janeiro, quanto os dados e entrevistas sobre a Festa do Divino Espírito Santo nas outras irmandades do divino espírito santo citadas. É importante ressaltar que estamos também focalizando o fluxo de devotos do espírito santo, grande parte de açorianos e de descendentes de açorianos, de diversas partes da cidade, durante as festas religiosas.

Paralelamente à igreja pentecostal que e das irmandades do espírito santo, estamos trabalhando comparativamente com outro grupo católico, mais especificamente, os católicos carismáticos ligados a Igreja de Nossa Senhora do Loreto, que fica localizado em um bairro de Jacarepaguá (RJ). A Igreja do Loreto é uma igreja católica tradicional do bairro de Freguesia, Jacarepaguá, Rio de Janeiro que além da missa em seu formato tradicional, possui dois grupos carismáticos. Esses grupos carismáticos são formados em sua maioria por mulheres leigas que realizam toda segunda-feira do mês, os grupos de oração. Neles acontecem os testemunhos e as pregações, onde se prega a importância de Jesus e dos dons do espírito santo. Coletamos os testemunhos de pessoas dos dois grupos de oração; uma etnografia detalhada das sessões onde o espírito santo aparece, através das “línguas estranhas”; e entrevistas com esses católicos carismáticos sobre sua história de vida e sua experiência ao “receber” o espírito santo. Além disso, acompanhamos as chamadas “missas de cura” que são realizadas duas vezes por mês com a presença do “santíssimo” e que recebem um fluxo bastante grande de fiéis católicos de diferentes partes da cidade.

As chamadas religiões de possessão, como o candomblé e a umbanda, são discutidas aqui comparativamente ao pentecostalismo e ao movimento carismático católico pois são consideradas os “outros” dessas religiões. Neste sentido, para afirmar sua identidade enquanto carismático e enquanto pentecostal, esses grupos tem necessariamente se colocar em contraposição aos afro-brasileiros.

O importante para esta discussão está em descobrir diferentes concepções de pessoa no universo pentecostal e católico que são percebidas e dramatizadas através do uso do corpo no fenômeno da possessão a partir dos discursos nativos sobre este fenômeno em contraste com as religiões afro-brasileiras, como a umbanda e o candomblé. Para os católicos o espaço é definido a partir de trocas complementares entre o espírito santo e os homens (as divindades são os primeiros

parceiros de troca dos homens, afirma Marcel Mauss). Max Weber (1980) considera a importância e a relevância do ritual na relação com as divindades à questão mais importante na diferença entre cristãos católicos e protestantes. Protestantes rejeitam a idéia de que existe um valor inerente às ações rituais ou que é somente através dos sacramentos (como dizem os católicos) que os homens entram em contato com os deuses e recebem suas graças. A necessidade de um mediador entre deuses e homens está fortemente presente no catolicismo e principalmente no catolicismo popular.

No caso do catolicismo popular, focalizamos o lugar que as festas ocupam em determinados espaços da cidade do Rio de Janeiro, ao longo do tempo de sua realização. Em contraste com o significado desta categoria para os pentecostais², cabe destacar o fato dessa categoria, estar articulada, entre os católicos devotos do espírito santo, em rituais anuais cíclicos de troca em devoção à terceira pessoa da trindade; no caso dos pentecostais e dos católicos carismáticos essa mesma categoria é percebida de uma forma individualizante. Um dos alvos dessa comparação foi perceber as concepções de tempo e espaço que estão embutidas nos usos sociais e simbólicos dessa categoria³.

Em um texto anterior (Contins, 2003; Contins & Gonçalves,2007) focalizo o caso da festa do espírito santo entre católicos imigrantes açorianos. Não existe, nesse contexto, conversão ao catolicismo; todos vêm de famílias católicas. A categoria 'família', por sua vez, desempenha um papel crucial em todo o processo de preparação e realização das festas. Os açorianos participam dessas festas enquanto membros de famílias e redes de parentes, de vizinhos e amigos, nunca como indivíduos

² Em estudos anteriores sobre pentecostais negros nos Estados Unidos e no Brasil (Contins, 1995; 2002) discuti os processos sociais e simbólicos de construção da subjetividade étnico-religiosa desse grupo. Mostrei que essa subjetividade estrutura-se através das diferenças simbolicamente valorizadas entre diversos grupos pentecostais e, simultaneamente, em relação a outras religiões. Particularmente no caso dos pentecostais norte americanos, essa última relação se define em contraposição aos batistas; e no caso brasileiro em contraposição aos integrantes das religiões afro-brasileiras.

³ O material de campo relativo à festa do Divino Espírito Santo apresentado neste projeto faz parte de uma pesquisa que venho realizando sobre as festas do Divino Espírito Santo no Brasil e nos Estados Unidos. Iniciamos a pesquisa entre 1999 e 2000, na região da Nova Inglaterra, onde há forte concentração de imigrantes açorianos. Em nossos primeiros contatos pude perceber que esses açorianos falavam espontânea e intensamente sobre o "espírito santo" e sobre as festas que realizavam. Tendo trabalhado com os pentecostais negros no Brasil e nos Estados Unidos e sabendo da importância desta categoria no universo simbólico pentecostal, percebi então a possibilidade de analisar comparativamente essa categoria neste universo, no movimento carismático católico e no catolicismo popular.

isolados. A relação com o divino espírito santo é realizada através das festas que acontecem ritualmente todos os anos. A ligação com o cosmos no catolicismo popular é através do chamado “tempo do Império”, “tempo de renovação”, das festas. O tempo é cíclico, desenhado através de uma visão messiânica do espaço, isto é, estão ficando o Império do Divino através da procissão. Estão tomando o lugar quando passam rezando em louvor ao “seu espírito santo”. O espaço da rua, normalmente profano, torna-se sagrado quando a procissão passa a ocupar ritualmente aquele lugar.

Nesta manifestação de catolicismo popular há claramente de um lado uma relação de conflito com a Igreja Católica oficial porque a festa é corpo e é espírito, isto é, uma relação complementar e hierárquica com o divino. É o “senhor espírito santo” que fala através do ritual, na festa. Para os imigrantes açorianos deve-se agradecer ao “seu espírito santo” que pode ser visto como fazendo a relação entre a divindade e as pessoas, seus parentes, vizinhos etc (Contins, 2003; Gonçalves & Contins, 2007,2008).

Podemos pensar as festas do Divino Espírito Santo como uma espécie de *potlatch*, uma modalidade de troca agonística, distribuição generosa de bens (dinheiro e comida) por parte dos “irmãos” à comunidade em que vivem. A troca é feita ritualmente e na frente de toda a comunidade do espírito santo e no espaço de cada bairro. As irmandades do divino espírito santo do Rio de Janeiro levam o nome dos bairros onde estão localizados. Todos sabem quem pertence à comunidade do espírito santo, quem ofereceu mais e quem também recebeu mais do divino (Contins, 2003, Gonçalves & Contins, 2007,2008).

Toda a comunidade participa das festas. É bom mencionar que a realização da festa do divino nos outros contextos, como na Nova Inglaterra, Estados Unidos e nos Açores, é feita majoritariamente pela comunidade açoriana. No caso da festa realizada no Rio de Janeiro, além do grupo de açorianos e seus descendentes, há uma grande maioria de brasileiros locais. Na festa realizada no bairro do Catumbi há a presença de pessoas deste bairro que fica localizado próximo as várias comunidades de favela de Santa Teresa. Desse modo, a relação com o espírito santo, que é fundamental, se realiza por meio dessa rede de relações.

É por intermédio dos irmãos que se vai encontrar apoio material e moral para realizar a festa. Essa festa é sempre realizada a partir de uma relação de promessa entre um devoto e o espírito santo. Em troca de um pedido, o devoto se oferece para

realizar uma dessas festas na condição de obter a coroa do divino espírito santo por uma semana. No entanto, isso não depende inteiramente de sua vontade, já que ele deve ser sorteado para que então possa vir a realizar essa festa. E só concorrem aquelas pessoas que se encontram em condições financeiras minimamente suficientes para arcar com as despesas. Isso significa que, ao pagar a promessa, o devoto de algum modo já está sob as graças do espírito santo, uma vez que foi sorteado para fazer a festa e assim “agradar ‘seu’ espírito santo”.

A identidade de açoriano e de “irmão” se realiza em vários planos. Na verdade cada um desses códigos tem um papel hierarquicamente distinto da composição da pessoa açoriana. Ora esta aparece definida a partir de suas relações com o espírito santo e de suas relações de parentesco e vizinhança; ora ela aparece enquanto parte de uma “comunidade étnica” coletivamente individualizada ao lado de outras comunidades étnicas no contexto nacional brasileiro. Em seu cotidiano, os açorianos transitam entre esses dois códigos, embora não o façam de modo inteiramente livre, acionando um ou outro código de acordo com seus interesses e objetivos.

Entre os pentecostais a discussão sobre a noção de pessoa pode ser trabalhada a partir categoria “testemunho”, pois é quando o crente revela aos outros (incluindo-se mesmo os 'não-salvos') seu comprometimento com Deus e com a congregação. Através do testemunho, o crente se converte e, ao mesmo tempo, espera convencer os outros de sua crença. Pretendo focalizar como parte importante deste estudo os testemunhos dos fiéis sobre a presença do espírito santo em suas vidas. A relação entre os pentecostais e o espírito santo se dá de forma individualizante. O fiel fala diretamente com o espírito santo seus dramas pessoais que aparecem no testemunho que vai dar na conversão. A conversão ao pentecostalismo depende basicamente de um movimento interior, pessoal, daquele que quer se converter. Depende de um encontro do 'não salvo' com Deus, de uma conversa com Deus.

Para estes pentecostais, é difícil distinguir se foi obra do diabo ou obra do espírito santo, a não ser que se tenha o dom do espírito santo. O espírito santo se manifesta através de línguas estranhas durante os serviços nas igrejas. Não há adoração ao “espírito santo” através de imagens e objetos como a coroa (que é o caso dos católicos devotos do espírito santo). Ele é individualizante se manifesta em cada um dos fiéis. Não existe um dia específico ritualmente comemorado relativo ao espírito santo. Ele não está nas coisas mas se manifesta através das pessoas. O movimento católico

carismático também vem tomando uma postura de busca aos poderes e dons do Espírito Santo também através de línguas estranhas e de forma individualizante.

Na relação que as igrejas pentecostais no Brasil estabelecem com as religiões afro-brasileiras, os demônios aparecem, são exorcizados, mas geralmente no final do “serviço”, e não necessariamente remetem diretamente a “exús”, “pombas-giras” ou outras “entidades” da umbanda (Contins, 1995; 2003a). Desse modo, as demonstrações de poder do “Espírito Santo contra o demônio” estão sempre presentes nos cultos pentecostais e têm um espaço privilegiado nas igrejas neo-pentecostais. As manifestações do espírito santo acontecem no espaço das igrejas e não na relação com a comunidade, como é o caso do culto ao divino espírito santo pelos católicos.

É possível dizer que a relação dos pentecostais com o espírito santo se processa através do indivíduo (o sujeito da relação é o indivíduo). O espaço, no sentido total (espaço do corpo, espaço moral, espaço físico, etc), é definido, entre os pentecostais, a partir de um drama individual e permanente entre o espírito santo e o demônio (Contins, 1995). Por outro lado, para os devotos do divino espírito santo, o espaço é definido a partir de trocas complementares entre o espírito santo e os homens. A categoria nativa “promessa” é, nesse contexto, fundamental para se entender a festa do divino. É por meio das promessas que as relações entre os seres humanos e o espírito santo são articuladas, num processo de dádiva e contra-dádiva (Mauss 1974). Essas relações envolvem simultaneamente tanto as relações de troca entre seres humanos quanto entre estes e o espírito santo (Leal 1994). Em outras palavras, a festa é realizada com o propósito de “pagar” uma promessa feita ao espírito santo.

Podemos pensar então em duas lógicas para percebermos as diferenças entre uma e outra experiência: no caso das festas do divino, uma lógica da conjunção, onde tudo está interligado de modo complementar (homens e deuses, vivos e mortos, homens e mulheres, ricos e pobres, etc). No caso dos pentecostais e dos carismáticos, uma lógica individualizante, onde se configura uma autoconsciência definida a partir de uma relação não ritualizada com o espírito santo.

É fundamental perceber também nesta discussão de que maneira essa experiência é elaborada através da relação entre as pessoas e a divindade. Ou seja: como se dá essa relação em termos dos processos corporais de “incorporação pelo espírito santo”. Partimos da hipótese segundo a qual essa relação com o espírito santo, menos que um simples efeito ou ‘reflexo’ da modernidade, é antes uma interpretação ou uma

reflexão sobre a modernidade. Na medida em que esses grupos vivem em grandes cidades, provém de diversas camadas sociais e étnicas e convivem e experimentam os problemas do dia a dia dessas cidades, de que maneira sua relação com o espírito santo lhes possibilita uma visão distinta sobre a modernidade?

O espaço da cidade não somente permite como suscita um trânsito intenso de fiéis de diferentes religiões, especialmente durante a realização de rituais de “cura” e louvor ao “espírito santo”. O fluxo entre fronteiras religiosas é bastante intenso permitindo novas representações em termos de categorias espaciais, sociais e étnicas. No espaço da cidade desenha-se um contexto de pluralidade de religiões incluindo-se aí as religiões afro brasileiras em que a prática de seus adeptos tem sido mais transitiva e a procura de novas experiências religiosas para além de seus espaços originais. É possível descobrir nessas experiências de trânsito religioso nas grandes cidades contemporâneas, modalidades específicas de interpretações nativas da modernidade.

Etnicidade, Religião e Movimentos Culturais

Em um outro artigo discutimos as alternativas identitárias para os jovens negros no Rio de Janeiro no debate a partir dos movimentos sociais, principalmente dos movimentos negros, em torno de políticas públicas de ação afirmativa para ingresso na Universidade, os vestibulares para negros e carentes. Comparamos com o surgimento de iniciativas culturais com o objetivo político explícito de conquistar um novo lugar para as populações economicamente marginalizadas e discriminadas (Strozenberg & Contins, 2007). É interessante destacar a importância da religião (católica, protestante e afro brasileira) para esses jovens na construção de suas identidades étnicas e religiosas.

O pressuposto teórico que orientou este trabalho é a perspectiva antropológica que entende a noção de raça como culturalmente construída e não como uma característica determinada pela natureza biológica ou por uma experiência histórica comum, que resultariam numa “condição” de negritude universal e homogênea. Pelo contrário, uma vez que se considera a classificação pela cor como uma construção, se entende que só se pode perceber o seu significado contextualmente.

Neste contexto ao mesmo tempo em que apresentam novas possibilidades, acenam com novas alternativas, tanto as iniciativas voltadas para democratizar o acesso na Universidade quanto os projetos culturais apresentam

situações contraditórias para os jovens, que se deparam de forma mais contundente com a questão da diferença racial. Nem sempre, antes dessas experiências ela era vivenciada de forma clara e consciente. Uma vez inseridos nesses contextos, no entanto, os jovens terão que encontrar um meio de lidar com esse aspecto que passará a fazer parte de sua concepção a respeito de si mesmo e de suas relações com os outros (Ibid,..). Num mundo marcado pela heterogeneidade, a diferença racial é apenas um dos fatores com que os jovens precisam lidar na elaboração de sua auto-imagem, na definição de projetos de presente e futuro e diversas são as estratégias adotadas.

Essas estratégias não brotam de uma consciência individual: elas se apresentam como alternativas possíveis através de sua inserção em universos sociais distintos cujos códigos aprendem. Família, vizinhança, religião, escola, relações de amizade, são alguns desses contextos. Por isso a trajetória de vida é tão importante para se compreender a atitude desses jovens, seu modo de pensar: elas permitem traçar como que o roteiro de seu percurso através do qual foram se socializando, consolidando valores e visões de mundo já adquiridas ou internalizando novos (Socialização como um processo, identidade como negociação).

Boa parte desses jovens tem um contato muito próximo com movimentos sociais, principalmente com os chamados “movimentos religiosos”. Além da Pastoral Negra da Igreja Católica, outros grupos religiosos católicos ou protestantes (como batistas, metodistas e pentecostais) participem tanto do movimento do PVNC, enquanto professores e mesmo coordenadores de curso, quanto de outros pré-vestibulares comunitários. Contamos com entrevistados que integram ou integraram tanto a Pastoral da Juventude ligada à Igreja Católica (hoje mais ligada a movimentos carismáticos) quanto de movimentos religiosos protestantes (como da Igreja Batista, Igreja Metodista e Assémbleia de Deus) Alguns entrevistados falam da importância da igreja e principalmente das pastorais de juventude, da pastoral do negro e de setores das igrejas protestantes e evangélicas, onde a discussão da cidadania e da identidade é tema recorrente

Muitas igrejas protestantes ou católicas cedem seu espaço aos sábados como sala de aula. É o caso da Igreja Metodista de São João de Meriti que visitamos. A relação que eles mantêm com o curso, segundo o coordenador do curso de pré-vestibular que acontece nesta igreja, é apenas formal. No entanto, esses coordenadores são evangélicos

e um deles já foi inclusive membro desta igreja. Segundo este coordenador, a escolha desta igreja para realizar o curso de pré-vestibular foi :

“... porque eu já fiz parte da convenção da Igreja Metodista. Eu era membro daqui. Moramos, perto daqui.... A Igreja é uma igreja missionária a serviço do povo” (...). “Esse é o lema da Igreja Metodista.”

Segundo o coordenador, esta igreja tem autonomia de ceder espaço e não precisa de autorização de outros setores da igreja. Num outro depoimento, uma universitária fala sobre o local onde funciona o pré- vestibular que ela cursou :

“...funciona numa igreja, num espaço da casa paroquial. É uma varanda da casa do padre. E muitas pessoas do pré são da igreja. Pessoas até que participam de algum culto e tudo mais. São poucas as pessoas que freqüentam outras religiões e tem uns que não freqüentam nenhuma. E o envolvimento da gente de lá ... praticamente a gente só ocupa o espaço, mas o padre também se identifica com a causa do pré- vestibular e tudo mais ... e sempre que tem alguma atividade procura convidar a gente”.

Mas foi a partir dos anos 90, que uma eclosão de projetos culturais voltados para segmentos da população de baixa renda, especialmente na faixa jovem, vem marcando a cena das iniciativas de combate à desigualdade nas grandes cidades brasileiras. Apesar de muito diversos na sua origem, formas de organização e linguagem, o conjunto desses projetos parecem apresentar algumas novidades bastante significativas não apenas no que se refere à sua produção discursiva e artística, mas também em termos da invenção de novos paradigmas de representação e interpelação política.

Do ponto de vista das relações de poder, um ponto que vem sendo bastante enfatizado pelos observadores desse tipo de manifestação, é o fato de que, ao contrário do que acontecia tradicionalmente na sociedade brasileira, parece estar havendo uma mudança nas hierarquias de legitimidade. Deste ponto de vista, não apenas grande parte das lideranças desses projetos são originárias das próprias comunidades ditas marginalizadas como elas são capazes de produzir e defender seu próprio discurso enquanto sujeitos dotados de razão e interesses específicos. (Strozenberg & Contins, 2007).

O que chama a atenção neste caso é que o fato de entrar para um dos chamados movimentos culturais como a Cia Etnica de Dança, transformou a questão

racial num tema de reflexão e num elemento (possível) de identidade. Um jovem deste movimento já pertencia a uma família que freqüentava o candomblé, mas não se pensava como negro e sim como membro daquela religião. Aliás, o candomblé era a religião de uma parte da família, na qual havia também evangélicos e católicos. Inclusive, segundo ele conta, algumas de suas tias, que já haviam sido mães de santo, acabaram, por algumas circunstâncias, se convertendo ao budismo. Uma vez na Cia Etnica, no entanto, ele passa a ser visto como negro e se solicita que desempenhe esse papel, seja como artista (convidado para dançar afro) seja como membro de organização política.

Claudia, outra bailarina do grupo profissional, narra que já havia sofrido preconceito mas também não tinha o que chama de “consciência” do sentido do preconceito e como enfrentá-lo antes de entrar na Cia:

Olha só, deixa eu te falar uma coisa: tenho para mim que quando a pessoa não tem consciência e vai em certos lugares que a pessoa de repente até te olha, você acha que já está sendo vista com preconceito e se retrai, acho que é pior. .. Então, antigamente eu tinha um problema, mas aqui na Companhia a gente não só aprende a dançar, não, a gente aprende várias questões, por exemplo, que podem até abalar a gente na questão do preconceito, essas coisas todas... até para a gente ter dignidade, não é? Uma coisa que de repente não ia ter, porque a televisão ensina o contrário.

O depoimento de Alcione vai na mesma direção. Desta vez a percepção valorizada da diferença não vem através da religião, nem da política, mas vem através da dança afro:

Antes de entrar para a Companhia Étnica, você se preocupava com a discriminação racial?

Não, não. Nem um pouco, nem um pouco. Para mim era tudo despercebido: toda questão da dança afro, a questão racial, a questão da valorização de eu ser mulher, sendo negra.

E hoje?

Hoje não é, assim, uma preocupação. É que antes passava realmente despercebido. Agora é mesmo uma questão de se impor.

E a dança afro? Você já se interessava por ela?

Num projeto de que participei antes, na associação de moradores, tinha dança afro. Mas para conhecer mesmo, a fundo, o que é a dança afro, foi tudo na Companhia, com os professores de lá. É uma dança negra que a gente tem que valorizar. Mostrar que ela pode entrar num trabalho de dança contemporânea, ser a base desse trabalho, sem problema nenhum. Aí vem as questões também da história, do que é a dança afro, de onde ela veio.

E é a dança com que você mais se identifica?

Com que eu menos me identifico. Gosto mesmo é de jazz.

E você já sofreu algum caso de preconceito?

Não, nunca passei por nenhum caso.

Mas eu tenho uma consciência. Nunca passei pelo que a gente vê hoje em dia, mas essa é uma coisa muito esclarecida na minha vida. Você tem que ter a consciência de que não pode se deixar diminuir, de que tem que saber se impor na sociedade. Eu sou uma mulher, sou negra, e tenho que lutar pelas coisas que eu quero. Mas eu não vou ficar com isso na minha cabeça “Porque eu sou negra, só vou fazer isso porque eu sou negra”. Não! Sou uma pessoa extremamente normal, que vou lutar, que não vou me deixar ser diminuída se eu quiser ir a algum lugar. [Mas] eu acho que as pessoas confundem muito ao levar muito para esse lado a questão racial, quando ficam muito radicais. Acho que não deve ser assim. Acho que tem que se misturar mesmo.

Seu pai e sua mãe são negros?

São. Os dois. E minha família toda

Os movimentos culturais como o da Cia Étnica de Dança, produz um corpo que é liberado, ao contrário do corpo construído relacionado ao dia a dia do trabalho. O interessante, nesse exemplo, foi observar que há diferenças importantes no modo como os diferentes projetos culturais abordam a questão da diferença racial e da luta contra o racismo. Alguns, apesar de reconhecerem a existência de outras formas de discriminação social além da diferença racial, e a importância de incorporar outros grupos discriminados à luta pela igualdade e cidadania, afirmam a existência de uma identidade negra específica. Desse ponto de vista, ser negro aparece como uma categoria abrangente, que incorpora e confere aspectos particulares a todas as demais dimensões da identidade, que, quaisquer que sejam, devem ser concebidas, sempre, na forma “hifenada”, como mulher-negra; homem-negro; classe média-negro.

Em se tratando de projetos culturais, portanto, são voltados para manifestações do que consideram ser uma cultura negra - seja através da música, do teatro, da dança -, expressas, preferencialmente, através da performance de indivíduos que pertençam a essa categoria de cor. Um exemplo emblemático dessa perspectiva, é a Companhia dos Comuns, cujo objetivo é definido pelo seu criador e diretor Hilton Cobra como o de “retratar a riqueza e singularidade da cultura negra na sociedade contemporânea, através das artes cênicas, em torno do desejo de se produzir teatro a partir de encenar e dramatizar a experiência comum e intransferível de ser negro no Brasil, promovendo assim aberturas para construção de vários discursos sobre a condição do negro”.

Já outros projetos, embora se declarem claramente engajados na luta contra a discriminação racial, encaminham suas reivindicações na direção da construção de uma cidadania mais ampla, afirmando a expectativa de um processo de articulação e comunhão com outras formas de identificação. Essa parece ser, sem dúvida, a tendência predominante nos projetos na atualidade. Inclusive de iniciativas

que, ao surgirem, pareciam ter um cunho especificamente centrado na diferença racial, como o Afro Reggae e a Central Única das Favelas

Considerações Finais

A relação com o espaço da cidade tem repercussões no processo de construção da subjetividade, como diversos autores já assinalaram, notadamente Georg Simmel (1971; 1987) e toda a tradição de estudos da chamada antropologia urbana (Velho, 1980; 1994). Como determinadas formas religiosas repercutem a experiência de vida no espaço da cidade. Isso significa uma relativa desestabilização e abertura de laços sociais e religiosos locais em favor de relações sociais e simbólicas mais amplas, que referem-se à cidade como um todo. O espaço da cidade não somente permite como suscita um trânsito e trocas intensas entre de fiéis de diferentes confissões.

Uma das questões que nos chama a atenção, a partir desses exemplos, é a estreita relação entre “identidade e reconhecimento” (Taylor, C. 1994). A identidade de uma pessoa depende das relações dialógicas que esta mantém com as outras pessoas, tanto no trabalho, nas universidades, quanto em atividades religiosas e culturais. Segundo Taylor, o discurso do reconhecimento aparece em dois níveis. Primeiramente na esfera íntima, individual, que se entende pela formação da identidade, na qual o *self* ou o eu da pessoa está sendo criado num diálogo contínuo com os outros. Em segundo lugar, o discurso do reconhecimento aparece na esfera pública, onde a política de reconhecimento de igualdades, ou políticas de ação afirmativa (principalmente nos Estados Unidos ou através dos movimentos sociais e principalmente dos movimentos negros, movimentos religiosos e culturais no Brasil) tem desempenhado um papel significativo. Assim, o reconhecimento e a minha própria identidade dependem em última instância das relações que se mantêm com os outros.

Dessa forma, a criação dessa nova identidade, negra e religiosa por exemplo, está sendo proporcionada a partir das relações que esses indivíduos mantem nos espaços que frequentam (na igreja, na universidade, nas atividades culturais etc).

BIBLIOGRAFIA:

Bastide, Roger

1971 - As religiões africanas no Brasil. São Paulo, Pioneira, 2v.

2001 - O Candomblé da Bahia.; rito nagô. São Paulo, Companhia das Letras.

Birman, Patrícia

1997 Males e malefícios no discurso neopentecostal. In: O mal à brasileira. Rio de Janeiro, Eduerj. p. 62-80.

1995 Fazer estilo criando gêneros. Rio de Janeiro, UERJ/ Relume Dumara

Burdick, John

1993 Looking for god in Brazil: The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's religious arena. Berkeley, Univ. of California press.

1998 Blessed Anastácia: women, race and Christianity in Brazil. New York and London, Routledge.

Carneiro, Edson

1978 Candomblés da Bahia. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Contins, Marcia

1993 Narrativas pentecostais: estudo antropológico de grupos pentecostais negros nos Estados Unidos. Rio de Janeiro, CIEC, ECO, UFRJ.

Contins, Marcia

1983 O caso da Pomba-Gira: reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina. Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional; UFRJ.

1995 Tornando-se pentecostal: um estudo comparativo sobre pentecostais negros nos Estados Unidos e no Brasil. Tese de Doutorado. ECO/UFRJ

1998 Perspectivas e dilemas da "Ação Afirmativa": As estratégias de combate à discriminação racial no contexto da educação universitária no Rio de Janeiro. Pesquisa/UERJ/FORD/UFRJ.

1998 Perspectives and dilemmas of Affirmative Action: Strategies Against Racial Discrimination in the Context of Higher Education in Rio de Janeiro, Brasil. Anais da 98th American Anthropological Association Annual Meeting. Chicago.

2000 Discursos étnicos e concepções de pessoa: um estudo comparativo sobre as representações da desigualdade social em dois contextos nacionais. Projeto Pró Ciência, FAPERJ.

2000a "Perspectivas e dilemas da ação afirmativa: uma visão comparativa" Palestra no Department of Portuguese and Brazilian Studies/Brown University, fev 2000.

2000b As Estratégias de Combate a Discriminação Racial no Brasil: Perspectivas e

Dilemas da “Ação Afirmativa”.Relatório de Pesquisa- Pro-
Ciência/UERJ/FAPERJ.

- 2002 Pentecostalismo e umbanda: identidade étnica e religião entre
pentecostais negros no Rio de Janeiro. In: Interseções. n.2; p.83-98.
- 2003 Espaço, Religião e Etnicidade: um estudo comparativo sobre as representações
do espírito santo no catolicismo popular e o pentecostalismo. In: Religião e
Espaço Público. Org. Patrícia Birman. São Paulo, Attar editorial. p. 221-234.
- 2003a Convivendo com o inimigo: pentecostais negros no Brasil e nos Estados
Unidos.
In: Caminhos, Revista do Mestrado em Ciências da Religião da Universidade
Católica de Goiás. V.1, n.1. Goiânia, Ed. da UCG. p. 83-103.
- 2004 Estratégias de combate à discriminação racial no contexto da educação
universitária no Rio de Janeiro. In: Ação afirmativa na universidade: reflexões
sobre experiências concretas Brasil-Estados Unidos. Org. Ângela Paiva. Rio
de Janeiro, Ed. PUC-Rio; Desiderata. p. 109-148.
- 2004a Objetivos e estratégias da ação afirmativa: uma bibliografia. In: BIB: Revista
Brasileira de informação bibliográfica em ciências sociais/ANPOCS, n. 57, 1º
semestre. p. 91-102.
- 2005 Lideranças Negras. Rio de Janeiro, Aeroplano/Faperj.
- Contins, Marcia & Goldman, Marcio
- 1984 Religião e violência; uma análise do jogo discursivo entre Umbanda e
violência: “O caso da Pomba-Gira”.ISER/ Revista Religião e Sociedade.
- Contins, Marcia & Gomes, Edlaine de Campos
- 2007 Lugares de ‘poder mais forte’: percursos da fé na cidade. In: PONTOURBE
- Revista eletrônica do Núcleo de Antropologia Urbana da USP, n.1. (no
prelo)
- Dantas, Beatriz Góis
- 1988 Vovó Nagô e papai branco. Rio de Janeiro, Graal.
- Dumont, Louis
- 1985 O individualismo; uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio
de Janeiro, Rocco. 283p.
- Durkheim, Emile
- 1969 Las formas elementales de la vida religiosa. Buenos Aires, Ed. Schapire.
457p.
- Douglas, Mary
- 1970 Natural symbols: explorations in cosmology. London, Barrie & Rockliff.
- Firth, Raymond
- 1968 Tikopia ritual and belief. Boston, Beacon press.

Giumbelli, Emerson

2002 O fim da religião; dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo, Attar editorial. 456p.

Gonçalves, José Reginaldo & Contins, Marcia

2007 A Escassez e a fartura: categorias cosmológicas e subjetividade nas festas do Divino Espírito Santo entre imigrantes açorianos no Rio de Janeiro. Contins, Marcia & Gonçalves, José Reginaldo. In: As festas e os dias: ritual, etnografia e análise cultural. Rio de Janeiro, ContraCapa, 2007. (no prelo)

Harding, Susan

1987 Convicted by the holy spirit: the rhetoric of fundamental Baptist conversion. In: *American Ethnologist*, v.14: 1.

Hudson, Winthrop

1981 Religion in America. New York, C. Scribner's sons.

Leal, João

1992 As festas do espírito santo nos Açores: um estudo de antropologia social. Lisboa, Publicações Dom Quixote. 319p.

Léonard, Émile G.

1981 O protestantismo brasileiro. Estudo de eclesiologia e história social. 2a.ed. Rio, São Paulo, JUERP/ASTE.

Lewis, Ioan

1977 Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo. São Paulo, Perspectiva.

Maggie, Yvonne

1975 Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito. Rio, Zahar.

1992 Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.292p.

Maggie, Yvonne & Contins, Marcia

1980 “Gueto cultural ou a umbanda como modo de vida: notas sobre uma experiência de campo na Baixada Fluminense”. In: Velho, Gilberto. O desafio da cidade. Rio, Campus, p.77-92.

Mauss, Marcel

1974 Sociologia e antropologia. Vol 2. São Paulo, Edusp.

Mariz, Cecília Loreto & Machado, Maria das Dores Campos

1994 O sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais, Comunicações do ISER, 45. Rio de Janeiro.

1998 Mudanças recentes no campo religioso brasileiro. Revista Antropolítica, UFF, p.21-43. v.5

Machado, M.D.C

- 1994 *Carismáticos e Pentecostais: adesão Religiosa na esfera Familiar*, São Paulo/ Campinas, ANPOCS e Editores Autores Associados.
- Martin, David
- 1990 *Tongues of fire. The explosion of protestantism in Latin America*. Oxford, Basil Blackwell.
- Oro, Ari Pedro
- 1993 *As religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Ed. da Univ. UFRGS.
- Ortiz, Renato
- 1978 *A morte branca do feiticeiro negro*. Rio de Janeiro, Vozes.
- Pierruci, Antônio Flávio & Prandi, Reginaldo
- 1996 *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec
- Prandi, Reginaldo.
- 1991 *Os candomblés de São Paulo*. SP, Hucite/Edusp.
- Rodrigues, Nina
- 1935 *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Rolim, Francisco Cartaxo
- 1985 *Pentecostais no Brasil; uma interpretação socio-religiosa*. Rio, Ed. Vozes.
- 1987 *O que é pentecostalismo*. São Paulo, Brasiliense
- Sanchis, Pierre
- 1994 "Para não dizer que não falei de sincretismo" In *A Dança dos Sincretismos*, Comunicações do ISER, no 45, ano 13.
- Santos, Jocélio Teles dos
- 1995 *O dono da terra: o cabloco nos candomblés da Bahia*. Salvador, SarahLetras.
- Santos, Juana Elbein dos
- 1977 *Os nagôs e a morte*. Rio de Janeiro, Vozes.
- Saunders, George
- 1993 *The crises of presence in Italian Pentecostal conversion*. In; *American Ethnologist*. v.22(2), p.324-340.
- Silva, Wagner Gonçalves da
- 1996 *Orixás na Metrópole*. Rio de Janeiro, Vozes.
- 2000 *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*.
- Simmel, G.
- 1971 *On individuality and social forms*. Chicago; Londres, Univ. of Chicago press.

1987 A metropole e a vida mental. In: VELHO, G. (org.) O fenômeno urbano. Rio de Janeiro: Zahar,

Troeltsch, E.

1909 Protestantisme et modernité. Paris, Ed. Gallimard. 1991. 165p.

1982 El protestantismo y el mundo moderno. México, Fondo de Cultura Económica, 108p.

Strozenberg, Ilana @ Contins, Marcia.

2007 Juventusw, Cultura e Identidade Étnica. In: Revista Sociologia , Ciência e Vida. São Paulo. Setembro.

Velho, Gilberto

1980 O desafio da cidade. Novas perspectivas da antropologia brasileira. Rio de Janeiro, Campus

1994 Projeto e metamorfose. Antropologia das sociedades complexas. Rio, Zahar

Weber, Max

1980 From Max Weber: Essays in Sociology. Trad. H. H. Gerth; Wright Mills.

New York, Oxford Univ. press