



XXXII CONGRESO INTERNACIONAL
ALAS PERÚ 2019



Hacia un nuevo horizonte de sentido histórico de una civilización de vida
del 1 al 6 de diciembre-Lima

DOSSIER

SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN
GRUPO DE TRABAJO 12B

Lima, Perú 2020

**ALAS****XXXII CONGRESO INTERNACIONAL ALAS PERÚ 2019****©ALAS-ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE SOCIOLOGÍA****DOSSIER****SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN****GRUPO DE TRABAJO 12B****PRESIDENCIA ALAS:**

Jaime Ríos Burga (Perú)

VICEPRESIDENCIA ALAS:

Mg. Jesús Díaz (República Dominicana)

COMITÉ DIRECTIVO:

Dr. Federico Schuster (Argentina)

Dr. Breno Bringel (Brasil)

Dr. Milton Vidal (Chile)

Dr. Alexander Gamba (Colombia)

Dra. Angélica Cuellar (México)

Dra. Briseida Barrantes (Panamá)

Dr. Eduardo Arroyo (Perú)

Dra. Marina Ortíz (República Dominicana)

COORDINADORES GRUPO DE TRABAJO 12B:

Catalina Romero (Perú)

Renée de la Torre (México)

EDITADO POR:

© ALAS-ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE SOCIOLOGÍA PERÚ

Jr. Alonso de Molina N° 1231, Dpto. 303 - Santiago de Surco

Lima-Perú

<http://sociologia-alas.org/>

Primera edición digital, noviembre 2020.

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN:

Angelo Aguilar (Perú)

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú**ISBN: 978-612-48166-7-3****DERECHOS RESERVADOS ALAS ©**



PRESENTACIÓN

El DOSSIER que presentamos es el resultado de las ponencias entregadas al XXXII Congreso Internacional ALAS Perú realizado en diciembre del 2019. Cada uno de nuestros 25 Grupos de Trabajo: Ciencia, Tecnologías e Innovación; Ciudades Latinoamericanas en el Nuevo Milenio; Producción, Consumos Culturales y Medios de Comunicación; Estado, Legitimidad, Gobernabilidad y Democracia; Desarrollo Rural y cuestión agraria; Imaginarios Sociales y Memoria; Desarrollo Territorial, Desigualdades y descentralización; Desigualdad, Pobreza y Exclusión Social; Estructura Social, Dinámica Demográfica y Migraciones; Estudios políticos, Socio jurídicos e Instituciones; Género, Feminismos y sus aportes a las Ciencias Sociales; Sociología de la Cultura, Arte, Interculturalidad y Religiones; Teoría Social y Pensamiento Latinoamericano; Medio Ambiente, Sociedad y Desarrollo Sustentable; Metodología y Epistemología de las Ciencias Sociales; Universidad Latinoamericana: interpelaciones y desafíos; Trabajo y Restructuración Productiva; Salud, Seguridad Social y Discapacidades; Acciones Colectivas y Movimientos Sociales; Sociología de la Niñez, Juventud y Envejecimiento; Corrupción, Violencia Social, Seguridad y Defensa; Alimentación y Cocinas en las Américas; Sociología de la Educación, Políticas Educativas y Deporte; Integración Regional, Geopolítica y Desarrollo; y, Sociología de los Cuerpos y las Emociones; muestran su rica producción teórica empírica desde sus propias experiencias críticas de saber en América Latina y el Caribe.

Reflexión que en sus diversos campos específicos nos muestran la riqueza del diálogo y el debate realizado en nuestro XXXII Congreso ALAS Perú 2019. Así mismo, queda como evidencia la integración de la sociología cada vez más con los otros campos del saber, sacando a luz o visibilizando la sociología de las ausencias y emergencias en la presente transición global. Un esfuerzo epistémico y metodológico por adentrarse a las situaciones y problemáticas más saltantes de la vida social en sus interacciones y transversalidad temática con sus áreas de problemática y otras áreas centrales de investigación social presentes en nuestros Grupos de Trabajo de investigación y otras comunidades científica del mundo en el esfuerzo creativo por construir un nuevo horizonte de sentido histórico de una civilización de vida que descoloniza el ser, el saber y el poder afirmando la calidad de vida en nuestras sociedades.



Mi agradecimiento en nombre de la Presidencia y Comité Directivo actual a cada uno de la/os coordinadoras/es, quienes hicieron realidad este compromiso institucional con ALAS.

Dr. Jaime Ríos
Presidente de ALAS

Introducción



INTRODUCCIÓN

En el XXXII Congreso Internacional de ALAS PERU, se presentó un número importante de ponencias en el sub grupo de Religiones que formaba parte del Grupo de Trabajo Sociología de la Cultura, Arte, Interculturalidad y Religiones. Las ponencias sobre creencias y religiones, se organizaron en grupos y sub grupos, que contaron con paneles de cuatro ponencias cada uno. La diversidad de temas a abordar, dio cuenta del dinamismo religioso en la historia presente de América Latina y del creciente interés en comprender la incidencia del factor religioso en la vida cotidiana de los latinoamericanos. En tiempos de creciente urbanización, pobreza, cambios en la economía y en la política, donde el pensamiento neoliberal establecido en la cultura cotidiana fomenta el individualismo y debilita las comunidades y organizaciones sociales y políticas, las religiones adquieren un nuevo sentido y dinamismo. Se trata de pequeñas o grandes organizaciones religiosas movidas por diferentes creencias trascendentales que ofrecen el sentido de la vida. Pueden ser conservadoras o estimular la crítica y la solidaridad, y en América Latina las hay católicas, evangélicas, pentecostales, neo pentecostales y otras ramas dentro del horizonte cristiano. Pero la diversidad abre el campo a otras religiones y espiritualidades, como el islam y el hinduismo, los adventistas y mormones, así como a nuevos movimientos religiosos no cristianos y a corrientes fundamentalistas entre otras, que también han llegado de distantes lugares para habitar en la vida de nuestro continente, y que es importante estudiar y conocer.

Los trabajos presentados sobre Religión han sido organizados temáticamente de acuerdo a las presentaciones en el Congreso. Los primeros paneles comienzan con ponencias que dan cuenta de la diversidad religiosa, de los lazos con la economía, y con la política y también del papel de las religiones en los espacios sociales, culturales y políticos en los que han estado presentes. Hay trabajos que tienen un carácter teórico y otros que se refieren a casos monográficos, o a investigaciones más amplias. La relación de la religión con la colonialidad y la capacidad de distinguirse se desarrolla en algunos trabajos, pero la mayoría se ubica en el presente analizando las religiones desde el contexto de modernidad y de laicidad.



El primer tema agrupa 16 ponencias que reúnen textos sobre la diversidad religiosa, tanto por el crecimiento de otras iglesias cristianas, desde Centro América hasta la zona sur del continente, Brasil, y la región Andina, como por la creciente diversidad al interior del catolicismo, donde surgen nuevos movimientos dirigidos al laicado, corrientes espirituales y teológicas que a la vez enriquecen la práctica religiosa y crean diferentes corrientes de espiritualidad al interior de la Iglesia Católica, y de relacionarse con la sociedad.

Otros temas que fueron tratados son la relación de lo religioso con la economía, a través del consumo y el mercado, al convertir a los creyentes en un objetivo económico como consumidores de productos “religiosos”, prestando poca atención a la pobreza que ha sido denunciada desde las iglesias católica y cristianas en América Latina. La relación con la política, si ha llamado la atención a varios autores, tanto en contra de la intervención religiosa en este ámbito, como analizando la importancia de religiones frente al conflicto armado en el caso de Perú, como otras aproximaciones frente a la presencia en instituciones democráticas en Brasil y México, entre otros países. A este tema se une el de activismo social, como la defensa del campo de la familia, y otros en el ámbito de la sociedad civil, donde las religiones intervienen.

Tres temas más clásicos que también se trabajaron en el Congreso han sido la relación de la religión con lo público y lo privado donde varias de las presentaciones cuestionan el paso del límite de lo privado donde debería estar lo religioso a lo público. Es el caso de reuniones multitudinarias provocadas por un motivo netamente religioso, adquieren sentido público por la dimensión de la capacidad de convocatoria del evento, o el de festividades religiosas como el día de los muertos, en los que el culto masivo se convierte en un hecho público.

La importancia de considerar el pluralismo religioso como un derecho es otro tema que agrupa varias ponencias, al referirse al derecho de seguir practicando una religión frente a las nuevas que llegan, o viceversa, sobre todo en comunidades rurales pequeñas. O la relación entre la laicidad del Estado y el derecho a ser creyente en un contexto de pluralismo religioso, que existiendo desde hace pocos años, no ha sido utilizado por religiones de los pueblos originarios. Dos temas muy cercanos que cierran este *dosiere* son el trabajo sobre la crisis y reforma de religiones, que agrupa ponencias sobre distintas religiones, como la católica, cristianas o de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, cuando enfrentan pequeños o grandes cambios que



cuestionan la fidelidad a sus iglesias, y el último tema que trata sobre nuevas religiones y religiones tradicionales, donde muchas veces se producen rupturas por motivos teológicos.

Catalina Romero
Renee de La Torre
Joanildo Burity



12B. SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Línea Temática 1. Situaciones y dinámicas de la diversidad religiosa en América Latina y El Caribe

Pág. 14

El territorio barrial y la cosmovisión sobre los santos en San Andrés Cholula, Puebla, México.

Mayra Angélica Correa de la Gaza

La construcción de la identidad religiosa de la cienciología en la ciudad de México

Donnet Esquivel Romero

Aprender a pastorear: formación de líderes y producción del poder pastoral en el contexto de la pluraización religiosa.

Lobsang Braghi Praga Peña

“El mal del infinito”: anomia, crisis moral y religión en las sociedades modernas. Un análisis desde la perspectiva de Émile Durkheim.

Alfonso Reyes Ventura

Discurso colonial: estrutura para a intolerância religiosa no Brasil.

Aline Andrighetto

Prosperidad y servidumbre: Subjetivación neoliberal en el movimiento neopentecostal de la Visión G12 en Ecuador.

Fredy Paúl Martínez Jurado

El fenómeno de la conversión religiosa al pentecostalismo. La situación en la comunidad indígena mapuche Remeco Budi.

Felipe Santelice Quiroga

Do(s) território(s) e da(s) territorialidade(s): um olhar para vila bananeiras e a festa de nossa senhora do perpétuo socorro sileira.

Auceia Matos Dourado, Felipe Santos Silva

A importância do corpo no Candomblé: adesão, adaptação e permanência nos Terreiro.

Elisabete Vitorino Vieira, Gracila Graciema de Medeiros, Dulce Edite Soares Loss

Las ciudades de los muertos, la inmortalidad de los vivos: la muerte como configuradora de un campo social en Bogotá.

Darly Ipuz Trujillo

A devoção ao Divino como elemento estruturante da rede social da Casa do Divino.

Elizabeth Johansen

“Espiritismo à brasileira”: novas configurações e o caráter terapêutico do espiritismo no Brasil.

Mariana Alves Simões



La religión en el equipaje: integración social de inmigrantes haitianas y haitianos evangélicos en Santiago de Chile.

Génesis Sandoval Mondaca

México, tierra de misiones y visiones: los primeros pasos del pentecostalismo fundamentalista en el país.

Yared Neyli Morales Sosa

Conversión de antiguos creyentes católicos al islam en Bogotá entre los años 2017 y 2019.

Óscar Domínguez Portugal

Ángel para un final: memoria y sacralización a Felipe Camiroaga en mujeres en Santiago.

Paulina Guerrero Cerda

A Jurema Sagrada: religião ancestral indígena do Nordeste do Brasil no enfrentamento ao Racismo Religioso e Epistêmico

Deyvson Barreto Simões da Silva

Línea Temática 2. Economía, consumo y religión

Pág. 285

De la experiencia religiosa a la experiencia del consumo en asistentes a misas en tres centros comerciales de Bogotá.

Jennifer Molina Calderón

Consumo, turismo e religião: as agências de viagens como intermediárias no consumo simbólico das caravanas evangélicas para a Terra Santa.

Miriane Sigiliano Frossard

As Metamorfoses da Mercadoria Folha: da natureza ao consumo ritual nas religiões afro-brasileiras.

Orlando José Ribeiro de Oliveira, Marília Flores Seixas de Oliveira

¿"Despentecostalizarse" es el camino? Un análisis de las prácticas rituales del Movimiento Misionero Mundial en un contexto religioso de mercado.

Jair Augusto Roller García

Religión y prácticas económicas informales en el contexto de la Actualización del Modelo económico y social cubano.

Naile Braffo Conde

Una tecnología de gobierno económico en las misiones jesuítico-guaraníes: hallazgos preliminares.

Edgar Zavala-Pelayo

Línea Temática 3. Religión y pobreza

Pág. 379

Trayectorias cruzadas: informes de jóvenes pentecostales en la Amazonía.

Cleiton de Jesus Rocha



Línea Temática 4. Religión y política

Pág. 405

Apropriação da cultura judaico-cristã no discurso político brasileiro: uma ameaça à laicidade do Estado e um desrespeito à diversidade cultural.

Michelli de Souza Possmozer

Frente parlamentar evangélica e a democracia representativa no Brasil.

Eumar Evangelista de Menezes

A presença da religião na campanha de candidatos católicos à assembleia legislativa do Paraná em 2018.

Frank Antonio mezzomo

Intensidad religiosa y ciudadanía en Silao y Tierra Blanca, Guanajuato.

Eloy Mosqueda Tapia

Pentecostales y conflicto armado interno: percepciones y respuestas de los creyentes en la provincia de Huanta, Ayacucho.

Guillermo Falconí Díez Canseco

Ahimsa e Ciberdemocracia: o uso da não violência no contexto de discurso de ódio das redes sociais.

Alexsandro Melo Medeiros, Luana Pantoja Medeiros

Línea Temática 5. Religión y activismo social

Pág. 491

O (Re) despertar da Deusa: Práticas, falas e experiências da Wicca no Brasil frente aos desafios da atualidades.

Isabel Machado de Carvalho

Creencias religiosas en el espacio público mexicano: el caso del Frente Nacional por la Familia.

María Eugenia Patiño López

Línea Temática 6. La religión en lo público y privado

Pág. 521

A ocupação do espaço público e privado no mercado religioso: o caso da Jornada Mundial da Juventude Rio 2013.

Luciana Thais Villa Gonzalez, Nova Iguaçu, Cecília Loreto Mariz

De la ciudad de los muertos a la inmortalidad de los vivos: prácticas y rituales fúnebres en los cementerios de Bogotá.

Darly Ipuz Trujillo

O conceito de religião pública de José Casanova à luz de uma concepção pragmatista de público.

Cleto Junior Pinto de Abreu



Enseñanza religiosa en la escuela pública: creencia y subjetividad juvenil.
Luis Vicente Sepúlveda Romero

Sociologia do Direito e da Religião na América Latina: desenvolvimento teórico, aplicação e perspectivas.
Marcio Henrique Pereira Ponzilacqua

Línea Temática 7. Pluralismo religioso y vivencias como derechos

Pág. 585

La modificación de las prácticas religiosas de los migrantes.
Carolina Alaniz Rodriguez

O vento em Angola é Dyala! Nzala Kitembu! Lo viento em Angola es Dyala! Nzala Kitembu!

Renato Mendonça Barreto da Silva (Sobadilé)

Religión en la escuela: La voz de los estudiantes como expresión y demanda de pluralismo religioso.

María Angélica Guzmán Droguett, Pamela Beatriz Ayala Arancibia

Relação entre as práticas religiosas e o acesso à educação escolar na penitenciária feminina do Distrito Federal – Brasil.

Walace Roza Pinel, Erlando da Silva Reses

Pensamiento religioso en cristianos del distrito de La Victoria, provincia de Chiclayo, departamento de Lambayeque.

Yessica Vislao Espinoza

Direito fundamental à liberdade no Brasil: considerações acerca da influência da (in)tolerância na concretização do Estado Laico.

Karine da Rocha Flores, Fernanda Birck Schubert

Homossexualidade cristã: o papel da internet no surgimento de novas interpretações de homossexualidade no cristianismo brasileiro.

Fernando Augusto de Souza Guimarães

Línea Temática 8. Crisis y reformas de las religiones tradicionales

Pág. 678

A Base de Lançamentos ou o Pentecostalismo. Quem é o mais nocivo? Um estudo sociológico sobre a presença pentecostal em comunidades quilombolas de Alcântara.
Gamaliel da Silva Carreiro

Transcendência e encarnação: a crise sacerdotal.
Glicia S. Gripp

“Cambios y persistencias del pentecostalismo en sectores populares peruanos. El caso de una iglesia pentecostal en Lima metropolitana”.

José Manuel Sánchez Paredes



La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días: problemas ante una sociedad cambiante.

Luis A. Vázquez Pasos

Entre conversión y tradición: jóvenes de segunda y tercera generación en una iglesia de las Asambleas de Dios de Lima.

Jakelyn Espinoza García, Alhelí Málaga Sabogal, Jhuver Rímac Tello

Génesis biosocial de la religiosidad en estudiantes de licenciatura de una Universidad Pública.

Olivia Sánchez García

Entre o cristão-espírita e o afro-brasileiro: a umbanda no campo religioso.

Ana Sapienci de Souza

El Carisma Franciscano como tradición en Real de Catorce, México.

Angie Sophia Flores De La Cruz

Línea Temática 9. Nuevas religiones versus religiones tradicionales

Pág. 792

Neo – pentecostalismo: una redefinición teológica, el caso de la iglesia rebaño de lobos.

Daniel Rodríguez Gallegos

O santo daime em Portugal: apontamentos sobre uma diáspora religiosa no contexto da modernidade.

Paulina Valamiel Lopes, Silvia Alves Fernandes



Línea Temática 1.

**Situaciones y dinámicas
de la diversidad religiosa
en América Latina y El Caribe**



El territorio barrial y la cosmovisión sobre los santos en San Andrés Cholula, Puebla, México

Mayra Angélica Correa de la Gaza

Resumen

La presente ponencia tiene como objetivo analizar etnográficamente la construcción del territorio barrial a partir de la cosmovisión en torno a los santos y la virgen en un contexto de origen mesoamericano que se encuentra en un vertiginoso proceso de conurbación, San Andrés Cholula, Puebla. Fenómeno que ha sido poco abordado por parte de los análisis barriales en México, ya que estos, comúnmente se han centrado en ellos como espacios diferenciados, omitiendo los dispositivos simbólicos que orientan sus prácticas y características.

Los resultados que se expondrán son de corte etnográfico, han sido obtenidos en el trabajo de campo, donde a partir de las diversas narrativas y prácticas se contempla que las concepciones relativas a los santos y a la virgen establecen fronteras simbólicas y otorgan características particulares al barrio. Se propone considerar a la cosmovisión como mecanismo que contribuyen a la territorialización y apropiación de un espacio reconocido como barrio. A manera de conclusión, interesa enfatizar como el vínculo entre el territorio y los elementos simbólicos de la cultura favorecen a la construcción de un núcleo del territorio con particularidades sociales.

Palabras clave

Cosmovisión, territorio, barrio, conurbación, santos, Puebla.

Introducción

El concepto de barrio al interior de las ciencias sociales surge vinculado al fenómeno de lo urbano con un carácter ambivalente, por un lado, se sitúa en el ideal genérico de la vida social comunitaria mientras, que por el otro; se relaciona con la segregación urbana, con el “caos” de la ciudad, connotaciones polarizadas pero que finalmente remiten al espacio diferenciado de la metrópoli (Gravano 2012 pp.23-25).

La segunda acepción es la más preponderante en los estudios antropológicos los cuales vinculan al barrio con los sectores de marginación, pobreza, delincuencia, prostitución, entre otros; análisis que “desembocan en la existencia de barrios con valores distintivos con respecto del conjunto ciudad (barrio étnico, barrio identificado por una cultura, barrio



bajo, pobre, marginal, etc.)” (Gravano 2012 p.143), pluralidad que muestra las diversas formas que adquieren estos escenarios según sus procesos de configuración.

Los enfoques mencionados (el ideal genérico de la vida social comunitaria y el de la segregación urbana) distan del sentido que el barrio adquiere en el caso de las comunidades cuyo origen se remonta al pasado mesoamericano ya que estos no funcionan como “espacios diferenciados”, al contrario; las relaciones que se entretienen en su interior juegan un papel fundamental en la integración de los pueblos debido a que estos núcleos del territorio son parte de una estructura más amplia, tal es el caso de San Andrés Cholula. En este marco, surge la intención de elaborar una demarcación del territorio barrial a partir de la etnografía tomando como referente al territorio y la cosmovisión.

Fundamentación del problema: San Andrés y sus barrios

San Andrés Cholula es un municipio que pertenece al estado de Puebla en México, se localiza al poniente de la capital. La cabecera municipal, que comparte el mismo nombre, es reconocida (junto con sus poblaciones vecinas San Pedro y Santa Isabel) por ser una de las ciudades más antiguas de Latinoamérica con una secuencia habitacional histórica interrumpida, de modo que actualmente es posible identificar elementos socioculturales de extracción indígena y campesina entretejidos con las dinámicas de la urbe.

La cabecera municipal, se encuentra organizada por ocho barrios: 1) San Pedro Colomoxco, 2) Santa María Cuaco, 3) La Santísima Trinidad, 4) San Miguel Xochimihuacán, 5) Santo Niño Macuila, 6) San Andresito, 7) San Juan Aquiahuac y 8) Santiago Xicotenco. En términos político-administrativos, la división por barrio se desdibuja, la presidencia municipal no cuenta con un mapa que de testimonio de los límites de los barrios y se toma a San Andrés como una unidad sin parcialidades.

En contraste, desde la perspectiva de los locales, la distribución territorial por barrios es elemental para la organización social y la distribución de responsabilidades que impactan en San Andrés. En este sentido, la noción de barrio adquiere tres acepciones: 1. La iglesia, el santo patrón, su ciclo festivo y el sistema de organización religiosa; 2. El conjunto de familias extensas que lo integran; y 3. Los solares y los terrenos de cultivo (Cfr. Olivera 1971 p.89).

Cada barrio tiene un representante conocido como sindigo que, si bien se encarga de la iglesia, en momentos coyunturales puede llegar a tomar decisiones por un bien común, lo anterior se realiza mediante asambleas que se convocan para resolver en conjunto



alguna problemática que impacta en la cabecera y que no necesariamente son de corte religioso. Los barrios, por lo tanto, se presentan como núcleos del territorio adheridos a una estructura más amplia, son un nivel intermedio que conecta a las familias extensas y los integran con la cabecera municipal, lo cual favorece a la generación de proyección social a futuro de los habitantes.

En este sentido, existen, entre los barrios de San Andrés una serie de códigos culturales compartidos que benefician a la colaboración e integración, pero al mismo tiempo cada uno posee características que lo particularizan de los demás y que funcionan como fronteras simbólicas entre un barrio y el otro, situación que permite ubicar y distinguir el ámbito de acción de los miembros en cada una de estas parcialidades. Siguiendo a Mercedes Olivera (1971 p.135) la pertenencia a un barrio depende de ciertos códigos socioculturales que son entendidos por los propios integrantes, como la adscripción religiosa, el lugar de nacimiento y la participación en las actividades religiosas.

Las creencias y las percepciones relativas a los santos patronos, por lo tanto, juegan un papel fundamental para la comprensión de las fronteras simbólicas. Se trata de entidades percibidas como seres vivos semejantes al ser humano, miembros activos de la comunidad con gran capacidad de acción, con las que se mantiene una constante relación de reciprocidad. Se trata de un conjunto de concepciones y creencias que orientan las prácticas e inciden en el reconocimiento del territorio barrial, visión que se expresa en la tradición oral y en las fiestas patronales. En este marco interesa abordar la construcción del territorio barrial a partir de los elementos simbólicos de la cosmovisión que se expresan en las narrativas y en las prácticas rituales que giran en torno a los santos tutelares.

Metodología

Los resultados que se expondrán son de corte etnográfico, han sido obtenidos a través del trabajo de campo que se ha realizado en San Andrés Cholula desde el 2015 a la fecha. El acercamiento al escenario surge a raíz de la participación en varios proyectos colectivos de investigación que año con año ha dirigido la Dra. Alejandra Gámez Espinosa y que han sido financiados por la VIEP-BUAP. Entre las temáticas que se han abordado se encuentran la cosmovisión, las fiestas y la organización social. En este ejercicio,¹ nace el interés por abordar el tema de la fiesta como un mecanismo que integra al barrio de Santiago Xicotenco, encausando con ello la investigación que actualmente desarrollo en el doctorado en Historia y Etnohistoria de la ENAH.



La colaboración en el proyecto y el tema de investigación de posgrado han exhortado a realizar observación participante y entrevistas etnográficas básicamente, en todos los barrios de San Andrés, de tal modo que, aunque con diferentes niveles de profundidad; se ha logrado observar las dinámicas de los barrios y la importancia que tienen las concepciones relativas a los santos patronos en la construcción del territorio.

Discusión: la cosmovisión y el territorio

La cosmovisión en un primer momento remite a la visión del mundo que una sociedad tiene sobre el lugar que ocupa en el universo. El concepto comúnmente se ha utilizado para referirse a los grupos étnicos, no obstante, esta es una característica de todas las sociedades (Portal 1996 pp. 59-60). En las últimas décadas los análisis relativos a los pueblos y barrios originarios o urbanos han señalado su importancia como eje que ha favorecido a la reproducción de la cultura y a la reafirmación de la identidad. La cosmovisión de acuerdo con Johanna Broda (2001 pp.16-17):

La visión estructurada, en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre.

Por otro lado, Alejandra Gámez (2015 pp. 280-281) señala que la cosmovisión puede entenderse como una forma de pensamiento, articulado por un conjunto de sistemas de percepciones, representaciones, creencias e ideas sobre el cosmos, el ser humano y la naturaleza. Retomando ambas propuestas, en este trabajo se plantea abordar a la cosmovisión como un fenómeno sociocognitivo que se ubica en el marco de las percepciones y la interpretación de éstas, las cuales tienen un carácter ordenador que estructuran y orientan las relaciones del ser humano con la naturaleza, el espacio y el cosmos.

En esta perspectiva, interesa resaltar la fuerte articulación que hay entre los aspectos simbólicos y pragmáticos de la cultura, mismos que inciden en la construcción del territorio y que se expresan en diversos aspectos de la vida social, como: las narrativas, la conducta, el ritual, entre otros.

El concepto de territorio, para fines de esta presentación, se retoma de la propuesta de Gilberto Giménez (2009 p.118) quien apunta que: “es el espacio apropiado y valorizado -simbólica y/o instrumentalmente por los grupos humanos, ... el espacio es la realidad material preexistente a todo conocimiento y a toda práctica”. Es decir, el territorio remite a una serie de valoraciones, prácticas y experiencias que ordenan una realidad, por lo



tanto, se parte de que el territorio barrial son todas aquellas producciones simbólicas o materiales que se conectan con el barrio.

La producción territorial, siguiendo a Giménez (2009 p.119) puede reducirse a tres tipos de operaciones: las mallas que implican la construcción de fronteras como el resultado de la división del espacio en diferentes escalas, los nudos que son el centro de poder o de poblamiento jerárquicamente relacionados y las redes que resultan del entramado de líneas que ligan entre sí por lo menos tres puntos o nudos.

En este sentido, el territorio barrial está integrado por una serie de fronteras, centros y redes que se estructuran a través del vínculo que los habitantes del barrio tienen con su deidad tutelar. Dicho de otro modo, la forma particular en que se percibe e interpreta a la Virgen o al santo configura un territorio marcado por narrativas y prácticas rituales que orientan la apropiación del espacio. A continuación, se expone una aproximación a la forma en que los referentes empíricos de la cosmovisión se articulan con la apropiación del espacio.

Demarcando fronteras: los santos protectores de los barrios

Los límites físicos de los barrios de San Andrés pueden llegar a variar de una a dos cuadras, según las diversas versiones de los pobladores, sin embargo; en las creencias de los habitantes los santos patronos de los barrios únicamente pueden aparecer en el territorio que se encuentra bajo su tutela. Se dice que Santiago cabalga en las calles, en algunos edificios públicos y los terrenos que pertenecen a Xicotenco, no se aparece en ningún otro barrio porque a él le corresponde cuidar a sus hijos.

En el caso del barrio de Macuila, el Santo Niño sale del templo a jugar en los alrededores, se narra que en la escuela que está ubicada a un costado de la iglesia las personas han visto que las luces se prenden cuando la institución se encuentra solitaria. Se explica que es el Niño que por ser un infante también le gusta jugar y hacer travesuras.

Los santos tutelares en general marcan una frontera al encargarse de resguardar y proteger a los habitantes que se identifican como parte de un barrio, mientras algunos llegan a dar rondines por su territorio otros detienen al mal. En San Miguel Xochimehuacan se relata que el "Príncipe" tiene capturado a un diablo que está amarrado en el fondo de uno de los pozos que pertenecen al barrio, por ello la maldad no entra a este núcleo de la población y nadie los puede dañar. Algunos santos son protectores por sus características innatas, sobre la Santísima Trinidad se sostiene que es Dios su patrón y que él está en todos lados, pues de acuerdo con el discurso litúrgico



el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo es un solo Dios. En Santa María Cuaco, el discurso es similar ella es la mamá de todos y los cuida.

La adscripción a un barrio remite a una orientación espacial y al mismo tiempo subraya el vínculo que los habitantes tienen con la entidad que los representa, por tanto, es otra forma de delimitar las fronteras. Los barrios de San Andrés, de acuerdo con los pobladores, tienen nombre y apellido. El primero corresponde al de un santo y el segundo generalmente es un topónimo en náhuatl, a excepción de la Santísima cuyo apellido es La Trinidad y de San Andresito el cual se desconoce.

Es común escuchar que cuando refieren a su lugar de pertenencia mencionan el nombre del santo y no el del topónimo: “soy de Santiago, soy de Santa María, soy de San Juan, de la Santísima, etc.” se enuncia el nombre en nahua cuando se corre el riesgo de asociar la pertenencia con otro barrio con el que se comparta el nombre “Yo soy de Santiago Xicotenco, no de Santiago Momoxpan”.

Las características de los santos también pueden ser otro indicador de diferenciación, los habitantes comparten determinados códigos de convivencia que los hacen distinguirse entre ellos, resalta el uso de apodosos los cuales algunos hacen alusión a característica de su santo patrón, por ejemplo: a los del barrio de San Juan se les conoce como “los encueraditos” ya que la imagen del santo en bulto se caracteriza por solo portar una manta. Asimismo, existen ocasiones en las que, jugando entre ellos, recurren a las características de sus patronos para defenderse, con frases como: “aguas con el güerito acuérdate que tiene espada” o “ten cuidado conmigo o te hecho al caballo de Santiago”.

Las concepciones sobre los santos, en particular, las creencias sobre su protección posibilitan el establecimiento de fronteras simbólicas y entrelazan al tejido social con el territorio. Se observa que, si bien físicamente los límites entre barrios se desdibujan, en el pensamiento los santos separan a un barrio de otro.

Las fiestas patronales: los núcleos y las redes de los barrios

Las concepciones sobre las entidades tutelares, además de contribuir al establecimiento de linderos simbólicos complementan la estructura del territorio barrial, debido a que dichas nociones orientan y dotan de sentido a diversas prácticas de apropiación del espacio, entre las que sobresalen, las fiestas patronales como escenarios que cíclicamente fomentan la concentración de nudos y la generación de redes. En esta perspectiva, los núcleos o centros del territorio barrial son espacios que contienen un



significado especial, estos sitios se caracterizan por ser puntos de reunión entre los habitantes del barrio y el sato tutelar.

En este sentido, las capillas de los barrios son centros que tiene una arquitectura especial sus torres o sus cúpulas se identifican rápidamente en el paisaje, de modo que se constituyen como un referente de ubicación territorial. En términos generales, son consideradas como el hogar del santo o la virgen, los habitantes del barrio se encargan de cuidar su estructura, de limpiarlas y de dar mantenimiento constante a su estructura.

En las fiestas patronales son el sitio más importante, en ellas se llevan a cabo la mayoría de los rituales que integran a la celebración: los novenarios, las misas donadas, el cambio de vestimenta del santo o virgen, las mañanitas, la misa de fiesta, el recibimiento del cargo. Los templos se adorna con flores de diversas variedades, se dice que estas tienen que ser de prestigio, es decir, poco comunes y con un alto costo económico, se procura que el adorno floral más bonito sea colocado en el altar principal y su estética se vincula con a las características del santo, por ejemplo: el templo de Santo Niño Macuila es decorado con arreglos florales que tienen figuras de animales o juguetes, en algunas ocasiones el templo también es decorado con alfombras donde se plasma la imagen del santo, mismas que son muy respetadas y o se pisan ya que representan a la deidad tutelar.

El día de las fiestas patronales, los responsables realizan dos convites, uno después de la misa de las mañanitas y el segundo en al concluir la misa de fiesta. En la mayoría de los barrios, en ambos convivios se acostumbra a llevar a los santos a la casa donde se ofrece de comer al barrio, al arribar la imagen de los templos, las personas aplauden, echan porras, avientan confeti y se pone música, anunciado que hay fiesta y que el barrio está feliz. Los santos son colocados en un altar especial, frente a ellos se coloca un plato de comida y un vaso con refresco, para que coman los alimentos que prepararon en su honor. La asistencia a estos eventos es masiva los habitantes comen y conviven. En este sentido se observa, que los núcleos del territorio barrial no siempre tienen que ser fijos, ya que según la práctica estos pueden llegar a moverse pues dependen del lugar donde el santo y sus hijos se encuentren.

Las fiestas en honor a los santos tutelares coadyuvan a la generación de redes que conectan diversos puntos del territorio barrial. Se distinguen porque su trayectoria, su fluctuación e incluso su extensión, están vinculada con la intención específica de venerar al santo o Virgen.



En esta perspectiva, las procesiones que forman parte de las fiestas patronales inscriben en el espacio el campo de acción del patrón ya que conectan diversos puntos importantes con la iglesia, especialmente las casas de los habitantes, por eso cuando saben que el santo va salir, lo esperan en a la puerta de sus zaguanes para saludarlo, tocar su ropa, persignarse, las calles se adornan, se limpian las banquetas, etcétera.

Lo anterior se observa particularmente en el caso de Santa María Cuaco en su fiesta se realizan dos procesiones con la imagen de la patrona, la primera el 14 de agosto, antes de la misa de levantamiento y coronación; la segunda el 15 de agosto previo a de la misa de fiestas. Ambas procesiones recorren las calles del barrio, el circuito varía según la decisión de los encargados y de las personas que solicitan que la imagen de la Santa Madre pase por la casa de su casa, de este modo las redes se marcan con alfombras, flores, arcos, banderas, entre otros adornos y durante el recorrido, se recalcan desde las alturas de las casas, cuando los hijos del barrio arrojan manzanas y dulces a las personas que participan en la procesión.

Entre los preparativos de las fiestas las colectas de las cooperaciones también son una forma de generar y reforzar las redes que componen al territorio barrial. Los encargados conocidos como: floreras y castilleros junto con sus colaboradores más cercanos, aproximadamente con dos meses de anticipación hasta el día de la fiesta, tocan casa por casa para recolectar la contribución económica de las personas que gustan apóyalos.

Los participantes en esta actividad pueden pertenecer a cualquier barrio, sin embargo; la apropiación del espacio barrial se puede anclar en la intencionalidad de la práctica. Es decir, las redes son amplias y conectan a los diferentes barrios, pero se identifica que corresponden al interés de uno en específico porque su flujo se centra en un núcleo determinado.

Reflexiones finales

A manera de conclusión, interesa enfatizar en el vínculo que se establece en la cosmovisión entre las deidades tutelares de los barrios y sus habitantes, el cual favorece a la apropiación del espacio y a la generación de códigos culturales que permiten diferenciar un barrio del otro. Se subraya las creencias sobre el santo patrón como una entidad que delimita al territorio, lo caracteriza y lo relaciona.



Notas

¹La interacción con los sandreseños, el intercambio de opiniones académicas con los colegas participantes del proyecto y la revisión de lecturas de autores como Mercede Oliveira (1971), María Ana Portal (1996), entre otros.

Bibliografía

Broda, Johanna (2001) Introducción (pp. 15-45). En Johanna Broda y Félix Báez- Jorge (coords.). Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México. México CONACULTA/FCE.

Gámez Espinosa, Alejandra (2015) El maíz en la cosmovisión de los poplocas. Las nuevas configuraciones de una tradición cultural (pp.273-303). En Alejandra Gámez y Alfredo López Austin (coords). La cosmovisión mesoamericana: reflexiones, polémicas y etnografías. México: FCE/CM/ BUAP/CONACYT

Gilberto Giménez (2009) Estudios sobre la cultura y las identidades sociales. México: CONACULTA/ICOCULT

Gravano Ariel (2012) El barrio en la teoría Social. Argentina: Espacio Olivera, Mercedes, (1967) Tlaxcalancingo México: INAH

----- (1971) El Barrio de San Andrés Cholula (pp. 89-155). Estudios y documentación de la región de Puebla-Tlaxcala. En Efraín Castro Morales (ed.) v3 México: IPAH

Portal Arioza, María Ana (1996) El concepto de cosmovisión desde la Antropología Mexicana Contemporánea. Inventario Antropológico, Anuario de la Revista Alteridades. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, División de Ciencias Sociales e Humanidades, Departamento de Antropología, 2. 59-81.



La construcción de la identidad religiosa de la cienciología en la ciudad de México

Donnet Esquivel Romero

Resumen

El concepto de secularización tal y como se ha manejado en la tesis fuerte que plantea la desaparición de la esfera religiosa no es aplicable en el contexto mexicano, de manera que podemos observar que sucede todo lo contrario y en realidad lo que ocurre es que hay una pluralización de lo religioso. Al ocurrir esta pluralización de lo religioso tenemos que distinguir como los sujetos ahora son capaces de elegir su religión teniendo una amplia gama de religiones frente a ellos, una de ellas es cienciología, la cual es una religión muy nueva a comparación de las tradiciones religiosas como el judaísmo, catolicismo e islam. Al hablar de esta pluralización de lo religioso también podemos notar que es una pluralización de las identidades.

Una de las principales cuestiones que se debaten en este trabajo de investigación es el cómo se construye la identidad religiosa en la cienciología, cuales son los mecanismos de inclusión/exclusión, si es necesario el creer para pertenecer o se puede pertenecer sin creer, así como desde que clases sociales se integran a esta religión.

Palabras clave

Identidad, religiosidad, secularización.

Introducción

En la actualidad, se podría decir que nuestra sociedad se caracteriza por encontrarse en una era moderna donde impera la razón y no el pensamiento mágico-religioso, proceso conocido como el desencantamiento del mundo¹. Es decir, es una sociedad secular, lo cual implicaría que exista un desplazamiento de lo religioso. La cuestión que debemos atender en relación al concepto de secularización es que no se acopla a la realidad que se vive en México, menciona Roberto Blancarte (2012, 77) que:

la secularización es la manifestación de la modernidad en el ámbito religioso, aunque esto no significa que el proceso de secularización ha sido siempre el mismo o aparecido en forma similar en todo el mundo. De hecho, la modernidad ha tenido un impacto diferencial en las sociedades porque el alcance y el impacto de la occidentalización han sido diversos.”



Este hecho es posible de constatar mediante el censo realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) en el 2010, las cifras que arroja en relación a la población que se asume como católica es de 82.71%, mientras que la población que se asume como “sin religión” ostenta un 4.68%.² De modo que, podemos observar que la religión aún sigue teniendo vigencia en la sociedad mexicana, no ha perdido importancia respecto a otras esferas de la sociedad como puede serlo la política, la economía o el derecho.

No obstante, la problemática a la cual nos atenderemos de responder no es si México es un país secular o no. Por medio del censo realizado en el 2010 por el INEGI queda muy claro que si algo ha caracterizado a la modernidad en relación al fenómeno religioso en México es el auge o manifestación de las llamadas religiones New Age o también conocidos como Nuevos Movimientos Religiosos y en medida de que estos se hacen presentes en la sociedad, las religiones que ya estaban establecidas pierden terreno de forma gradual ante estas otras, este hecho nos permite constatar de cierta manera que “el pluralismo religioso es sin duda alguna el rasgo principal de la transformación del paisaje religioso mexicano en el siglo XXI”(De la Torre; Gutierrez, 2008, 382).

Sin embargo, si desde un enfoque cuantitativo se nos permite distinguir el cambio religioso que ha sucedido en estos años en México y comenzar a hablar de un naciente pluralismo religioso, no nos es posible observar con claridad otros tópicos relacionados a este fenómeno. Es decir, un aspecto que no es posible distinguir con claridad desde un enfoque cuantitativo son los cambios identitarios que se gestan con el advenimiento de la pluralización religiosa en México. Es intrigante en particular este aspecto, ya que desde las estadísticas podemos observar como una religión como el catolicismo pierde devotos, mientras que otras religiones van creciendo en este aspecto. En relación a este punto debemos destacar que si bien, notamos el cambio religioso que se está llevando acabo, también deberíamos de observar hacia que religiones se están dirigiendo.

El problema también se liga a que en el censo que fue realizado en el 2010 por el INEGI no se da cuenta de estos nuevos movimientos religiosos, ya que solo los agrupa como “otras religiones”. Razón por la cual, es aún más imperceptible poder apreciar cómo ha sido el crecimiento de estos grupos en relación a sus devotos, este es un punto esencial para poder comprender el cambio identitario en cuestiones de religión que se suscita en nuestra sociedad de forma actual.

De manera que, desde un enfoque cuantitativo no nos será posible observar los distintos rasgos que caracterizan el cambio identitario y la construcción de la identidad religiosa



en México. Es desde un enfoque cualitativo el que nos permitirá identificar los tópicos relacionados a la identidad de estos nuevos movimientos religiosos, de forma específica retomaremos el caso del grupo religioso llamado Cienciología (Scientology). Por lo tanto, nuestra pregunta de Investigación es la siguiente: ¿Cómo se construye la identidad religiosa en Cienciología en la ciudad de México?

El objetivo general que pretendemos alcanzar por medio de esta investigación es el de: Especificar la identidad religiosa de quienes creen y practican la Cienciología en la ciudad de México.

Mientras que dentro de los objetivos secundarios se encontraran:

- Establecer qué factores son los que permiten a un sujeto ser creyente o practicante de la Cienciología.
- Distinguir las creencias y prácticas específicas de la Cienciología que generan su identidad religiosa.
- Detallar la experiencia de los Cienciólogos en la conformación de su identidad religiosa.

Desarrollo

Primeramente, debemos decir que existe un desconocimiento alrededor de este grupo religioso, el cual, podemos decir es muy nuevo a comparación de otras religiones, ya que su existencia data de principios de la década de 1950 cuando es fundada por L. Ronald Hubbard en los Estados Unidos, empezando con Dianética, siendo el antecedente del advenimiento de Cienciología como una religión. Específicamente es en el año de 1954 cuando Hubbard funda Cienciología teniendo como sede a la ciudad de Los Ángeles, misma que actualmente es la base de sus operaciones³. Podemos situar que Cienciología llega a México a finales de la misma década de su fundación⁴, sin embargo, no lo hace directamente como Institución religiosa, sino llega por medio de los distintos libros escritos por su fundador L. Ronald Hubbard principalmente el de Dianética y otros tantos como el camino a la felicidad, con lo cual comienzan a surgir algunos grupos de estudio alrededor de su obra, tales como el Instituto de Filosofía Aplicada (IFA), Instituto Tecnológico de Dianética, (ITD), Orden desarrollo Dianética (ODD) y Asociación Cultural Dianética (ACD) por mencionar algunos.

En el tiempo que llega Cienciología a nuestro país era claro el dominio del catolicismo en cuestiones identidad religiosa, ser mexicano significaba ser católico, ser guadalupano. De manera que, el diferenciarse del común por medio de otra religión generaba un estigma y prejuicios, no existía una apertura hacia otros posibles



horizontes religiosos en el país. No obstante, Cienciología ha logrado consolidarse y llegar a distintos puntos del país ya que también se maneja como una asociación civil, con lo cual puede expandirse y se asienta principalmente en las ciudades de León, Guadalajara, Aguascalientes, Monterrey y Puebla. No es sino hasta el periodo de 1980 cuando se asientan de manera formal las primeras iglesias de Cienciología en la ciudad de México. Posteriormente, en el año de 1992 se genera un cambio en el artículo 130 constitucional cuando se da de manera formal la apertura para el registro de asociaciones religiosas el panorama cambia, debido a que hay una mayor apertura y reconocimiento de las minorías religiosas. No sería sino hasta el año de 1998 cuando Cienciología presenta su registro como asociación religiosa, mismo que es rechazado, este proceso de registro lo realizan de nuevo el 12 de diciembre de 2011, siendo también rechazado su registro⁵, siendo hasta el 30 de octubre del 2017 que se acepta su registro.

Hemos dicho que cuando se mencionaba en el pasado que se era miembro de Cienciología lo que podíamos escuchar de manera regular eran prejuicios los cuales como mencionan Mercado y Hernández (2010, 233):

son categorías (simplistas), porque no siempre contienen los rasgos reales de los grupos, porque además no sólo son creencias, sino también actitudes con una carga emotiva importante, y más todavía en muchas ocasiones, el hecho de clasificar a los grupos implica cierta discriminación; sin embargo, así aprenden los sujetos a referirse a los grupos a los que pertenecen en relación con los otros.

Cabe decir que, estos mismos se presentan porque no se sabía a ciencia cierta de que se trataba esta religión, así como se reproducían estos mismos prejuicios desde el sentido común debido al desconocimiento y desinformación, sobre todo esta última es la que más ha afectado la imagen que se tiene de Cienciología, entre diversas notas periodísticas que los atacan de manera reiterativa llamándolos secta, escándalos sexuales, así como también por parte de la iglesia católica, la cual es una de sus mayores detractores en México. De modo que, existe una representación social sobre Cienciología y sus miembros, sus prácticas y creencias. Por lo tanto, constituye un problema en relación a la sociología el saber quiénes son los partícipes de esta religión, desde que clases sociales se integran y como construyen su identidad como grupo religioso a través de la creencia, practica y experiencia dentro de Cienciología, así como también cómo se distinguen de otros grupos religiosos y cómo ellos se representan socialmente.



Por lo cual nuestro foco de interés en esta investigación es observar, distinguir y comprender la identidad religiosa en México, de manera específica la identidad religiosa en Cienciología y poder responder a la pregunta ¿Quién es el Cienciólogo en México?

El acercamiento a la identidad en Cienciología

Al principio he hablado sobre como la modernidad ha incidido en la transformación del panorama religioso en México por medio de la llegada de nuevos movimientos religiosos, destacando que este cambio viene acompañado por el surgimiento de otro tipo de identidades que caracterizan el fenómeno religioso en México. Ahora bien, habría que resaltar que el estudio de las identidades es un aspecto intrínsecamente sociológico y un tanto reciente menciona Gilberto Giménez (1997, 1) que “la aparición del concepto de identidad en las ciencias sociales es relativamente reciente, hasta el punto de que resulta difícil encontrarlo entre los títulos de una bibliografía antes de 1968”.

No obstante, el que sea un concepto tan reciente no ha impedido que sea un tema de preponderancia para la sociología, de manera que podemos encontrar distintas formas en que se ha construido el concepto de identidad. Es decir, el tema de la identidad trae consigo implicaciones a un nivel conceptual en medida de que no hay una sola forma de concebir el concepto, han sido desde sus inicios enfoques distintos los que ha caracterizado al mismo, así como las categorizaciones que surgen de este, ya que cuando hablamos de identidad generamos delimitaciones que nos dan distintos alcances. Principalmente, al hablar de identidad nos encontramos en primera instancia con el debate de la identidad esencialista y la identidad constructivista.

El enfoque de la identidad esencialista por una parte ha de decir que la identidad puede observarse como algo ya heredado, es decir, que hay una determinación sobre la identidad misma en medida de que se transmite de generación en generación, a tal grado de parecer inmutable. Por otra parte, la perspectiva que nos ofrece la identidad constructivista en oposición del enfoque esencialista es el de observar a la identidad como un proceso continuo de cambio y transformaciones en el tiempo, que siempre se está construyendo, observar a la identidad como un proceso que se da por medio de las interacciones sociales, entre individuos y grupos (Dubar, 2000).

Por lo tanto, el enfoque de identidad que nos será útil para esta investigación será el constructivista, ya que por medio de la observación y las entrevistas nos será posible distinguir distintos tópicos que forman parte del proceso de construcción identitario en Cienciología, sus cambios y regularidades a través del tiempo que lleva establecida como religión en la ciudad de México y en los periodos anteriores a este hecho.



Existe una distinción dentro de los Cientólogos en cuanto a la identidad ya que “hay dos niveles de identidad, el que tiene que ver con la mera adscripción o membresía de grupo y el que supone conocer y compartir los contenidos socialmente aceptados por el grupo; es decir, estar conscientes de los rasgos que los hacen comunes y forman el “nosotros” (Mercado; Hernández, 2010, 234. De modo que, por una parte, se encuentran quienes solo recurren a Cienciología como una forma de práctica y se identifican como Cientólogos. No obstante, no tienen el total reconocimiento por parte de la comunidad al no ser miembros de la iglesia, así como también hay quienes han llegado a utilizar fundamentos de Cienciología, pero no se adscriben como tales. Por otra parte, están quienes forman parte de Cienciología, comparten un acervo de conocimientos, prácticas y experiencias, así como también tienen un rol social que les permite ser reconocidos en el grupo.

De ese modo, podemos comenzar a delimitar que hay dos tipos de Cientólogo, quienes practican o creen, pero no son miembros y quienes si son miembros formales de la comunidad que conforma Cienciología y es sobre estos últimos en los que nos enfocamos, hay que decir que no existe un registro sobre quienes son Cientólogos, lo cual dificulta un tanto su visibilidad como comunidad, ya que como se puede observar hay distinciones en cuanto a la forma de ser Cientólogo en México.

La conformación de la identidad individual –que permite darle paso a la identidad colectiva- del Cientólogo que es miembro está ligada en mayor medida al estudio de los escritos de Hubbard ya que en estos es donde se encuentran los distintos componentes que permiten generar una identidad. Este proceso en Cienciología es conocido como entrenamiento⁶ este mismo implica que se pueda observar que las prácticas en Cienciología se dan de manera individual y podemos observar que siempre hay alguien guiando al Cientólogo en formación. Del mismo modo, la auditoración⁷, la otra práctica que caracteriza a Cienciología se da de una manera individual y esta consiste de manera concreta en una sesión donde se encuentran el auditor⁸, quien realiza determinadas preguntas, pero no ofrece respuestas, en mayor medida se limita a escuchar acompañado por un dispositivo llamado E-metro, el cual permite “localizar las zonas de dolor o aflicción espiritual⁹. La forma en la cual funciona este dispositivo es a través de una leve corriente eléctrica por medio de la cual se detectan “El darse cuenta de estas cosas, resulta en un grado superior de conciencia espiritual y consecuentemente una mayor habilidad para tener éxito”¹⁰. En la sesión también encontramos al preclear, quien es auditado y por medio de las preguntas le es posible “detectar las zonas de dificultad espiritual, descubrir cosas sobre sí misma y mejorar



sus condiciones”¹¹, al identificar estas problemáticas, le es posible –de acuerdo a Cienciología- orientarse de una mejor manera en los distintos tópicos de su vida.

Aun cuando estas prácticas parecen estar solo orientadas hacia un aspecto individual - y lo son de cierta manera-, también nos dejan observar un aspecto que se inclina hacia lo colectivo, el cual puede observarse de cierta manera en los servicios dominicales, los cuales consisten en círculos de lectura sobre la obra de Hubbard, así como distintos seminarios que realizan en su trayectoria como Cienciólogos. Trayendo a colación la distinción entre los Cienciólogo que no son miembros formales, estas prácticas como el entrenamiento y la auditoración nos permitirían de manera puntual reiterar la idea de Mercado y Hernández (2010, 249) sobre que:

La adscripción a un grupo no es suficiente para que los sujetos se identifiquen con el mismo, porque la construcción de la identidad colectiva, en el contexto actual, es un proceso social complejo que requiere de la participación activa de los sujetos en las prácticas colectivas del grupo; pues es en los procesos de comunicación donde se reproducen los grupos y se adquiere la conciencia del nosotros.

Uno de los puntos que se destacan en Cienciología es acerca de las clases sociales que tienen acceso y se integran a esta religión, siendo principalmente clases medias y altas las que terminan por volverse miembros de este grupo religioso, aunque existe la posibilidad de que desde las clases inferiores se practique la Cienciología debido a las formas de propagación que tiene por medio de su forma secular con los distintos programas sociales con los que cuenta que abarcan desde los derechos humanos, lucha contra las drogas, educación, rehabilitación de criminales por mencionar algunos.

Cabe mencionar que la identidad religiosa que se genera en la Cienciología está atravesada por otras identidades religiosas, es decir hay cohabitación religiosa. Sin embargo, estas identidades no se mezclan en la conformación de la identidad del Cienciólogo, puesto que es posible ser judío, católico, pentecostés o cualquiera que sea la religión y ser Cienciólogo, ya que una parte del credo de Cienciología menciona: “Nosotros los de la iglesia creemos que todos los hombres tienen derechos inalienables a sus propias prácticas religiosas y a la realización de estas”¹². Otra particularidad que hay entre los Cienciólogos se relaciona con la creencia, puesto que dentro de los distintos códigos y parte de su presentación se dice de manera recurrente que existe la creencia, esta misma se puede observar dentro de las 8 dinámicas que constituyen una parte central de los fundamentos de Cienciología y en los cuales, los últimos dos expresarían la parte de la creencia, el creer en relación a la espiritualidad que conforma



al ser humano y el creer en un equivalente funcional a Dios, que se constituye como el infinito, ya que de acuerdo a lo escrito con Hubbard, el infinito es una expresión de la totalidad ya que abarca todo, más allá del universo físico¹³.

No obstante, a pesar de que se presenta la creencia, los mismos Cientólogos expresan que "Scientology es algo que uno hace, no algo en que uno cree"¹⁴, lo cual nos invita a pensar sobre la creencia, ¿dónde empieza y dónde termina? Podría decirse que el aspirante a Cientólogo manifiesta la creencia en Cientología antes de conformar parte de la comunidad de manera formal, es decir, hasta no haber a travesado los distintos procesos que lo dotan de identidad, el estudio de la obra de Hubbard, el aprendizaje de cierta conducta, hasta no haber experimentado y confrontado por medio de la práctica las distintas enseñanzas con las cuales es socializado – o más bien resocializado- el cree. No obstante, al a travesar todo este proceso e ir avanzando durante su entrenamiento es donde encuentran estas creencias como verdades, la práctica transforma la creencia en verdad, desplazándola y asumiendo el rol principal dentro de Cientología para constatar que "la Cientología es algo que se hace, no algo en lo que uno cree".

Conclusión

Del mismo modo, en este enfoque constructivista alcanzamos a distinguir dos niveles de la identidad, el individual y el colectivo, mismos que están interrelacionados y son interdependientes en la formación identitaria del Cientólogo, ya que por una parte la identidad individual está compuesta en mayor medida por su biografía. Mientras que la identidad colectiva está atravesada por sus pertenencias sociales, una incide en la construcción de la otra. La identidad individual del Cientólogo se genera en una primera instancia por medio del aprendizaje y prácticas individuales que constituye este grupo religioso, mismas que refieren a que puede hasta esa instancia creer sin practicar o practicar sin creer o practicar y creer. No obstante, en parte de la conformación de la identidad individual del Cientólogo es donde puede existir solo adscripción hacía la religión sin ser parte de ella formalmente. De modo que, en la identidad colectiva en Cientología solo se da cuando ya se es miembro y se han internalizado distintos valores que se expresan en Cientología, existe el sentimiento de pertenencia al grupo, se es reconocido y se tiene un rol, así como también es participe de los distintos eventos que se realizan en colectivo, desde los servicios dominicales hasta los seminarios y principalmente porque se presenta la práctica por encima de la creencia.



Notas

¹El desencantamiento del mundo (Die entzauberung der Welt) es un tema acuñado por Max Weber en distintas de sus obras como “la ciencia como vocación” o “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”. Este planteamiento que sostiene expone de manera general la llegada de la razón como una mejor forma de dar explicación a la vida social. Es decir, Weber desarrolla que en dicho proceso se va gestando la racionalización de manera gradual, a tal punto que se elimina a la magia y/o religión como un medio de salvación.

²Instituto Nacional de Estadística y Geografía (México), Panorama de las religiones en México 2010 / Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Secretaría de Gobernación. (México: INEGI, 2011)

³Información obtenida en: <https://www.scientology.org.mx/scientology-today/church-openings/church-of-scientology-los-angeles.html>

⁴Actualmente no existe un registro donde se indique el año exacto en el cual llega Cienciología a México. No obstante, por medio de los miembros más antiguos de Cienciología dan la estimación de que es entre el final de la década de 1950 y principios de 1960 cuando arriba a nuestro país.

⁵Información obtenida en: <https://www.proceso.com.mx/323979/323979-la-cienciologia-entre-secta-y-mafia>

⁶El entrenamiento en Cienciología refiere al estudio de las distintas obras escritas por L. R. Hubbard, así como las conferencias que impartió. El estudio va desde los textos más básicos hasta los más complejos. Información obtenida en: <https://www.Cienciología.org.mx/faq/Cienciología-and-dianetics-training-services/what-is-training.html>

⁷Información obtenida en: <https://www.Cienciología.org.mx/what-is-Cienciología/the-practice-of-Cienciología/auditing-in-Cienciología.html>

⁸Información obtenida en: <https://www.Cienciología.org.mx/what-is-Cienciología/the-practice-of-Cienciología/the-auditing-session.html>

⁹Información obtenida en: <https://www.Cienciología.org.mx/what-is-Cienciología/the-practice-of-Cienciología/the-e-meter.html>

¹⁰Información obtenida en: <https://www.Cienciología.org.mx/what-is-Cienciología/the-practice-of-Cienciología/how-the-e-meter-works.html>

¹¹<https://www.Cienciología.org.mx/what-is-Cienciología/the-practice-of-Cienciología/the-auditing-session.html>



¹²Información obtenida en: <https://www.Cienciología.org.mx/what-is-Cienciología/the-Cienciología-creeds-and-codes/the-creed-of-the-church.html>

¹³Información obtenida en: <https://www.scientology.org.mx/what-is-scientology/basic-principles-of-scientology/eight-dynamics.html>

¹⁴De la misma manera, algunos informantes han expresado esta información. Información obtenida en: <https://www.scientology.org.mx/what-is-scientology/scientology-background/>

Bibliografía

Asael Mercado Maldonado / Alejandrina V. Hernández Oliva. El proceso de construcción de la identidad colectiva. UAEM, núm 53, mayo - agosto 2010, pp. 229-251

Claude Dubar, Las crisis de las identidades. Interpretación de una mutación, (Barcelona, ediciones Bellaterra, 2000)

Gilberto Gimenez Montiel (2011) "Cultura, identidad y procesos de individualización" en Identidades, teorías y métodos para su análisis. México, UNAM, Centro de investigaciones interdisciplinarias de ciencias y humanidades. Pp 15-28

Gilberto Giménez, "Materiales para una teoría de las identidades sociales", Frontera norte 9, núm. 18 (julio-diciembre 1997)

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (México), Panorama de las religiones en México 2010 / Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Secretaría de Gobernación. (México: INEGI, 2011)

Roberto Blancarte, Religión y sociología; cuatro décadas alrededor del concepto de Secularización, (México; Estudios Sociológicos, Vol. 30, número extraordinario, 2012), pp. 59-81

Renee de la Torre, Tendencias a la pluralidad y la diversificación del paisaje religioso en el México contemporáneo. Soc. estado. [online]. 2008, vol.23, n.2, pp.381-424

Medios digitales: Scientology México. <https://www.scientology.org.mx>

La cienciaología entre secta y mafia, Revista Proceso. <https://www.proceso.com.mx/323979/323979-la-cienciologia-entre-secta-y-mafia>



Aprender a pastorear: formación de líderes y producción del poder pastoral en el contexto de la pluralización religiosa

Lobsang Braghi Parra Peña¹

Resumen

Este trabajo expone un análisis de instituciones de producción de liderazgo religioso pertenecientes a cuatro ramas del cristianismo —catolicismo, protestantismo histórico, pentecostalismo clásico y neopentecostalismo— en el marco del fenómeno de la pluralización religiosa en Colombia. Mediante una revisión de los contenidos curriculares de estos proyectos educativos y la aplicación de entrevistas semiestructuradas a líderes y lideresas religiosas, se analizaron los diferentes tipos de liderazgo que cada institución produce, se observaron comparativamente sus competencias y se identificaron las modalidades de sus instituciones y los campos de acción a los que estas permiten introducirse. En términos de las competencias, se concluye que las denominaciones catolicismo y protestantismo forman líderes con habilidades de producción intelectual por medio de enfoque académico clásico; por otro lado, los pentecostalismos clásicos y neopentecostal capacitan líderes con habilidades prácticas ministeriales desde un enfoque de formación técnica y de corta duración, por lo cual su fuente de autoridad tiene un origen distinto a la formación académica tradicional. Con respecto a los campos de acción, se concluye que los programas católicos poseen la mayor amplitud de campos de acción debido a su formalidad y a la amplia estructura de división del trabajo religioso de esta Iglesia; los demás programas posibilitan a sus líderes a actuar dentro de sus propias comunidades y sus posibilidades de acción en otros espacios no se legitiman por la formación adquirida

Palabras clave

Colombia, pluralización religiosa, educación teológica, liderazgo religioso, currículo.

Introducción

En países de tradición católica como Colombia, la institución educativa más representativa relacionada con el estudio de la teología y la formación de líderes religiosos ha sido el seminario católico, una institución que podría considerarse fuertemente relacionada con el formato clásico de las academias, es decir, es una institución orientada a la formación



intelectual en áreas especializadas del conocimiento mediante estrategias como la lectura sistemática de cuerpos teóricos y la elaboración de textos, las clases magistrales, la investigación, etc. Sin embargo, es plausible imaginar que las comunidades pentecostales y neopentecostales han venido fundando instituciones educativas de diversa índole, que se han orientado al estudio sistemático de la teología y la formación de líderes religiosos desde una perspectiva específica y con unas metas significativamente distintas a las de los seminarios católicos o las instituciones de otras denominaciones como los protestantismos históricos.

Así pues, este fenómeno resulta importante debido a sus efectos tanto en el campo religioso, el educativo y, por tanto, en el campo del trabajo. En términos de lo religioso, los nuevos actores y sus formatos educativos han introducido otras perspectivas en debates teológicos y en sus prácticas, trayendo no solamente una nueva forma de vivir la religión y la espiritualidad sino también una nueva forma de estudiarla y otra concepción de lo que implica ser un líder en este contexto: estos son cambios en la esfera educativa. En consecuencia, a nivel del mundo del trabajo esto ha reactivado la competencia entre iglesias como consecuencia de la consolidación de un mercado religioso mucho más diverso, un mercado en el que los creyentes demandan otras maneras de asumir el liderazgo espiritual de las comunidades y, por tanto, se hace necesario para ellos redefinir las relaciones entre líderes y creyentes por medio de la obtención de habilidades que pueden resultar más útiles en este contexto en comparación con las netamente académicas.

Así definido el problema, este trabajo indaga en los objetivos educativos de cuatro corrientes del cristianismo (católico, protestante histórico, pentecostal clásico y neopentecostal) con el fin de responder a la pregunta por el qué y por el cómo al respecto de la formación que reciben sus líderes; pero especialmente es una pregunta por las metas de tales modelos de educación y por el tipo de sujeto que mediante estos procesos se pretende producir. Como en muchas otras instituciones educativas, en las instituciones más clásicas de educación teológica se forman sujetos con habilidades que probablemente han dejado de tener el mismo efecto al momento de la interacción con sus bases sociales o que tal vez tienen diferentes efectos en comparación con las prácticas de los líderes de las instituciones más recientes, lo cual ha significado para las últimas un mayor atractivo y un considerable éxito.

Atendiendo a lo anterior, este proyecto tiene como fin último lograr una descripción y una comparación de construcciones típico ideales de líder elaboradas a partir de los



contenidos de los currículos de sus instituciones educativas, analizando en un primer momento la malla curricular de los programas a los que asisten para encontrar aquellas ideas de lo que se considera un buen líder en cada uno de esos contextos, es decir, una serie de supuestos al respecto de lo que debe ser un líder religioso y el conjunto de habilidades y competencias con las que debe contar. Así pues, la pregunta de investigación se resume en: ¿cuáles son las cualidades y competencias que adquieren los líderes religiosos que se forman en los centros educativos seleccionados y cómo estas se relacionan con supuestos sobre un determinado modelo de autoridad legítima propio de cada denominación? De la cual se desprenden algunas preguntas secundarias como ¿cuáles son los perfiles profesionales o del egresado de cada uno de estos programas? ¿Cuáles son sus principales diferencias y similitudes respecto a lo que aprenden y estudian? Lo anterior responde a una hipótesis de trabajo de este proyecto en la que se espera conseguir demostrar empíricamente que las diferencias más significativas de estos líderes están relacionadas con las dinámicas organizativas de sus propias denominaciones, algunas más de corte empresarial mientras otras, las más tradicionales, con formatos burocráticos propios de las grandes instituciones, todo esto en una estrecha relación con la valoración que cada una de estas confesiones le otorga al carisma como una habilidad del líder.

Marco teórico/ marco conceptual

El campo de la educación teológica debe ser comprendido como un fragmento o una experiencia específica dentro de un proceso social amplio y diverso como puede ser la escolarización. En términos de la sociología de la educación, uno de los tópicos más interesantes a la vez que problemáticos es el que hace referencia al currículo (currículum o curricula), es decir, a ese cuerpo de contenidos o saberes que entran en juego en un proceso educativo. La definición de currículo, no obstante, puede caer en tal reduccionismo que limita al definirlo como una simple compilación de conocimientos o de temas que se pretenden enseñar. En este trabajo se analiza el currículo en su naturaleza social (García & Puigvert, 2003), esto significa que la construcción de un currículo responde precisamente a una realidad social exterior. En el caso de los currículos escolares, la realidad exterior puede estar representada por bien por la cultura propia de los sujetos en escolarización (en el caso de la educación básica religiosa o intercultural) u otros campos como el mundo laboral (en el caso de la educación como formadora de competencias). En el caso las instituciones de educación teológica o formación de líderes religiosos, el currículo se articula al campo religioso, a sus demandas y su diversidad; estas producen al sujeto líder por medio de un conjunto de



experiencias que, como cualquier otro proceso educativo, se dan lugar al interior de un “dispositivo pedagógico” (Bernstein, 1994).

Como observa Foucault (1988) las instituciones educativas se caracterizan, además de su forma específica de relación con el conocimiento, por un conjunto de reglas que regulan su funcionamiento, por una división de funciones específica e incluso por la construcción de una imagen institucional definida. En esto Foucault reconoce una serie de actividades que posibilitan el aprendizaje y la adquisición de unas aptitudes concretas, gracias a la puesta en escena de unas relaciones de saber/poder y relaciones de comunicación reguladas (preguntas y respuestas, lecciones, órdenes y mandos, etc.). En términos generales, este autor describe la escolarización como un proceso que constituye toda una experiencia en la que se comprometen múltiples dimensiones del sujeto; es decir, no se resume a una transferencia de contenidos especializados, es un proceso complejo de aculturación que implica una organización del tiempo, el cuerpo y la subjetividad. En esto Bernstein (1994) reconoce también que en el proceso educativo se transmiten las relaciones de poder que operan al exterior de las mismas instituciones educativas; es la transmisión de tradiciones de diversa índole, dentro de las cuales están las correspondientes a prácticas religiosas, siendo estas últimas las más significativas para este estudio.

En este sentido, el currículo debe ser entendido como ‘subsuelo’ del proceso de este proceso de escolarización que desarrollan las diversas instituciones de educación. Como sostiene Gimeno (2010), un currículo es en principio un esfuerzo organizativo del saber o de unos contenidos específicos. En sus primeras definiciones, currículum hace referencia a una suerte de acto de organización y segmentación que a la vez que organiza e incluye, excluye e invisibiliza otros contenidos. No obstante, el currículo no es únicamente segmentación de contenidos. A la vez que segmenta el conocimiento, el plan de estudios segmenta y distribuye los sujetos con respecto a tiempos, espacios y roles: grados, tiempos de estudio y descanso, quién enseña y quién aprende, etc.

Así pues, es posible hablar de currículum como un conjunto de experiencias que se reproducen y configuran la cotidianidad de las comunidades educativas. Esta comprensión es distinta de la que lo define como un texto que recoge un plan de estudios, y esa es precisamente la distinción en la que se quiere hacer énfasis. El currículo, insistirá Bernstein (1994), funda la base de la organización de la escuela en correlación con las prácticas pedagógicas y las formas de evaluación; estos tres son elementos constitutivos del ya mencionado dispositivo pedagógico. A su vez, las



prescripciones del currículo se traducen en experiencias que responden a aprendizajes necesarios para el desempeño en un contexto distinto a las instituciones mismas.

Sobre lo anterior, Giroux (citado por García & Puigvert, 2003) reconocerá la importancia de comprender los programas de estudio con respecto a esa realidad exterior a la que responden, y propondrá así una interesante triada de análisis: “currículo, escuela y sociedad” (p. 263).

Por otro lado, entender el significado del currículo como parte fundamental de todo proceso de escolarización, y entender al proceso de escolarización como un proceso articulado a la reproducción de una cultura, implica admitir de entrada la no-neutralidad los programas académicos. Esto significa que, además de entender el currículo como un conjunto de experiencias previamente organizadas, este debe ser comprendido en su intencionalidad —si se quiere— política, pues todo programa académico tiene en el trasfondo una apuesta de formación del pensamiento:

La centralidad del currículum para la escolaridad reside en el hecho de que es la expresión del proyecto cultural y educativo que las instituciones escolares dicen que van a desarrollar o que se considera que debe desarrollarse con y para los estudiantes. A través de ese proyecto institucional se expresan fuerzas, intereses o valores y preferencias de la sociedad, de determinados sectores sociales, de las familias o grupos políticos (...). (Gimeno, 2010, p. 30) En términos teóricos, un currículo es un programa de aprendizaje que transmite ideologías (Apple, 2008), reproduce culturas y produce contraculturas (Bernstein, 1994; Willis, 1977). Este proceso de transmisión de ideología en Apple se refiere específicamente a la escuela básica, y describe cómo esta puede ser reproductora de discursos hegemónicos de clase. Para el caso de este trabajo, se puede hablar de los procesos de formación en liderazgo religioso como reproducciones asimismo de significados, prácticas de doctrinas específicas del cristianismo y sus denominaciones. En la misma manera, es probable que en estos proyectos educativos se produzcan algunas resistencias; no obstante, por tratarse de proyectos que se afirman en la vocación y la buena voluntad de los que ingresan a estos institutos, podría sospecharse que en general los estilos y diferencias denominacionales se transmiten de manera efectiva a los líderes. Así pues, el proceso de aplicación de un currículo escolar o plan de estudios determinado está permeado por lo que Gimeno (2010) denomina ‘agentes culturales mediadores’. La mediación hace referencia de manera específica a la influencia de “profesores, libros de texto y demás materiales didácticos” (p. 28), los cuales influyen activamente en el sentido de los contenidos y, en suma, en



el sujeto que se forma, en sus perspectivas y quehaceres, en sus juicios de valor, etc. En el caso de las instituciones de formación para el liderazgo cristiano, es de tener en cuenta la importancia de estos procesos de agencia y mediación cultural, pues en estos se reproduce gran parte de las particularidades doctrinales y prácticas de los líderes en formación.

El liderazgo como categoría de las ciencias sociales ha sido desarrollada desde la mirada de la política y lo político. De este modo, el liderazgo está asociado a nociones como dirigencia, mando y, por obvias razones, es una categoría asociada al poder y a cierta forma de ejercicio de este. No obstante, el liderazgo es un fenómeno que se caracteriza por cierta heterogeneidad y es fácil identificar la diversidad de formas en que este se presenta: líderes sociales, líderes políticos, líderes empresariales, líderes religiosos, por mencionar algunos. Así pues, se propone entender al liderazgo como una suerte de posición estratégica dentro de una compleja de red de relaciones sociales y de poder cuyo funcionamiento varía de acuerdo con los contextos y los actores implicados en estos.

En este punto vale la pena rescatar la definición de poder aportada por Weber (1964): “poder significar la probabilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad” (p.43). Esta definición ya clásica de la sociología aporta algunos elementos en la construcción de la categoría de liderazgo, pues, en primer lugar, reconoce que toda acción que tiene por objetivo la imposición de una voluntad engendra a la vez la posibilidad de resistencia; en segundo lugar, explica que el poder es más una ‘potencia de’ que un hecho en sí mismo. Por lo anterior, la definición de poder weberiana funciona en conjunto con el concepto de dominación, tan central en su sociología y con la cual este autor diseñará toda una tipología que se retomará más adelante. Así pues, “por dominación debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas” (Weber, 1964, p.43).

Metodología

En términos metodológicos, esta fue una investigación de corte cualitativo que se centró en el análisis de 12 instituciones de educación teológica de la ciudad de Bogotá. Estas instituciones educativas fueron seleccionadas de acuerdo con su pertenencia a alguna de las cuatro denominaciones del cristianismo seleccionadas para el estudio. Por cada una de estas denominaciones se seleccionaron al menos tres iglesias que contaran con su propio instituto bíblico. Para el caso del catolicismo se seleccionaron instituciones de



formación teológica fundadas por diferentes órdenes de esta comunidad, que no obstante no pertenecen específicamente a una iglesia.

Las fuentes son un corpus de 12 currículos académicos diseñados y aplicados por estas instituciones como guía para la enseñanza y formación de sus estudiantes. A partir de la recopilación y posterior análisis de estos documentos se produjo una suerte de conceptualización sobre sus diferencias de intensidad horaria, los énfasis temáticos y los modelos de líder eclesiástico que es posible deducir de estos.

Análisis y discusión de datos

En este apartado se presenta un análisis curricular comparativo entre los doce programas seleccionados. En el documento original se analiza la dimensión de competencias y los requisitos sociales, individuales y económicos que existen para ingresar a los programas, así como las competencias que estos prometen aportar a quien desarrolle los cursos (perfiles de egreso). Para este documento se analizan los contenidos de los programas comparativamente y se exponen las diferencias de énfasis entre las confesiones y la intención de los programas.

Acceso, perfiles y competencias

Todos los currículos analizados responden a una división en tres partes: saber teológico, saber bíblico y saber ministerial o pastoral. Si bien no todos los documentos los nombran de la misma forma, los currículos en general hacen referencia a estos tres tipos de saber y los cursos están orientados a fortalecer estos tres componentes principalmente, con algunas diferencias de énfasis de acuerdo con cada institución y con algunas materias adicionales de otro tipo. En este caso se clasificaron las materias de los programas en cinco componentes: teológico, bíblico, pastoral, otras disciplinas y lenguas. Con el fin de hacer más fácil el análisis de los datos, estos fueron agrupados por denominaciones y se realizó un conteo de cursos por área en el currículo. Se hizo excepción de los cursos electivos y de los seminarios en los que no se hacía explícita su temática; asimismo, se agruparon en la sección de 'otras disciplinas' todos aquellos cursos relacionados con psicología, antropología, sociología, historia o administración, aunque algunos de ellos se ofrezcan como complementos de la sección "pastoral" o "ministerial".

Para empezar, los programas católicos muestran algunas diferencias interesantes. El programa de la Universidad Javeriana se caracteriza por incluir en su currículo un gran número de materias de las áreas de filosofía, política e historia, y por supuesto un gran interés en el área de teología, que contrasta con las relativamente pocas materias relacionadas con el estudio bíblico; a su vez, las materias del componente pastoral y de



lenguas tienen una proporción menor, pero más importante en comparación con el área bíblica.

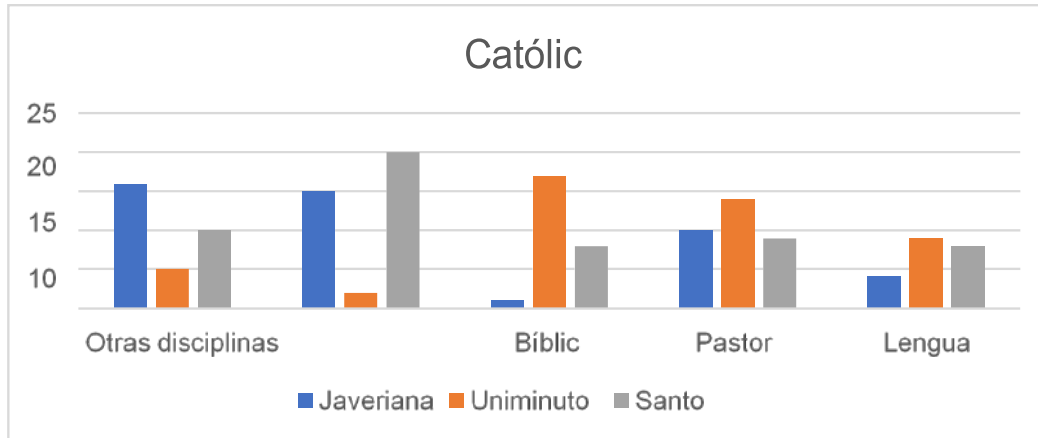


Figura 1. Católico. Fuente: elaboración propia

En el caso de la Universidad Santo Tomás se mantiene el interés por las materias teológicas, incluso mucho más que en el caso de las otras dos instituciones. El componente 'otras disciplinas' tiene un carácter más filosófico y es más débil en comparación con el programa anterior; en contraste, el estudio de lenguas modernas y bíblicas es más importante. Finalmente, el programa de la Universidad Minuto de Dios ofrece un programa con fuerte componente bíblico y al fortalecimiento de la labor pastoral, especialmente cursos orientados a la acción social y popular. Así mismo, por su interés en el estudio sistemático de la biblia, el componente de lenguas, y especialmente el hebreo y griego, se mostró como el más fuerte en los programas católicos y dentro de todas las denominaciones. En este caso el componente teológico es significativamente débil y el componente 'otras disciplinas' está relacionado, en lugar de humanidades como en los casos anteriores, con conocimientos de intervención social y desarrollo profesional. Por otro lado, los institutos protestantes describieron las siguientes tendencias:

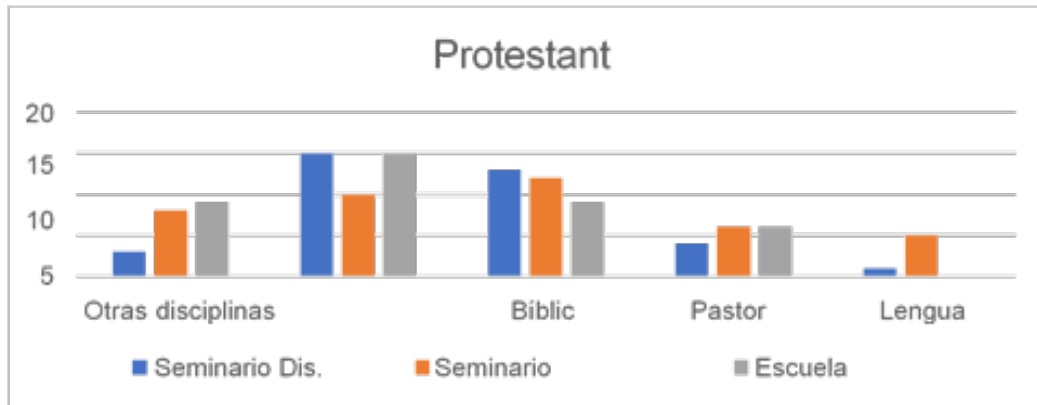


Figura 2. Protestante Fuente: elaboración propia

En este caso llamas la atención cierta similitud entre el seminario Discípulos de Cristo y la Escuela Luterana en los aspectos de formación teológica, que son en estas instituciones las que reciben más atención en los programas. El seminario presbiteriano, por el contrario, posee más cursos del área bíblica; sin embargo, conserva cierto equilibrio entre este componente y el teológico, que es bastante representativo en la gráfica.

Sobre el componente de 'otras disciplinas' es importante mencionar que en los tres casos se encontraron algunas áreas interesantes. En el caso del Seminario Presbiteriano, fue posible observar cursos que van desde lo pedagógico y la administración de iglesias, hasta áreas relacionadas con psicología y artes musicales. Las dos instituciones restantes ofrecen en este componente cursos de sociología, antropología y psicología aplicada al contexto de su comunidad. En este componente la iglesia Discípulos de Cristo tiene la oferta más restringida, en este sentido

Siguiendo lo anterior, el área de pastoral no tiene una presencia tan visible en estos currículos protestantes, se mantiene la tendencia a dar mayor presencia a contenidos bíblicos y teológicos, por lo que en este apartado se encuentran con mayor frecuencia cursos de carácter teológico sobre el ejercicio pastoral y no propiamente ejercicios prácticos. Así mismo, los cursos de lenguas sólo tienen una importancia aparente en la iglesia Presbiteriana, los currículos restantes tienen poca y nula oferta en esas áreas².

Con respecto a los currículos pentecostales, los componentes centrales continúan siendo el teológico y el saber bíblico. El Instituto Bíblico Pentecostal (IPUC), por ejemplo, ofrece la mayoría de sus cursos en esta área, los demás componentes no poseen gran cantidad de cursos. En el área de 'otras disciplinas' de este instituto se encontraron cursos relacionados con pedagogía, psicología y un curso de paz y derechos humanos,



por esto aparece en la gráfica con más cursos en este componente con respecto a las demás instituciones.

El instituto de Asambleas de Dios, que en la gráfica de intensidad por cursos tuvo más registros entre los institutos pentecostales, muestra en esta medición un componente teológico fuerte, además de un equilibrio entre los cursos bíblicos y los de formación pastoral. En el componente interdisciplinar este instituto ofrece algunos cursos de historia, pedagogía y filosofía, mientras en el componente de lenguas se encuentran estudios de lenguas bíblicas como en el caso del IBP.

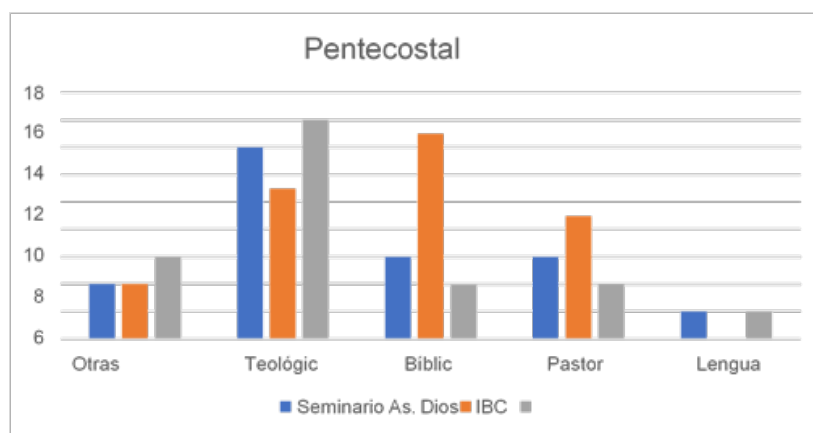


Figura 3. Pentecostal clásico Fuente: elaboración propia

Finalmente, el instituto bíblico de la Iglesia Cuadrangular muestra una oferta mayor de cursos bíblicos, aunque sus cursos de teología y pastoral son numerosos. Lo anterior se explica en parte por la ausencia de oferta en cursos de lenguas, lo que le permite a esa institución ampliar la oferta de cursos en otros componentes e incluso introducir prácticas en el área de ministración. En el área interdisciplinar este, como los anteriores institutos, forma en algunos conocimientos de psicología, liderazgo y administración eclesial.

Los institutos neopentecostales resultan de gran interés en sus características curriculares, los programas analizados muestran algunas diferencias importantes con respecto a las gráficas anteriores. En primer lugar, el programa del instituto Berea muestra mayor énfasis en el área de formación pastoral y bíblica. En este caso el componente teológico recibe menor atención y en el componente interdisciplinar se encuentran algunos cursos de psicología e historia; sin embargo, resulta interesante que el área pastoral no se basa en cursos de orden teórico o teológico. En lugar de esto,

este programa ofrece cursos de manejo de tiempo o comunicación oral, lo cual es una diferencia importante con respecto a los currículos anteriormente mencionados.

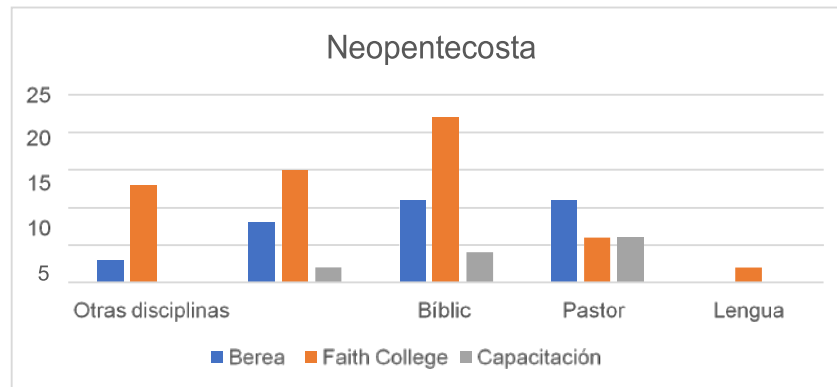


Figura 4. Neopentecostal. Fuente: elaboración propia.

Por otro lado, el instituto de Faith College aparece con una gran oferta de cursos y cuyo componente principal es, al igual que el anterior, el estudio de la biblia, siendo el componente teológico menos representativo. En este caso el componente pastoral aparece menos representado; sin embargo, esto recibe su explicación en la importante oferta de cursos de psicología que se encuentran agrupados en el componente interdisciplinar: al igual que en el currículo del instituto Berea, en este programa se reemplazan los cursos tradicionales del componente pastoral por herramientas provenientes de esta disciplina. Por otro lado, este es el único curso que incluye estudio de alguna lengua, en este caso se trata de estudios en griego y hebreo.

Finalmente, el programa que ofrece la Misión Carismática Internacional es el de menor intensidad y flexibilidad de la selección de programas académicos. Como muestra la gráfica, este curso tiene un enfoque principalmente bíblico y pastoral. Aquí se transmiten conocimientos prácticos sobre apartados bíblicos que son útiles en actividades de orientación y liderazgo, a la vez que se relacionan con técnica actuales de coaching personal³ y conocimientos de psicología aplicada a contextos familiares especialmente. En este programa no se ofrecen específicamente cursos teológicos en un formato tradicional, ni cursos únicos de disciplinas humanísticas o lenguas; consiste en una capacitación rápida que combina en cada módulo conocimientos específicos y estratégicos de las disciplinas anteriormente mencionadas.

Conclusiones

En términos comparativos es evidenciable que los programas protestantes y católicos conservan en sus estilos de formación de carácter académico y humanístico, con un



énfasis en el conocimiento de las disciplinas del saber teológico y bíblico, con relativo poco desarrollo en las áreas que implican conocimientos prácticos sobre el ejercicio de liderazgo religioso. Los institutos del pentecostalismo clásico, por su parte, demuestran un esquema relativamente similar al de los programas académicos anteriores; sin embargo, en ellos se evidencia una tendencia a generar programas de menor duración y mayor énfasis práctico. Finalmente, los institutos neopentecostales distan en mucho de los programas tradicionales de las denominaciones históricas, estos son los programas de mayor énfasis técnico, corta duración y fácil acceso.

Los cambios en los modelos de educación teológica han sido una estrategia de adaptación de las comunidades religiosas para mantener o acrecentar su influencia en el campo social y el religioso. Las escuelas de líderes en Bogotá demuestran asistir a una transición del formato clásico y académico propio del seminario católico (Oakley, 2017) a la existencia de escuelas de enfoque teológico práctico (Veling, 1998), las cuales se caracterizan por desarrollar el enfoque de ‘capacitación’ propio de la educación técnica. Lo anterior demuestra que lo religioso no escapa a tendencias actuales del campo educativo y el campo del trabajo como la tecnificación, la superespecialización del conocimiento o la precarización de las condiciones educativas y laborales.

En términos de Gómez (2015), la educación para el liderazgo religioso asiste hoy a un proceso de diversificación jerarquizada, esto significa que la diversidad y amplitud de la nueva oferta educativa para líderes religiosos tiene una estructura que hace diferencias de estatus social y académico entre las modalidades e instituciones que la componen; es decir, es la producción de un sistema piramidal de educación. En este caso se evidencia que las instituciones que en la ‘punta’ de la pirámide se encuentran las que se adscriben al catolicismo; estas conservan un rasgo elitista debido a su carácter privado —lo cual explica en parte sus altos costos— y se ubican en el tipo de instituciones que tienen como función la producción de ‘capital intelectual’ y la conformación de élites del saber o ‘especialistas’ como menciona Bourdieu (2006).

Por otro lado, como afirma Dubet (citado por Gómez, 2015), este proceso no implica una democratización del saber; mejor, constituye una ampliación de las posibilidades educativas y generalmente tiene como efecto una división entre clases sociales: los sectores bajos de la sociedad se agrupan en las instituciones ‘no-universitarias’, mientras la formación académica formal y de alto estatus se mantiene como privilegio. Como señalan Grubb & Mazeran et al. (citados por Gómez, 2015), los programas



académicos de corta duración y de enfoque de ‘capacitación técnica’ responden a las demandas y las condiciones de los sectores sociales bajos. Las reducidas capacidades económicas y la realidad social de estos sectores poblacionales dificultan su ingreso a programas de estudio extensos o de alta intensidad horaria y dedicación exclusiva.

En este sentido los institutos bíblicos del pentecostalismo clásico y el neopentecostalismo en Bogotá son los que parecen responder más a una realidad social de este tipo. En términos de su historicidad, este tipo de instituciones conservan sus objetivos iniciales con una diferencia de enfoque: de un interés por la formación misioneros (Bereton, 1990) se ha transitado a una función de multiplicación del cuerpo de prosélitos, evangelizadores y servidores de la iglesia a partir de la capacitación de las bases sociales de su organización. Esto tiene sentido si se tiene en cuenta el hecho ya mencionado de su estrecha relación con lo popular y su crecimiento exitoso se ha debido en algunos casos a su capacidad para consolidar una oferta atractiva para estos sectores (Beltrán, 2013).

En términos generales es posible afirmar que los programas que ofrecen posibilidades amplias de acción son aquellos que se reconocen como educación formal. Como se ha mostrado a lo largo del texto, las instituciones del catolicismo han logrado efectivamente la profesionalización de sus líderes y la influencia de esta denominación en el país — que ciertamente mantiene su carácter hegemónico— posibilita la reconversión de estos capitales académicos en espacios incluso ajenos al campo religioso (intervención social, académico secular, entre otros).

Por su parte, los programas de los NMR mantienen un estatus académico y social bajo debido a su ‘no-formalidad’. Por este motivo, este tipo de formación es un capital académico que se limita a su aplicación en contextos religiosos, y más específicamente dentro de la cotidianidad de sus propias iglesias. No obstante, estos títulos pueden ‘profesionalizarse’ por medio de la convalidación de sus títulos en algunas instituciones que han conseguido reconocimiento por parte de los organismos oficiales.

En términos generales es posible afirmar que el espacio de la formación del liderazgo religioso y la educación teológica continúa en cierta medida siendo un terreno de privilegios para el catolicismo institucional, y que las comunidades no – católicas producen liderazgos que no tienen capacidad de influir en el espacio social ‘exterior’.

Notas

¹Sociólogo de la Universidad Nacional de Colombia, coordinador del semillero de investigación en sociología de la educación (SISE) del departamento de sociología UN.



²En el caso de la Iglesia Luterana puede deberse a un convenio entre su instituto bíblico y la Fundación Universitaria San Alfonso, esta es una universidad fundada por Misioneros Redentoristas, la cual cuenta actualmente con reconocimiento de Mineducación. En esta institución los estudiantes de la Escuela Luterana de Teología pueden realizar un año más de estudios, complementar su plan de estudios y recibir un certificado de educación formal en teología.

³Se conoce como coaching personal a una práctica de asesoría emocional que reúne conocimientos de diferentes tipos. En esta se involucran aspectos de la psicología social y algunos discursos de motivación personal con el fin dar orientaciones sobre metas y objetivos en la vida de las personas que acceden a este tipo de terapeutas.

Actualmente algunas comunidades religiosas combinan el saber religioso con este tipo de conocimientos en algunos programas conocidos como “teoterapia”.

Referencias

- Apple, M. W. (2008). *Ideología y currículo* (2nd ed.). 2008: Akal.
- Beltrán, W. M. (2013). *Del monopolio católico a la explosión pentecostal Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia Del monopolio católico a la explosión pentecostal*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES), Maestría en Sociología. Retrieved from http://www.bdigital.unal.edu.co/10780/1/Del_monopolio_catolico_a_la_explosion_pentecostal.pdf
- Bereton, V. (1990). *Training god's army: the american bible school, 1880 - 1940*. Indianapolis: Indiana University Press. Retrieved from Archive.org
- Bernstein, B. (1994). *La estructura del discurso pedagógico* (2nd ed.). Madrid: Morata.
- Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, XXVII (108), 29–83. Retrieved from <http://www.redalyc.org/pdf/137/13710803.pdf>
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3–20. Retrieved from <http://www.jstor.org/about/terms.html>.
- García, C., & Puigvert, L. (2003). Sociología y currículo. In J. L. Posadas (Ed.), *Sociología de la educación* (p. 464). Pearson educación.
- Gimeno, J. (2010). ¿Qué significa el currículum? *Sinéctica*, 1(34), 11–43. Retrieved from http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-109X2010000100009
- Gómez, V. M. (2015). *La pirámide de la desigualdad en la educación superior en Colombia: diversificación y tipología de instituciones* (1st ed.). Bogotá: Universidad



Nacional de Colombia. Retrieved from <https://compartirpalabramaestra.org/documentos/la-piramide-de-la-desigualdad-en-la-educacion-superior-en-colombia.pdf>

Oakley, D. (2017). Seminary education and formation: the challenges and some ideas about future developments. *International Studies in Catholic Education*, 9(2), 223–235. <https://doi.org/10.1080/19422539.2017.1360613>

Veling, T. A. (1998). "Practical Theology": A New Sensibility for Theological Education. *Pacifica: Australasian Theological Studies*, 11(2), 195–210. <https://doi.org/10.1177/1030570X9801100206>

Weber, M. (1964). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (2nd ed.). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Willis, P. (1977). *Aprendiendo a trabajar. Cómo los chicos de la clase obrera consiguen trabajos de clase obrera*. Madrid: Akal.



“El mal del infinito”: anomia, crisis moral y religión en las sociedades modernas. Un análisis desde la perspectiva de Émile Durkheim

Alfonso Reyes Ventura

Resumen

Los conceptos de anomia y lo sagrado en Durkheim han sido analizados de manera aislada y en escasa relación con la sociología de la religión. En las siguientes líneas, destaco la relación que tienen los conceptos con la sociología de la religión del mismo autor, en la crisis moral de las sociedades modernas.

Palabras clave

Anomia, sagrado, Durkheim, sociología, religión.

Introducción

En este breve ensayo, expondré el concepto de anomia y crisis moral, en relación con la sociología de la religión, en la obra de Émile Durkheim. Desde mi punto de vista, considero que es importante para la sociología de la religión, volver a discutir y re problematizar estos conceptos, ya clásicos, pues a más de cien años de su planteamiento - Émile Durkheim escribió *La división del trabajo social* en 1893 y *Las formas elementales de la vida religiosa* en 1912 - siguen brindando posibilidades explicativas a ciertas circunstancias de la realidad social de este tiempo. Así mismo, es importante señalar que el concepto de anomia, el tema de la religión y el diagnóstico de “crisis moral”, son preocupaciones constantes en toda la obra del pensador francés.¹ Por lo tanto, un objetivo en este trabajo es ubicar en las obras más importantes de Durkheim, la pertinencia de los conceptos de anomia y religión, para reflexionar críticamente sobre el diagnóstico de la crisis moral en la modernidad. Desde mi punto de vista, la cuestión religiosa es de suma importancia ya que se encuentra en estrecha relación con sus reflexiones sobre la crisis moral que padecen las sociedades modernas. Soy consciente de que abordar críticamente cada uno de estos tres temas requeriría un estudio más amplio, por lo tanto, solo esbozaré la relación entre los conceptos como una guía analítica y concluiré con breves comentarios sobre su importancia para la sociología de la religión.

La anomia, el mal del infinito y crisis moral

Como señala Philippe Besnard (1998) “la palabra anomia ha seguido una trayectoria extraña.” (Besnard, 1998, p. 41) Él considera que prácticamente desde su creación por



Jean Marie Guyau, su posterior incorporación de Durkheim a la sociología y los estudios por parte de las escuelas norteamericanas de Parsons y Merton, “el significado final es la antítesis de la de Durkheim”. (Besnard, 1998, p. 41) Además, para este investigador de CNRS de París, el tema de la anomia es un tema menor, “apenas elaborado” por Durkheim.

Sin embargo, desde un punto de vista contrario, Lidia Girola (1996) señala, citando a Bernard Lacroix, que el concepto de anomia fue abordado por Durkheim en la División del trabajo, pero desarrollado en el Suicidio, además aclara que hay diferencias apreciables de uno a otro texto. (p. 3) Es decir, para ambos, Girola y Lacroix, el tema de la anomia no es menor. Entonces, el concepto resulta problemático. Por su parte en un artículo más reciente, Marcel Fournier considera que la “principal preocupación (de Durkheim) era el ‘descontento moral’ de la sociedad: las sociedades europeas atravesaban una “crisis moral”. Fournier (2013) señala que “la anomia no era un problema temporal causado por una muy rápida transición económica; era algo más profundo y un rasgo característico de la sociedad moderna” (p. 243) Por su parte, para el sociólogo colombiano Víctor Reyes Morris (2008) existen dos trabajos de investigación que aclaran y demuestran la pertinencia, y la complejidad del concepto durkhemiano, el libro, Anomie: History and meanings, de Marco Orrú y L’Anomie, de Philippe Besnard. (321) Aunque este breve escrito no tiene como objetivo analizar el desarrollo del concepto de anomia, es importante citar algunos ejemplos actuales de la discusión sobre el concepto, para evidenciar su importancia hasta nuestros días y ver la relación que tiene con la sociología de la religión de Durkheim.

Resulta entonces que el concepto se ha abordado algunas veces de manera aislada y otra sin relación directa con la sociología general de Durkheim. De la misma manera se ha estudiado su sociología de la religión desvinculada del concepto de anomia. Es el caso de Clemencia Tejeiro Sarmiento (2009) que en el apartado del libro Émile Durkheim: entre su tiempo y el nuestro, separa por completo su ensayo, la religión en Durkheim, del problema de la anomia. (p. 271)

Un ensayo que relaciona de manera directa el concepto de anomia con lo sagrado es el del sociólogo argentino Rodrigo Oscar Ottonello (2016), en el apartado “La disolución de la anomia” de su libro La destrucción de la sociedad. En él discute el origen del concepto de anomia hasta conectarlo con la idea de lo sagrado, siempre en diálogo con la filosofía política. Sin embargo, su mayor interés se centra en la teoría política y a mi parecer desdibuja la importancia de la religión en la teoría de Durkheim.



Ahora bien, dejando de lado las cuestiones más especializadas sobre el concepto, es importante regresar a la idea original de Durkheim y enlazarla con su proyecto teórico general, y en específico con la religión. Es en su obra *La división del trabajo*, en el libro tercero, titulado “Las formas anormales”, donde Durkheim habla de una división del trabajo anómico. El sociólogo francés señala que ha estudiado a la división del trabajo como un fenómeno normal, sin embargo, como todos los hechos sociales, presenta formas patológicas que es necesario analizar. Así señala que, si bien la división del trabajo normalmente produce solidaridad social, también puede ocurrir que los resultados sean muy diferentes e incluso opuestos. Para él, la ciencia sociológica debe de averiguar qué es lo que desvía a la división del trabajo de su “dirección natural” (Durkheim, 1999, 371).

Para Durkheim existen tres tipos de formas excepcionales del fenómeno de la anomia: las crisis industriales o comerciales, la falta de condiciones de existencia de la división del trabajo y la falta de coordinación mayor o menor de las funciones de esta. En el primer caso, las crisis industriales o comerciales y las quiebras, “son otras tantas rupturas parciales de la solidaridad orgánica, (Durkheim, 1999, 372)” que producen anomia. Es decir, el estado de anomia existe cuando se da una ruptura de esta “unidad social” necesaria para toda sociedad. Para Durkheim esta unidad no surge espontáneamente, debe de surgir un órgano independiente en el organismo social que cuide, realice y mantenga la unidad. “Este órgano es el Estado o el gobierno.” (Durkheim, 1999, 377) Sin embargo, Durkheim (1999) señala que esta unidad no puede mantenerse por medio de la fuerza ni de la violencia. Lo que hace la unidad de las sociedades organizadas, como de todo organismo, es el consenso espontáneo de las partes, es esa solidaridad interna, indispensable y necesaria que el gobierno traduce a otro lenguaje, es ese consenso, y lo consagra. (p. 379)

Este “consensus espontáneo” consagrado por las sociedades organizadas, y que para Durkheim es indispensable para la unidad social, no son sino “valores sociales hipostasiados”, es decir, son sistemas de valores, que se han manifestado históricamente como religiones y que va a explicar en *Las formas elementales de la vida religiosa*. En una palabra, ese consensus es lo sagrado. Lo que hace el gobierno solo es traducirlo en otro lenguaje, por ejemplo, el lenguaje jurídico. Desde mi punto de vista, en este estudio Durkheim comienza a darse cuenta de la necesidad de explicar el origen de esos valores sociales y su misterioso consenso, es decir, la aceptación moral de algo por todas las partes de la sociedad. Por ello, es necesario relacionar su concepto de anomia con el resto de su obra y principalmente con su sociología de la religión. La otra



característica de la anomia que señala Durkheim (1999) es la que tiene que ver con cierta falta de reglamentación en la sociedad que “no permite la regular armonía de las funciones” para el desarrollo de la división del trabajo. El sociólogo francés lo señala de la siguiente forma: En todos los casos descritos no existe cierta reglamentación o no se encuentra con el grado de desenvolvimiento de la división del trabajo. Hoy ya no hay reglas que fijen el número de empresas económicas, y en cada rama industrial la producción no se halla reglamentada en forma que permanezca exactamente al nivel del consumo. (385)

Todo indica que Durkheim relaciona, hasta esta parte de su estudio, la transición histórica que vive Europa, a partir de la Revolución Industrial, con el estado anómico. Es importante recordar que, la producción industrial en Europa tiene un nuevo auge, en la última parte del siglo XIX, por el descubrimiento de las nuevas fuentes de energía. Es por ello por lo que, el autor del Suicidio menciona que: “la producción carece de freno y de regla; no puede más que tantear al azar, y, en el transcurso de esos tanteos, es inevitable que la medida se sobrepase.” (Durkheim, 1999, 389) En otras palabras, “si la división del trabajo no produce la solidaridad, es porque las relaciones de los órganos no se hallan reglamentados; es que se encuentran en un estado de anomia.”

Otro de los casos de anomia es la división coactiva del trabajo. Esta coacción surge, según Durkheim, cuando la coacción “ya no corresponde a la naturaleza de las cosas y sólo se sostiene por la fuerza.” Para él, la división del trabajo debe de producir una “solidaridad espontánea”, ese “consensus” que acabo de señalar y que desde mi punto de vista está en relación con lo sagrado y la religión. Y es por esta cuestión sagrada que es “espontánea” la solidaridad, es decir, que tiene “ausencia de toda violencia expresa y formal (...)” (Durkheim, 1999, p. 396) Al final de este apartado, Durkheim señala que la solidaridad orgánica puede promover la armonía de funciones con la reglamentación necesaria y sin imposiciones, a través de ese consensus consagrado. Para el sociólogo francés la diferencia de las sociedades primitivas con las sociedades modernas es que, sin un sistema propiamente religioso, deben buscar la justicia terrenal a partir de una buena organización social. Durkheim (1999) lo señala de la siguiente manera: la tarea, pues, de las sociedades más avanzadas cabe decir que consiste en una obra de justicia. De igual manera que los pueblos antiguos tenían, ante todo, necesidad de una fe común para vivir, nosotros tenemos necesidad de justicia, y se puede estar seguro de que esa necesidad se hará cada vez más exigente si, como todo lo hace prever, las condiciones que dominan la evolución social siguen siendo las mismas. (p. 407)



Este reino de justicia es un anhelo que todas las religiones mantienen. Sin embargo, para Durkheim la justicia sólo puede alcanzarse en las sociedades modernas por medio de la organización racional de la sociedad. Por otro lado, la obra donde Durkheim vuelve a desarrollar la idea de anomia es en el suicidio. Como señala Marcel Fournier, (2013) En *El suicidio* (de 1897) Durkheim, constantemente preocupado por la cuestión de la "desintegración social", analizó lo que observaba como los tipos más significativos de suicidio en las sociedades contemporáneas. Lo que llamó, siguiendo a Chateaubriand, el "mal de l'infíni" (el mal del infinito) asume diferentes formas: para algunos es el "infini de réve" (el infinito del sueño), y para otros el "infini du désir" (el infinito del deseo). (254)

Durkheim (1974) aborda la idea de la "desintegración de la sociedad" como una de las causas del suicidio. Dice: "El suicidio varía en razón inversa del grado de desintegración de la sociedad: religiosa, doméstica y política." (p. 285). Es decir, en una comunidad religiosa protestante habrá mayor número de suicidios, por la mayor libertad que esta propicia en sus fieles en relación con sus cultos, ritos y ceremonias. En esta religión, la práctica religiosa se individualiza. Por lo tanto, el individuo sin un soporte social se inclina al suicidio.

Por otro lado, también señala que existen suicidios provocados por situaciones de anomia que tienen que ver con una "perturbación de orden colectivo." (Durkheim 1974, 336) Es decir, para el autor son los periodos de crisis y de prosperidad los que rompen el equilibrio, y en esta inestabilidad social, es altamente probable la inclinación al suicidio. Pero para el sociólogo francés, el problema no se limita únicamente a la "rotura de equilibrio", sino que el suicidio está también en relación con el grado de felicidad del individuo, producido por la satisfacción de sus necesidades. Sin embargo, el problema con el grado de felicidad a partir de la satisfacción de las necesidades es que el ser humano no tiene sus necesidades bajo la dependencia biológica del cuerpo, sino que sus deseos pueden ser infinitos. Durkheim se pregunta: "¿cómo fijar la cantidad de bienestar, de confort, de lujo que puede legítimamente perseguir un ser humano?" Su respuesta es que no hay límite interno en el hombre. "Para que pase otra cosa es preciso, ante todo, que las pasiones sean limitadas." (Durkheim, 1974, p. 340).

Es este el mal de infinito. "Porque los deseos ilimitados son insaciables por definición, y no sin razón se ha considerado la insaciabilidad como un deseo morboso." Durkheim, 1974, p. 339) En otra parte del mismo estudio dice: "Se tiene sed de cosas nuevas, de goces ignorados, de sensaciones sin nombre, pero que pierden todo su atractivo cuando son conocidas". (Durkheim, 1974, 351). Más adelante, en su mismo estudio, a pie de



página, cita un monólogo de Fausto, de la obra de Goethe: “En el momento en que no se está contento con nada, no se sabe uno detener por sí mismo. Más allá de los placeres que se han experimentado, se imaginan y se quieren otros; si sucede que se ha recorrido casi todo el círculo de lo posible se sueña en lo imposible, se tiene sed de lo que no existe.” (Durkheim, 1974, p. 373). En esta cita de Goethe puede observarse que Durkheim comparte con el poeta alemán la idea de un “espíritu del tiempo moderno,” donde el hombre desea todo, sin respetar nada. Este mal de infinito o deseo infinito, permite justificar a Durkheim la necesidad de imponer desde afuera una coerción moral al individuo que permita la organización armónica y justa de la sociedad. Como no hay nada al interior del individuo que pueda fijarle límites, “éste debe venirle necesariamente de alguna fuerza exterior a él.” (Durkheim, 1974, p. 340) Pero, además el sociólogo francés aclara que este poder regulador no puede ser más que moral, pues “no es con fuerzas físicas con las que se pueden modificar los corazones.” (Durkheim, 1974, p. 340) Los individuos “deben pues recibirla de una autoridad que respeten y delante de la cual se inclinen espontáneamente.” En las sociedades modernas esta coerción moral, ya no puede venir de la religión, debe venir de un análisis racional. Sin embargo, conocer la nueva propuesta para las sociedades modernas, requiere investigar las sociedades antiguas.

Religión y crisis moral

Varios de los fundadores clásicos de la sociología, así como continuadores contemporáneos, se han acercado al estudio de la religión para desarrollar y complementar sus diagnósticos acerca de la sociedad moderna. El común denominador de las líneas de análisis es que, todas señalan la importancia del fenómeno religioso y su relación fundamental con la cultura y la vida social del hombre. Es decir, el estudio de la religión y lo sagrado, ha sido central para comprender el origen y dinámica de valores, así como de significados socialmente compartidos en las sociedades. Durkheim es uno de los primeros en abordar el fenómeno religioso para tratar de explicar las sociedades modernas. El autor busca explicar el origen y la función de la religión en las sociedades “más simples” de Australia, en su obra, *Las formas elementales de la vida religiosa*. En su estudio busca el origen de lo que la sociedad consagra, es decir, de lo sagrado, que, además, puede combatir la anomia moral de las sociedades modernas. Si logra investigar la causa de la religión y su funcionamiento, logrará saber el origen social de la moral. En su contexto social, la moderna república francesa (la III República, 1875- 1940), la religión institucionalizada debe de dejar su lugar a una “religión civil”, pues los antiguos ideales morales religiosos han perdido fuerza frente a la compleja



sociedad contemporánea que, da más importancia al individuo que a la comunidad. En una República, los ciudadanos deben buscar la cohesión y la armonía por medio de “la educación moral”, impartida por el Estado en las escuelas públicas. “Se trata, dirá, de <<hacer comprender al niño, no solamente cuáles son sus deberes, sino cuáles son las razones de sus deberes>>.” (Durkheim, 2002, p.34)

El proyecto al que llega Durkheim, después del análisis de las sociedades australianas, es el de fundar una moral social, libre de los dioses y apoyada por la ciencia, creada por una educación racionalista, es decir, una ética laica, que finalmente fue llamada, en las sociedades modernas, civilismo. Para Durkheim, uno de sus objetivos principales del civilismo era controlar las tendencias o impulsos egoístas del individuo, sin obstruir en él su autonomía y su autodeterminación. Sin embargo, en varias partes del mundo moderno, incluido México, este “civilismo” o “religión laica”, desarrollada por una “educación racionalista” impartida por las escuelas públicas, ha tenido bastantes problemas. Dejando a un lado los problemas estructurales y políticos, que por ejemplo tiene la educación pública en México, en general este proyecto de educación netamente racionalista ha convertido, varios de los valores positivos difundidos, como la autodeterminación del individuo, en una “moral” egoísta y calculadora frente a la vida y con muy pocos elementos éticos.

Pero para poder comprender mejor su propuesta, es necesario exponer los elementos principales de su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*. Es importante señalar, que su interés en la religión puede observarse desde la publicación de *La división del trabajo social* en 1893 y *el Suicidio* en 1897, donde Durkheim se había dado cuenta de la importancia del sistema religioso en la sociedad. Para Ramon Ramos Torre (2013), *Las formas elementales de la vida religiosa*, publicada en 1912, “fue un libro que tuvo una génesis lenta” (Ramos, 2013, p.141), desde 1895, es decir, 17 años.

Lo religioso y la modernidad

En su primera obra importante, *La división del trabajo*, Durkheim ya señalaba lo siguiente: “la religión es una cosa esencialmente social.” (Durkheim, 1999, p. 102) También afirma: “La religión corresponde a una región muy central de la conciencia colectiva.” (Durkheim, 1999, p. 182) Y en otra parte del estudio dice: “todo lo que era social era religioso”. (Durkheim, 1999, p. 183) Es claro que en la sociedad moderna esta situación cambia. La conciencia colectiva contempla cada vez más al individuo. Sin embargo, para el autor del *Suicidio*:



A medida que todas las demás creencias y todas las demás prácticas adquieren un carácter cada vez menos religioso, el individuo se convierte en el objeto de una especie de religión. Sentimos un culto por la dignidad de la persona que, como todo culto fuerte, tiene ya supersticiones. Es si se quiere una fe común, pero, en primer lugar, no es posible sino a costa de la ruina de los otros (...). Si orienta todas las voluntades hacia un mismo fin, este fin no es social. (Durkheim, 1999, p. 186)

Parece que, para el sociólogo francés, la religión es inherente a la colectividad, pues, aunque una creencia desaparezca, surge otra. El problema, entonces, en las sociedades modernas es que, si la religión unía, los nuevos cultos no, pues no tienen fines sociales. Y esto, como ya lo señalamos, puede generar anomia y crisis moral. En las sociedades modernas lo que ocurre es que hay mayor libertad, pero menos interés colectivo en cuestiones altruistas. Al contrario, la moral y la libertad individualizada de las sociedades modernas puede llevar al individuo a un egoísmo, irracional, para el funcionamiento de la sociedad. Este problema lleva a Durkheim a estudiar y publicar en su revista asuntos que incluían “al crimen y la criminalidad, la economía, la educación, el castigo y la responsabilidad, la religión, las mujeres, el suicidio y la ciudad. También había un obvio interés en la familia, el matrimonio, el parentesco y la sexualidad (particularmente el incesto y la prostitución). En consecuencia, nuevos temas crecieron en importancia: la creencia, el culto, Dios, el dogma, la Iglesia, el ritual, el fetichismo, la magia, el sacrificio, la superstición, el tabú y los totems. Estos asuntos caracterizaban el nuevo programa durkheimiano: el estudio crítico del "inconsciente social" como objetivación del irracionalismo. (Fournier, 2013, p. 255).

Esto explica por qué Durkheim observó en la sociedad de su tiempo, un aumento de acciones irracionales. El estudio crítico de todos aquellos hechos sociales que a simple vista aparecían como irracionales lo llevó al estudio de lo que podría contenerlos. Para él estos actos irracionales tendrían que ver con las sociedades modernas y las situaciones anómicas que surgían en ellas, por la falta de límites morales y autoridad moral. Por esto, Durkheim definió la moral de la siguiente manera: “Toda moral se nos presenta como un sistema de normas de conducta. Pero todas las técnicas, dentro de tales sistemas, son igualmente rígidas, recurriendo invariablemente al empleo de máximas que prescriben cómo debe conducirse el sujeto en determinadas circunstancias.” (Durkheim, 2006, p. 36). Estas máximas morales venían de la religión, el problema es saber cómo se establecían en la sociedad y como podrían establecerse en las sociedades modernas. Para aclarar esta cuestión, como ya he señalado, Durkheim escribe *Las formas elementales de la vida religiosa*. Esta obra, publicada en



1912, recibe una fuerte influencia de etnógrafos de Inglaterra y América. Gracias a ellos, el sociólogo francés se acerca al estudio del totemismo. El totemismo será visto como la forma más primitiva de religión, y como manifestación más primitiva de ella. El análisis se basa en el postulado de que la religión no es un sistema de creencias puramente ilusorias. Rechaza las teorías animistas y naturalistas, las cuales suponían que la religión se había construido por las ideas del alma, por tener manifestaciones oníricas o por la impresión de ciertas manifestaciones cósmicas. En cambio, considerará que la sociología de la religión tiene como tarea, descubrir de dónde vienen las realidades expresadas de la religión, pues ésta expresa realidades que hay que descubrir. La realidad que Durkheim descubrirá en el fondo del estudio del totemismo es justamente la sociedad. (Lukes, 1984, p. 459)²

Durkheim admitía que la religión servía para mantener la vida social y la vida individual. La sociedad, matriz de todo sistema de sentimiento y creencias, permite desarrollar mediante los estados de <<efervescencia colectiva>> un medio para comprender la realidad social y representarla. Pero, principalmente, su función es la de mantener la vida social e individual. Al buscar resolver el problema de la religión en las sociedades modernas, surgen preguntas pertinentes, alrededor de las ideas del sociólogo francés:

¿Estaba la religión en decadencia o era un rasgo permanente a todas las sociedades?
¿Estaba básicamente Durkheim con los que, como De Maestre y De Bonald, pensaban que la religión era una base indispensable para cualquier posible sociedad; o estaba más bien con los que, como Comte y Saint- Simon, intentaban propugnar alternativas funcionales a la religión tradicional (religiones seculares de la humanidad, basadas en la Ciencia y en la Razón); o estaba más bien con Max Weber, considerando que el mundo moderno estaba cada vez más secularizado, desencantado y racionalizado?
(Lukes, 1984, p. 467)

Steven Lukes señala que Durkheim no descartaba ninguna de estas teorías, sino que planteaba que todas las sociedades generan sistemas de creencias que consideran sagradas, pues sin éstos la colectividad pasa por un periodo de crisis moral. Tan es así que incluso en la modernidad, por ejemplo, se han adoptado varias creencias con estas características, como el “carácter sagrado” otorgado a ciertos jefes políticos, a la creencia del progreso, al “<<culto al hombre (que) tiene como primer dogma la autonomía de la razón y como primer rito la libertad de pensamiento>>”. (Lukes, 1984, p.468). Así para Durkheim, desde un punto de vista funcional, la religión es indispensable y universal. La religión es un fenómeno de integración social desde su



origen, su contenido y en su finalidad. Pero hasta aquí, el autor no resuelve el problema. Si la religión es necesaria porque une a la sociedad, ¿cómo las sociedades modernas pueden mantenerse unidas, más allá de la división del trabajo, y salir de la anomia? ¿Cómo se acepta en consensus los valores morales y sus máximas de conducta? Para poder explicar y responder a estas preguntas Durkheim se centra en un elemento fundamental en su sociología de la religión: lo sagrado.

Lo sagrado

Uno de los conceptos más importantes del autor, es lo sagrado. Aunque “Durkheim se topó con la imposibilidad de ofrecer una definición científica positiva,” (Bataille, 2006, p. 86), expondré sus principales argumentos sobre lo sagrado, tratando de buscar un acercamiento a una definición. Para Durkheim (1993) la religión es “un todo formado de partes; es un sistema más o menos complejo de mitos, de dogmas, de ritos y ceremonias.” (p. 86) Este todo, sólo puede ser definido conforme a las partes que lo constituyen. Unas de esas partes que lo constituyen de “forma natural” son las categorías, creencias y ritos. Las creencias son representaciones colectivas; los ritos son determinadas formas de actuar. Al acercarse a esta definición, Durkheim nos menciona que todas las creencias religiosas manifiestan una clasificación de las cosas reales o irreales, en dos clases opuestas, lo sagrado y lo profano. La división del mundo en dos dominios, uno que comprende todo lo que es sagrado y otro todo lo que es profano, es el rasgo distintivo del pensamiento religioso; las creencias, los mitos, los dogmas o las leyendas son representaciones, o sistemas de representaciones, que expresan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y poderes que se le atribuyen, su historia y sus relaciones entre sí y con las cosas profanas. (Durkheim, 1993, p. 82). El autor menciona que esta división del mundo tiene lugar por medio de una distinción jerárquica. Las cosas sagradas son tomadas como superiores en dignidad y poder, y en relación con las cosas profanas, absolutamente heterogéneas. Por lo tanto, el autor manifiesta que algo característico del fenómeno religioso es el hecho de hacer siempre una división bipartita del universo en dos clases que comprenden todo lo que existe, pero que se excluyen radicalmente. “Las cosas sagradas son aquellas protegidas y aisladas por las prohibiciones y que deben de pertenecer a distancia de las primeras.” (Durkheim, 1993, p. 88). Cuando las cosas sagradas mantienen relaciones de coordinación y subordinación con las cosas profanas, conforman cierta unidad, esta unidad genera un conjunto de creencias y ritos que constituyen una religión. Hasta este punto queda claro que lo sagrado y lo profano son parte de un sistema de creencias y ritos. Pero veamos cómo nace esta importante distinción dentro de la religión.



Durkheim hace una fuerte crítica a las concepciones naturalistas y animistas que trataban de encontrar el origen de la religión en relación con la actitud del hombre ante fenómenos naturales, físicos o biológicos. Por lo tanto, “Puesto que ni el hombre ni la naturaleza tienen por sí mismos carácter sagrado, la obtendrán de otra fuente.” (Durkheim, 1993, 160) El autor descubre esa otra fuente a través del estudio del totemismo. Así pues, Durkheim plantea que la religión es producto de causas sociales. Para demostrar esto, tratará de llegar a las nociones elementales que están en la base de la religión; tendrá que explicar cuál es su naturaleza, de qué forma surge en la sociedad y por qué se ha mantenido. Como hemos dicho para explicarse todo esto el autor de *Las formas elementales de la vida religiosa* decide realizar un análisis sociológico de las sociedades australianas. En las sociedades australianas los antropólogos han descubierto las más arcaicas representaciones religiosas en la unidad social más antigua: el clan. En el clan, la religión que se manifiesta es el totemismo, que a su juicio constituye la forma más elemental y antigua de la religión. El tótem designa colectivamente al clan, ya sea como un emblema, con relación con una planta o un animal o a los mismos miembros del clan. Sin embargo, en este marco, un elemento importante para acercarnos a la noción de sagrado es que el tótem: “no es sino una forma material en la que se representa imaginativamente esa sustancia inmaterial, esa energía difuminada en toda clase de seres heterogéneos y que es el único auténtico objeto de culto.” (Durkheim, 1993, p. 316).

Esa fuerza dirá Durkheim, es una fuerza verdadera, en cierto sentido, es una fuerza material, no son ilusiones creadas por el hombre en su mente o en su imaginación. Por lo tanto, el culto totémico no está dirigido especialmente a animales o plantas “sino a una especie de vago poder, disperso en las cosas.” (Durkheim, 1993, p. 330 y 331) Ese “vago poder” es la materia prima con las que se han construido todas las clases de seres consagrados en las religiones. Ese poder, esa fuerza, es identificada por Durkheim con el wakan o el mana, que para él es la fuente de lo sagrado. Lo que nos encontramos en el origen y en la base del pensamiento religiosos no son objetos, ni seres determinados y diferenciados que poseen por sí mismos un carácter sagrado; son fuerzas indefinidas, fuerzas anónimas, más o menos numerosas según los pueblos, unificadas a veces, y cuya impersonalidad es estrictamente comparable a la de las fuerzas físicas, cuyas manifestaciones estudian las ciencias de la naturaleza. En cuanto a las cosas sagradas en particular, son sólo formas individualizadas de ese principio esencial. (Durkheim, 1993, 332).



Entonces estamos hablando de un poder abstracto que proviene del mana totémico, el principio de lo sagrado, que constituye una fuerza colectiva trascendente e inmanente. Para Durkheim lo sagrado, los dioses del clan son el clan mismo, “pero hipostasiado y representado en la imaginación bajo las especies sensibles del vegetal o el animal que sirve de tótem.” (Durkheim, 1993, p. 342) En este sentido, Durkheim nos dirá que es la sociedad la que se nos presenta como una autoridad moral y como una fuerza que mantiene un equilibrio, civilizando a todos con su fuerza y su moral. La sociedad, es como dios, es imperativa, buena, benévola, domina, pero puede ayudar, pues es capaz de crear las cosas sagradas, “mediante un traspaso de potencia”. (Ries, 1989, p.22). La sociedad es la fuente de la religión, ya que, gracias a las fuerzas morales hipostasiadas en las cosas, en el caso de los clanes australianos en el tótem, no sólo posibilita a los grupos sociales identificarse, sino que posibilita sus relaciones sociales, su cohesión necesaria y su mantenimiento, gracias a que hace vivir en cada miembro el espíritu colectivo. Durkheim manifiesta que lo sagrado es una fuerza colectiva que proviene de la sociedad y que se hipostasiasa en cosas reales.

Conclusiones

Como he señalado a lo largo del ensayo, el tema de la anomia está en relación estrecha con el tema de la religión en la sociología de Durkheim. Plantear el análisis sin conexión entre uno y otro tema, desde mi punto de vista, mantendría un sesgo analítico. Por otro lado, el diagnóstico de la crisis moral está en relación lógica con los postulados generales del proyecto de Durkheim.

Frente a los problemas que se presentan en América Latina, los conceptos de anomia y lo sagrado, en relación con la idea de una crisis moral, resultan significativos, pues podrían ayudar a explicar distintos hechos sociales. Si queremos sociedades justas, necesitamos pensar con cómo contener “el mal de infinito” que se ha presentado en algunos países de la región como corrupción. En la misma escuela de Durkheim, Marcel Mauss³ señaló una posible alternativa, “fundar racionalmente un retorno consciente hacia morales más antiguas.”

Notas

¹Los tres elementos son tratados en La división del trabajo, El suicidio y Las formas elementales de la vida religiosa, así como en las distintas conferencias sobre la moral y su interés en la educación.

²Steven Lukes nos muestra tres hipótesis centrales de este postulado durkheimiano: 1- La hipótesis que él llama causal. En este sentido menciona que “determinadas situaciones sociales, las de <<efervescencia colectiva>>, generan y recrean creencias



y sentimientos religiosos”. En estas <<efervescencias colectivas>> es donde él cree que nació la religión. Entonces, de la sociedad nació la religión. 2-La segunda hipótesis que nos expone es que la religión representa a la sociedad en dos términos: representa a la sociedad y las relaciones sociales en un sentido cognitivo, es decir, la religión permite un medio para comprender o hacer perceptible la realidad social. El otro término es que también puede representar a la sociedad “en el sentido de expresar, simbolizar o dramatizar las relaciones sociales. 3-Las hipótesis funcionales. Como dijo Durkheim en su propia reseña de Las formas elementales, <<la religión así entendida parece consistir, ante todo, en actos que tienen por objeto la perpetua creación y recreación del alma (L' âme) de la colectividad y de los individuos>>. Su función era la de <<estrechar los vínculos que unen el individuo a la sociedad de la que es miembro>>. (Lukes, 1984, p. 459-464).

³Según Brian Morris el legado sociológico de Durkheim se divide en dos grandes tradiciones. La tradición empirista de Radcliffe- Brown y T. Parsons, que ponía énfasis en el concepto de estructura social, vistas esta como un sistema de relaciones sociales y donde función y significado eran los conceptos claves. La otra, la tradición de Marcel Mauss. Esta corriente se centraba en las ideas cosmológicas, en la totalidad de las representaciones colectivas y tuvo una orientación racionalista y estructuralista. Tendrá su máximo representante en Lévi-Strauss. (Morris, 1995, p.320).

Bibliografía

Bataille, G. (2006) Obras escogidas. México: Editorial Fontarama.

Durkheim, É. (1974). El suicidio. México: UNAM.

_____. (1993). Las formas elementales de la vida religiosa. España: Alianza Editorial.

_____. (1999). La división del trabajo social. México: Colofón.

_____. (2002). La educación moral. Madrid: Trotta.

_____. (2006). Sociología y filosofía. Granada: Comares.

Lidia Girola, La civilización anómica, Sociológica: UAM- Azcapotzalco, 1996, Año 11, número 31. p 3. Recuperado el 15 de septiembre de 2019, de <http://www.sociologiamexico.azc.uam.mx/index.php/Sociologica/article/view/638/611>

Marcel Fournier, ¿Hay algo nuevo que decir de Émile Durkheim y Marcel Mauss? P. 254 Sociológica, año 28, número 80, pp. 243-258 septiembre-diciembre de 2013. Recuperado el 15 de septiembre de 2019, de <http://www.scielo.org.mx/pdf/soc/v28n80/v28n80a8.pdf>



Morris, B. (1995). Introducción al estudio antropológico de la religión. Barcelona: Paidós.
Ottonello, O. (2016). La destrucción de la sociedad. Política, crimen y metafísica desde la sociología de Durkheim. Buenos Aires: Miño y Dávila editores.

Ramos R. (2013). Las formas elementales de la vida religiosa cien años después: guías de lectura, Revista colombiana de sociología, vol. 36, no. 1, p. 141-156. Recuperado el 15 de septiembre de 2019, de <http://www.redalyc.org/pdf/5515/551556227009.pdf>

Ries, J. (1989) Lo sagrado en la historia de la humanidad. Madrid: Ediciones Encuentro.

Steven Lukes. (1984). Émile Durkheim su vida y su obra: estudio histórico crítico, Siglo XXI, Madrid.

Philippe B. (1998). Anomia y fatalismo en la teoría durkhemiana de la regulación. Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas. Núm. 81. Recuperado el 15 de septiembre de 2019, de http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_081_05.pdf

Tejeiro, C. (2009) Émile Durkheim: entre su tiempo y el nuestro. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de ciencias humanas.

Víctor Reyes Morris. (2008). Anomia y criminalidad: Un recorrido a través del desarrollo conceptual del término Anomia. Revista Criminalidad, número 1, p. 321. Recuperado el 15 de septiembre de 2019, de http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1731082008000100009



Discurso colonial: estrutura para a intolerância religiosa no Brasil

Aline Andrighetto¹

Resumo

A linguagem aparece como representação do colonialismo, pois marca o pós-estruturalismo como crítica no sentido de configurar a estrutura pós-colonial no campo da representação filosófica através do modo como atua, e se reproduz. Assim, o discurso pode aparecer como imposição política, a partir de modos de apropriação social. Objetiva-se neste trabalho demonstrar como o discurso atua como forma de imposição sobre aqueles que são privados de direitos e inferiorizados por critérios de raça, e como este processo de privação de direitos resulta de uma lógica de colonialidade moderna e global de dominação a qual perpetua tornando-se desafio para proteção dos Direitos Humanos.

Palavras-chave

Discurso; Raça; Colonialidade, Direitos Humanos.

Introdução

A colonização da América inaugurou um espaço-tempo que possibilitou a articulação de um padrão de poder de amplitude global, através da ideia de superioridade. A partir desta concepção, da ideia de raça foi um dos instrumentos utilizados para expressar as diferenças entre colonizador e colonizado, de um modo a naturalizar a imagem de superioridade do europeu sobre os demais povos do globo, o que resultou na posição privilegiada da Europa durante o advento e desenvolvimento do projeto moderno/capitalista (Quijano, 2010). Desse relacionamento de dominação, a cor da pele emergiu como um dos principais aspectos utilizados para diferenciar seres humanos onde raça e racismo constituem-se como instrumento central para a materialização do colonialismo e sua lógica da colonialidade através de discursos desumanizantes. O domínio europeu, dessa forma, atua especificamente sobre a subjetividade dos sujeitos. Para Fanon (1968) a forma como a raça se torna o meio pelo qual alguns seres humanos classificam e inferiorizam os demais, adquirindo assim posição de privilégio, contribui para a dominação. Assim, para a compreensão de como racismo é utilizado pelas sociedades contemporâneas para inferiorizar determinados sujeitos, especificamente negros, é necessário que se compreenda de que forma a matriz colonial de poder atua sobre estes sujeitos, e a partir disso formar um discurso que possua potencial para atuar



rompendo com práticas de inferiorização. Eis a importância descrita por Edward Said quando menciona que o colonialismo produz modos de ser, e a partir deste pensamento, o discurso colonial aparece como representação de poder e superioridade. Neste sentido, a linguagem aparece como representação do colonialismo, pois marca o pós-estruturalismo como crítica no sentido de configurar a estrutura pós-colonial no campo da representação filosófica através do modo como atua, se reproduz (De Oto, Alejandro). Ainda, o discurso pode aparecer como imposição política, a partir de modos de apropriação social. O objetivo deste trabalho é demonstrar como o discurso atua como forma de imposição sobre aqueles que são privados de direitos e inferiorizados por critérios de raça, e como este processo de privação de direitos resulta de uma lógica de colonialidade moderna e global de dominação a qual perpetua tornando-se desafio para proteção dos Direitos Humanos. O método empregado é bibliográfico a partir de estudos sobre a Análise Crítica do Discurso.

O discurso e suas implicações

A depreciação supremacista, como a inferioridade intelectual, moral e biológica do outro² através dos discursos influenciaram e continuam influenciando a opinião pública, dando origem a representações sociais amplamente compartilhadas. Há uma continuidade da tradição sociocultural de imagens negativas sobre o outro que explicam a persistência dos padrões dominantes de representação no discurso contemporâneo. Neste discurso, o poder e a dominação estão associados a domínios sociais específicos como a política, mídia, direito, educação, ciência entre outros. A escrita e a fala desempenham um papel vital na reprodução do racismo contemporâneo. Além disso, deve-se salientar que as formas mais danosas do racismo contemporâneo estão interligadas as elites: políticas, burocráticas, corporativas, jornalísticas, educacionais e acadêmicas controlam as mais cruciais dimensões e decisões da vida cotidiana dos grupos minoritários tais como: entrada, residência, trabalho, moradia, bem-estar, saúde, conhecimento, informação e cultura. (Dijk, 2015, p. 133)

Poderíamos considerar, também, as séries de discursos que, nos séculos XVII e XVIII, referem-se à riqueza e à pobreza, à moeda, à produção, ao comércio. Trata-se, então, de conjuntos de enunciados muito heterogêneos, formulados pelos ricos e pelos pobres, pelos sábios e pelos ignorantes, protestantes ou católicos, oficiais do rei, comerciantes ou moralistas. Cada qual tem sua forma de regularidade, e igualmente seus sistemas de coerção. Nenhum deles prefigura exatamente essa outra forma de regularidade discursiva que tomará forma de uma disciplina e chamar-se-á “análise das riquezas”, depois “economia política”. É, contudo, a partir deles que uma nova regularidade se



formou, retomando ou excluindo, justificando ou descartando alguns dos enunciados. (Foucault, 2014, p.64)

É possível dizer que o discurso desempenha um papel fundamental para a dimensão cognitiva do racismo, pois suas ideologias e preconceitos étnicos não são inatos e não se desenvolvem espontaneamente na interação étnica, pois são adquiridos e aprendidos, e isso ocorre através da comunicação, através da escrita e da fala e também através do tempo a partir de um contexto histórico. Assim, pode-se dizer que, o discurso colonial se tornou um aparato que se apóia no reconhecimento e repúdio de diferenças e sua função estratégica predominante é a criação de um espaço para sujeitos através da produção de conhecimentos em termos dos quais se exerce vigilância e se estimula uma forma complexa de prazer/desprazer, pois busca sua legitimação através da produção de conhecimentos do colonizador e do colonizado que não estereotipados e avaliados antiteticamente. “O objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução”. (Bhabha, 2013, p. 124)

No sentido de compreender a produtividade do poder colonial faz-se crucial construir seu regime de verdade e não submeter suas representações a um julgamento normatizante, pois assim, torna-se possível compreender a ambivalência produtiva do objeto do discurso colonial, onde a “alteridade” que é ao mesmo tempo um objeto de desejo e escárnio, uma articulação da diferença contida dentro da fantasia da origem e da identidade. (Bhabha, 2013, p.118-119). O discurso colonial torna-se assim, uma forma de discurso crucial para a ligação de uma série de diferenças e discriminações que embasam as práticas discursivas e políticas da hierarquização racial e cultural.

Com a finalidade de intervir no interior desse sistema de representação que Edward Said propõe uma semiótica do poder “orientalista”, examinando os diversos discursos europeus que constituem “o Oriente” como uma zona do mundo unificada em termos raciais, geográficos, políticos e culturais. A figura do sujeito sempre é colocada de forma desproporcional em oposição ou dominação através do descentramento simbólico de múltiplas relações de poder que representam o papel de apoio, assim como o de alvo ou adversário. Torna-se difícil, então, conceber as enunciações históricas do discurso colonial sem que elas estejam funcionalmente sobredeterminadas, estrategicamente elaboradas ou deslocadas pela cena inconsciente do orientalismo latente. Com isso, torna-se difícil conceber o processo de subjetificação como localização no interior do



orientalismo ou do discurso colonial para o sujeito dominado, sem que o dominador esteja também estrategicamente colocado nesse interior. O discurso colonial e a noção não problematizada do sujeito restringem a eficácia tanto do poder como do saber, pois não há possibilidade de ver como o poder funciona produtivamente enquanto estímulo e interdição. No discurso colonial, o que se nega ao sujeito, tanto como colonizador quanto colonizado, é a forma de negação que dá acesso ao reconhecimento da diferença. É aquela possibilidade de diferença e circulação que liberaria o significante de cultura das fixações da tipologia racial, da analítica do sangue, das ideologias de dominação racial e cultural ou da degeneração. “Este ato da recusa e da fixação, do sujeito colonial, é remetido de volta ao narcisismo do imaginário e sua identificação de um ego ideal que é branco e inteiro”. (Bhabha, 2013, p. 132)

O discurso racista estereotípico, no momento colonial, inscreve uma forma de governo baseada em uma cisão produtiva em sua constituição do saber e exercício do poder. Suas práticas reconhecem a diferença de raça, cultura e história como sendo elaboradas por saberes estereotípicos, teorias raciais, experiência colonial administrativa, e sobre essa base, institucionaliza uma série de ideologias políticas e culturais que são preconceituosas, discriminatórias, arcaicas e importa reconhecê-las. É no território dessa coexistência que as estratégias da hierarquização e marginalização que são empregadas na administração de sociedades coloniais. E aí é que se forma o espaço ideológico, o qual funciona de maneira mais conivente com exigências políticas e econômicas. Para Foucault: em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade. (2014, p.8-9)

Portanto, o tipo de linguagem, o pensamento e também visão Orientalista de modo muito geral são formas de realismo radical. Onde qualquer um empregue o Orientalismo, isto é, o hábito de lidar com questões, objetos, qualidades e regiões consideradas orientais, designará, nomeará, apontará, fixará o tema de seu discurso e pensamento com uma palavra ou frase, que então se considera ter adquirido realidade ou, simplesmente, ser a realidade. Esses são alguns dos resultados, creio eu, da geografia imaginativa e das fronteiras dramáticas que traça. Há algumas transmutações especificamente modernas desses resultados orientalizados [...]. (Said, 2007, p. 114)

A articulação social da diferença, em uma perspectiva minoritária, parece algo complexo, pois procura conferir a autoridade aos hibridismos culturais que emergem em



momentos de transformação histórica. A partir deste pensamento, ficam evidentes os embates de fronteira acerca da diferença cultural, pois esta pode confundir tradição e modernidade, em seu sentido mais amplo, e ainda realinhar fronteiras, além de desafiar expectativas normativas.

Neste sentido, pode-se dizer que há uma compreensão geral das maneiras como o conhecimento, o preconceito e as ideologias são adquiridos também através do discurso, especialmente os autores profissionais e as organizações devem ter um entendimento acerca de quais são as possíveis ou prováveis conseqüências de seus discursos sobre as representações sociais dos seus receptores de acordo com o contexto social.

A maior parte das formas de controle social da nossa sociedade implica algum tipo de controle exercido tipicamente por meio da persuasão ou de outras formas de comunicação discursiva, ou resultante do medo de sanções a serem impostas. É neste ponto que a análise do papel do discurso no exercício, manutenção ou legitimação do poder torna-se relevante, tornando-se relevante por deixar espaço para graus variáveis de liberdade e resistência daqueles que estão subjugados pelo exercício do poder. Torna-se importante analisar o papel estratégico do discurso e de seus agentes falantes, escritores, editores entre outros, da forma hegemônica sociocultural. “Dado que as elites simbólicas detêm um grande controle sobre o modo de influência exercida por meio dos gêneros, dos tópicos, das argumentações, dos estilos, da retórica ou da apresentação da escrita e da fala públicas, o poder simbólico delas é considerável”. (Dijk, 2015, p. 47)

Pode-se afirmar que a fala cotidiana dos membros dos grupos majoritários brancos reproduzem preconceitos dentro do grupo inteiro, enquanto, ao mesmo tempo, confirma verbalmente não só o pertencimento ao grupo, mas também suas normas e seus valores que, por sua vez, são relevantes para a manutenção do poder do grupo branco. Demonstrar como a dominação étnico-racial, ou o racismo, é também reproduzida através de padrões diferenciais de acesso discursivo por grupos majoritários e minoritários, faz importante não apenas por conta de acessos diferenciados a residência, emprego, habitação, educação ou previdência social, mas porque esta dominância pode assumir formas de reprodução discursiva do preconceito étnico e do racismo entre membros dos grupos majoritários e minoritários.

Dito isso, há de se verificar um elo entre Análise Crítica do Discurso, e Análise Crítica do Discurso Jurídico os quais tem como fulcro a abordagem das relações específicas – internas e recíprocas – entre linguagem, direito e sociedade (Colares, 2014). As



produções de textos em eventos autênticos do judiciário são resultantes da estruturação social da linguagem que os consome e os faz circular, mas ao mesmo tempo os textos são também transformadores de estruturas sociais da linguagem, assim como os eventos sociais são tanto resultado quanto substrato de estruturas sociais.

O modelo de análise da Análise Crítica do Discurso, proposto por Fairclough (1992), constrói-se numa concepção tridimensional do discurso, ou seja, a análise do texto, a análise das práticas discursivas em articulação com a análise das práticas sociais.

A prática discursiva explicita o modo se age com os gêneros textuais, e, segundo Fairclough, a prática discursiva envolve processos de produção, distribuição, consumo textual, e a natureza desses processos varia entre diferentes tipos de discurso de acordo com fatores sociais (1992, p. 106). A produção textual se dá mediante o modo como os sujeitos aprenderam a realizá-los em determinados meios sociais, e neste caso em análise em instância judicial, mediante determinado discurso. Ainda, pode-se dizer que este saber está em transformação constante. É possível discutir a relação entre discurso e estrutura social, onde se observa natureza complexa e dialética, resultando do contraponto entre a determinação do discurso a partir de uma construção social de modo a verificar que o discurso colonial continua presente na atualidade através das práticas racistas.

Para exemplificar de que maneira a sociedade tem se mostrado racista, verifica-se o ajuizamento no ano de 2009 a ADPF 186³, a qual questionou atos administrativos do Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão da Universidade de Brasília (Cepe/UnB) que determinaram a reserva de vagas oferecidas pela universidade para indígenas e afrodescendentes. O partido Democrata (DEM) alegou que a política de cotas adotada na UnB feria preceitos fundamentais da Constituição Federal como dignidade da pessoa humana, repúdio ao racismo e igualdade, além de dispositivos que estabelecem o direito universal à educação. A partir disso, a decisão fundamentada em concepções de afirmação na proteção dos direitos humanos apresenta os votos dos ministros os quais demonstram fragmentos do pensamento descolonial.

Esta decisão, de 26 de abril de 2012, (acórdão publicado em 20 de outubro de 2014), foi um marco na defesa dos grupos minoritários e efetivação de direitos humanos, pois gerou grande impacto na sociedade sobre o tema abordado das ações afirmativas. Ela ainda abriu espaço para a lei nº 12.711/2012, a qual determina a reserva de cinquenta por cento das vagas em instituições federais de ensino superior para estudantes que tenham cursado o ensino médio integralmente em escolas públicas e que estas deverão



ser preenchidas por autodeclarados “pretos, pardos e indígenas”, em proporção no mínimo igual à de pretos, pardos e indígenas na população da unidade da Federação onde está instalada a instituição, segundo o último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Mas ainda nos causa inquietação a repercussão desta decisão, suas implicações e como o fator da cor ainda é instigante para o discurso racista.

Até um passado recente, a necessidade de consciência do problema da discriminação não era um fenômeno isolado da estrutura de poder brasileira, mas colocava em questão o sistema de representações étnicas em vigor naquele momento, pois o que a elite branca mais temia era que negros e mestiços ocupassem cargos de poder. Quijano (2010), explica que a cor, é literalmente uma invenção eurocêntrica enquanto referência natural, ou biológica de raça, já que nada tem a ver com biologia. E, segundo o autor, a cor, na sociedade colonial/moderna nem sempre foi o mais importante dos elementos de “racialização” efetiva e dos projetos, como no caso dos arianos em relação a outros brancos incluindo os brancos judeus, mas sim a “corporalidade” em nível decisivo das relações de poder. Eis o motivo de discutir o porquê da influência do discurso racista, pois mesmo depois de tantos debates, a prática discriminatória continua presente.

O discurso racista

Pode-se dizer que o racismo transformou-se com o tempo, e a distância é grande entre suas expressões clássicas, que pretendem se apoiar na ciência, e suas formas contemporâneas, que se referem cada vez mais à ideia da diferença e da incompatibilidade das culturas. Uma definição preliminar de racismo consiste em caracterizar um conjunto humano pelos atributos naturais, eles próprios associados às características intelectuais e morais que valem para cada indivíduo dependente desse conjunto e, a partir disso, pôr eventualmente em execução práticas de inferiorização e de exclusão. (Wieviorka, 2007, p.9). Associado à modernidade, o racismo pode ser abordado de duas maneiras, na ordem de seu surgimento histórico, considerado como um fenômeno ideológico, um conjunto de doutrinas e de idéias mais ou menos elaboradas, e também como um fenômeno a ser verificado de modalidades concretas para interessar-se depois, na seqüência da precedente, pelos discursos e escritos, mas também e sobretudo pelas formas nas quais ele se exprime na prática: massacres, exploração, discriminação, segregação.

Considera-se uma característica do racismo a facilidade com que ele se mescla com outros tipos de hostilidade e pode se disfarçar sob essa outra forma. “Uma vez que as diferenças de raças (em um sentido social) são freqüentemente acompanhadas de



diferenças de cultura, o preconceito racial facilmente se une ao preconceito cultural” (Levine; Pataki, 2005, p.42)

O racismo evolui no decurso do tempo, pois no início do século XIX, as classificações das raças baseavam-se, sobretudo, nos atributos fenotípicos (cor de pele, tipo de cabelo, formato do nariz e outros caracteres do organismo que se manifestam à observação). Enfim, no contexto do surto dos nacionalismos, o esforço de classificação serve também para distinguir “raças” até no seio do mundo antigo, a fim de justificar discursos e condutas que visavam e continuam a inferiorizar o ser humano. “A raça, nessa perspectiva, é uma construção social e política, baseada em atributos fenotípicos, a partir da qual se processam as relações entre grupos raciais”. (Wieviorka, 2007, p.28).

Os sujeitos a quem a modernidade negou a plena humanidade são os mesmos que, na contemporaneidade, ainda lutam por reconhecimento em sociedades marcadas pelo preconceito. Para Bragato, a manifestação do preconceito contribui para manter as características de um determinado grupo, bem como sua posição privilegiada à custa dos participantes do grupo de comparação, que são julgados não pelos seus méritos mas por qualidades atribuídas com base em falsos argumentos. Dentre as formas mais importantes de preconceito, está o racismo, mas a ele se somam o machismo, a xenofobia, homofobia e outros (2016).

A partir de uma lógica de pura diferenciação, que tende a recusar os contatos e as relações sociais, remete-se à imagem da exterioridade radical dos grupos humanos considerados, que não têm, no limite, nenhum espaço comum para desenvolver a mínima relação, seja ela racista ou não. No funcionamento da sociedade, da qual o racismo constitui uma propriedade estrutural inscrita nos mecanismos rotineiros, assegurando a dominação e a inferiorização dos negros sem que ninguém tenha quase a necessidade de os teorizar ou de tentar justificá-los pela ciência. “O racismo aparece assim como um sistema generalizado de discriminações que se alimentam ou se informam uns aos outros”. (Wieviorka)

A raça é ocasionalmente um puro constructo social e, no máximo, uma questão de características físicas que não afetam em absoluto as capacidades ou o caráter moral de alguém, por isso, as atitudes racistas são quase sempre apoiadas por crenças enormemente erradas a respeito do outro. A hostilidade é cruelmente baseada na diferenciação do outro, na medida em que estes são levados a crer que isso deve ter um certo fundamento, o que, tragicamente chega ao coração de sua identidade e faz com que o outro acredite ser irremediavelmente inferior. “Uma lógica de pura



hierarquização, universalista caso se prefira, dissolve a raça nas relações sociais, faz do grupo caracterizado pela raça uma classe social, uma modalidade extrema do grupo explorado, e da questão da raça, na realidade, uma questão social". (Levine; Pataki, 2005, p.39)

O colonialismo proveio em larga escala de um racismo universalista, conduzido por elites políticas ou por atores econômicos, culturais ou religiosos, que promoveram suas relações com os povos colonizados e resistentes à colonização seja preferencialmente por uma lógica de diferenciação, resultando, por vezes, em pavorosas violências, seja de preferência por uma lógica de inferiorização. Esta visava à exploração econômica dos grupos envolvidos; podia também pretender fazê-los ingressar no progresso, autorizá-los a se identificar à nação conquistadora ou dominante.

Racismo, no sentido estrito da palavra, consiste em preconceito contra um ou mais grupos raciais, que se manifesta em comportamentos hostis para com todos os membros desses grupos. O termo "grupo racial" é definido por atitudes sociais, não pela biologia ou mesmo pela aparência; atitudes tanto daqueles que pertencem ao grupo como daqueles que não pertencem. Uma característica importante do racismo, é a facilidade com que ele se mescla com outros tipos de hostilidade e pode se disfarçar sob essa outra forma. Uma vez que as diferenças de raças (em um sentido social) são freqüentemente acompanhadas de diferenças de cultura, o preconceito racial facilmente se une ao preconceito cultural. (Levine; Pataki, 2005, p.42). Em uma conceituação mais restrita, é evidentemente mais irracional e conseqüentemente mais vil de um ponto de vista moral, que as hostilidades contra grupos identificados de outros modos, como a religião, a crença política ou mesmo a língua, apresenta-se em hostilidades com outras bases.

Como comenta Wieviorka (2007), é possível discordar racionalmente de uma crença política em particular e acreditar que a seguir seria desastroso, é possível não gostar racionalmente de uma religião em particular e considerá-la socialmente divisora ou individualmente corruptora, ainda, é possível até desgostar racionalmente de uma língua ou acreditar racionalmente que é necessária uma unidade lingüística para a coesão da sociedade, mas a raça é ocasionalmente um puro constructo social e, no máximo, uma questão de características físicas que não afetam em absoluto as capacidades ou o caráter moral de alguém, não justificando, atitudes racistas com relação ao outro enquanto grupo.



A hostilidade⁴ é cruelmente baseada em algo que o outro não tem o poder de mudar, como características físicas, e na medida em que o outro é levado a crer que isso deve ter um certo fundamento, acaba por atingir diretamente sua identidade, o que faz com que estes acreditem ser irremediavelmente inferiores. “Todo ódio ou desdém contra outros grupos, religiosos, lingüísticos ou culturais, são, portanto, perigosos; o ódio e o desdém raciais são os mais perigosos de todos”. (Wieviorka, 2207, p.46).

A hostilidade e ódio⁵ sem razão são vícios, nem sempre baseados em raça, mas que possui na grande maioria dos casos, seus fundamentos, pois todo o opróbrio ligado a manifestações de ódio deriva de formas de discriminação, opressão, degradação, desumanização e violência perpetradas historicamente em nome da raça, derivada de injustiças raciais em padrões mais amplos, históricos e contemporâneos de injustiças raciais. O ódio racial foi (e continua sendo), uma mistura de atitudes que os brancos mantêm para com os negros durante os períodos da escravidão e da segregação. Critérios de adequação para uma tentativa de explicação do racismo é que deve haver uma estrutura para a ocorrência de anti-semitismo, xenofobia, misoginia, homofobia, e outros tipos de limpeza étnica, cultural ou religiosa, já definidas historicamente. Para Fanon: A descolonização jamais passa despercebida porque atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores sobrecarregados de inessencialidade em atores privilegiados, colhidos de modo quase grandioso pela rodaviva da história. Introduce não ser um ritmo próprio, transmitido por homens novos, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é, em verdade, criação de homens novos. (1968, p. 26)

Ou seja, o outro está associado não apenas com a diferença, mas também com o desvio (“ilegitimidade”) e a ameaça (violência, ataques). Afirmativas argumentativas sobre a depravação da cultura negra são combinadas com negações das deficiências dos brancos (racismo), com a mitigação retórica e a eufemização de seus crimes, o colonialismo e a escravidão, ainda com a inversão semântica da culpa (culpar a vítima). O conflito social é assim cognitivamente representado e destacado pela polarização, e discursivamente sustentado e reproduzido pela depreciação, demonização e exclusão dos Outros da comunidade que pertence a Nós, os civilizados. (Dijk, 2015, P.129-130)

Nestes casos, a opressão estrutural, seja ela política, prática, institucional, discursiva, ou norma cultural, acaba por ser injusta e cria ou perpetua relações ilegítimas de poder. Estas estruturas de poder podem ser criadas para causar prejuízo a um grupo sem que isso tenha sido antecipado ou mesmo reconhecido. Neste sentido, a percepção sobre



as identidades humanas desencadeada pelo contato entre o ego moderno (colonizador) e o não ego (colonizado) foi associada às posições sociais estabelecidas no período colonial, em uma forma de naturalizar as relações de superioridade e inferioridade e constituir o padrão de poder da colonialidade, conforme coloca Dussel. Para o autor, ao analisar o contato entre o colonizador e o colonizado, o outro é tratado como objeto passível de ser “conquistados, colonizados, modernizados e civilizados” (1993). Desse relacionamento de dominação, a cor da pele emergiu como o principal aspecto utilizado para diferenciar seres humanos, neste sentido, raça e racismo são o instrumento central para a materialização do colonialismo e de sua lógica específica, a colonialidade.

Definir um discurso dominante é definir uma forma persuasiva como através da negação da discriminação ou racismo, ou através da desracialização da desigualdade através de redefinições em termos de classe, diferença cultural ou das conseqüências especiais são identificadas determinadas pessoas. As políticas públicas étnicas são mais ou menos efetivamente excluídas de escritas ou falas influentes sobre sua própria situação, mas estas minorias são assunto freqüente na fala e na escrita política, mas esse fórum de acesso passivo raramente é controlado por elas. “Tendo em vista o papel do discurso político na representação, na reprodução e na legitimação do poder e da dominação, também podemos esperar muitos estudos críticos do discurso da escrita e da fala políticas”. (Dijk, 2015, p.125)

Os discursos de inferiorização e depreciação de certos seres humanos, consolidados desde a Modernidade colonial, acarretam práticas de discriminação que se expressam em diferentes formas de violação de direitos humanos, pensando na lógica definida por Maldonado-Torres (2007), a experiência vivida dos povos racializados é profundamente tocada pelo encontro constante com a violência e morte, porque em um mundo estruturado com base na falta de reconhecimento da maior parte da humanidade, a idéia de raça sugere não só inferioridade, mas também dispensabilidade. Assim, a pobreza, a proximidade da morte na miséria, a falta de reconhecimento, o linchamento e a prisão são formas, dentre tantas outras, de caracterizar a situação do damné. (Bragato, 2016)

A intenção e, especialmente, a participação premeditada e deliberada em violações constituem uma condição no mínimo agravante do crime de racismo, mas por outro lado, acidentes, incidentes, atos praticados “no calor do momento” ou emocionalmente induzidos e ações semelhantes, não planejadas, são parcialmente escusáveis e, conseqüentemente, tidas como menos graves.



Diferentes grupos e suas respectivas culturas estão envolvidos, uma vez que o racismo requer definição em termos de hegemonia cultural, pois sua negação igualmente deveria apresentar dimensões culturais. “Uma dessas dimensões é a combinação entre negação do racismo ou etnocentrismo com a autoafirmação de tolerância, que é um dos traços da cultura “ocidental” contemporânea. Da mesma forma que a democracia, a tecnologia, o cristianismo e os valores ocidentais, pelo menos implicitamente, são apresentados em livros didáticos, no discurso político e na mídia como superiores a outras culturas, também a “tolerância” ocidental é contrastada, por exemplo, com culturas intolerantes; como o fundamentalismo muçulmano cõo menciona Edward Said. Em outras palavras, “da mesma forma que as pessoas brancas, podem negar o racismo e ao mesmo tempo se apresentar como cidadãos tolerantes, a cultura ocidental como um todo também pode negar o racismo ou o etnocentrismo e enfatizar a tolerância”. (Dijk, 2015, p.169). A negação ocidental do racismo e do etnocentrismo, com suas implicações sociais, políticas e culturais, desempenha um papel que abrange desde o nível das relações interpessoais até o nível global das relações interculturais e internacionais. Em todos os níveis, essa negação funciona essencialmente para administrar a resistência, a dissidência e a oposição, servindo dessa forma como uma estratégia de reprodução da hegemonia.

Violência e intolerância religiosa

Situações de violência no Brasil estão se tornando comuns com determinada parcela da população, pois desde o período colonial, “a articulação entre os argumentos raciais que legitimaram o sistema colonial e o discurso científico dava continuidade à representação que as classes dominantes faziam de sua posição e da legitimidade de seu poder” (PIRES, 2016, p.180)

Segundo o Atlas da violência 2017 divulgado pelo IPEA⁶, de cada 100 pessoas que sofrem homicídio no Brasil, 71 são negras. Jovens e negros do sexo masculino continuam sendo assassinados todos os anos como se vivessem em situação de guerra. Os dados analisados mostraram que a tragédia que aflige a população negra não se restringe às causas socioeconômicas.

Para Thula Pires, a massa de ex-escravos não absorvida pelo modelo produtivo emergente representava uma ameaça latente aos interesses das classes dominantes que passavam a clamar pelo confinamento desse contingente. A figura do criminoso era definida ou por questões fenotípicas, pela inadequação à disciplina fabril ou por



indisciplina política, cabendo ao Estado mover todo aparato punitivo necessário para que não inviabilizassem “a ordem e o progresso” do país. (2016, p.194)

O caráter discriminatório que vitima proporcionalmente mais a juventude negra também foi documentado no estudo “Índice de Vulnerabilidade Juvenil à Violência e Desigualdade”⁷. Neste trabalho, o Fórum Brasileiro de Segurança Pública incorporou um indicador de desigualdade racial ao indicador sintético de vulnerabilidade à violência dos jovens (mortalidade por homicídios, por acidente de trânsito, frequência à escola e situação de emprego, pobreza e desigualdade).

Os indígenas também sofrem com a intolerância religiosa, segundo o relato de Dulce⁸, estas práticas violentas se intensificam a cada dia no interior do país.

É importante mencionar neste ponto a intolerância religiosa como um conjunto de atitudes ofensivas a diferentes crenças e religiões, também pode ser identificada como perseguição. Neste ponto, observa-se a existência de atos de extrema violência caracterizados por ofensa, discriminação e até atentados à vida de pessoas devotas a determinadas crenças. Apesar da legislação nacional e internacional assegurar a liberdade de religião e de culto, percebe-se que a religião e a crença acabam por se constituir como barreiras para as relações humanas. Principalmente quando essas relações limitam-se pela cor da pele e vestimentas, especificamente com as religiões de matriz africana e muçulmana, que se destacam em suas especificidades.

A Constituição brasileira elenca o país como um Estado laico, o que significa que não há uma religião oficial brasileira e que o Estado deve se manter neutro e imparcial às diferentes religiões. O que, teoricamente, deveria assegurar uma governabilidade imune à influência de dogmas religiosos, o que não ocorre atualmente. Há muita influência religiosa na vida político-social brasileira, o que deixa grupos minoritários cada vez mais vulneráveis. Casos de explícita agressão física e moral a pessoas de diferentes religiões são frequentes, levando até a ocorrência de homicídios. Muitas vezes o preconceito não é mostrado com nitidez, pois nem sempre o agressor reconhece como preconceituoso e discriminatório seu ato. Normalmente essa agressão costuma ser com o uso de palavras ofensivas ao se referir ao grupo religioso atacado e aos elementos, deuses e hábitos da religião em questão. Também há a desmoralização de símbolos religiosos, queima de bandeiras, imagens, roupas típicas e incitação à violência. Em situações extremas, a intolerância religiosa pode se tornar uma perseguição que visa o extermínio de um grupo com certas crenças, levando a assassinatos, torturas e enorme repressão.



Segundo o Relatório da Intolerância e violência, há a categorização da violência em: a) violência psicológica por motivação religiosa, a qual se caracteriza por qualquer conduta que cause danos emocionais e diminuição da autoestima ou que lhe prejudique e perturbe o pleno desenvolvimento ou que vise degradar ou controlar suas crenças e seus comportamentos, mediante ameaça, constrangimento, humilhação, manipulação, isolamento, vigilância constante, perseguição contumaz, insulto, chantagem, ridicularização, exploração e limitação do direito de ir e vir ou qualquer outro meio que lhe cause prejuízo à saúde psicológica e à autodeterminação, tendo como motivação a crença religiosa da vítima; b) violência física por motivação religiosa, a qual se caracteriza por qualquer conduta que ofenda sua integridade ou saúde corporal, tendo como motivo a crença religiosa da vítima; c) violência relativa a prática de atos/ritos religiosos Caracteriza-se pela proibição de ritos, orações e oferendas; pelo uso indevido e desrespeitoso de imagens religiosas; pelo impedimento de renovação de aluguel de imóveis; pela expulsão, ou ameaça, de casa, em função da crença religiosa. Ou seja, qualquer ato que restrinja ou impeça a prática de atos ou ritos religiosos; d) violência moral por motivação religiosa, estão abrangidas as condutas descritas como crimes contra a honra, pelos artigos 138, 139 e 140 do Código Penal Nacional (BRASIL, 1940), que tem como objetivo desrespeitar culto ou função religiosa alheia. Essas condutas devem ser por motivação religiosa e são definidas como: i) Calúnia: “caluniar alguém, imputando-lhe falsamente fato definido como crime” (art 138 do CP). Configurada com a narrativa de um fato criminoso imputado por uma pessoa a outrem, no qual consta o suposto local de perpetração do crime, o local, e o momento de sua execução, que sabe ser falso com a finalidade específica de ofender a honra alheia. ii) Difamação: “difamar alguém, imputando-lhe fato ofensivo à sua reputação” (art 139 do CP). Configurada com a narrativa de um fato, verdadeiro ou falso, não tipificado nas leis penais, imputado pelo sujeito ativo ao passivo, no qual consta concretamente ou fictamente o local da prática da conduta, bem como o momento da sua execução, cujo objetivo é violar a honra objetiva do ofendido. Difamar, quanto macular significa desacreditar publicamente uma pessoa, cuja intenção do legislador foi a de ressaltar que a difamação se configura na narrativa de fato, existente ou não, que não seja tutelado pelo Direito Penal, contendo as pessoas envolvidas, o local, o momento de sua execução, além de outros elementos ofensivos à reputação de outrem. iii). Injúria: “Injuriar alguém, ofendendo-lhe a dignidade ou o decoro” (art. 140 do CP). Configurada quando alguém, por meio de gestos, palavras, desenhos ou atitudes ultrajantes ofendem a dignidade ou o decoro alheio; e) violência institucional por motivação religiosa identificada como violência motivada por



divergências de crenças ou convicções (religiões) predominantes em diferentes sociedades, que ao se formalizarem e institucionalizarem nas diferentes organizações privadas ou públicas. Nesta categoria, a palavra instituição deve ser entendida em sentido amplo, como qualquer organização ou estrutura social estabelecida pela lei ou pelos costumes; f) violência patrimonial por motivação religiosa Caracterizada por qualquer conduta que configure retenção, subtração, destruição parcial ou total de objetos religiosos, de espaços físicos que abriguem templos religiosos e casas de pessoas, em função de sua crença religiosa, além da invasão dos mesmos; g) violência sexual por motivação religiosa caracteriza-se por ato que constranja a pessoa a presenciar, a manter ou a participar de relação sexual, mediante intimidação, ameaça, coação ou uso da força ou da relação de poder, tendo como motivação a sua crença religiosa. São exemplo de relações que envolvam poder: professor-aluna/o e padre/pastor/pai de santo-frequentador/a de templo religioso. Atos libidinosos, gestos e termos obscenos entram nessa categoria. h) negligência por motivação religiosa: Caracteriza-se pelo abandono, descuido, desamparo, falta de responsabilidade e descompromisso com o cuidado e o afeto, tendo como motivação a crença religiosa da vítima. Situações em que a pessoa age com indiferença em relação a outro que necessita de seus cuidados ou atenção são incluídos nessa categoria.

O direito tem assumido importante papel em alguns pontos, pois procura dialogar e problematizar as relações entre religiões e (in)tolerâncias religiosas através da análise de casos e a da sua atuação no âmbito do direito à liberdade religiosa dos cultos de matriz africana no Brasil. A legislação nacional tem auxiliado neste debate. A lei 12.288 de 2010 institui o Estatuto da igualdade racial, menciona em seu artigo 24⁹ a liberdade de consciência e de crença e ainda ao livre exercício dos cultos religiosos de matriz africana. Bem como a lei 7.716, a chamada lei caó, a qual define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor.

Enquanto a sociedade se torna cada vez mais plural em termos religiosos, assistem-se manifestações públicas de intolerância religiosa, e tais manifestações se dão em um contexto político com busca de investimento de setores religiosos conservadores na sociedade e no Estado.

Um exemplo da inaplicabilidade do Estado foi o que ocorreu em Rio Grande, município do Rio Grande do Sul.

O procurador-geral de justiça moveu ação direta de inconstitucionalidade¹⁰, com a finalidade de retirar do ordenamento jurídico, o art. 3º, inciso II, letra 'b' e parágrafos 3º



e 4º, e do art. 13, parágrafo único, da Lei n. 7.954/2.015, do Município do Rio Grande que dispõe sobre a criação, composição, estruturação, competências e funcionamento do Conselho Municipal do Povo do Terreiro. O fundamento da ação é que, a lei impugnada, na parte em que estabelece a composição do Conselho Municipal do Povo do Terreiro, sendo composto por uma determinada crença religiosa específica (12 vagas para representantes diretos de YLÊS, instituídos, considerados ainda por casas de Matriz Africana, Terreiro de Umbanda, Tendas e demais conceituações reconhecidas), extrapola a mera proteção da identidade da comunidade em relevo, para ferir a laicidade do Estado, violando o disposto nos artigos 5º, caput, e 19, incisos I e III, ambos da Constituição Federal, de reprodução obrigatória pelos Estados Federados. Esclarece ainda que os artigos discutidos conferem tratamento não isonômico aos cidadãos, privilegiando expressamente comunidade religiosa ligada ao povo do terreiro em detrimento dos demais cultos, agremiações e organizações de cunho religioso da comunidade de Rio Grande, subvencionando com verbas públicas os integrantes daquela entidade religiosa.

O fato de ser colocado em discussão este tipo de demanda faz com que se perceba que o fator cultural predominantemente da religião de matriz africana acaba por demonstrar que a intolerância ainda está muito presente na sociedade brasileira.

Os rituais indígenas também são objeto de discriminação¹¹ e intolerância, pois a violação de seus direitos no tocante ao território configura-se como tal, pois a terra faz parte dos rituais religiosos e de ancestralidade indígena.

O direito passou a ter grande importância nas demandas entre os diferentes grupos concorrentes no mercado religioso e um receptáculo das tensões que envolvem as diferentes visões de mundo de religiões sobre questões sociais, econômicas, políticas, entre outras, e sobre as outras crenças e suas liturgias.

Oliveira (2015) nos recorda casos como o “Mãe Gilda”, ocorrido em 1999, que chegou ao Superior Tribunal de Justiça e resultou na primeira condenação nacional por dano moral decorrente de intolerância religiosa institucional e no estabelecimento, através da Lei federal nº 11.635 de 2007, do Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, comemorado no dia 21 de janeiro; casos de cobrança de impostos dos templos religiosos afro-brasileiros ou contra yalorixás e babalorixás por má prestação de serviço; as ações que equiparam templos afro-religiosos a estabelecimentos comerciais, que criminalizam afro-religiosos por cárcere privado ou de lesão corporal durante cerimônias de iniciação, que fecham templos afro-brasileiros sob a alegação de perturbação do



sossego, poluição sonora, poluição ambiental e maus-tratos a animais; o que se percebe é que os tribunais tem se tornado espaços de grande discussão sobre os direitos dos povos tradicionais em prol de seu direito a professar a religiosidade.

Conclusões

Há entre a grande maioria dos racistas sentimentos, ditos “racionais”, os quais demonstram ser perigosos para a convivência em sociedade, pois a necessidade desprezar e abusar de um grupo pode ser profunda, bem como a identificação de algum grupo racial como alvo para desdém ou hostilidade. Esse sentimento, a partir do pensamento colonial, explica-se pelas relações de poder impostas.

Atos discriminatórios refletem-se em tratamentos desiguais, o que nega igual status pela a restrição a direitos se dá com base em preconceitos e estigmas baseados em traços identitários reputados inferiores. Estes contam com fundamentos discursivos de inferiorização observados pela lógica colonial imposta historicamente. “O direito internacional dos direitos humanos tem reconhecido essa realidade e tentado construir um quadro de proteção baseado nas assimetrias produzidas por uma falsa percepção de inferioridade de determinados grupos que impede a garantia dos direitos humanos” (Bragato, 2016)

Buscou-se neste texto demonstrar como o discurso atua através da imposição de atitudes impostas a grupos determinados sob uma lógica de inferiorização e desumanização. O discurso racial produto da colonialidade moderna apresenta-se através de um processo de privação de direitos não superados historicamente.

Assim, o discurso negativo sobre grupos minoritários considerado tendencioso, preconceituosa, racista e incoerente com os valores gerais de tolerância significa que tal discurso precisa ser amenizado, mitigado, escusado, explicado ou gerenciado de uma forma que não possa se voltar contra o falante ou o escritor. A preservação das faces, a auto-apresentação positiva e o gerenciamento da imagem são estratégias comuns a que os usuários da língua recorrem numa situação de possível perda das faces, mas faz-se necessário garantir que não sejam mal compreendidos e que nenhuma inferência indesejável seja feita do que foi dito ou escrito. Eis o desafio para os Direitos Humanos.

Notas

¹Doutoranda em Direito Público pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos- UNISINOS. O outro referido neste artigo deve ser compreendido como figura antropológica e se refere à identidade.



²Disponível para leitura o inteiro teor: < <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=278000>> . Acesso em 13 de abr. de 2017.

³Esta hostilidade pode ser facilmente verificada em recente palestra de grande repercussão por seu conteúdo misógino e racista, proferida pelo Deputado Bolsonaro: < <http://www.pragmatismopolitico.com.br/2017/04/jair-bolsonaro-faz-comentario-imperdoavel-sobre-negros-quilombolas.html>>.

⁴Para Wieviorka o conceito de “crime de ódio” é uma analogia legal dessa instituição moral. A ideia por trás de um crime de ódio é que um crime, como uma agressão física, cometido por ódio contra alguém com base em certas características baseadas em grupo – como raça, etnia, religião, gênero, orientação sexual, etc. – é pior e merece uma punição mais severa que o mesmo crime cometido por razões diferentes. (De fato, o termo “crime de ódio” é um tanto enganador, já que não é exatamente o ódio que justifica a punição mais severa, mas somente o ódio voltado para certas características baseadas em grupo da vítima). (2007, p.84).

⁵IPEA- Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/images/170602_atlas_da_violencia_2017.pdf.

⁶Brasil. Presidência da República. Secretaria-Geral. Índice de vulnerabilidade juvenil à violência e desigualdade racial 2014. Disponível em:< <http://unesdoc.unesco.org/images/0023/002329/232972POR.pdf>>.

⁷DULCE, Emilly. Sob cerco evangélico, guarani-kaiowás sofrem com intolerância no Mato Grosso do Sul. Disponível em:< <https://www.brasildefato.com.br/2018/05/25/sob-cerco-evangelico-guarani-kaiowas-sofrem-com-intolerancia-no-mato-grosso-do-sul/index.html>> . Acesso em 23 de jul. 2018.

⁸Artigo 24: O direito à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos de matriz africana compreende:

I - A prática de cultos, a celebração de reuniões relacionadas à religiosidade e a fundação e manutenção, por iniciativa privada, de lugares reservados para tais fins;

II - A celebração de festividades e cerimônias de acordo com preceitos das respectivas religiões;

III - a fundação e a manutenção, por iniciativa privada, de instituições beneficentes ligadas às respectivas convicções religiosas;

IV - A produção, a comercialização, a aquisição e o uso de artigos e materiais religiosos adequados aos costumes e às práticas fundadas na respectiva religiosidade, ressalvadas as condutas vedadas por legislação específica;



V - a produção e a divulgação de publicações relacionadas ao exercício e à difusão das religiões de matriz africana;

VI - A coleta de contribuições financeiras de pessoas naturais e jurídicas de natureza privada para a manutenção das atividades religiosas e sociais das respectivas religiões;

VII - o acesso aos órgãos e aos meios de comunicação para divulgação das respectivas religiões;

VIII - a comunicação ao Ministério Público para abertura de ação penal em face de atitudes e práticas de intolerância religiosa nos meios de comunicação e em quaisquer outros locais.

⁹Ação direta de inconstitucionalidade. Município do rio grande. Lei municipal N° 7.954/2015. Conselho municipal do povo do terreiro. COMPOSIÇÃO.

1. A atribuição de 12 vagas (art. 3º, II, b e §§ 3º e 4º da Lei Municipal nº 7.954/2015) para representantes diretos de Ylês ou casas de Matriz Africana, dentre as 16 vagas reservadas a representantes da sociedade civil organizada, não configura qualquer ofensa ao princípio da laicidade do Estado.

2. Em se tratando de Conselho destinado à formulação e proposição de políticas públicas destinadas aos homens e mulheres identificados com as práticas culturais religiosas de matriz africana, afigura-se inteiramente razoável que seus membros sejam majoritariamente representantes das próprias comunidades de terreiro.

3. Embora o Estado seja laico, é responsável pela garantia da igualdade de direitos entre todos os cidadãos, o que certamente inclui a garantia da liberdade de expressão e de culto religioso. Ação direta de inconstitucionalidade julgada improcedente, por maioria. Nº70076012830.

¹⁰<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/liderancas-indigenas-lancam-manifesto-contra-onda-de-intolerancia-religiosa>.

¹¹La presente investigación se encuentra en desarrollo al momento de su presentación en ALAS 2019, por lo que sus conclusiones y discusión se encuentran abiertas a ampliaciones y modificaciones.

Referências

Bhabha, Homi K. O local da cultura. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

Bragato, Fernanda Frizzo. Discursos desumanizantes e violação seletiva de Direitos Humanos sob a lógica da colinialidade. Quaestio Iuris. vol.09, nº. 04, Rio de Janeiro, 2016. pp. 1806-1823.



Colares, Virgínia. Análise Crítica do Discurso Jurídico (ACDJ): o caso Genelva e a (im) procedência da mudança de nome. *ReVEL*, vol. 12, n. 23, 2014. Disponível em: <www.revel.inf.br>.

De Oto, Alejandro José. *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*. CEEA, Centro de Estudios de Asia y Africa. Colegio de México. 2003.

Dijk, Teun A. Van. *Discurso e poder*. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2015.

Dussel, Enrique. *1492 O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Rio de Janeiro, 1993.

Fairclough, Norman. *Discurso e mudança social*. Editora UnB. 2001.

Fanon, Frantz. *Os condenados da Terra*. Editora Civilização brasileira. Rio de Janeiro, 1968.

_____. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

Foucault, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. Edições Loyola, São Paulo. 24 eds. 2014.

Levine P. Michael; Pataki, Tamas. *Racismo em Mente*. São Paulo: Madras, 2005.

Quijano, Aníbal. *Coloniality of Power, Eurocentrism, and Social Classification*. In: DUSSEL, Enrique et al. *Coloniality at large: Latin America and postcolonial debate*. Durham, USA: Duke University Press, 2008.

Said, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Wieviorka, Michel. *O racismo, uma introdução*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

Warburton, Nigel. *Liberdade de expressão: uma breve introdução*. 1 ed. Lisboa. 2015.



Prosperidad y servidumbre: subjetivación neoliberal en el movimiento neopentecostal de la Visión G12 en Ecuador¹

Fredy Paúl Martínez Jurado²

Resumen

El presente proyecto busca analizar los mecanismos de construcción de la subjetivación neoliberal en los miembros de las iglesias neopentecostales de la Visión G12 en Ecuador. En su primera parte presenta un contexto de las iglesias neopentecostales donde se encasillan las iglesias pertenecientes a la Visión G12 y su impacto en la región. Posteriormente, brinda una conceptualización teórica a la subjetivación neoliberal y a la sociología de la religión para el estudio de las nuevas denominaciones protestantes. Finalmente, presenta un análisis de los mecanismos de construcción de la subjetividad neoliberal en los creyentes de dichas denominaciones. Aplica una metodología cualitativa a través de una etnografía encubierta para obtener información aplicando herramientas de investigación tales como la participación observante y las entrevistas a un grupo de miembros y ex-miembros de dichas congregaciones. La investigación aún se encuentra en desarrollo.

Palabras clave

Prosperidad, servidumbre, subjetivación, neoliberalismo, movimiento neopentecostal.

Fundamentación del problema

Entre las diversas iglesias neopentecostales que han proliferado en las últimas décadas, un caso particular surge en las conocidas iglesias de la visión G12, que propagan la idea, en varios países, de liderazgo en sus seguidores para que recluten personas en quipos de doce personas (de allí su nombre). Para lo cual, se construyen una serie de procesos de adoctrinamiento y de convivencia para impulsar la competencia, el reconocimiento y demás factores que construyen nociones de institucionalidad ligados a los de una empresa con resultados cuantificables. Estas iglesias trabajan con miembros que provienen fundamentalmente de la clase media urbana y toman características innovadoras de publicidad y difusión de su mensaje, por lo cual se caracterizan dentro de aquellas que pertenecen al neopentecostalismo en el país. Su crecimiento ha sido progresivo.

Las cantidades de iglesias y seguidores de las mismas aumentan cada año y son difíciles de registrar debido al escaso control estatal y la libertad de cultos en las que se



respaldan estas nuevas denominaciones. La Visión G12 es una de las nuevas técnicas de reclutamiento aplicada en varias iglesias neopentecostales del país. Entre Cuenca, Quito, Machala y Guayaquil la cantidad de seguidores de esta fe superan los 50 mil. Esta cifra aumenta cuando se considera que la visión es aplicada en otras iglesias a lo largo del país. Una de las características a tener en cuenta de esta visión es que su postura no se disocia de la política, sino más bien, se motiva a los miembros de la misma a participar de la misma incluso como autoridades, siempre y cuando sea bajo el direccionamiento del liderazgo y direccionamiento de la visión, es decir, de las autoridades de la iglesia.

Sus procesos internos en base a la "escalera del éxito" son practicados también por iglesias evangélicas y de otras denominaciones que se han apropiado total o parcialmente de los pasos mencionados. Sin embargo, lo que caracteriza más a los movimientos del G12 es su reclutamiento en estructura piramidal fundamentado en la lógica del management de formar un equipo de 12 personas que a su vez recluten a otras 12 para expandir un modelo jeriarcal fundamentado en el líder principal y con vistas a un rápido crecimiento. Los discursos y estrategias empleados "en las comunidades G12 [se basan en] las ritualizaciones emocionales y el ímpetu por la superación personal [que] predominan sobre las tradicionales manifestaciones pentecostales del cristianismo" (Rivera 2008, 207).

En tal virtud se busca comprobar la hipótesis respecto a si los discursos y prácticas rituales llevadas a cabo en las iglesias neopentecostales de la Visión G12 en Ecuador reproducen la subjetivación neoliberal en sus seguidores. La búsqueda se orienta hacia los mecanismos de reproducción de sentido. Se pretende identificar las relaciones de servidumbre en función del evangelio de la prosperidad dentro del neopentecostalismo de la visión G12. Además, analizar los procesos de adoctrinamiento, construcciones simbólicas y rituales practicados por sus creyentes. Y finalmente, relacionar las dinámicas de construcción de la subjetivación neoliberal con aquellas reproducidas dentro de dichas iglesias.

Religión y sociología de la religión

Para la presente investigación se considera la perspectiva que Giddens recoge respecto al concepto sociológico de religión. La amplia variedad de creencias existentes en el mundo hace que resulte difícil hallar "una definición de religión generalmente aceptada". De acuerdo al autor, el pensamiento occidental muchas veces limita la comprensión de religión al cristianismo: "una creencia en un ser supremo que nos ordena comportarnos



de forma moral en esta tierra y promete un más allá que ha de venir. Sin embargo, en realidad no podemos definir la religión en su conjunto en estos términos. Estas creencias, y muchos otros aspectos del cristianismo, están ausentes de la mayoría de las religiones del mundo." (Giddens 2000, 551)

Las características en las que concuerdan varios autores respecto a lo que determina a una religión se encuentran los símbolos que "invocan sentimientos de reverencia o respeto", mismos que se encuentran vinculados a rituales ceremoniales a los cuales asisten y "participan comunidades de creyentes". La existencia de estos elementos requiere una elaboración determinada independientemente de la existencia de dioses y sus características en las creencias de una religión. Sin embargo, "casi siempre existen seres u objetos que inspiran actitudes de respeto o admiración. En algunas religiones, por ejemplo, las personas creen en una "fuerza divina", más que en dioses personalizados, y la veneran. En otras hay figuras no divinas en las que se piensa con reverencia, como Buda o Confucio" (Giddens 2000, 554).

Los actos ceremoniales se llevan comúnmente a cabo en recintos ceremoniales, templos o lugares específicos cargados de significación, donde las personas realizan actividades diversas: "los actos rituales pueden incluir plegarias, letanías, cánticos, tomar determinadas comidas o renunciar a otras-, ayunar en ciertos días, etc." (Giddens 2000, 555). Dichas actividades difieren necesariamente de las actividades cotidianas y se pueden realizar en soledad, pero también de manera colectiva. Además, dichas actividades rituales son consideradas por los sociólogos como factor diferenciador de las prácticas relacionadas a la magia. El enfoque sociológico para entender la religión resulta necesario en el presente trabajo de investigación, por lo que más adelante se hará alusión a las categorías utilizadas en torno a la sociología de la religión. Investigadores como Ornelas explican, haciendo alusión a la teoría existente hasta el momento que para Luhmann

"la religión cumple la función social de restringir el sentido de lo que acontece en el mundo con ideas religiosas. La religión es el mecanismo que por milenios realizó la tarea que deben salvar las comunicaciones modernas –con otros dispositivos: los medios simbólicos- para hacerse efectivas, a saber: dar por sentido un sentido determinable. Ante la indeterminación de sentido, ante los múltiples significados que pueden tomar los acontecimientos del mundo, la religión afirma un sentido determinable con ideas religiosas. Como se vio atrás, esto se hace en sociedades simples mediante prácticas rituales, como ritualización de toda interacción social (la religión y la sociedad son una y la misma cosa). En la medida en que las sociedades se hacen más complejas, en la



medida en que aparecen la escritura y medios técnicos para la fijación de sentidos posibles de las cosas, aparece la doctrina institucionalmente sancionada por iglesias". (Ornelas, 152-153)

En la búsqueda de brindar nuevas explicaciones a la sociedad moderna del siglo XIX y XX, la sociología tuvo un papel fundamental para brindar explicaciones a la sociedad cambiante de la época. Explicar la religión y sus efectos en la sociedad era fundamental y pensadores como Weber y Durkheim analizaron las formas sociales que ocurrían dentro de las prácticas religiosas. En el caso de Durkheim es necesario entender conceptos como la coerción y el hecho social para desarrollar la categoría de religión y en el caso de Weber resulta fundamental comprender la dominación carismática. Múltiples disciplinas han pretendido explicar la religión desde sus teorías, incluso dentro de la sociología existen diversas posturas para comprender la religión, pero en términos de Cordero del Castillo: "uno de los pocos paradigmas sociológicos que cuenta con el consenso general de la mayoría de los sociólogos de la religión es considerar a ésta, no en su esencia, sino en sus manifestaciones externas, como un hecho social. Hoy, después de los estudios de Max Weber sobre la ética protestante calvinista y el desarrollo del capitalismo, nadie duda que la religión sea configurada y condicionada por la sociedad, al mismo tiempo que ésta, la sociedad, es condicionada por la religión" (Cordero 2001, 239).

La legitimidad se presenta como un mecanismo que fortalece al orden y, por lo tanto, a la forma de dominación imperante. La dominación se perpetúa y beneficia de la legitimidad que se otorgue a determinadas formas de obediencia debido a que esto implica la aceptación social de tales manifestaciones de dominio por parte de los dominados. Es por ello que Weber considera que la legitimidad no es "una mera cuestión de especulación teórica o filosófica, sino que da origen a diferencias reales entre las distintas estructuras empíricas de las formas de dominación, [y] se debe a ese otro hecho general inherente a toda forma de dominación e inclusive a toda probabilidad en la vida: la autojustificación". (Weber 2002, 705) Dicha autojustificación otorga a una posición de privilegio el carácter de mérito y la aleja de la sensación de culpabilidad.

La dominación puede manifestar tres "motivos de legitimidad" con sus correspondientes tipos puros que se articulan en una "estructura sociológica" y pueden ser: la dominación legal o racional, la tradicional y la carismática. A cada una de ellas le corresponden tipos que devienen de estas formas de dominio: la dominación legal tiene como tipo a la dominación burocrática, la dominación tradicional tiene como tipos a la dominación



patriarcal, patrimonial y gerontocrática; y por último la dominación carismática tiene como tipos el dominio del profeta, del héroe guerrero y del gran demagogo.

La dominación carismática se efectúa en función de los afectos y la devoción establecida hacia el señor y sus habilidades o cualidades "sobrenaturales", es decir, carismáticos. El carisma se expresa en lo diferente y lo novedoso que generan una entrega de parte del dominado en cuanto a sus emociones. De esta manera se genera una relación entre caudillo, que es quien manda, y el apóstol, que lo obedece. Pero esta obediencia durará hasta que el señor pierda su carisma (su poder sobrenatural, milagroso y diferente), porque entonces los demás dejan de obedecer.

Este tipo de dominación no guarda relación con la tradición por su carácter innovador, pero se fundamenta en la irracionalidad y quienes obedecen lo consideran una obligación por lo que se legitima en las creencias de los dominados. Debido a su inestabilidad, para perdurar recurre a crear un cuerpo administrativo e incluso a la herencia de la dominación entre miembros de una misma familia ("carisma hereditario"). A pesar de su carácter autoritario, el autor señala que se puede recurrir a este tipo de dominación para efectuar dominaciones antiautoritarias como elecciones democráticas, donde las personas sufragan por la persona que demuestre tener más carisma para dirigir la sociedad (Weber 2002, 711-716).

Los dos autores clásicos desde sus postulados, sentaron las bases para una sociología de la religión. Roger O'Toole, citado por Cordero se refiere a la importancia de esta subdisciplina (de la sociología religiosa) de la siguiente manera: "...el entendimiento sociológico de la religión es un elemento indispensable para el análisis teórico de la sociedad y la cultura" (Cordero 2001, 242). Debido a ello, esta subdisciplina ha sido repensada en la modernidad desde autores como Luhmann, que cuestiona las posturas de los sociólogos clásicos para llevar el pensamiento de la religión pasos más allá de lo que se consideraba hasta el momento. La sociología religiosa luhmanniana rechaza los dos posibles usos sociales atribuidos por la sociología clásica a la religión: hacerla responsable de la cohesión social (Durkheim) o considerarla un poderoso motivo para la acción (Weber). Luhmann, citado por Cordero, señala:

La teoría sociológica en su actual fase Alejandrina parece preocupada con la interpretación de sus autores clásicos. Hacer sociología de la religión significa hacer investigación empírica sobre personas o instituciones presumiblemente religiosas; significa regresar a Émile Durkheim o a Max Weber en busca de inspiración teórica. Entonces se supone que la religión es un factor integrativo al nivel de las sociedades



totales y también un factor motivacional al nivel de los individuos. En ambos niveles proporciona un sentido del sentido, una "realidad última" significativa. Todos los símbolos y valores que operan en este nivel más alto de últimos recursos pueden calificar como religión –trátese de una religión civil en el sentido de Rousseau o de Bellah (Cordero 2001, 245).

Neoliberalismo y subjetivación neoliberal

Por otro lado, el neoliberalismo ha generado importantes avances en el contexto latinoamericano. Según Verónica Gago "en América latina el neoliberalismo es un régimen de existencia de lo social y un modo del mando político instalado regionalmente a partir de las dictaduras, es decir, con la masacre estatal y paraestatal de la insurgencia popular y armada, y consolidado en las décadas siguientes a partir de gruesas reformas estructurales, según la lógica de ajuste de políticas globales" (Gago 2014, 15).

Finalmente, para comprender la categoría de subjetivación neoliberal es necesario pensar el neoliberalismo como una mutación en el "arte de gobernar", como propone Foucault (2007) con el término gubernamentalidad; lo que supone entender el neoliberalismo como un conjunto de saberes, tecnologías y prácticas que despliegan una racionalidad de nuevo tipo que no puede pensarse sólo impulsada "desde arriba". A partir de esta idea, Gago desarrolla reflexiones que profundizan en el proceso de construcción de subjetividades del neoliberalismo en una visión que va más allá del proyecto político como tal:

"Una topología primera: desde arriba, el neoliberalismo da cuenta de una modificación del régimen de acumulación global –nuevas estrategias de corporaciones, agencias y gobiernos– que induce a una mutación en las instituciones estatal-nacionales. En este punto, neoliberalismo es una fase (y no un mero matiz) del capitalismo. Y desde abajo el neoliberalismo es la proliferación de modos de vida que reorganizan las nociones de libertad, cálculo y obediencia, proyectando una nueva racionalidad y afectividad colectiva" (Gago 2014, 9-10).

Como resultante de este ejercicio transdisciplinario para comprender los procesos de subjetivación, Jorge Alemán aproxima también la teoría social con el psicoanálisis para analizar el neoliberalismo como un proyecto que "no tiene exterior y no existe en el interior de su estructura ninguna ley que permita construir su salida. El neoliberalismo no es una etapa más de la historia. Y no tiene exterior porque cuenta con dispositivos que nos vuelven neoliberales a todos en nuestra forma de pensar" (Alemán 2017). El comprenderlo como un sistema cerrado es resultante de dicha transdisciplinariedad. Mientras se refiere al libro de los investigadores franceses Christian Laval y Pierre



Dardot, quienes trabajan también sobre la subjetivación neoliberal, Alemán define al neoliberalismo de la siguiente manera:

“El neoliberalismo es un nuevo orden racional que va borrando tendencialmente la diferencia público-privado y que dispone de la potencia de apropiarse de los distintos órdenes de la vida hasta llegar a configurar el modo más íntimo de la vida del sujeto. (...) funciona una suerte de promesa neoliberal que en su ejercicio cautivante constituye a los sujetos en su propio modo de ser” (Alemán 2017).

Neopentecostalismo y Visión G12

Entre las iglesias neopentecostales, se encuentran aquellas que aplican la Visión G12, la cual surge en Colombia en 1984 y se ha expandido en más de 100 iglesias oficiales y miles extraoficiales a nivel mundial, en 4 de los 5 continentes. Ecuador con sedes en Quito, Guayaquil, Machala y Cuenca de la iglesia principal que aplica la Visión, conocida como Misión Carismática Internacional (o por sus siglas MCI). Sin embargo, existen muchas iglesias más, pequeñas que aplican la visión mediante alianzas con la iglesia principal. Al principio de la presentación se dieron números no determinados de cantidad de creyentes y de iglesias afiliadas debido a que muchos de los creyentes neopentecostales no se reconocen como tales, (muchas veces se reconocen como no religiosos ya que parte del discurso implica negar la "religiosidad convencional" asociada al catolicismo), y a los incipientes e insuficientes estudios de parte del Estado y sus instituciones (de la cual no se excluye la academia); por lo cual hace que sea difícil realizar un estudio cuantitativo con información concreta al respecto, y muchas veces se agrupe a los fieles dentro de la denominación homogénea de iglesias "cristianas evangélicas" (INEC, 2012). Respecto a su estructura y procesos internos, Rivera señala lo siguiente:

“[Es] la nueva estrategia evangelizadora denominada G12, que posibilita impulsar las células a través de la formación de líderes y la multiplicación de grupos. Fundado en Colombia por el pastor César Castellanos Domínguez y su esposa de la iglesia Misión Carismática Internacional de Bogotá, Colombia (MCI) el método se construye a través de un proceso al que llaman “La escalera de éxito” que tiene como meta aumentar a doce personas y esas doce personas a otras doce, mediante la visión concreta de cuatro elementos: ganar, consolidar, discipular y enviar. Es considerada la mejor estrategia para el crecimiento de una iglesia y el fortalecimiento de la obra evangelística que han adoptado diversas iglesias del mundo pentecostal” (Rivera 2008, 217).



Sus procesos internos en base a la "escalera del éxito" son practicados también por iglesias evangélicas y de otras denominaciones que se han apropiado total o parcialmente de los pasos mencionados. Sin embargo, lo que caracteriza más a los movimientos del G12 es su reclutamiento en estructura piramidal fundamentado en la lógica del management de formar un equipo de 12 personas que a su vez recluten a otras 12 para expandir un modelo jerárquico fundamentado en el líder principal y con vistas a un rápido crecimiento. Los discursos y estrategias empleados "en las comunidades G12 [se basan en] las ritualizaciones emocionales y el ímpetu por la superación personal [que] predominan sobre las tradicionales manifestaciones pentecostales del cristianismo" (Rivera 2008, 207).

Dichas estrategias otorgan características particulares a la Visión g12, que toma su nombre de Génesis 12 y del formar un grupo de 12 personas con vistas a la multiplicación. Dichos elementos diferenciadores son: las revelaciones (con evidencias milagrosas como la glosolalia, la multiplicación, manifestaciones físicas del espíritu santo, una palabra "rhema", interpretaciones selectivas de las escrituras, equilibrio entre legalismo y gracia, etc.), la heteronormatividad, las estructuras patriarcales (que permiten el pastoreo de la mujer pero mientras se encuentre sujeta a un hombre, líder o pastor y con la figura de sacerdote del hogar), el jerárquico, la interinstitucionalidad y la transdisciplinariedad (con fuerte énfasis en la familia, de donde se realiza un anclaje del creyente en valores y tradiciones, así como también la institucionalidad educativa (academia Victoria en Quito de Comunidad de Fe); la política, la ley, la economía, la política -Agustín Laje-, la ciencia), y, finalmente, eliminación de la barrera entre lo público y lo privado, (mediante el discurso unido a las prácticas) con carácter político conservador, sobre las cuales se hace mayor énfasis en el presente estudio.

Discursos y prácticas en torno a la servidumbre y la teología de la prosperidad

Rivera realizó un estudio sobre la aplicación de la Visión G12 en los Altos de Chiapas, donde se "conforma el Ejército de Dios como nuevas formas de subrayar su presencia religiosa, pero sobre todo política, en un campo social y religioso fragmentado (Rivera 2008, 207). Este es un ejemplo de las prácticas de un discurso político conservador aplicado con estrategias similares en países como Colombia y Brasil, donde se resaltan los discursos de lucha contra el mal como significativo vacío que encierra desde los comportamientos moralmente reprobos hasta las manifestaciones políticas pro derechos sexuales, reproductivos, y demás. En suma, se oponen a las manifestaciones



en general que rompan con la estructura patriarcal capitalista sobre la que se sostiene. Respecto a sus creyentes, Rivera señala:

"Buscan una experiencia religiosa física en donde la presencia del Espíritu Santo se observa al ser derribados y quedar tendidos en el piso, con sanciones milagrosas de los asistentes, de enfermedades sin una solución o desahuciados por los médicos. Ocasionalmente su discurso se inclina por el cargado de Neoliberalismo, y en el cual se relaciona a la Prosperidad Material con la gratitud y se hace mención a la honradez al devolver los diezmos, ya que de Dios son todas las riquezas de la tierra, promoviendo a invertir en la obra de Dios, para acelerar su reino y la carga negativa que lleva ser pobre o sinónimo de pecador" (Rivera 2008, 209).

La teología de la prosperidad forma parte de los fundamentos sobre los que se sostienen la mayoría de iglesias neopentecostales. De acuerdo a Semán, "se trata de un conjunto de proposiciones dogmáticas, rituales y eclesiológicas en las que se afirma una relación entre la comunión con Dios y el bienestar material. Si de una parte se sostiene que la bendición divina incluye bienestar material, de otra se sostiene que se practica la vida de comunión y acercamiento a Dios donando y esperando que lo oblado sea retribuido con creces (Semán 2001, 145).

¿Cómo se respalda todo este proceso de incorporación y sometimiento? Lordon recurre a Spinoza para señalar la estrecha relación entre los afectos (deseo) y la servidumbre: "Llamo servidumbre a la impotencia humana para dirigir y para reprimir los afectos; sometido a los afectos, en efecto, el hombre ya no depende de sí mismo, sino de la fortuna..." (Lordon 2011, 26). Las iglesias de la visión impulsan estrategias de condicionamiento conductual fundamentado en la culpa, la repetición y el "sometimiento de la carne" (ayuno, oración y vigilia) para entrar en estados de sumisión que generen tolerancia a las medidas difundidas por los líderes bajo un discurso de construcción de identidad conforme a la voluntad de dios, misma que cumple las características anteriormente mencionadas en un marco de construcción de un siervo ideal y por consiguiente, de búsqueda de aceptación de parte de los líderes. Los deseos entonces, se someten al liderazgo para la consecución de los objetivos institucionales planteados.

Metodología de investigación

La estrategia metodológica para la presente investigación consiste en un estudio cualitativo en donde se aplica la etnografía encubierta y se recogen entrevistas a una muestra de miembros y ex miembros de las congregaciones neopentecostales que aplican la Visión G12 para obtener la información necesaria sobre sus prácticas y las percepciones subjetivas que comparten a partir de dichas instituciones.



Discusión y resultados

Hasta el momento la investigación realizada ha demostrado que el movimiento neopentecostal de la visión g12 construye constantemente la lógica de "éxito" por encima del fracaso y fundamenta en las propias interpretaciones bíblicas la idea del temor a mantenerse sujeto a dios, es decir a la iglesia (a su iglesia), para evitar caer en pecado y trabajar "en la obra" para alejar toda idea pecaminosa, poniendo a disposición de los líderes, que son la representación de dios en la tierra de acuerdo a autores cristianos como Watchman Nee que hacen un llamado a la obediencia total de los miembros de la congregación, lo cual se extiende hasta las autoridades políticas, siempre y cuando éstas se sujeten a la voluntad de dios. De esta forma no es difícil comprender la aceptación de dichas instituciones de medidas conservadoras antiderechos y el apoyo a líderes políticos que con una biblia en la mano se abren paso guiados por la voluntad divina hacia la construcción de un Estado obediente que reproduzca, influenciado por la subjetividad neoliberal, el modelo soñado por líderes conservadores y autoridades religiosas.

Finalmente, la interinstitucionalidad y la transdisciplinariedad generan un blindaje discursivo-práctico en torno a la cotidianidad del sujeto donde se construye como tal y se articula en sus espacios de socialización. Se tiende a generar la idea de una "comunidad de dios" mediante la construcción de todas las facetas de los sujetos (área emocional, física, intelectual, etc.). La construcción de la subjetivación neoliberal lleva al sujeto a interiorizar la idea de éxito fundamentada en la producción (dar fruto), servidumbre (obediencia a la autoridad), excelencia (hacer lo mejor para dios), competencia (ser el mejor y llegar primero a la meta), formación (constante estudio de la biblia desde la interpretación de la visión). Esto a su vez introduce a los sujetos en los discursos y prácticas de derecha que los lleva a aceptar a líderes políticos que manifiesten afinidad con los intereses de las iglesias mencionadas. Pese a que en Ecuador estas iglesias han hallado en principio dificultades para su expansión (a diferencia de Brasil y Colombia) debido al tradicional arraigo del catolicismo en nuestro imaginario, el avance del neoliberalismo en la región, el creciente desprestigio del catolicismo que ha impactado en las generaciones más jóvenes y las recientes tendencias electorales demostradas en las urnas revelan una tendencia hacia la búsqueda de un cambio en las prácticas políticas tradicionales que bien podría abrir las puertas a una nueva tendencia religiosa en el país (que ya se ha comprobado por las estadísticas).



Hallazgos

- ✓ Reproducción de estructuras de sometimiento fundamentadas en el discurso conservador y la promesa de bienestar material.
- ✓ Creación de situaciones de vulnerabilidad en torno a la vida privada de los sujetos donde se construyen prácticas de obediencia y sujeción a autoridades religiosas.
- ✓ Articulación de la interpretación bíblica con discursos neoliberales, patriarcales, jerárquicos y heteronormados mediante la transdisciplinariedad y la interinstitucionalidad.
- ✓ Generación de prácticas que motivan a los creyentes a formar parte de manifestaciones conservadoras y la consolidación de un discurso blindado en la praxis de un neoliberalismo tardío (subjetivación neoliberal).

Recomendaciones

- ✓ Necesidad de la transdisciplinariedad para la comprensión de estructuras transdisciplinarias. (Elementos comunicacionales, discursivos, económicos, psicológicos, sociológicos, etc.).
- ✓ Análisis y apropiación (de los sujetos) de la teología y a la hermenéutica, así como los elementos culturales para generar una lectura contrahegemónica ante los discursos conservadores de alienación.

Notas

¹Maestrante de la carrera de investigación en Sociología de Flacso Ecuador. Comunicador Social de la Universidad Central del Ecuador. Comunicador independiente. Investigador y docente.

²La presente ponencia es el resultado de una investigación realizada el 2018, que se propuso a configurar teóricamente el Campo Teratológico en termino Bourdianos. La cual se ha seguido llevando a cabo en la actualidad, centrándose en las prácticas y rituales religiosos alrededor de la muerte.

Bibliografía

- Andrade, Susana. 2004. Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo. Ecuador: Abya Yala
- Berdía-Pfeifer, Daniela. 2018. Movilización Política Evangélica en Chile: Partidos Políticos y Candidaturas Públicas. Revista de Políticas Públicas. Vol. 11 Núm. 2. Universidad de Santiago de Chile



- Dri, Rubén. 2005. Cristianismo, política y sociedad. Dossier. Universidad de Buenos Aires: 18-23
- Durkheim, Émile. 1982. Las formas elementales de la vida religiosa. Madrid: Akal Editor.
- Durkheim, Émile. 2001. Las reglas del método sociológico. México: Fondo de Cultura Económica.
- Alemán, Jorge. 2017. ¿Qué es la subjetivación neoliberal? En Página 12: <https://www.pagina12.com.ar/42162-que-es-la-subjetivacion-neoliberal>
- Bourdieu, Pierre. 1997. La esencia del neoliberalismo.
- Cordero del Castillo, Prisciliano. 2001. La religión y su lugar en la sociología. En Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales N° 4: 239-257,
- Figuerola, Jordi. 1999. "Movimiento religioso, agitación social y movilización política". Historia Social No. 35, Iglesia, Religión y Sociedad, pp. 43-63
- Guamán Julián. 2006. FEINE, la organización de los indígenas evangélicos en Ecuador. Quito: Abya Yala
- Graff, Agnieszka (2017) "'Gender Ideology': Weak Concepts, Powerful Politics" Religion and Gender, Vol. 6 no. 2, 268–272.
- Martínez, Ramiro. 2012. "El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica". Revista Mexicana de Sociología 74, núm. 4 (octubre-diciembre, 2012). México, D.F.: 649-678.
- Panotto, Nicolás. 2014. Pentecostalismos y construcción de identidades sociopolíticas. Desafíos, 26 (2), 73-96. doi: [dx.doi.org/10.12804/desafios26.02.2014.03](https://doi.org/10.12804/desafios26.02.2014.03)
- Rivera Farfán, Carolina. 2008. Religiosidad G12 en los altos de Chiapas. Pentecostal, neopentecostal o ¿cómo definirla? En Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión. México
- Simbaña Wilmer. 2012. El ciudadano para de sufrir: el movimiento neopentecostal y la construcción de sus actitudes políticas. Tesis de Maestría en Ciencias Políticas. FLACSO sede Ecuador. Quito. <http://hdl.handle.net/10469/5273>
- Sota García, Eduardo. 2005. "Teología y sociedad latinoamericanas. La teología latinoamericana frente a los nuevos escenarios". Revista Iberoamericana de Teología (1): 103-126
- Gago, Verónica. 2014. La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular. Buenos Aires: Tinta Limón
- Giddens, Anthony. 2000. Sociología. Madrid: Alianza
- Lordon, Frédéric. 2010. Capitalismo, deseo y servidumbre, Marx y Spinoza. Paris: La Fabrique: 9-26



Ornelas, Marco. 2015. Niklas Luhmann: Sociología de la religión. En Revista Mad. Universidad de Chile: 149-155

Rodríguez, José Manuel. 2003. La producción de subjetividad en los tiempos del neoliberalismo: hacia un imaginario con capacidad de transformación social. En Cuadernos de Relaciones Laborales: 89-105

Vignale, Silvana. 2014. Foucault, actitud crítica y subjetivación en Cuadernos de Filosofía (61): 5-17.

Weber, Max. 1998. La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Madrid: Istmo.

Weber, Max. 2002. Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva. Madrid: Fondo de Cultura Económica.



El fenómeno de la conversión religiosa al pentecostalismo. La situación en la comunidad indígena mapuche Remeco Budi

Felipe Santelice Quiroga¹

Resumen

La ponencia expone la problemática y los principales resultados de la investigación sobre el proceso de afiliación/conversión de integrantes del pueblo mapuche al pentecostalismo pertenecientes a la comunidad indígena Remeco Budi ubicada en la en la región de la Araucanía, Chile. Como antecedentes, se aborda la llegada del metodismo y su influencia en la construcción y expansión del pentecostalismo chileno, así como su incursión en las comunidades indígenas ubicadas en el sur de Chile. Del mismo modo, se presenta de forma general el arribo de las distintas misiones religiosas en la Araucanía, esto con el fin de generar una visión global del fenómeno en cuestión. Posteriormente, se presenta el marco metodológico con el que se realizó el levantamiento de datos, y, por último, se finaliza con la interpretación del fenómeno de la afiliación/conversión religiosa, en detalle, sobre la incorporación del pentecostalismo como un habitus religioso por parte de integrantes del pueblo mapuche.

Palabras clave

Conversión religiosa, pentecostal, mapuche, habitus religioso.

Introducción

El nacimiento del pentecostalismo en Chile responde al cisma ocurrido dentro de la Iglesia Metodista Episcopal en el año 1909 en la región de Valparaíso. Dicho cisma surge en el contexto de las discrepancias que se generaron entre los creyentes y los encargados de las diversas Iglesias Metodistas ubicadas en las ciudades de Valparaíso, Santiago y Concepción, a partir de la búsqueda de una experiencia real de contacto con el Espíritu Santo. Esta búsqueda de contacto único fue incentivada por el pastor estadounidense Willis Hoover y se caracterizaba por gritos, llantos y convulsiones para lograr una verdadera experiencia espiritual en cada seguidor, a diferencia de las prácticas realizadas por los demás superintendentes de otras Iglesias Metodistas caracterizadas por oraciones y escucha pasiva de los sermones.

A raíz de este suceso se produjo la creación de una nueva Iglesia: la Iglesia Metodista Pentecostal que estuvo dirigida por el mismo pastor estadounidense, quien, además, instauró los medios para experimentar un encuentro con el Espíritu Santo.



Con el paso de las décadas, la Iglesia Metodista Pentecostal fue reestructurándose, también como consecuencia de constantes divisiones internas. Así nacieron nuevas organizaciones religiosas que con el tiempo expandirían su área de influencia a través de los misioneros, templos y casas-templos (de carácter improvisado) que fueron construyendo en las diversas regiones del país.

Desde aquel entonces, la expansión de las organizaciones religiosas pentecostales ha adquirido gran importancia en Chile, ya que no sólo se ha limitado a las ciudades y sectores rurales, sino que también ha penetrado en las comunidades indígenas mapuche al sur del país, como por ejemplo el sector costero de la región de la Araucanía. Es por ello que la propuesta de la investigación se centró en analizar el proceso de afiliación/conversión por parte de dicha población, tomando como estudio de caso la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile ubicada en la comunidad Remeco Budi, región de La Araucanía.

Así, la presentación está dividida en diferentes secciones: en la primera, se explica la construcción del pentecostalismo chileno, su surgimiento y consolidación, y su inserción en la región de la Araucanía. Posteriormente, se prosigue exponiendo la metodología con la que fue abordado el fenómeno religioso (el enfoque con el que se obtuvieron los datos y la forma de análisis de estos mismos). Finalmente, se hace una interpretación de los datos a través de los prismas teóricos que permiten entender el proceso de afiliación/conversión de la población indígena al pentecostalismo.

La construcción del pentecostalismo chileno

En la actualidad, factores como el mercado, los medios de comunicación, las políticas públicas, las migraciones y otros, hacen cada día más complejo el entorno en que vivimos. Como consecuencia, los cambios culturales se han presentado en todos los paralelos del globo, impactando directa e indirectamente en la identidad de cada sujeto. La religión, dentro de este acontecer, también ha trastocado esta complejidad imperante. Así, los llamados nuevos movimientos religiosos, dígame los mormones, los neo chamanismos, los testigos de Jehová, los pentecostales y las cosmovisiones prehispánicas han ido expandiendo su área de acción en varios países Latinoamericanos.

Bajo este contexto, Chile no ha sido la excepción siendo las agrupaciones pentecostales las que han aumentado sus filas. Cabe considerar que este proceso de expansión ha absorbido tanto a individuos de grupos sociales con altos índices de escolaridad y poder adquisitivo, como a aquellos que poseen en menor grado estos elementos. En



específico, este nuevo movimiento religioso ha expandido su área de influencia a través de los múltiples templos que ha construido en las diversas ciudades a lo largo del país, como también en localidades rurales aisladas y en comunidades indígenas.

Profundizando lo indicado, el nacimiento del pentecostalismo en Chile responde a un cisma ocurrido dentro de la Iglesia Metodista Episcopal en el año 1909. Así, tanto creyentes como encargados de las diversas Iglesias Metodistas ubicadas en las ciudades de Valparaíso, Santiago y Concepción tuvieron discrepancias sobre los diferentes métodos de búsquedas de la experiencia espiritual, es decir, con la forma de generar un contacto con el Espíritu Santo.

Profundizando lo indicado, el pastor estadounidense Willis Hoover incentivó una búsqueda caracterizada por gritos, llantos y convulsiones que permitían lograr una verdadera experiencia espiritual en cada seguidor, diferenciándose de otras prácticas, como son oraciones y escucha pasiva de los sermones realizadas en las restantes Iglesias Metodistas ubicadas a lo largo del país.

El estilo de Hoover para dirigir las reuniones religiosas generó un gran asombro en la ciudad de Valparaíso, ya que se lograba generar y transmitir una intensidad y espiritualidad única (nacidas a partir del bautismo del Espíritu Santo) que se expresaban a través de curaciones físicas realizadas a los integrantes de la congregación, como también a través de la expresión de glosolalia² por parte de algunos fieles en las reuniones que se oficiaban.

Prontamente, la Iglesia Metodista Episcopal empezó a expandir su influencia gracias a la política de proselitismo que utilizaban sus integrantes. Tanto adultos como niños se convirtieron en emisarios de la palabra de Dios. En palabras de Hoover, sus fieles

(...) se sentían impulsados a salir a las calles y pregonar a toda voz, a sus amigos y vecinos, a hacer viajes a otras partes, con el sólo fin de llamar al arrepentimiento a los hombres y hacerles saber por su testimonio que tan sublime experiencia era un privilegio que estaba al alcance de toda persona hoy, tal como en los días de los apóstoles³.

La misión de llevar la palabra a cualquier lugar donde se encontrarán los potenciales neoconvertidos, tenía que ser expresada a viva voz en cada esquina de una ciudad o localidad. Por lo tanto, la prédica se tornó en eje articulador de esta expansión.

Era generalmente un impulso completamente ajeno a su propósito o sus pensamientos, y las exhortaciones y los mensajes venían con un fervor y arrojo que eran manifiestamente fuera de lo natural de la persona, niños y niñas y mujeres tímidas



hablaban con un poder que dominaba a los oyentes, muchas veces haciéndoles temblar o llorar⁴.

Otros métodos de divulgación fueron las constantes visitas de los creyentes a diferentes iglesias metodistas a lo largo del territorio nacional, como también la invitación de otros pastores metodistas a la Iglesia que dirigía Hoover. Bajo esta dinámica participaron iglesias ubicadas en el norte, centro y sur del país (Coquimbo, La Serena, Santiago, Quillota, Temuco y Valdivia, entre otras), las que prontamente se empeñaron en la búsqueda del Espíritu Santo. A raíz de esto se fue gestando un distanciamiento y rechazo de algunos pastores, pues no estaban de acuerdo con lo que Willis Hoover proponía en relación con la búsqueda del Espíritu Santo.

El avivamiento espiritual impulsado por el pastor estadounidense en el puerto de Valparaíso ocasionó el malestar y distanciamiento de algunos integrantes de la Iglesia Metodista Episcopal en el año 1909. Dichos integrantes acusaron al pastor de predicar elementos antibíblicos y antimetodistas, por ejemplo, las experiencias extáticas en las reuniones: llanto, gritos y saltos. Posteriormente, aún descontentos con la actuación de Hoover y su influencia al interior de la Iglesia Metodista solicitaron su expulsión tanto de dicha Iglesia como del territorio nacional.

En oposición a las solicitudes de expulsión de Hoover, "(...) los feligreses (...) y otras dos iglesias disidentes de Santiago le pidieron que se quedara; y así lo hizo"⁵. Ese mismo año, el pastor se desligó de la tutela estadounidense y, posteriormente, en 1910 emprendió la fundación de la Iglesia Metodista Pentecostal⁶.

La creación de esta nueva Iglesia representó el refugio para aquellos acusados de ir contra el metodismo y la religión, y quedó compuesta por dos grupos: la autodenominada Primera Iglesia Metodista Nacional y la Segunda Iglesia Metodista Nacional, ambas establecidas en Santiago de Chile. Cabe señalar que en este proceso también participaron pastores y líderes de otras Iglesias de las ciudades de Concepción, Valdivia y Punta Arenas, ya que se identificaron tempranamente con el movimiento que se ya estaba gestando.

Sobre la idea de nombrarla Iglesia Metodista Pentecostal, Hoover aclara: es metodista porque: Tuvo su origen en la Iglesia Metodista Episcopal cuando se predicaba con más fervor y se practicaba con más energía que nunca la palabra de Dios conforme las enseñanzas de Juan Wesley, el fundador del metodismo.



No fue la separación por ningún desacuerdo que tuviera con los principios o doctrinas del metodismo. Sigue el mismo régimen y disciplina del metodismo, aunque no se siente obligada a ello. Lo hace por encontrarlo útil y conveniente

Es Pentecostal porque: Cree que los acontecimientos del día de Pentecostés eran la inauguración por el Espíritu Santo de la Iglesia que Cristo quería que permaneciera hasta que Él volviera en persona.

Cree que el libro de Los Hechos de los Apóstoles no relata la terminación de las terminaciones de la Virtud del Espíritu Santo en la Iglesia, sino que más bien establece la norma propuesta por Cristo, por la cual la Iglesia debe guiarse en el cumplimiento de su grande misión en la tierra: "Id por todo el mundo; Predicad el evangelio a toda criatura." He aquí, yo estoy con vosotros todos los días Hasta el fin del mundo"⁷.

Para tener más detalles del origen del pentecostalismo, y generar así una visión global del fenómeno anteriormente descrito, se debe comprender que este movimiento religioso tiene su origen en el evangelismo y el avivamiento que casi dos siglos dominaron la vida de la Iglesia estadounidense, siendo estas dos expresiones el producto de la heterogeneidad de las corrientes religiosas presentes en los siglos XVII y XVIII en dicho país.

En el primer caso, la influencia de los inmigrantes puritanos llegados de Inglaterra e Irlanda, principalmente, escapando de la intolerancia religiosa presente en Europa, fueron los precursores en la generación de este fenómeno, sumando a aquello que la Iglesia en dichos países no representaba una organización centralista y unificada, por lo que se desprendió y propició una organización religiosa plural y extensiva en las colonias. Asimismo, otro factor a considerar es el carácter misionero del movimiento, que antes de apelar al intelecto de la predicación hace un llamado a las emociones.

En segundo lugar, el avivamiento o revival es un movimiento que tiene su origen a principios del siglo XVIII en la ciudad de Nueva Jersey, y constituyó el modelo a seguir para la mayoría de las organizaciones religiosas protestantes. Los avivamientos se caracterizaron por ser reuniones de campamento en los que se realizaban conversiones en masa, generándose de este modo una gran efervescencia entre las personas que acudían al llamado. Este formato basado en las multitudes y su enfoque emocional duró hasta la primera guerra mundial, siendo exitoso en gran parte en los estados del sur y el oeste de Estados Unidos.



Inicialmente, el movimiento pentecostal estuvo a cargo de William James Seymour, hijo de esclavos negros y de oficio mesero. Este afroamericano, originario del estado de Luisiana, fue quien escuchó predicar en el estado de Texas al pastor Metodista Charles Parham sobre la manifestación del Espíritu Santo. Este fue el punto de partida para que, en 1906, Seymour fundara la primera Iglesia Pentecostal en Los Ángeles y se autoproclamara como el primer pastor de dicha organización. Del mismo modo, cabe destacar que este hecho marcó el fin del movimiento de santificación, como también el llamado a la santidad y a la actitud puritana ante la vida.

Las primeras reuniones pentecostales que se convocaron, se caracterizaban por ser espontáneas y sin un orden preestablecido en su desarrollo. El ambiente era emocional por y la dinámica de la reunión era efervescente; pues se realizaban bailes, algunos fieles presentaban convulsiones y visiones, se expresaba glosolalia y se producían curaciones milagrosas a vista de todos los presentes.

En el caso particular de Chile, la Iglesia pentecostal se instaló en el año 1909 y, una vez establecida, fue difundiendo la palabra a todas las regiones a través de diversos canales, tales como los puntos de prédica -ya promovidos por Hoover cuando era superintendente de la Iglesia Metodista Episcopal de Valparaíso- o los procesos de sanación utilizados en los fieles y en la gente externa a la organización religiosa. Estas instancias lograron la institucionalización de las prácticas evangelistas, mismas que se manifestaron tanto en las ciudades -puntos centrales de conexión y concentración de organizaciones pentecostales- como en pueblos y ciudades de menor población en comparación a Valparaíso, Temuco, Santiago o Valdivia, como son Limache, La Cruz, Cabildo, Calera, Batuco, San Francisco, Paine, San Fernando, Teno, Chiguayante, Mulchen, Pitrufoquén y Gorbea, entre otras.

La expansión del pentecostalismo y la construcción de diversos locales religiosos, muchas veces en el interior de las casas o en bodegas, respondió, según Hoover, a que "(...) el espíritu misionero que anima que algunos [fieles], al ver algún pueblo donde no es conocida la bendita experiencia de que ellos gozan, deliberadamente hacen sus planes [los fieles] para ir a trabajar allí en su oficio y sembrar la Palabra del Señor"⁸.

Adicionalmente, esta expansión no fue posible sin la política de integración masiva, es decir, no existía discriminación por sexo o condición social, por ejemplo⁹. Gracias a este proceder se incentivó la afiliación al pentecostalismo y en el que además cada sujeto pasó a representar un testimonio vivo del Espíritu Santo. Bajo esta dinámica, la expansión del pentecostalismo en Chile también caracterizó por el hecho de que "todos



podían leer la Biblia y enseñarla en el lenguaje de la gente común. Para ellos, (...) fuera hombre o mujer, podía predicar sólo necesitaban un conocimiento básico de la Biblia”¹⁰.

De la misma manera, un factor determinante para que el pentecostalismo fuera aceptado por un amplio sector de población fue que, dado que cualquiera podía predicar, el lenguaje era accesible a la mayoría y constituía un discurso cercano que no estaba fundado en el grado de especialización del clero de aquel entonces¹¹.

Adicionalmente, a diferencia de la Iglesia católica el pentecostalismo se “(...) caracteriza por no tener un centro (como el Vaticano) o una jerarquía global, sino que un desarrollo bastante local”¹², lo que contribuye a desarrollar una capacidad de reacción y adaptabilidad a los nuevos contextos geográficos de una forma más flexible.

De esta forma, las dinámicas de organización y expansión utilizadas por la Iglesia pentecostal fueron criticadas y menospreciadas por la Iglesia Católica. Las razones de lo anterior pueden entenderse si se considera a detalle el proceso acelerado de crecimiento del pentecostalismo y, consecuentemente, el impacto que tuvo en la desaceleración de la adherencia de fieles a la Iglesia Católica.

Este cambio en la dinámica religiosa no solo se presentó en Chile, sino también en otros países de la región como Argentina, Perú y Brasil, ya que “(...) por primera vez desde el siglo XVI, vastos sectores sociales latinoamericanos escaparon del control de la Iglesia católica”¹³, toda vez que dicha organización no supo amoldarse a las nuevas necesidades y demandas de los agentes desplazados y omitidos por las políticas estatales. Respecto a dicho fenómeno, Parker señala que

el declive del catolicismo se debe a múltiples factores, los hay internos y externos. En relación a los primeros es necesario anotar, de manera sucinta: la creciente debilidad institucional (vgr. Menor proporción de sacerdotes y agentes pastorales consagrados/fieles; menor presencia en medios marginales, etc.); la crisis vivida por la teología de la liberación y las CEBs desde la década de los 80; el conservadurismo creciente de la Jerarquía católica en muchos países y sobre todo en aspectos morales; una incapacidad para competir con las otras iglesias en sus orientaciones y acciones misioneras, y una acentuación del aparto y disciplina eclesiásticos en desmedro de una flexibilidad e inserción misionera y pastoral, que la ha llevado a alejarse de las masas creyentes, en las últimas décadas¹⁴.



Además de señalado, la crítica y el menosprecio hacia el pentecostalismo estuvo relacionado con los métodos utilizados para predicar el evangelio. En este sentido, Bastian precisa que

(...) los pentecostales salieron del anonimato y transitaron por las calles en procesiones gigantescas que se conocen como „caminatas por Jesús“. La salida del espacio privado y el recurrir al espacio público son una manera de contrarrestar las procesiones católicas nacionales, establecer una respetabilidad numérica y recurrir a la sociedad civil de la misma manera que Iglesia católica¹⁵.

Es así como la prédica fue ganando adeptos podía ser realizada por cualquier sujeto que se sintiese atraído hacia aquella tarea y que estuviera, al mismo tiempo, comprometido con la organización religiosa, convirtiéndose entonces en un emisario de la palabra o elegido.

Con el pasar de las décadas, las diversas Iglesias pentecostales chilenas expandieron su área de influencia a través de nuevos métodos y medios de propaganda. Es así como en el presente se pueden encontrar revistas impresas, como también radioemisoras religiosas que poseen programas con diversas temáticas centradas en la promoción de la religión, contando además con la emisión de canciones y alabanzas de corte religioso de diversas vertientes musicales (rock, cumbia y rancheras), agregándose a esto la promoción y venta de discos compactos de música.

En detalle, cabe señalar que para los conversos se extiende el acceso a la revista titulada La Voz Pentecostal. En ella se presentan y detallan los diversos acontecimientos ocurridos, que van desde juntas pentecostales nacionales e internacionales, información sobre las recientes construcciones de templos e información de actividades varias, entre otros, sumando elementos del Evangelio como citas u oraciones. Paralelamente, se promociona la venta de un CD de música con canciones religiosas.

La masificación del acceso a internet ha permitido generar nuevas formas de divulgación de los lineamientos religiosos que promueve el pentecostalismo. Es así como se pueden encontrar en las páginas oficiales de diversas Iglesias pentecostales, cancioneros y radioemisoras online que funcionan gran parte del día. Las páginas oficiales de las Iglesias pentecostales publican las fechas de reuniones, las actividades de los coros, la presentación de información respecto a los nuevos templos que se construyen, fotografías de los fieles, las fechas de juntas juveniles, las visitas de los pastores a los diversos templos, promoción de olimpiadas de conocimiento bíblico y detalles de la



realización de seminarios de capacitación respecto a temas religiosos, entre otros temas.

A la actividad en línea se suman las cuentas en Facebook y Twitter, donde publican la misma información que en las páginas de internet junto a las fotografías de los encuentros, las etapas de construcción de los templos repartidos a nivel nacional y de los diversos encuentros que se realizan en el territorio. Recientemente se agrega la creación, por parte de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, de una revista on line¹⁶. En ella se puede encontrar información respecto a la historia de la organización, como también declaraciones de fe y la presentación de las autoridades eclesiales regionales.

La empresa de conquista, las misiones y el pentecostalismo en la Araucanía

Bajo la expansión militar que se estableció a partir de la conquista española, comenzaron a introducirse diversas órdenes religiosas al sur de Chile, como los franciscanos, los jesuitas y los capuchinos. Los métodos de adoctrinamiento que utilizaron dichas organizaciones religiosas fueron de distinta índole.

Los españoles, acarreados por la empresa de conquista, vieron en las diferentes prácticas rituales de los mapuches un nexo directo con el demonio. "(...) esta concepción demoníaca con que los españoles interpretaron la cultura mapuche, no era más que la proyección y confirmación de la ideología medieval europea sobre la hechicería, donde el lazo con el demonio era la nota dominante¹⁷. A partir de esta apreciación, se desarrolla una relación de los conquistadores con los indígenas basada en el sacrificio constante hacia estos. Así, "las poblaciones indígenas fueron tipificadas viviendo alejadas del orden natural (pulicia), de allí que fuera necesario introducir el orden para que la nueva cristiandad naciera"¹⁸, esto con el fin de involucrar y educar a la población indígena.

La segunda instancia de aproximación de la religión católica a la población mapuche fue llevada a cabo por la orden religiosa de la Compañía de Jesús en el siglo XVII que impuso un "(...) proceso de sacramentalización, sobre todo bautismal (...)"¹⁹ dirigido a los indígenas que habitaban en aquel entonces en la Araucanía.

A partir de este acontecer, "más que un encuentro de dos mundos, en los siglos XVI y XVII, se produjo un enfrentamiento de los dos"²⁰, ya que más que "los contactos interétnicos (...), importaba imponer el modelo que traían, la religión y la valoración de las cosas surgida en el contexto de sus propias cosmovisiones"²¹. Por lo tanto, la disposición de esta organización religiosa fue cambiar las costumbres de los indígenas y, de este modo, inculcarles la creencia basada en la vida eterna.



Posteriormente, en el siglo XIX, el segundo grupo misionero en llegar a la Araucanía fue el de los franciscanos. Una de las características fundamentales de la orden los franciscanos son los votos de pobreza. En detalle, “el franciscano rechaza el contacto ocasional; sólo admira la relación permanente con los pueblos que va a evangelizar y, cuando ya está con ellos, intenta la conversión definitiva”²². De este modo, a contracorriente de la misión anterior, los franciscanos desplegaron una función “civilizadora”, “moralizadora” y “educadora” desde su llegada al sur de Chile.

Por último, el tercer grupo de evangelizadores que arribó a la Araucanía fue el de los Capuchinos en el siglo XIX y cuya misión se extendió hasta inicios del siglo XX. El principal medio de evangelización, fue la escuela. La llegada de esta orden religiosa coincide con la demanda del gobierno chileno de “(...) „civilizar” al mapuche y atraerlos por medios pacíficos para lograr la definitiva unidad del país”²³. Bajo esta directriz, los capuchinos establecieron sus misiones en las localidades de Queule, Toltén y lo que en el presente es Puerto Saavedra.

Siguiendo con lo anterior, la incursión de organizaciones religiosas en las comunidades indígenas no se desarrolló solamente en las fechas previamente señaladas, sino también a lo largo del siglo XX y lo que va del XXI. En este último período, la presencia de organizaciones religiosas ha sido promovida por diversos grupos religiosos, generando una amplia oferta de servicios y actividades. Entre las organizaciones que se encuentran actualmente en los sectores aledaños al Lago Budi, se pueden nombrar: Iglesia Pentecostal Espíritu de Dios, Iglesia Evangélica Pentecostal, Iglesia Pentecostal de Chile, Iglesia Asamblea de Dios, Iglesia Pentecostal Servicio de Dios, Iglesia Bautista, Iglesia Metodista Pentecostal Unida, Iglesia Hermandad Pentecostal y la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, siendo esta última la seleccionada por la investigación.

Para profundizar en la temática e ir generando una mirada global del fenómeno, cabe señalar que la administración y predicación en los diversos templos es tarea de los encargados de la obra, junto con sus ayudantes. Los encargados de la obra son personas que ofician como pastores locales donde se encuentran emplazados los diversos anexos. El rol fundamental de aquellos es enseñar el evangelio a los fieles y administrar el templo, tanto en aspectos monetarios, limpieza, organización de juntas y prédicas, entre otros.

En lo que respecta a la región de la Araucanía, la administración de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, destinada para las comunas de Nueva Imperial, Carahue y



Saavedra, consta de 19 anexos, todos ellos repartidos en distintos sectores de dichas comunas.

Sobre los templos abiertos al interior de la comuna de Saavedra, cabe señalar que el primero fue erigido en el año 1990 en el sector de Rucatraro, y, en el otro extremo, el último fue abierto a principios del año 2012 en el sector de Puaucho y corresponde específicamente a una casa-templo. En lo que atañe al templo seleccionado por la investigación se encuentra en el sector de Piedra Alta, específicamente en la comunidad Remeco Budi y fue abierto en el año 2004.

El sector de Piedra Alta, o también llamado históricamente Raukenhue, contiene una de las doce comunidades que conforma la Asociación Indígena Ina Leufu Budi. Las restantes comunidades que integran dicha asociación son: Juan Ancan Levin, Zoncolle Budi, Jose Quillio, Juan Huaiquipan, Oño Oñoco, Pascual Puelpan, Conoco Budi, Jacinto Calbuien, Huillinco, Trablaco y Trablanco.

El fenómeno de la conversión y su abordaje metodológico

Bajo los antecedentes anteriormente planteados, cabe adentrarse en el fenómeno de la conversión religiosa a partir de los enfoques teórico-metodológicos que permitirán interpretar la problemática.

En este sentido, entre los científicos sociales que han generado respuestas sobre el fenómeno de la conversión religiosa de la población indígena en Latinoamérica, se encuentran: Christian Lalive d'Epinay²⁴, Jean Pierre Bastian²⁵ y Cristián Parker²⁶; cada uno de ellos proporciona elementos interpretativos desde una perspectiva macrosocial. En términos generales, sus explicaciones se basan principalmente en la premisa de que los procesos de ocupación territorial, la integración a la lógica occidental de mercado, el no reconocimiento constitucional y la constante pauperización de la población indígena por las diversas políticas públicas presentes, han sido las principales causas de que este sector se adhiera al pentecostalismo y otras denominaciones religiosas.

En un mayor detalle, las investigaciones que han abordado la llegada del pentecostalismo a las comunidades indígenas mapuche son nulas; en tanto que son mínimos los documentos que trabajan el proceso de afiliación de dicha población a las organizaciones religiosas pentecostales que se han asentado en las diversas comunidades al sur del país. Por ejemplo, el antropólogo chileno Roelf Foerster²⁷ y algunas tesis de grado y posgrado²⁸ han incursionado en la temática, siempre centrándose en los efectos culturales que provoca el comentado proceso, y, generando con este análisis, algunas alternativas de interpretación.



Bajo este panorama, conviene analizar ¿cuáles son los condicionantes objetivos y subjetivos que explican el fenómeno de la afiliación/conversión por parte de la población indígena mapuche a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, ubicada en la comunidad Remeco Budi, sector de Piedra alta, comuna de Saavedra, Chile?

Para lograr el cometido que la pregunta de investigación propone, fue necesario generar un contexto metodológico, el cual permitió extraer la información necesaria y analizarla dentro de los parámetros construidos. En detalle, la investigación tuvo un enfoque cualitativo. Esta orientación surgió y se desarrolló a partir de la pregunta de investigación, de los objetivos propuestos, los instrumentos de recolección y análisis de datos. Asimismo, se consideró como un estudio de caso. Es decir, se tomó en consideración el estudio de un solo elemento dentro de un contexto espacial y temporalmente delimitado. De igual forma, la investigación fue de carácter descriptivo y explicativo. Esto último se basa en que en el trabajo se detectan las causales que hacen posible e, incluso, estimulan la afiliación

/conversión de los sujetos. Sin dejar de lado, la manera en que se desarrolla el proceso de incorporación de los elementos religiosos en los sujetos partícipes de la organización religiosa.

Ahondando en la delimitación del contexto geográfico, se seleccionó la región de la Araucanía. Se consideró esta región ya que ahí existen tres Áreas de Desarrollo Indígena (ADI)²⁹. La denominación ADI obedece a un ordenamiento territorial por parte del Estado, siendo éstas áreas legalmente protegidas, ya que concentra un alto porcentaje de población indígena. Las ADIs se basan en los entornos geográficos en que las comunidades habitan, es decir, se circunscribe una lógica de ordenamiento basado en la delimitación geográfica, cultural y lingüística que éstos tengan.

Ahora bien, esta zona resultó especialmente interesante para los objetivos planteados ya que se presentan los siguientes elementos para la construcción y delimitación del estudio de caso: en la comuna de Saavedra existen 111 comunidades, de las cuales 99 pertenecen al ADI-Budi, como también existen una amplia gama de organizaciones religiosas.

En lo que respecta a la selección de la organización, se toma como estudio de caso la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile y el número de templos repartidos en varios sectores aledaños a la comunidad Remeco Budi.



Los criterios de selección de los informantes se dieron a partir del trabajo de campo. Una característica importante dentro del proceso de inclusión/exclusión fue la confianza, misma que se construyó a través de conversaciones informales que se sostuvo con algunos sujetos durante las semanas de inducción. En términos generales, para la selección de participantes se tomó en cuenta que los sujetos cumplieran con los siguientes criterios: reconocerse como perteneciente al pueblo mapuche; ser fiel de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile; tener una participación activa; disponibilidad para participar de la investigación y; vivir en la comunidad u otra cercana a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile.

Frente a lo anterior, las unidades de análisis fueron sistematizadas a partir de entrevistas (discurso de los sujetos) y observación (los hechos y conductas observadas en las reuniones y salidas que se promovía, con la finalidad de captar las modalidades concretas de socialización).

El proceso de integración de un nuevo habitus religioso

El proceso de afiliación/conversión a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile comienza con un individuo en un estado de desorientación, como resultado de un suceso o dinámica desfavorable que él mismo provocó o que simplemente aconteció inesperadamente por factores externos a él, sumándose la modificación de manera más o menos drástica de los contextos espacio-temporales en donde el sujeto se desenvuelve. En otros términos, la matriz que le da significado y sentido en el proceso de interpretación del mundo social al sujeto se ve afectado por instancias calificadas como negativas. Es por ello que, a partir de estas vivencias, el individuo experimenta una sensación de anomia o desorientación moral, sensaciones que lo predisponen a relacionarse positivamente con cualquier grupo que oferte una solución a su problema, representando una de las opciones disponibles dentro de la comunidad Remeco Budi, la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile.

En este tránsito, la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile dispone de toda una estructura para involucrar al sujeto recién llegado y mantener a los ya convertidos al nuevo paradigma religioso. Esta nueva estructura se desarrolla dada la diversidad de actividades y norma que promueve entre sus integrantes, con la finalidad de aprehenderlos y educarlos respecto a los lineamientos teológicos y prácticas que ésta sostiene normalmente.

Entre las actividades que realiza la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile se encuentran la construcción y mantención del templo, así como la participación en el culto general o



en el grupo de coro. Algunas actividades requieren que el creyente cumpla con cierta antigüedad, lo que implica haber permanecido a prueba durante un año; este proceso debe estar avalado por su buen comportamiento y por una destacada participación en las actividades y tareas que la organización religiosa dispone, además debe estar bautizado y haber celebrado la Santa Cena con toda la comunidad pentecostal. Del mismo modo, la organización religiosa dispone normas que han de ser cumplidas por todos los integrantes, entre ellas, mantenerse en constante oración, practicar ayuno y/o abstenerse sexualmente.

La Iglesia Metodista Pentecostal de Chile ejerce un control sobre el cuerpo de cada integrante, con el fin de generar una orientación respecto a su desenvolvimiento cotidiano. Expresado en otras palabras, la organización religiosa pentecostal contriñe y genera puntos de apoyo para la acción social, como también produce un reconocimiento por parte del sujeto respecto a su actuar y pensar.

Para conocer ampliamente como es la incorporación de las normas y lineamientos que promueve este nuevo movimiento religioso en la vida de los individuos, es menester señalar que, si al cabo de un tiempo el sujeto no cumplió o no se involucró lo suficiente con los parámetros que la organización religiosa establece para ser considerado plenamente como integrante o como un nuevo convertido a la fe, la comunidad pentecostal y su guía tienen la facultad de amonestarlo, si es el caso, o expulsarlo, como medida extrema. Por lo tanto, la organización religiosa no admite de inmediato al neófito, sino que lo introduce por etapas o, en otras palabras, por inducción, esto es: en el curso de su participación en las diferentes actividades que realiza este nuevo movimiento religioso, y a través del acatamiento de lo que dicha organización establece, se inculca paulatinamente en el sujeto un modo de valoración y acción que tiene que reflejarse en sus palabras y quehaceres en los diversos ámbitos de su vida.

Es así como la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile establece disposiciones que deben ser asumidas por todos los integrantes de dicha organización, ya que ser partícipe de ésta significa “estar dentro de la palabra de Dios” y, además, se es un integrante del “ejército de Dios”. Por ende, esta instancia se presenta para el sujeto como una nueva realidad o, dicho de otra forma, como una nueva estructura de plausibilidad, distanciándolo radicalmente de su pasado “en el mundo”³⁰.

La organización religiosa sugiere y promueve en el sujeto dejar toda su vida pasada para ingresar a una nueva estructura, que tiene códigos y elementos propios. Esto significa dejar la violencia, amistades, vicios y otros elementos valorizados como



negativos por la organización, para así poder ser aceptado y convertido a la nueva fe religiosa, conllevando el ser digno de cargar lo que simboliza ser parte la organización religiosa.

En consecuencia, la creencia religiosa que promueve la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile se interioriza como un nuevo habitus en cada individuo a través de la participación en las diferentes actividades y acatamiento de las normas que ésta promueve. Dicho de otro modo, la conversión sobreviene a través de la interiorización o absorción que el sujeto hace de las creencias, prácticas y normas que la organización religiosa pentecostal promueve, entendiéndose así la nueva fe o paradigma religioso como un nuevo sistema de disposiciones basado en un esquema de percepción, aprehensión y orientación de la acción del sujeto en la sociedad. Cabe señalar que este sistema de disposiciones se adquiere de modo no consciente, como señala Blaise Pascal, se adquiere por simple familiarización o, en otros términos, a través de la dinámica de “hacer lo que todos hacen”³¹.

Con base en lo anterior, puede afirmarse que parte de la población indígena mapuche que asiste a la organización religiosa se ha convertido al pentecostalismo a través de la interiorización de los elementos que dicha organización religiosa promueve, siendo esta dinámica desarrollada a través de una lógica de etapas; en donde se promueven y desarrollan medios de participación y reglas. Los individuos realizan actividades como oración, cantos, asistencia al culto general, participación en el grupo de las hermanas Dorcas³² o en labores de construcción o aseo del templo, por mencionar algunas. Asimismo, este proceso se ve reforzado por otras instancias de inculcación institucional como son las revistas o venta de CDs de música con cantos pentecostales.

La interiorización de este nuevo habitus religioso, a través de la participación y promoción de la nueva fe religiosa va estructurando una visión y un modo de actuar que se manifiesta también en los nuevos valores que el sujeto adquiere con el transcurso del tiempo. Es así como los sujetos en cuestión señalan que algunos valores como la sinceridad, el apego a la familia, la cercanía con los demás integrantes de la comunidad indígena y pentecostal, la distancia con su pasado e incluso con prácticas rituales de su cultura, y la valorización de un presente y un futuro mejor; generan una nueva lógica en la vida de cada uno de ellos.

Por otra parte, el antiguo habitus religioso de los sujetos que se convierten al pentecostalismo se vuelve disfuncional ante esta nueva experiencia. Las prácticas y los modos de percepción que éstos tenían quedan obsoletos con el paso del tiempo al



interior de la organización³³, esto significa que su antiguo habitus religioso ha sido desplazado.

Notas

¹Sociólogo y Maestro en Estudios Políticos y Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México - UNAM, México. Contacto: felipesantelicequirola@gmail.com

²Sobre este punto, cabe citar a la antropóloga y lingüista Felicitas Goodman. La investigadora señala que la glosolalia, estado que se presenta en distintos grupos humanos alrededor del mundo, obedece a un fenómeno físico-químico. En sus palabras: "(...) los rasgos suprasedgmentarios de la glosolalia culturalmente-cruzados [lalalala o tsetsetse] y sin tomar en consideración a la lengua nativa del hablante sugiere que estamos frente a un cambio neurofisiológico que está instituido en todos los rituales religiosos donde los humanos hablen en este inusual modo". Y la autora sigue detallando, "Probablemente las sílabas en sí mismas sean creadas en el área del habla que tenemos en la parte izquierda de nuestro cerebro. Pero más que eso, aquellos elementos suprasedgmentarios de los que hemos estado hablando son tan extraños para el lenguaje ordinario, que deben ser producidos por algo adicional que está sucediendo en el hablante". Goodman, Felicitas. 1996. "Las múltiples caras de las posesiones". *Alteridades*, vol. 6, n° 12: 104.

³Hoover, Willis. 2008. *Historia del avivamiento Pentecostal en Chile*. 6ª ed. Concepción: Centro Evangélico de Estudios Pentecostales. p. 53.

⁴Ibíd., p. 61.

⁵Bothner, Mathew. 1994. "El soplo de espíritu: perspectivas sobre el movimiento pentecostal en Chile". *Centro de Estudios Públicos*, n° 55: 272-273.

⁶Si el incentivo para denunciar a Hoover fue incluir métodos poco convencionales en la búsqueda del Espíritu Santo, cabe mencionar que el pastor no fue ni el primero ni el único en adoptar estas modalidades de avivamiento de la fe. Bloch-Hoell aclara respecto a este punto que "los arrebatos de éxtasis, como la glosolalia, gritos involuntarios y convulsiones, ya estaban ocurriendo entre los cuáqueros y los Shakers y más tarde apareció entre los mormones. No había ninguna conexión histórica o genética entre los movimientos antes mencionados y el Movimiento Pentecostal, pero este tipo de fenómenos ya habían aparecido en el avivamiento americano desde el comienzo del Gran Despertar, a menudo en forma de casos epidémicos, de gritos, temblores, caídas y desmayos" (véase Bloch-Hoell, Nils. 1964. *The Pentecostal Movement*. Noruega: Universitet Forlaget. p. 16).



⁷Hoover, Op. Cit., pp. 105-106. En este mismo sentido, Víctor Sepúlveda detalla que “(...) el pentecostalismo es el resultado religioso normal de lo sucedido en el Día de Pentecostés en Jerusalén y que es posible, si el creyente se lo propone, recuperarlo en este tiempo, ya que el Espíritu Santo está dispuesto a repetir los hechos ocurridos en ese día en cualquier momento” (véase Sepúlveda, Víctor. 2009. Los pentecostales en Chile. Concepción: Centro Evangélico de Estudios Pentecostales. p. 122).

⁸Hoover, Op. Cit., p. 109. Sobre esta misma idea, Masilla señala que: “En cuanto a la formación de las Iglesias locales, el movimiento pudo llegar a los principales centros urbanos del país, y dar vida a pequeñas comunidades de creyentes. Su estrategia misionera, por establecer la obra pentecostal dio lugar a las primeras normas no escritas, que vinieron a facilitar, orientar y estimular la acción, tanto de los nuevos como de los antiguos convertidos (...)” (véase Mansilla, Miguel. 2007. “Despreciados y desechados. Itinerario de la canutofobia en Chile en la primera mitad del siglo XX”. Cultura y Religión, vol. 1, n° 2: p. 4).

⁹Un análisis similar es el realizado por Otto Maduro, en referencia a la población latina que se integra a las organizaciones religiosas pentecostales en Newark, Nueva Jersey, quien señala que éstas “estimulan la aceptación de cualquier persona creyente que puede ser llamada por Espíritu de Dios, en cualquier momento de su vida, a cualquier ministerio -predicación, educación, misión, fundación, de iglesia y otros-, independiente de los rasgos morales, educacionales, económicos, étnicos o culturales de la persona, de su edad, estado civil, género o antecedentes criminales”. Maduro, Otto. 2007. “¡Sálvese quien pueda! Usos y funciones del pentecostalismo entre migrantes latinoamericanos”. p. 102 en Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales, editado por C. Rivera y E. Juárez. México: Centro de investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y El Colegio de Michoacán.

¹⁰Mansilla, Miguel. 2013. De la disidencia a la sumisión. La rebeldía como principio pentecostal y los rudimentos de la pentecosfobia en Chile”. Cuadernos Judaicos, n° 27. p. 13.

¹¹A diferencia de los protestantismos históricos y la teología de la liberación, el pentecostalismo no representó un proyecto culto, en el sentido de que sus principales promotores no contaron con un alto grado de preparación académica. Por mencionar un ejemplo, cabe recordar como la teología de la liberación fue impulsada por personas con alto nivel educativo, incluso con el grado de doctor (Leonardo Boff y Gustavo Gutiérrez, entre otros).



¹²Lindhardt, Martin. 2011. “La Globalización Pentecostal: Difusión, Apropiación y Orientación Global”.

Cultura y Religión. p. 118.

¹³Bastian, Jean Pierre. 1994. Protestantismo y modernidad en Latinoamérica. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina. México: Fondo de Cultura Económica. p. 246.

¹⁴Parker, Cristián. 2012. “Religión, cultura y política en América Latina: nuevos enfoques”. Pp 27-28 en Religión, política y cultura en América Latina. Nuevas miradas, editado por C. Parker. Chile: Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile.

¹⁵Bastian, Jean Pierre. 2004. “La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía”, en La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada, coordinado por J. P. Bastian. México: Fondo de Cultura Económica. p. 164.

¹⁶Para un mayor detalle, puede verse: <http://www.lavozpentecostal.cl/> [actualizado hasta mayo de 2014].

¹⁷Foerster, Roelf. 1995. Introducción a la religiosidad mapuche. 2ª ed. Chile: Universitaria. p. 18.

¹⁸Ibíd., p. 19.

¹⁹Foerster, Op. Cit., p. 21

²⁰Pinto, Op. Cit., p. 114.

²¹Ibíd., pp. 113-114.

²²Ídem.

²³Ibíd., p. 133.

²⁴Lalive d'Epinau, Christian. 1968. El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno. Chile: del Pacífico.

²⁵Puede revisarse “De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: Análisis de una mutación religiosa”, en Ciencias Sociales, n° 16: 38-54; así como también el ya citado texto “La recomposición religiosa en América Latina...”.

²⁶Parker, Cristián. 2006. “La religión y el despertar de los pueblos indígenas en América Latina”.Alteridades, vol. 16: 81-90.

²⁷Foerster, Roelf. 2005. “Pentecostalismo mapuche. ¿Fin o reformulación de la identidad étnica?”. Pp. 385- 404 en De Indio a Hermano: Pentecostalismo en América Latina, compilado por B. Guerrero Chile: El jote errante / CampvS.



²⁸Entre dichos documentos, puede verse: Beraud, Fabiola y Venegas, Doris. 1992. “El pentecostalismo en la sociedad mapuche (1950-1980)”. Tesis de licenciatura. Universidad de la Frontera, Temuco; y Duran, Daniela. 2010. “Gloria a Dios, Gloria a Dios, Gloria a Chaun Ngeneche”. Tesis de Magister. Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.

²⁹La denominación Áreas de Desarrollo Indígena (ADI) fue creado por el Decreto Presidencial número 71, 03 de marzo de 1997, siendo esta una expresión de la Ley indígena (Ley 19.253) promulgada en el año 1993. La distribución de las Áreas de Desarrollo Indígena (ADI) se encuentra en el norte y sur del país. En el norte de Chile hay dos ADI, involucrando comunidades Aymaras y Atacameñas. Al sur, existen tres ADI ubicadas específicamente en la región de la Araucanía, las cuales comprenden comunidades mapuches.

³⁰El término “del mundo o el mundo”, utilizado por las sectas pentecostales, hace referencia a todas aquellas instituciones o personas exteriores a ésta.

³¹Giménez, Gilberto. 2009. *Identidades sociales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Mexiquense de Cultura. p. 241.

³²El grupo de hermanas Dorcas una actividad destinada para las mujeres integrantes de la organización religiosa pentecostal. Es una instancia creada para la integración de los miembros del sexo femenino y es comandada por una mujer elegida para llevar la jefatura de dicho grupo -jefa Dorca-, quien también tiene la facultad de organizar las reuniones y guiar la discusión que se genera entre las participantes. La jefa Dorca es la máxima representación de mujer pentecostal, es decir, es el modelo a seguir por todas las demás mujeres integrantes de la organización religiosa. Las reuniones que se realizan tienen un matiz claramente femenino. El ambiente que se genera es de participación, en el que se intercambian experiencias de vida y se comentan los testimonios que cada una de ellas ha vivido. Bajo el ambiente que se produce, se genera un contexto de cercanía y ayuda entre las presentes. Además, el grupo de Dorcas también trata temas domésticos, como es la relación conyugal, la economía doméstica, la crianza y el cuidado de los niños.

³³Sobre este punto hay que recordar que toda la estructura que el sujeto tenía no se borra del todo. Como dice Giménez, “no existe el hombre nuevo, sino remozado”. Esto significa que puede volver a su antiguo habitus, ya que el nuevo habitus interiorizado, o en proceso de aquello, puede ser rechazado como estructura la comprensión práctica del mundo. Giménez, Gilberto. 1989. *Nuevas dimensiones de la cultura popular: las*



sectas religiosas en México”. Estudio sobre las Culturas Contemporáneas, vol. III. N°7: 12

Bibliografía libros y artículos

Bastian, Jean Pierre. 1994. Protestantismo y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina. México: Fondo de Cultura Económica.

Bastian, Jean Pierre. 2004. “La recomposición religiosa en América Latina en la modernidad tardía”. Pp. 155-175 en La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada, coordinado por J.P. Bastian. México: Fondo de Cultura Económica.

Bastian, Jean Pierre. 2006. “Pentecostalismos latinoamericanos. Lógicas de mercado y transnacionalización religiosa”. Pp. 323-341 en Globalización y diversidad religiosa en Colombia, coordinado por A. Bidegain y J. Demera. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Bastian, Jean Pierre. 2006. “De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: Análisis de una mutación religiosa”. Ciencias Sociales, n° 16: 38-54.

Bengoa, José. 2002. Historia de un conflicto. El estado y los mapuches en el siglo XX. 2ª ed. Santiago: Planeta.

Bloch-Hoell, Nils. 1964. The Pentecostal Movement. Noruega: Universitet Forlaget.

Bothner, Matthew. 1994. “El soplo del espíritu: perspectivas sobre el movimiento pentecostal en Chile”. Centro de Estudios Públicos, n° 55: 261-296.

Bourdieu, Pierre. 1999. Meditaciones pascalianas. España: Anagrama. Bourdieu, Pierre. 2007. El sentido práctico. Argentina: Siglo XXI.

Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc. 2008. Una invitación a la sociología reflexiva. 2ª ed. Argentina: Siglo XXI.

Foerster, Roelf. 1995. Introducción a la religiosidad mapuche. 2ª ed. Chile: Universitaria.

Foerster, Roelf. 2005. “Pentecostalismo mapuche. ¿Fin o reformulación de la identidad étnica?”. Pp. 385-404 en De Indio a Hermano: Pentecostalismo en América Latina, compilado por B. Guerrero Chile: El jote errante / CampvS.

Giménez, Gilberto. 1989. “Nuevas dimensiones de la cultura popular: las sectas religiosas en México”. Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, vol. III, n° 7: 119-130.

Giménez, Gilberto. 2009. Identidades sociales. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Mexiquense de Cultura.

Giménez, Gilberto. 2012. “El problema de la generalización en los estudios de caso”.



Cultura y representaciones sociales, año 7, n° 13: 40-62.

Hoover, Willis. 2008. Historia del avivamiento Pentecostal en Chile. 6ª ed. Concepción: Centro Evangélico de Estudios Pentecostales.

Lalive d'Epinau, Christian. 1968. El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno. Chile: del Pacífico.

Lindhardt, Martin. 2011. "La Globalización Pentecostal: Difusión, Apropiación y Orientación Global". Cultura y Religión, vol. 5, n° 2: 117-136.

Maduro, Otto. 2007. "¡Sálvese quien pueda! Usos y funciones del pentecostalismo entre migrantes latinoamericanos". Pp. 91-115 en Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales, editado por Rivera, Carolina y Juárez, Elizabeth. México: Centro de investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y El Colegio de Michoacán.

Mansilla, Miguel. 2007. "Despreciados y desechados. Itinerario del canuto fobia en Chile en la primera mitad del siglo XX". Cultura y Religión, vol. 1 n° 2: 1-19.

Mansilla, Miguel. 2007. "La „canutofobia" en Chile. Factores socioculturales de la discriminación evangélica en Chile". Gaceta de Antropología, n°. 23, artículo 11: 1-10.

Mansilla, Miguel. 2010. "De la disidencia a la sumisión. La rebeldía como principio pentecostal y los rudimentos de la pentecosfobia en Chile". Cuadernos Judaicos, n° 27: 1- 30.

Mansilla, Miguel. 2011. "Una aproximación sociológica del cuerpo en la religión. Las representaciones sociales del cuerpo en pentecostalismo chileno (1920 a 1940)". Persona y Sociedad, vol. 25, n°3: 81-106.

Martínez, Christian. 1995. Comunidades y Territorios Lafkenche, los mapuches de Rucacura al Moncul. Vol. II. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera.

Martin, David. 1991. "Otro tipo de revolución cultural. El protestantismo en Latinoamérica". Centro de Estudios Públicos, n° 44: 39-62.

Parker, Cristián. 2012. "Religión, cultura y política en América Latina: nuevos enfoques". Pp 13-73 en Religión, política y cultura en América Latina. Nuevas miradas, editado por C. Parker. Chile: Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile.

Pinto, Jorge. 1993. "Jesuitas, Franciscanos y Capuchinos italianos en la Araucanía". Complutense de História de América, n° 19: 109-147.

Sepúlveda, Víctor. 2009. La Pentecostalidad en Chile. Concepción: Centro Evangélico de Estudios Pentecostales.



Wilson, Bryan. 1969. La religión en la sociedad. Barcelona: Labor, s.a. Wilson, Bryan. 1970. Sociología de las sectas religiosas. Madrid: Guadarrama.

Wilson, Bryan. 1980. "Una tipología de las sectas". Pp. 329-348 en Sociología de la religión, compilado por R. Robertson. México: Fondo de Cultura Económica.

Yinger, Milton. 1970. The scientific study of religion. Londres: The MacMillan Company. Documentos de trabajo

Informe anual 2002. Proyecto de gestión ambiental regional – GAR. IX región de la Araucanía.

Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). 2010. Documento de trabajo, "Comunidades indígenas. Región de la Araucanía", Chile.

Páginas web

Página oficial de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile en el sitio: http://www.iglesiamaipu.cl/index.php?tipo=pagina&pagina_codigo=7 [actualizado hasta diciembre de 2013].

Página oficial de la revista La voz Pentecostal en el sitio: <http://www.lavozpentecostal.cl/> [actualizado hasta mayo de 2014].

Tesis

Beraud, Fabiola y Venegas, Doris. 1992. "El pentecostalismo en la sociedad mapuche (1950-1980)". Tesis de licenciatura. Universidad de la Frontera, Temuco.

Duran, Daniela. 2010. "Gloria a Dios, Gloria a Dios, Gloria a Chaun Ngeneche". Tesis de Magister. Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.



Do(s) território(s) e da(s) territorialidade(s): um olhar para Vila Bananeiras e a festa de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro

Auceia Matos Dourado
Felipe Santos Silva

Resumo

Na ciência geográfica, o território tem sido conceito chave para sustentar teorias. Dada a sua importância, o presente trabalho tem como objetivo discutir o conceito território a partir dos lócus dessa pesquisa, que é a comunidade Vila Bananeiras, localizada no Agreste do estado de Alagoas, e as territorialidades que são construídas a partir das práticas culturais e religiosas, a saber, a Festa de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. O trabalho ancora-se na pesquisa qualitativa, essencial para compreensão das práticas religiosas produtoras dessas territorialidades. Foram realizadas pesquisas de campo, análise documental, registro fotográfico e revisão de literatura. A revisão realizada mostrou-se como um exercício necessário para uma mediação entre o conceitual e o campo empírico. Destarte concebe-se Vila Bananeiras como um território, onde os moradores desenvolvem práticas culturais e religiosas ricas, a exemplo da Festa de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, festa esta que produz territorialidades, entendidas neste trabalho como “[...] o desenrolar de todas as atividades diárias que se efetivam, seja no espaço de trabalho, do lazer, e da família [...] resultado e condição do processo de cada território” (Saquet, 2010, p. 26). Nesse sentido, a apreensão do conceito de território foi basilar para a compreensão da comunidade estudada, por esta ser a base de identificação, vínculo e pertencimento. Lido a partir de Vila Bananeiras, o território apresenta uma dupla significação, ele é funcional e também simbólico.

Palavras-chave

Cultura, território, territorialidades, festa de padroeira, religião.

Introdução

No domínio da ciência geográfica, o território é concebido como “[...] categoria analítica de primeira ordem [...]”, (Sposito, 2015, p. 07) que traz em seu interior termos/tipologias/expressões, a exemplo das territorialidades. Enquanto categoria, a mesma é empregada para sustentar diferentes objetos de análise, nas mais diversas áreas do conhecimento científico. Nessa perspectiva, a autora destaca que o território pode ser qualificado enquanto conceito ou como categoria. Por essa razão, adotaremos



o vocábulo “conceito” para tratar do território, seguindo o raciocínio da maioria dos autores visitados.

Para Lencioni (2008, p. 111): “O conceito não se confunde com o real, ele é um reflexo do real, uma representação do real. Como ele é reflexo do real e uma representação desse ele existe a posteriori dos objetos que representa [...]”. No desvelar do entendimento do que representa o conceito, a autora aponta que o mesmo pode sofrer alterações de acordo com o tempo em que o objeto é estudado, bem como ele é um elemento que em relação ao objeto encontra-se posterior, externo e em movimento.

Sobre os distintos modos de apreciação e debates em torno do conceito território e sua relação com a realidade, Sposito (2015, p. 08) ainda salienta que:

Os conceitos só podem, entretanto, ser revitalizados, bem como seus conteúdos ampliados ou alterados, se colocados à prova empírica. É preciso que o novo, tal como se apresenta ao pesquisador, inicialmente em sua forma aparente, seja visitado, investigado, decomposto e recomposto, de modo que a síntese explicativa seja algo além da soma das partes. É preciso que a busca da essência desse novo, realize-se a partir de um movimento dialético entre teoria e empiria.

Considerando essa assertiva, que aponta para uma aproximação entre o conceitual e o empírico, e a partir da investigação e do olhar do pesquisador, este trabalho tem como objetivo discutir o conceito de território a partir dos lócus dessa pesquisa, que é a comunidade de Vila Bananeiras, localizada no Agreste do Estado de Alagoas, e as territorialidades que são expressas a partir das práticas culturais religiosas.

A tarefa de realizar a discussão proposta dialoga com as contribuições de autores que discutem a temática, a exemplo de: Raffestin (1993, 2015), Saquet (2015), Dourado (2014, 2015), Haesbaert (1999, 2004, 2005), Rosendahl (2013), Bonnemaison (2012) e Teixeira e Almeida (2014), os quais apresentam o território e as territorialidades, a partir dos seus aspectos e suas nuances, tendo como norte Geografia Cultural. Nesse sentido busca-se pelos caminhos da Geografia Cultural não só apreender “[...] o fato cultural em si mesmo, mas [...] definir territórios reveladores de etnias e cultura” (Bonnemaison, 2012, p. 293). Nesse prisma, a Festa de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro revela-nos alguns elementos e convida-nos a apreciar o território de Vila Bananeiras com um olhar geográfico/cultural.

Dos encontros com o território e as territorialidades

Nessa pesquisa, entendemos que Vila Bananeiras, uma comunidade rural localizada no município de Arapiraca (Figura 01), no Agreste de Alagoas, é um território, com



vivências, laços de afetividade, de cultura, de trabalho e de tantas outras singularidades. Seu surgimento tem como marco temporal os anos de 1920. Estima-se que sua população é de 5.000 habitantes (Arapiraca, 2010) e é esse território que abre caminhos para o nosso destino. Nossa empreitada é busca pela compreensão das territorialidades que são expressas a partir das práticas culturais religiosas, das práticas e vivências no território.

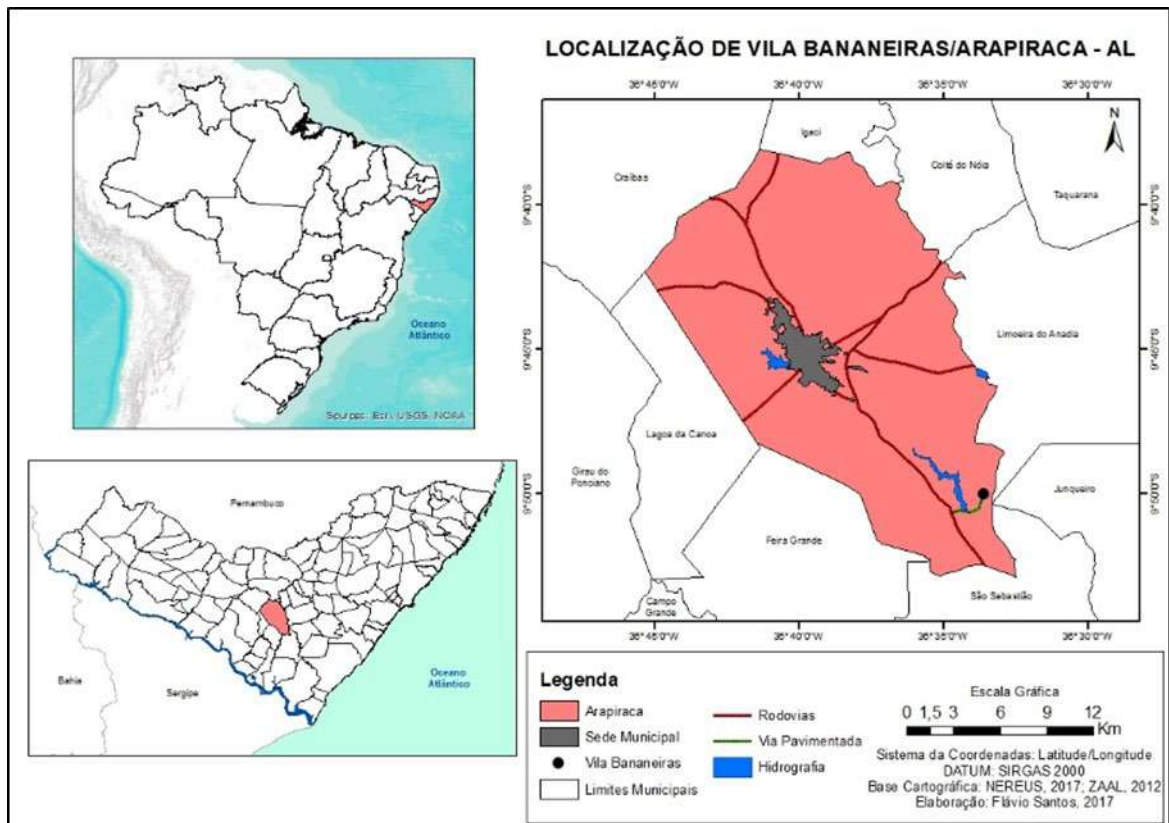


Figura 01: Mapa de Localização da comunidade Vila Bananeiras. Bases cartográficas: Núcleo de Economia Regional e Urbana da Universidade de São Paulo (Nereus, 2017) e Zoneamento Agroecológico de Alagoas (Zaal, 2012). Organização e elaboração: Santos, Flávio dos. 2017.

Para Bonnemaïson (2012, p. 302), o território aparece como “[...] o derivado canal da cultura; bem mais que um reflexo, ele é encarnador. [...]. Para tanto, não basta viajar em torno do território; é preciso realmente invadi-lo. Vale a pena pelo menos tentar essa aventura”.

A comunidade Vila Bananeiras possui uma extensão territorial significativa, sendo uma das comunidades rurais mais populosas do município de Arapiraca. Essa extensão territorial é marcada por limites, por ruas, praça, esquinas e espaços institucionalizados, ou seja, é um território no seu sentido funcional, mas que representa também um espaço



onde as expressões do território se mostram na convivialidade das relações cotidianas, nos seus ciclos festivos (religiosos ou profanos) e nos sujeitos e suas ações para demarcar esse território.

Um dos elementos centrais para compreensão do território de Vila Bananeiras é a religiosidade e suas expressões, os dias comuns, os ciclos da efervescência cultural e religiosa, que se manifestam na comunidade em demonstrações de convivialidade ritmadas em cânticos fervorosos, que emanam a fé de um povo e ao mesmo tempo, também, refletem o lado profano, principalmente durante a festa da padroeira.

Ano a ano o ciclo da festa da padroeira se cumpre, e ao mesmo tempo se metamorfoseia, renovando a vida e enchendo a comunidade de alegria, pois a partir das práticas realizadas durante a festa, os sujeitos se entrelaçam na busca da manutenção e perpetuação das práticas religiosas no território. Destarte, isso traduz as colocações de Bonnemaison (2012, p. 300), em quem “[...] o território é, primeiro, determinado pela maneira de viver com os outros; em inúmeros casos seus limites geográficos são das relações cotidianas. [...] o território é antes de tudo uma convivialidade”.

No ir e vir do cotidiano, a comunidade desenvolve diversas atividades para a manutenção da vida no território. Alguns se dedicam ao trabalho em pequenas propriedades rurais, como agricultores familiares ou diaristas, outros são contratados para o corte da cana-de-açúcar. Há também uma parte expressiva desses moradores que trabalham como assalariados no comércio da cidade de Arapiraca, na própria comunidade, ou em cidades e comunidades vizinhas.

Vila Bananeiras tornou-se território por meio das ações nela desenvolvidas, sejam políticas, econômicas ou culturais. Nessa compreensão, quando o espaço passou a ser povoado e os sujeitos desenvolveram suas práticas socioculturais, emergiu o território, que foi delimitado fisicamente quando João Francisco Aureliano, no limiar dos anos 1920, comprou as terras onde hoje é a comunidade.

Assim, Vila Bananeiras enquanto espaço construído foi organizado expressando os jeitos, as práticas, as crenças e o saber-fazer dos seus moradores, ou seja, as formas de ser e estar no território. Nesse continuum em movimento que é o território, a cultura exerce um papel fundamental no espaço, pois imprime uma especificidade a esse espaço. Dessa maneira, destaca-se que cada território é particular, apresentando múltiplas configurações e diferenciações em função dos aspectos econômicos, culturais, sociais e simbólicos.



Nessa perspectiva, “[...] é fundamental entender como o espaço está em posição que antecede o território, por que este é gerado a partir do espaço, constituindo o resultado de uma ação conduzida por um ator [ou sujeitos] [...]” (Raffestin, 2015, p. 22). Essa ação é mediada pela relação entre a sociedade e a natureza, por meio de relações materiais e simbólicas.

Destarte, a partir do momento em que João Francisco Aureliano, seu fundador, adquiriu as terras (que formou Vila Bananeiras) e passou viver nelas juntamente com sua família, esses sujeitos começaram a realizar ações no espaço tendo em vista a manutenção do grupo familiar. As modificações realizadas no espaço, a partir do momento em que eles passaram a residir, buscaram atender as necessidades do grupo para se fixar no território e consequentemente apropriar-se do espaço. Essa apropriação, contudo, não ocorreu somente do ponto de vista material, pois o grupo não somente precisava ali residir, viver, mas atendia também aos anseios culturais, pois o domínio sobre o espaço se expressa:

[...] tanto para realizar “funções” quanto para produzir “significados”. O território é funcional a começar pelo território como recurso, seja como proteção ou abrigo (“lar” para o nosso repouso), seja como fonte de “recursos naturais” – “matérias-primas” (Haesbaert, 2004, p. 03).

A partir de Raffestin (2015, p. 22), entendemos que João Francisco Aureliano territorializou o espaço e, com sua família, construiu um território, pois:

[...] apropriando-se concretamente ou abstratamente (por exemplo, através da representação) de um espaço, o ator [ou sujeito] “territorializa”. Para construir um território, o ator projeta no espaço um trabalho, isto é, energia e informação, adaptando as condições dadas às necessidades de uma comunidade ou uma sociedade [...].

Assim no momento em que foi criado o “Povoado de Bananeiras”, os moradores apropriaram-se do espaço, tornando-o território. Esses sujeitos passaram a projetar no espaço seus esforços, construindo um território por meio do trabalho, além de desenvolverem práticas de convivialidade e relações, ou seja, um território construído e apropriado.

Portanto, esse território apresenta-se como:

[...] um espaço, onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por consequência, revela relações marcadas pelo poder [...]. Qualquer projeto no espaço que é expresso por uma representação revela a imagem desejada de um território, de um local de relações. (Raffestin, 1993, p. 144).



Nessa compreensão, evidencia-se que o poder está intrínseco ao território. A apropriação de um determinado espaço por um grupo social caracteriza essa relação. Desse modo, território é fruto do enlace dialético entre sociedade e espaço, permeado por relações de poder, uma tessitura que exprime a área de exercício dos poderes ou área de capacidade de poderes. (Dourado, 2015).

Destarte, ao passo em que há a produção e apropriação de um espaço, a partir do emprego das energias humanas por meio do trabalho, conseqüentemente essa forma de produção se caracterizará como uma relação de poder. “Cada território é produto da intervenção e do trabalho do homem sobre determinado espaço [...]” (Dourado, 2015, p. 32). Esses territórios, por sua vez, “[...] transformam-se de acordo com o ritmo das novas técnicas e isso ocorre tanto na cidade como no campo [...]” (Raffestin, 2015, p. 20).

Ainda de acordo com Bonnemaïson (2012, p. 301):

[...] espaço e território não podem ser dissociados: o espaço é a errância, o território é o enraizamento. O território tem necessidade de espaço para adquirir o peso e a extensão, sem os quais ele não pode existir; o espaço tem necessidade de território para se tornar humano. Existe aí uma espécie de relação dialética, pois cada um dos termos é, ao mesmo tempo, complemento e portador de significados contrários [...].

Temos em Bonnemaïson (2012) um aspecto que merece ser destacado, que é a presença humana como definidora da formação do território, ou seja, o espaço depende do homem e sua ação para se tornar território. Desse modo:

[...] espaço vivido por meio de certa visão e sensibilidade, o território se constrói, ao mesmo tempo, como um sistema e um símbolo. Um sistema porque se organiza e se hierarquiza para responder às necessidades e funções assumidas pelo grupo que o constitui. Um símbolo porque se forma em torno de polos geográficos representantes dos valores políticos e religiosos que comandam a visão de mundo. (Bonnemaïson, 2012, p. 290).

Como podemos perceber, quando o espaço é dotado de práticas sociais ele se expressa como território, um território simbólico e sistematizado pelas funções e hierarquias humanas, que busca responder as necessidades do grupo que dele se apropria. Nesse prisma, o território é o “[...] espaço de trabalho, de vivências, de produção de uma realidade [...]” (Dourado, 2015, p. 33). Essa hierarquização tem o objetivo de corresponder aos anseios do grupo social, que nele se instalou e, ainda, é detentor de



carga simbólica, pois seus habitantes possuem sistemas de valores políticos e religiosos.

Portanto, o território sendo uma construção social possui um sentido simbólico para o grupo que nele vive, passando a assumir uma representatividade no imaginário dessa sociedade, ou seja, “[...] ele é essencialmente o lugar de mediação entre os homens e sua cultura [...]” (Bonnemaison, 2012, p. 301).

Para Haesbaert (2004, p.1), o conceito de território perpassa uma dupla conotação, sendo ele material e simbólico, pois “[...] tem a ver com dominação (jurídica-política) da terra [...], [e] identificação (positiva) e a efetiva ‘apropriação’ [simbolismo]”.

Essa dupla conotação (material e simbólico), denota que território pode ser tanto uma apropriação de um determinado espaço por um grupo social, quanto uma representação. Isto é, o território passa a possuir um sentido de uma representação, que se firma por meio de processos de identificação, onde identidades são construídas e territorialidades são firmadas. Assim, a apropriação mediada por relações representativas considera também o poder no sentido simbólico, ultrapassando as concepções de território baseadas unicamente nas relações de poder (Dourado, 2015).

Nesse prisma, Teixeira e Almeida (2014, p. 221-222) salientam que:

[...] O território efetiva-se, então, como locus das ações dos grupos político-simbólico. O território é o espaço de relações de indivíduos estabelecido pelas relações de poder e de pertencimento, além de ser uma dimensionalidade vivida e representada simbolicamente, tratando-se do espaço utilizado para experiência humana. Como base material e imaterial/simbólica das práticas humanas, o território é formado e partilhado por ações que conformam os desejos, os sonhos, a imaginação e as manifestações que se incorporam ao espaço, constituindo referenciais territorializados por meio de símbolos, ritos, expressões e outros.

Infere-se que as concepções sobre o conceito território elencadas neste texto complementam-se, e mostram um diálogo entre si, que perpassam a questão da apropriação, as relações de poder, o caráter simbólico e cultural. Com isso, voltamos à proposição inicial deste tópico, onde assinalamos que a comunidade Vila Bananeiras é um território de vivências, laços afetivos, de cultura, relações de trabalho, além de outras singularidades, todas perpassadas por relações de poder.

O conceito território balizado por Teixeira e Almeida (2014) é mais um referencial importante para pensarmos a comunidade Vila Bananeiras, pois nessa pesquisa percebemos um vínculo muito forte entre os sujeitos da comunidade e o território, o que



nos leva a pensar nesta enquanto espaço de referência e representações, que se despontam no território por meio das práticas culturais, como é no caso da Festa de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, que acontece uma vez ao ano.

Para finalizar essa discussão sobre o conceito território, não podemos deixar de citar Dourado (2015, p. 25), pois a autora aponta que:

[...] cada sociedade produz seu(s) território(s) e territorialidades [...], em consonância com suas normas, regras, crenças, valores e experiências, envolvendo diversas acepções: natureza e sociedade; cultura e identidades; [...]; apropriação funcional e simbólica.

Assim, o território passa a ser compreendido a partir de um conjunto de relações promovidas pela sociedade, que, a partir de sua cultura e sistema de valores, projetam nele suas práticas, que se expressam como territorialidades.

Claval (1995), citado por Almeida (2008, p. 48) destaca que:

[...] é pela cultura que as populações interagem com a natureza, fazem a sua mediação com o mundo e constroem um modo de vida particular, além de enraizarem no território. Há, assim, uma herança cultural que permeia a relação com o território.

Portanto, a cultura é vista como a mediação entre a sociedade e a natureza, ou seja, as práticas realizadas pela sociedade em um dado território são caracterizadas como elo da existência social com o espaço de referência, o território, que é particular de cada grupo. Conforme Claval (1995), essas práticas são heranças que fazem com que o grupo social se enraíze no território. Assim, ao passo que prática é realizada, ela realiza o grupo social, fortalecendo os vínculos e as identidades territoriais.

Território(s) construído(s) e territorialidade(s) firmada(s): caminhares da pesquisa

A compreensão sobre o território de Vila Bananeiras e as expressões do mesmo, expressas territorialidades construídas e firmadas, tem como referência a Festa de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e as ações da igreja católica. Destarte, neste trabalho, tais processos são analisados tendo como norte a abordagem qualitativa.

Na abordagem da pesquisa qualitativa o ambiente natural é a fonte direta dos dados e o pesquisador é o instrumento-chave, sendo prioritariamente descritiva. Os pesquisadores qualitativos estão preocupados com o processo e não simplesmente com os resultados e produtos, somando-se a essas questões a importância dada aos significados, com análise com base na indução (Triviños apud Bogdan, 1987). Assim



“[...] cabe ao pesquisador captar por meio da observação, análise e descrição o entendimento dos fenômenos” (Dourado, 2014, p. 40).

O trabalho de campo, que deu origem ao referido escrito, teve início em 2015 (com caráter exploratório) e objetivou, dentre outras singularidades, conhecer a realidade empírica da Festa da Padroeira de Vila Bananeiras, buscando criar mecanismos e estratégias para análise do fenômeno que se pretendia estudar. Em 2016, numa segunda imersão no campo, os propósitos se dirigiram para a compreensão das dinâmicas e as singularidades da/na festa de modo mais efetivo. Já o terceiro momento da pesquisa de campo realizada em 2017, objetivou a observação da comunidade no seu cotidiano, bem como a dinâmica da comunidade nos dias da Festa de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, buscando compreender as territorialidades estabelecidas no território, tendo em vista a importância da festa para a comunidade.

Além da análise de uma teoria base, respaldo para a análise empírica, pesquisa documental, observações, descrições e registro fotográfico, foram realizadas entrevistas, com a definição de uma amostra proposital, intencional ou deliberada (não-probabilística), diante da diversidade de sujeitos e grupos presentes na festa (Turato, 2003). Ao escolher esse tipo de amostra “[...] o autor do projeto delibera quem são os sujeitos que comporão seu estudo, segundo seus pressupostos de trabalho [...]” (Turato, 2003, p. 357). No estudo optou-se por entrevistar algumas lideranças comunitárias (pessoas ligadas à organização da festa e fiéis).

Por essa razão, a escolha para inclusão dos sujeitos da pesquisa foi pautada naquilo que Turato (2003) denomina como homogeneidade fundamental, pois com base nesse critério: “[...] pelo menos uma determinada característica ou variável é comum a todos os sujeitos da amostragem [...]” (Turato, 2003, p. 365). Os parâmetros definidos para a inclusão dos sujeitos na pesquisa foram: fazer parte da organização da festa ou serem lideranças da comunidade, porém, necessariamente, precisariam ser residentes na comunidade Vila Bananeiras, fiéis a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e participantes da festa.

Os sujeitos em potencial para a pesquisa foram aqueles capazes de contribuir com suas visões sobre a dinâmica da comunidade no período da festa e sobre a importância da festa para a comunidade. Buscou-se, a partir da visão dos sujeitos da pesquisa, compreender a Festa da Padroeira de Vila Bananeira, o território demarcado, o pertencimento e as transformações que ocorrem na comunidade no período da festa, considerando os objetivos da pesquisa já descritos.

Uma análise sobre a territorialidade religiosa em Vila Bananeira

A territorialidade é uma expressão do território e é um reflexo das práticas territoriais que os integrantes de uma sociedade exercem – sejam elas simbólicas ou funcionais – e essas práticas sempre correspondem a uma relação de poder (Raffestin, 1993). Em sua interpretação a partir de Raffestin (1993, 1976, 1978), Saquet (2015, p. 74) aponta que a territorialidade pode ser compreendida como: “[...] relacional e dinâmica, mudando no tempo e no espaço, conforme as características de cada sociedade”. Saquet (2015, p. 82) chega a sua definição, apontando que: “[...] a territorialidade corresponde às ações humanas, ou seja, à tentativa de um indivíduo ou grupo para controlar, influenciar ou afetar objetos, pessoas e relações numa área delimitada [...]”. Assim, os esforços humanos expressos nas tramas dos territórios fazem emergir as territorialidades, que se dão no domínio político, econômico e cultural (Saquet, 2015).

Corrêa (1996, p. 251), amplia o conceito definindo as territorialidades como: “[...] conjunto de práticas e suas expressões materiais e simbólicas capazes de garantirem a apropriação e permanência de um dado território por um determinado agente social, Estado e os diferentes grupos sociais [...]”. Nesse prisma, a Festa de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro apresenta-se como expressão cultural e simbólica da comunidade Vila Bananeiras (Figura 02).



Figura 02: Festa de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, elemento cultural e simbólico da comunidade. Autor: SILVA, Felipe Santos. Fonte: Pesquisa de campo. 2015.



Como marco temporal, que determina a construção das representações em torno da Festa de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, têm-se a presença simbólica e material da Capela de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, construída em 1934.

Quando a Igreja Católica da comunidade Vila Bananeiras tornou-se centro religioso passou a exercer forte autoridade na trama dos territórios adjacentes, ou seja, a igreja da comunidade passou a exercer suas territorialidades religiosas sobre as comunidades vizinhas, a saber: Sítio Piauí (município de Arapiraca), Limoeirinho (município de São Sebastião), Brejo dos Bois (Junqueiro), Ingá (Junqueiro), dentre outros. Para Rosendahl (2013, p. 172):

[...] O território religioso muda, morre ou renasce para melhor corresponder à afirmação de poder. É marcante a relação dialética entre a política da comunidade e a ordem religiosa. A comunidade religiosa constrói a Igreja, que, na função político-social, sustenta a própria comunidade. Quer seja na ordem religiosa, quer seja na ordem política, o território responde às duas funções.

Nesse sentido, com o surgimento da Igreja na comunidade Vila Bananeiras, um poder político e cultural passou a ser exercido, o que fez com que essa comunidade se sobressaísse perante as comunidades vizinhas. No ano de 2016, Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro foi elevada a condição de Paróquia e esse fato fez a comunidade religiosa aumentar sua circunscrição territorial e conseqüentemente suas territorialidades.

Nas palavras de Rosendahl (2013, p. 175), “[...] a paróquia é sempre evocada como território principal da vida das comunidades locais [...]”. Assim, a elevação à condição de Paróquia, revela não só o aumento da “área” de territorialização da Igreja Católica, mas, sobretudo, a definição e ampliação de uma “fronteira” da representação do seu poder.

Esse debate em torno do caráter dominante e o poder do território paroquial, que (re)configura e hierarquiza os espaços, fez Rosendahl (2013, p. 173) reconhecer que:

[...] as relações de poder hierárquico de uma comunidade sobre a outra no território resultarão em associação, dominação ou exclusão, dependendo das relações de poder e da política estabelecida no lugar. O certo é que a posse do território é seguida de um ritual que simboliza o ato da criação. O território é ocupado e, dessa forma, consagrado, protegido e reconhecido pela comunidade.



Desse modo, considerando as relações de poder estabelecidos pela Igreja Católica na comunidade Vila Bananeiras, evidencia-se que a demarcação de uma territorialidade religiosa que foi sendo estabelecida desde 1934, fortalecendo-se ainda mais, e de forma progressiva, quando a Igreja Católica passou a ter status de Área Pastoral em 2010, e de Paróquia em 2016.

Nessa perspectiva, Rosendahl (2013, p. 176), compreende a territorialidade religiosa enquanto: “[...] conjunto de práticas desenvolvidas por instituições ou grupos no sentido de controlar certo território [...]”. Nesse sentido, Vila Bananeiras tem como um elemento basilar do vivido territorial a presença de uma territorialidade religiosa, que se expressa, sobretudo, na festa da padroeira.

Ano a ano, a comunidade fortalece essas territorialidades, uma vez que, embora a festa tenha um momento específico, esse traço cultural é responsável por manter laços, criar paisagens (ainda que móveis ou efêmeras) e fortalecer as identidades com o território.

Com isso, percebemos que a Igreja Católica da comunidade Vila Bananeiras, por meio da sua territorialidade religiosa, em certa medida controla e exerce seu poder nas comunidades adjacentes, principalmente entre aquelas que fazem parte da trama territorial da área paroquial.

O conjunto de práticas desenvolvidas pela Igreja Católica diz respeito a quermesses, procissões, missas, festas, além do trabalho social que a mesma realiza. Nesse trabalho, evidenciaremos a Festa de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro como prática religiosa que exerce forte influência e poder na trama dos territórios adjacentes a Vila Bananeiras e que possui um caráter simbólico e cultural para os sujeitos que vivem (ou já viveram) nesse território, sendo responsável pela afirmação de uma identidade territorial “[...] uma identidade social definida fundamentalmente através do território, ou seja, dentro de uma relação de apropriação que se dá tanto no campo das idéias (sic) quanto no da realidade concreta [...]” (Haesbaert, 1999, p. 172/178).

Nesse sentido, a afirmação dessa identidade territorial a partir da festa de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, se assenta também numa identidade social, pois: “A identidade social é também uma identidade territorial quando o referente simbólico central para a construção desta identidade parte do ou transpassa o território” (Haesbaert, 1999, p. 178 – Grifo do autor). Assim, essa identidade territorial evidencia-se quando os diversos sujeitos regressam ao território de Vila Bananeiras para vivenciarem o tempo da efervescência balizado pela Festa da Padroeira.



Considerações finais

Com base na discussão realizada, infere-se que as concepções sobre o conceito território complementam-se, e mostram um diálogo entre si, que perpassam a apropriação, as relações de poder, simbolismo e cultura. Com isso, voltamos à proposição inicial deste escrito, onde se compreende que a comunidade Vila Bananeiras é um território de vivências, laços afetivos, de cultura, relações de trabalho, além de outras singularidades, que são perpassadas por relações de poder, expressas a partir das territorialidades firmadas, em especial as territorialidades religiosas.

Nesse sentido, a categoria território balizada por Teixeira e Almeida (2014) é um referencial importante para que a comunidade Vila Bananeiras seja pensada, pois com essa pesquisa percebeu-se um vínculo muito forte entre os sujeitos da comunidade e o território, nos fazendo pensar nela enquanto espaço de referência e representações, que se despontam no território por meio das práticas culturais, como é no caso da Festa de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, que acontece na segunda semana de novembro de cada ano.

Por fim, a Festa de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro é compreendida como prática religiosa que exerce forte influência e poder na trama dos territórios adjacentes a Vila Bananeiras e que possui um caráter simbólico e cultural para os sujeitos que vivem (ou já viveram) nesse território, sendo responsável pela afirmação das identidades e vínculos territoriais.

Referências bibliográficas

- Alagoas. Zoneamento agroecológico de Alagoas. Alagoas: Zaal. Base Cartográfica. 2012.
- Almeida, Maria Geralda de. Diversidade paisagística e identidades territoriais e culturais no Brasil sertanejo. In: Almeida, Maria Geralda de; Chaveiro, Eguimar Felício; Braga, Helaine Costa (org.). Geografia e cultura: os lugares da vida e a vida dos lugares. Goiânia: Vieira, 2008, p. 47-97.
- ARAPIRACA. Secretaria municipal de educação. Projeto político pedagógico: Escola de Ensino Fundamental Deputado José Pereira Lúcio. Arapiraca, 2010. Disponível em: Disponível em: <http://files.pibidhistoriauneal.webnode.com/200000292-9533396d75/PPP-escola%20jose%20pereira%20lucio.pdf>. Acesso em: 05 jun. 2017.
- Bonnemaison, Joël. Viagem em torno do território. In: Corrêa, Roberto Lobato; Rosendahl, Zeny (orgs.). Geografia cultural: uma ontologia (I). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012, p. 279-303.



Corrêa, Roberto Lobato. Territorialidade e corporação: um exemplo. In: Santos, Milton; Souza, Maria Adélia; Silveira, Maria Laura (org.) Território: globalização e fragmentação. 3 eds., São Paulo: Hucitec/ANPUR, 1996.

Dourado, Auceia Matos. Caminhos e encontros com o território. In: Vargas, Maria Augusta Mundim; Dourado, Auceia Matos; Santos, Rodrigo Herles dos (org.). Práticas e vivências com a Geografia Cultural. Aracaju: Edise - Editora Diário Oficial do Estado de Sergipe, 2015, v. único, p. 25-66.

Dourado, Auceia Matos. Viver e pertencer: identidades e territórios nos assentamentos rurais de Sergipe. 292 f. Tese (Doutorado em Geografia). Programa de Pós-Graduação em Geografia/PPGEO, Universidade Federal de Sergipe/UFS, São Cristóvão/SE, 2014.

Haesbaert, Rogério. Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade. Porto Alegre, 2004. Disponível em: http://default/files/CONFERENCE_Rogério_HAESBAERT.pdf. Acesso em: 14 abr. 2011.

Haesbaert, Rogério. Identidades territoriais. In: Corrêa, Roberto Lobato; Rosendahl, Zeny. (orgs.). Manifestações da cultura no espaço. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 1999, p. 169-189.

Lencioni, Sandra. Observações sobre o conceito de cidade e urbano. GEOUSP: Espaço e Tempo, São Paulo, n. 24, p. 109-123, 2008.

Raffestin, Claude. Por uma Geografia do poder. São Paulo: Ática, 1993.

Raffestin, Claude. A produção das estruturas territoriais e sua representação. In: Saquet, Marcos Aurélio; Sposito, Eliseu Savério (org.). Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos. 2. ed. Rio de Janeiro: Consequência, 2015. p. 13-32.

Rosendahl, Zeny. Território e territorialidade: uma proposta geográfica para o estudo da religião. In: Rosendahl, Zeny; Corrêa, Roberto Lobato (org.). Geografia cultural: uma ontologia (II). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013, p. 169-187.

Saquet, Marco Aurélio. Abordagens e concepções de território. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

Saquet, Marcos Aurélio. Por uma abordagem territorial. In: Saquet, Marcos Aurélio; Sposito, Eliseu Savério (org.). Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos. 2. ed. Rio de Janeiro: Consequência, 2015. p. 69-90.

Sposito, Maria Encarnação Beltrão. Prefácio. In: Saquet, Marcos Aurélio; Sposito, Eliseu Savério (org.). Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos. 2. ed. Rio de Janeiro: Consequência, 2015.

Teixeira, Maisa França; Almeida, Maria Geralda de. A catira e a produção de uma identidade territorial no estado de Goiás. In: MARQUES, Luana Moreira (org.).



Geografias do cerrado: sociedade, espaços e tempo no Brasil Central. Uberlândia: Edibrás, 2014, p. 217-241.

Triviños, Augusto Nivaldo Silva. Pesquisa qualitativa. In: Triviños, Augusto Nivaldo Silva. Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: Atlas, 1987.

Turato, Egiberto Ribeiro. Decidindo quais indivíduos estudar. In: Egiberto Ribeiro. Tratado da metodologia da pesquisa clínico-qualitativa. Petrópolis: Vozes, 2003.



A importância do corpo no Candomblé: adesão, adaptação e permanência nos Terreiro

Elisabete Vitorino Vieira
Gracila Graciema de Medeiros
Dulce Edite Soares Loss

Resumo

O presente trabalho tem por objetivo apresentar estudos sobre a importância do corpo no Candomblé. Visa analisar como o corpo é compreendido e a importância do corpo nos processos de adesão, adaptação e permanência nos Terreiros de Candomblé. Analisar a importância do corpo no Candomblé apreende o sentido de pertença a um grupo religioso e os processos individuais realizados por adeptos e como eles compreendem a relação do corpo nos ritos religiosos. A problemática abordada deriva da análise de como Candomblé considera o corpo como elemento fundamental em seus rituais, visto que essa compreensão parte da cosmovisão africana em que os corpos compõem o sagrado. A pesquisa é do tipo qualitativa, a metodologia utilizada fez uso da História Oral por meio de entrevistas semiestruturadas. Os resultados preliminares apontam para a importância do corpo no processo de adesão, adaptação e permanência das interlocutoras nos Terreiros de Candomblé. A partir das informações coletadas algumas das premissas apresentadas são reforçadas, tais como: a do papel dos terreiros como espaço de produção e reprodução da relação com o corpo, como também as dificuldades encontradas nos processos de adesão, adaptação e permanência. Conclui-se que a relação com o corpo compõe um dos princípios para relação com o sagrado e os Terreiros de Candomblé têm reforçado essa importância no cotidiano dos adeptos através de ritos e mitos.

Palavras-chave

Candomblé, corpo, terreiro, racismo, ara èniyàn.

Resumen

Este artículo tiene como objetivo presentar estudios sobre la importancia del cuerpo en Candomblé. Pretende analizar cómo el cuerpo se entiende y la importancia del cuerpo en los procesos de adhesión, la adaptación y la estancia en el Candomblé. Para analizar la importancia del cuerpo en el Candomblé agarra el sentido de pertenencia a un grupo religioso y procesos individuales realizada por aficionados y cómo entienden la relación del cuerpo en ritos religiosos. El enfoque problemático deriva del análisis de cómo



Candomblé considera el cuerpo como un elemento fundamental en sus rituales, ya que esta comprensión parte de la cosmovisión africana en la que los cuerpos componen lo sagrado. La investigación es cualitativa, la metodología utilizada hizo historia oral a través de entrevistas semiestructuradas. Los resultados preliminares indican la importancia del cuerpo en el proceso de adhesión, la adaptación y la permanencia de interlocutores en Candomblé. A partir de la información recopilada se refuerzan algunas de las premisas presentadas, tales como: el papel de los terreros como espacio para la producción y reproducción de la relación con el cuerpo, así como las dificultades encontradas en los procesos de adherencia, adaptación y permanencia. Se puede concluir que la relación con el cuerpo es uno de los principios para la relación con lo sagrado y los terreros han reforzado esta importancia en la vida cotidiana de los seguidores a través de ritos y mitos.

Palabras clave

Candomblé, cuerpo, terrero, racismo, ara èniyàn.

Introdução

O estudo consiste em uma investigação sobre a importância do corpo nos processos de adesão, adaptação e permanência no Candomblé. Entendemos que o conjunto de práticas e ritos adotadas pelos adeptos impacta nessas fases que englobam a motivação que direciona a busca pelos terreiros e permeia o contexto social, econômico, cultural do adepto.

Nosso interesse pela temática teve início por meio da nossa inserção e adesão ao Candomblé. Iniciamos nosso processo de inserção no Candomblé no ano de 2011, a partir do primeiro jogo de búzios, ebós, lavagem dos fios de contas e bori. Esse período compreendido como abianato compreende um “estágio anterior a iniciação, tendo ocorrido somente os ritos iniciais”. (Carneiro, 1977, p. 116). É muito importante para termos um conhecimento sobre a representatividade do candomblé.

Este estudo compreende a articulação das vivências acadêmicas e religiosas, considerando que os percursos que muitos adeptos fazem dentro dos terreiros de Candomblé. Percurso esse que também realizamos com o processo de adesão, adaptação e permanência. O que torna o Candomblé uma religião que acolhe os corpos que buscam acolhimento, conforto e inúmeras vezes um espaço para a realização da identidade dos corpos.



O artigo está organizado em itens e subitens, na seguinte ordem: resumo; introdução; fundamentação do problema; metodologia; discussão e resultados; conclusões e referências. O próximo item consiste na fundamentação do problema através de uma explanação das bases da problemática apresentada.

Fundamentação do problema

“O corpo pertence a Exu, que é movimento.” (FunFun).

Como já prenuncia a epígrafe o problema apresentado neste trabalho é o corpo e sua importância no Candomblé. Para tanto, é preciso compreender qual a relação da modernidade como processo civilizatório europeu com a formulação dos conceitos de raça e racismo? Como esse processo e a constituição estão relacionados os processos de exclusão social da população negra brasileira e como essa população encontrou no Candomblé o espaço necessário para a sobrevivência e resistência no contexto histórico, político e econômico do Brasil.

Em seguida, faz-se indispensável compreender a constituição e organização do Candomblé no Brasil. Sua estrutura política e histórica, mas entender como essa religião ganhou mais visibilidade no cenário nacional nas últimas décadas e aumentando o número de adeptos.

No terceiro momento, a compreensão do que é corpo, a partir da cosmogomia africana e através da compreensão das pessoas entrevistadas. Tecer linhas sobre os ritos e acontecidos no cotidiano dos terreiros de Candomblé para conhecer como a utilização do corpo favorece o processo de adesão, adaptação e permanência no Candomblé.

Para tanto, utilizamo-nos do levantamento bibliográfico no qual enfocamos os estudos de Mbembe (2014) na análise do processo de constituição de raça e racismo; Beniste (2006) e Elbein dos Santos (2008) no sistema dinâmico nagô; e, Oliveira (2002) e Prandi (2004) na religião.

Metodologia

O trabalho de campo, etapa essencial da pesquisa, foi realizado objetivando um olhar diferenciado e um pensar conexo com determinada realidade de experiências e conhecimentos vivenciados pelos adeptos de Candomblé de nações Ketu e Angola. Com base na história oral entrevistas semiestruturadas foram aplicadas para dar voz aos participantes e coletar dados empíricos.



Identificação dos interlocutores

Para fins da coleta de dados foi utilizado questionário semiestruturado, valendo-se dos critérios de inclusão, que consistiram: ser adepto de religiões de matriz africana com o mínimo de 6 meses de relação com o terreiro e ter idade mínima de 18 anos.

As entrevistas foram realizadas com 04 pessoas adeptas do Candomblé de nações Ketu e Angola, residentes em João Pessoa/PB e Salvador/BA. Ressaltamos que todos os nomes apresentados são fictícios de modo a preservar a identidade dos interlocutores.

São eles:

1. Ékéde Maia – 40 anos, adepta há 17 anos, nação Ketu, residente em João Pessoa/PB;
2. Ogã Mário – 46 anos, adepto há 24 anos, nação Ketu, residente em João Pessoa/PB;
3. Makota Gerusa – 37 anos, adepta há 8 anos, nação Angola, residente em Salvador/BA.
4. Ébômin Augusto – 36 anos, adepto há 11 anos, nação Ketu, residente em João Pessoa/PB.

As ékédes, na nação Ketu, ou o seu equivalente na nação Angola – makota – são aquelas que já passaram pelo rito iniciático e não manifestam a energia do orixá. Segundo Carneiro (1977), as ékédes são aquelas escolhidas pelos orixás para cuidar dos membros do Terreiro que entram em transe, exercem assim uma função de cuidado.

Os ogãs para Carneiro (1977), equivalem a protetores do Candomblé, tal qual as ékédes, os ogãs também passam pelo rito iniciático e não manifestam a energia do orixá, não entram em transe. Ainda segundo o referido autor os ogãs são considerados o braço direito das ialorixás e dos babalorixás.

Dentro do culto aos orixás, aquelas pessoas que manifestam a energia dos orixás são organizadas em dois grupos hierárquicos, conforme o tempo de iniciado. O primeiro grupo é da iaô (yawô), que corresponde aqueles que foram iniciadas e ainda não completaram o ciclo dos sete (07) anos de santo. O segundo grupo é dos ébomins, formado pelas iaôs que completaram o período de sete anos de iniciação (Carneiro, 1977).

Os processos de adesão e adaptação no terreiro acontece de forma distinta para cada pessoa, mas a permanência é sempre resultado de inúmeros aspectos individuais e



coletivos. Nesse sentido, dar voz aos entrevistados é também trazê-los para explicar como esses processos ocorrem a partir da vivência individual de cada um deles.

Discussão e resultados

Este item corresponde ao espaço para discussão do tema proposto a partir de uma análise sobre a localização histórica e política da população negra brasileira; e, sobre a importância do Candomblé no resgate da identidade ancestral do corpo físico. Por fim, os resultados são apresentados e analisados no subitem sobre adesão, adaptação e permanência nos terreiros de Candomblé de João Pessoa/PB e Salvador/BA.

Corpos negros no Brasil– A localização histórica e política da população negra brasileira

Elégbàrà Èsù ó sá kéré,

Ekesan Bará Èsù ó sá kéré kéré.

Exu, o senhor da Força (do poder)

Faz cortes profundos e pequenos,

Ékésan Exu do corpo, faz cortes profundos

E pequenos (gbéré). (Oliveira, 2002, p. 21).

A cantiga apresenta Èsù Ékésan – Exu do corpo – como é transmitido pelos mais antigos nos Terreiros de Candomblé espalhados pelo Brasil, Exu é o dono do corpo (Bàrà). O corpo que nos referimos, é o físico, resultado do óvulo fecundado, a primeira célula que se dividiu para formar tecidos e órgãos.

Elbein dos Santos (2008) relata em seu estudo Os Nágó e a morte, que Èsù é o dono do corpo:

[...] resumimos um mito sobre a aparição dos elementos cósmicos entre os quais se destaca Èsù-Yangí, pedra vermelha de laterita, como a protoforma, primeira matéria dotada de forma detentora da existência individual; lama dotada de forma, desprendida da terra, resultado da interação de água mais terra; lama, matéria-prima, da que Ikú tomou uma porção para modelar o ser humano. (Elbein dos Santos, 2008, p. 134).

Elbein dos Santos apresenta como Èsù, a partir dos mitos relatados nos terreiros de Candomblé se tornou o dono do corpo. Segundo o registro da autora, Èsù é o próprio barro primordial do qual foram modelados os corpos humanos. O corpo que cria e recria o movimento da vida, sendo o Èsù o próprio movimento.



Para abordar a importância do corpo em diferentes estágios da vivência religiosa no Candomblé, faz-se necessário resgatar a princípio, o contexto histórico e político dos corpos negros no Brasil e os impactos do escravismo sobre a população negra brasileira.

O debate sobre a importância do corpo no Candomblé tem por base a discussão sobre o processo de escravização da população negra e a construção histórica e política do conceito de raça e racismo a partir do processo civilizatório europeu. Para continuar é preciso demarcar qual o período histórico em que a formulação conceitual do racismo ocorre, o que permitiu a consolidação do racismo.

Como afirma Mbembe (2014):

Depois de 1492 e através do comércio triangular, o Atlântico torna-se um verdadeiro aglomerado que reúne África, as Américas, as Caraíbas e a Europa. Abarcando regiões que outrora eram relativamente autônomas, e como vasta formação oceano-continental, este conjunto multi hemisférico será o motor de transformações ímpares na história do mundo. As pessoas de origem africana estão no centro das novas dinâmicas que emplacariam incessantes idas e vindas de uma à outra margem do mesmo oceano, dos portos negreiros da África Ocidental e Central aos da América e da Europa. (Mbembe, 2014, pp. 32-33).

Na afirmação de Mbembe (2014), identificamos que a modernidade é o processo civilizatório europeu que deu origem a formulação do conceito de raça, o que imprimiu marcas históricas, políticas e econômicas em todo mundo, principalmente nas Américas e na África. Esses dois continentes foram os alvos do processo de avanço econômico da Europa, a colonização das Américas – território de povos originários – e, da África que é berço das civilizações, como a egípcia, foram assoladas como esse processo de avanço dos ideários eurocêntricos de civilização.

Assim, o conceito de raça avança e passa a determinar a constituição das relações sociais, como no exemplo dado por Oyěwùmí (2017), sobre o conceito de raça nos Estados Unidos:

La raza es un principio fundamental de organización de la sociedad estadounidense. Se ha institucionalizado y funciona independientemente de la acción de actores individuales. (Oyěwùmí, 2017, p. 43).

A importância do que a autora apresenta é devido ao fato do racismo ter se tornado um mecanismo fundamental de poder e o escravismo é sua representação mais latente. De maneira singular, tornou-se a base para a constituição da sociedade brasileira, já que



os negros africanos escravizados no período da expansão marítima europeia foram trazidos para o Brasil para ser usado como mão de obra.

A experiência histórica da população negra no Brasil é também a experiência de inúmeros traumas, pelos quais o corpo negro foi assinalado. Já temos o racismo como elemento estruturante das relações sociais. No Brasil, o racismo antecede ao modo de produção capitalista e sua função na dinâmica da economia brasileira e economia, colocou as pessoas negras no lugar do não ser (Lima, 2017).

Com base no exposto, debateremos no próximo subitem sobre o Candomblé como uma religião que resgata a valoração ancestral da população negra e sua resistência histórica. E, ainda a importância do corpo para o transe e para os diversos ritos que permeiam o cotidiano dos corpos dos adeptos no Candomblé.

Candomblé: corpos em transe no cotidiano dos Terreiros

O significado do Candomblé como um dos resultados histórico, social e político de organização população negra brasileira, em que por mais de três séculos seus adeptos foram obrigados a se esconder e viver na marginalidade dos processos de sociabilidade dos brasileiros.

Desse modo, Beniste (2006) afirma que:

No campo dos estudos afro-brasileiro, há sempre a tendência de se fazer com que uma pesquisa seja ajustada a uma teoria preconcebida. Há ainda a tendência de se supor alguma coisa como verdade sem ter sido feita uma investigação adequada. E isso diz respeito àqueles que estudam os costumes e a ciência de povos que vivem em mundos e idéias e crenças diferentes daquele em que foram educados. O mesmo ocorre com o que chama a "parte de dentro de um Candomblé." Para entendê-la é necessário ir a esse povo, encontrá-lo, vê-lo como realmente é; entrar solidariamente em seus sentidos para saber o que pensa, e não o que achamos que esse povo deveria pensar e crer. (Beniste, 2006, p. 20).

Conforme a afirmação de Beniste (2006), as pesquisas desenvolvidas sobre o universo religioso do Candomblé tendem a levar teorias para aplicar ao universo mítico-religioso, o que, por vezes, desconsidera as vivências e saberes próprios daquele grupo religioso, como estes lidam com as diversas dimensões da vida.

O Candomblé se apresenta como uma manifestação religiosa proveniente das múltiplas etnias africanas que, a partir do século XVI, foram trazidas para o Brasil, no contexto da escravidão. E, somente, no século XVIII que está designação foi institucionalizada e



especialmente localizados, com o surgimento dos primeiros terreiros de Candomblé em Salvador, na Bahia (Carneiro, 1977).

Mas, é no processo de redemocratização do país que a religião ganhou visibilidade, através de maior conhecimento por parte da população do Brasil dessa religiosidade, aumentando o número de adeptos, bem como, os indivíduos que até então vivenciavam está religiosidade assumissem estes espaços publicamente, como é caso de várias figuras públicas do cenário nacional como artistas, esportistas e políticos (Prandi, 2004).

Os terreiros de Candomblé puderam mostrar que são locais de resistência e manutenção da identidade negra, através das rezas, cantigas, culinária e ritualística. É nesse contexto que os adeptos passam entender que o corpo físico é instrumento para materialização do sagrado.

É no corpo físico do adepto que o sagrado se manifesta, é no corpo das iaôs que os orixás voltam a Terra (Aiyê) para reviver seus feitos e seus laços afetivos com os humanos. Através do transe e das danças, os adeptos se reencontram com o sagrado, é o corpo que dá significação aos ritos existentes no Candomblé.

Para Goldman (1985), o corpo é fundamental no processo do transe, porque é ele que se relaciona com as estruturas sociais:

[...] a conexão do transe com estruturas sociais mais inclusivas não pode ser feita de modo direto e imediato, sendo preciso levar em consideração as possíveis mediações oferecidas pela estrutura do culto em que ele se processa. (Goldman, 1985, p. 29).

Para Goldman (1985), o transe é um fato social e como tal ele não deve ponto de partida, mas ponto de partida para analisar não somente a estrutura hierárquica nos Terreiros, mas também as relações sociais dentro e fora dos Terreiros, entendendo que o transe compreende as diversas relações que atravessam os Terreiros e o cotidiano dos seus adeptos.

O transe é a manifestação física da presença da divindade. É através dele que os orixás revivem suas histórias, através das danças, como podemos perceber na fala do Ébômin Augusto, adepto do Candomblé de nação Ketu, sobre o transe:

Sim, o corpo dialoga constantemente com o Sagrado. Principalmente pelo Ori, ou pela cabeça, das pessoas. A nossa sensibilidade é totalmente concentrada, mas não exclusiva, no nosso Ori. Quando uma pessoa rodante se manifesta, o movimento parte do Ori, quando recebemos o orixá ou outra entidade, se espalhando pelo resto do corpo. Para além das energias que equilibram nossa vitalidade com a ancestralidade, sentimos também inquietações interagindo com pessoas que não estão na mesma sintonia



energética que a nossa também pelo Ori a exemplo de dores de cabeça, sensação de enjoos, náuseas. (Augusto, 36 anos).

Como podemos perceber na fala do nosso interlocutor, a relação do transe com o corpo físico é algo permanente. O corpo é de fato o mecanismo de manifestação do transe dos orixás. E não apenas com o transe, mas com outras manifestações da nossa relação com o mundo invisível, como as dores de cabeça, enjoos e dores de cabeça.

Na fala do Augusto também encontramos outra referência importante dentro do Candomblé, a menção a Ori (cabeça). Beniste (2006) resgata o conceito de Ori, quando infere que:

... na vida real, é a parte mais vital do corpo humano. Ela contém o cérebro – a morada da sabedoria e da razão; os olhos – a luz que ilumina os passos do homem pelos labirintos da vida; os ouvidos – com os quais o homem escuta e reage aos sons; e a boca – com a qual ele come e mantém o corpo e a alma juntos. (Beniste, 2006, p. 128).

Compreender a importância do Ori é algo fundamental para a compreensão do corpo nos ritos do Candomblé, visto que a cabeça é a parte mais importante desse corpo, dando-lhe sustentação, como podemos verificar na fala do nosso outro entrevistado, o ogã Mário:

O corpo é o que dá sustentabilidade ao Ori, de onde vem a força vital para se manter equilibrado. Esse conjunto deve se manter equilibrado e puro para vibrar positivamente a energia dos deuses e deusas. (Mário, 46 anos).

Na resposta do Ogã Mário temos outra justificação para importância do corpo. Para ele o corpo está como local de sustentação do Ori Inú (cabeça física). A cabeça é o local de onde advém a força vital e para que haja equilíbrio é preciso que corpo e cabeça estejam em harmonia.

É a cabeça que traz a luz para o corpo, que traz a sabedoria, que possibilita escutar os sons e lhe proporciona o acesso aos alimentos. Sem isso o corpo padeceria e deixaria de cumprir sua importância nos ritos, inclusive impossibilitaria o transe.

Dentre os teóricos e na fala dos nossos interlocutores, o corpo apresenta sua relevância como local primordial por onde ocorre o contato com o sagrado. No próximo subitem discutiremos mais sobre o corpo e apresentaremos com base nas falas dos entrevistados a relação do corpo com os processos de adesão, adaptação e permanência nos terreiros.



Ara Ènìyàn – Adesão, adaptação e permanência nos Terreiros

Este último subitem tem por objetivo apresentar os resultados das entrevistas realizadas e busca ainda proporcionar um espaço privilegiado de compreensão do corpo para adesão, adaptação e permanência nos terreiros. Para isso, a tessitura a que nos propomos visa utilizar as falas de nossos entrevistados com teóricos que estudam sobre corpo, Candomblé e população negra em África e na Diáspora.

Para Elbein dos Santos (2008), o corpo de duas partes inseparáveis: ori, cabeça; e seu suporte, àpéré. A autora define o que o corpo “é um pedaço de barro modelado; uma forma rudimentar, uma cabaça ou uma vasilha de barro, o representa” (Elbein dos Santos, 2008, p. 204). Podemos inferir que para que este pedaço de “barro de barro” ganhe vida é necessário que o Criador Olórun lhe sobre a vida Eléémi, o que diferenciar os seres terrenos dos demais seres do Órun (Elbein dos Santos, 2008).

Partindo dessa premissa, perguntamos aos nossos entrevistados para vocês qual a importância do corpo no Candomblé?

O corpo é por onde nossos nkisi e orixás manifestam e se expressam. É o principal veículo de comunicação com os ancestrais. (Gerusa, 37 anos, Makota).

Muito relevante. Usamos o corpo em todos os momentos das vivências no terreiro, sejam em descansos, conversando com as pessoas, sejam em atos litúrgicos, dialogando diretamente com nosso Sagrado. (Augusto, 36 anos, Ébômin)

As repostas dos dois interlocutores correspondem a momentos distintos do cotidiano dos terreiros, na fala da makota Gerusa, a importância do corpo está intimamente relacionada ao transe. Já para o ébômin Augusto a relevância do corpo está nas atividades cotidianas do terreiro desde as relações interpessoais até os momentos de ritos que compõem a liturgia própria da religião.

Nesse sentido, identificamos que o processo de adesão perpassa o momento do transe. E o corpo é convocado a outras atribuições dentro do cotidiano dos terreiros. No tocante, ao momento do transe e das ritualísticas está retratada nas falas do Ogã Mário e da Makota Gerusa:

Como templo, sempre purificado para estar próximo a tudo que pertence aos Orisà. (Ogã Mário, 46 anos).

O corpo, assim como tudo interage com os ancestrais. Sendo o corpo é a morada de nossos ancestrais, é o meio material que eles vivem. (Makota Gerusa, 37 anos).



Na fala de ambos entrevistados percebemos que o corpo está colocado como templo vivo, receptáculo do divino, referindo ao transe. Nesse aspecto utilizamos os estudos de Carneiro (1977) para abordar este estágio do processo de adesão e permanência no Candomblé:

Diversamente do que acontece nos demais cultos e religiões existentes no Brasil, a divindade se apossa do crente, nos cultos negros, servindo-se dele como instrumento para sua comunicação com os mortais. (Carneiro, 1977, p. 25).

Carneiro (1977), apresenta o momento do transe como algo particular das religiões dos cultos afro-brasileiros, assinala que este é um momento bastante significativo. Para nós o transe é um marcador singular para o processo de adesão e permanência nos terreiros, visto que o transe é considerado é muitas casas, a manifestação pública da vontade do orixá.

A primeira manifestação pública da energia dos orixás, ou o momento do transe, conhecido por “bolar no santo”. Para muitos, este é o indicativo de necessidade da iniciação, o que leva o adepto do estágio de adesão ao estágio da permanência. Mas, para aquelas que não entram em transe como se dar esse processo de adesão e permanência? Como essa relação se expressa em seu cotidiano?

A religião também é muito procurada por pessoas que têm doenças não solucionadas e não explicadas. Outras, para buscar amparo e ajuda nos seus caminhos, ao concluírem que outras religiões não lhes trazem satisfação e proteção. Mas existem também aquelas que são naturalmente tocadas pelos orixás, em uma espécie de atração sagrada, e essa "chamada dos orixás" pode ocorrer de formas variadas e em vários momentos da vida. (Kileuy & Oxaguiã, 2009, p. 50).

Mais uma vez nos vemos diante da utilização do corpo, não apenas para aqueles que entram em transe, mas para todos que buscam pela iniciação no Candomblé, visto que os banhos, limpezas e diversos ritos fazem necessitam do corpo humano para que se realizem. Isso aponta para algo que também foi interpelado aos nossos entrevistados, se o corpo é fundamental para todos os ritos?

É essencial. Os ritos se concretizam no corpo, no cabelo, nas pinturas, no sentar, no deitar, no adubá. Sem corpo não há rito. (Maia, 40 anos, Ékéde).

Para nossa entrevistada Ékéde Maia, adepta do Candomblé há 17 anos o corpo é elemento fundamental para os ritos existentes no Candomblé que é utilizado não apenas para dança, mas para as pinturas, para os gestuais próprios da iniciação, como a retirada do cabelo.



Desse modo, identificamos na resposta do Ogã Mário, adepto há 24 anos que nada do que pretendemos fazer dentro do culto deve ser feito antes de purificar o corpo. Isso inclui os ritos iniciáticos, que vão desde banhos a ebós (oferendas) feitas aos orixás:

Nada do que se pretende fazer aos Orixa, deve ser iniciado antes de se purificar o corpo. Necessário se fazer ebó para preparo desse recipiente de energias, esse cuidado, precede todo o rito dentro do candomblé. (Mário, 46 anos, Ogã).

Outrossim, nos alerta Mussundza (2018) tanto no transe quanto dança, como em qualquer outro ritual o corpo é fundamental:

Ainda que os rituais se repitam com os mesmos procedimentos, cada ser que nasce vive um processo, que segue e se guia com base naquilo que o antecipa, como o caminho da vida. Assim como acontece na dança tradicional, mesmo se repetindo a mesma dança, cada momento em que somos chamados para o centro, o coração vibra e o corpo escreve sua presença, a repetição se torna o começo da nova experiência. (Mussundza, 2018, 23).

É assim também no Candomblé nos mais diversos ritos, o corpo tem sua excelência e nada ocorre sem ele. Os ritos, as cantigas e as rezas se repetem, mas cada corpo, cada humano responderá de maneira única. E é nesta singularidade que o fenômeno religioso de intensifica, que as individualidades se expressam.

Para Gerusa, Makota em um terreiro de Candomblé de nação Angola, esse fenômeno é muito presente ao passo que os corpos expressam a presença do divino mesmo quando não há o processo do transe:

Sim. Pelo fato de ser por meio do corpo que nossas entidades se expressam, nossos corpos expressam a presença deles. E em algumas situações até a identidade da pessoa se mistura ou se torna a própria entidade nos ritos, independentemente, de ser rodante ou ékéde ou ogã. (Gerusa, 37 anos, Makota).

Nesta fala, percebemos as potencialidades que o corpo exprime nos processos de adesão, adaptação e permanência nos terreiros. A fase da adaptação é principalmente identificada com o processo em que o adepto busca se adapta aos ritos, a repetição desses ritos e adoção de novos hábitos decorrentes e necessários ao processo de adesão, como indica Beniste (2006):

O corpo humano – ara ènia – é o concreto, coisa tangível de carne e osso, o qual conhecemos através dos sentidos e que pode ser descrito através da anatomia. É uma forma física do homem modelado do barro – amò, e da água – omi, primordiais, por Òrisààlà. (Beniste, 2006, pp. 124-125).



Para Beniste, o corpo é o palpável aquilo que podemos modelar, adequar e, por isso mesmo ele é fundamental e todos os momentos e vivências no cotidiano do Candomblé, é o corpo que se projeta para frente, para trás, para baixo e para cima nos diversos ritos para os quais é solicitado. Essa concepção de corpo como elo entre o mundo visível (Aiyê) e o mundo invisível (Orun) é utilizada pelo Ébômin Augusto:

O corpo serve para energizar e ser de ponte entre o Órun e o Aiyê. Nosso Ori, principalmente, o ponto canalizador dessa ponte. É o nosso maior Sagrado. Mas isso não livra a responsabilidade do restante do corpo com o Sagrado: quando colocamos os pés no chão pra bater paó ou para estar na mata, estamos indicando que precisamos do contato direto com a terra, que é Sagrada. Quando um ato litúrgico forte está acontecendo, devemos direcionar as palmas das mãos em direção ao ato, indicando que estamos nos sintonizando com a energia que circula através das palmas das mãos. Uma outra característica peculiar das pessoas que se manifestam também é o fato de emitir um som. (Augusto, 36 anos, Ébômin).

Percebemos na resposta de Augusto que o corpo é este espaço físico materializado na Terra para conectar o mundo espiritual com o mundo físico e que o corpo coloca em posições que correspondam a importância de cada rito como ele também se coloca em posições que indicam as relações hierárquicas, quando se está na presença da ialorixá ou do babalorixá, ou de qualquer pessoa que tenha mais tempo de iniciado, o corpo deve se curvar em posição de reverência.

Ara èniyàn, ou corpo humano é sem dúvidas um elemento fundamental dentro dos ritos do Candomblé no Brasil, sem ele não existiria o Candomblé. Dizemos com isso que sem as pessoas, os humanos não haveria uma religião como esta. Não há nada no Candomblé que não passe pelos corpos dos seus adeptos e esses corpos são dotados de subjetividade, personalidade, são sujeitos históricos, construindo a história.

A resistência que ara èniyàn é resultado de um processo ancestral, ele é composto do primeiro ancestre (Èsú); e do barro e da água primordial (Beniste, 2006 & Santos 2008). Assim, os corpos que transitam os espaços dos terreiros de Candomblé estão permeados da ancestralidade do vínculo sagrado com o mundo o espiritual e repletos com o dever ancestral de perpetuar a religiosidade afro-brasileira.

Sem mais delongas, concluímos este item com a apresentação dos resultados de nossas análises e com a ampliação do debate sobre a importância do corpo no Candomblé. No próximo item seguiremos com a conclusão acerca desse trabalho que



se mostrou desde a sua primeira linha como um caminho para falarmos sobre nossa resistência enquanto pessoas de Candomblé e sobre como nossos corpos ainda hoje sofre com a discriminação racial.

Conclusão

A preocupação em investigar a importância do corpo no Candomblé nasceu das nossas indagações pessoais sobre os processos de adesão, adaptação e permanência nos terreiros de Candomblé. Referente ao processo de adesão resgatamos os estudos de Prandi (2004):

A adesão [ao candomblé] se dá por aproximação mágica e ritual ou por afinidade pessoal, e é extremamente personalizada. Aos poucos o novo aderente vai mergulhando num ritualismo complexo e, quando se dá conta, está comprando roupas em estilo africano, aprendendo uma língua africana, ensaiando uma coreografia de ritmos de origem africana (Prandi, 2004, p. 166).

Para o autor, a adesão é personalizada, mas dentre as formas de adesão ele apresenta a aproximação ritual com o sagrado, o que possibilita traçar uma relação com nosso estudo. Por diversas vezes, remetemos em nosso texto que sem o corpo os ritos existentes no Candomblé não fariam nenhum sentido porque aos poucos o corpo é imerso no universo ritual da religião.

Essa imersão é algo singular e ocorre para cada indivíduo de forma diferenciada mesmo que haja repetição nos ritos e fundamentos, cada corpo sente e responde de forma única. O que para Beniste (2006) é representação palpável do mundo invisível (Órun) e por isso mesmo o corpo recebe reverência na cultura yorubana, visto sua composição ser o barro fundamental.

Para Goldman (1985, p. 31) não é apenas no momento do rito que os orixás influenciam os homens, mas que na sua vida, nas suas estruturas psíquicas, o homem todo inteiro simboliza o divino, a influência do divino ocorre em todos os momentos da vida, impacta e se faz presente no dia a dia dos adeptos.

Assim, afirmamos que não há nada no Candomblé que não passe pelos corpos dos seus adeptos, porque é no próprio corpo que carregam as divindades, tornando-se também divinizados porque assumem as características dos seus orixás e aplicam as práticas rituais em seus cotidianos.

Essa é a fase que chamamos de adaptação. Momento em que o corpo passa a representar para além do espaço religioso práticas e padrões aprendidos e vivenciados,



até então, apenas no espaço culto. Essa fase compreende dos estágios hierárquicos distintos: o abianato e o pós-iniciação.

O abianato é o momento inicial composto pela aproximação com a casa religiosa que consiste nos primeiros ebós, lavagem dos fios de conta e, em alguns casos, o ritual do bori. E, o pós-iniciação que consiste naquele episódio da raspagem do cabelo e o recolhimento do mundo profano, que culmina com uma cerimônia pública, conhecida como saída de iaô.

Em todos esses momentos, para ènìyàn, o corpo humano é o elemento fundamental. Tudo passa pelo corpo do adepto, a exemplificar, os pós que antes eram elementos vegetais, agora transformados em cinza se fundem ao corpo do adepto, aderindo a forma física, humana.

A permanência se apresenta como caminho, no contexto do Candomblé ao passo que cada fundamento é fundindo ao corpo do adepto, o corpo responde consumando sua fé, sua resistência. Resgata sua ancestralidade, ganhasse um novo nome e uma nova identidade começa a ser formulada. É a resistência, uma tentativa de ruptura com ideário colonizador, com as forças de dominação e escravismo.

Portanto, o presente trabalho se apresenta como um esforço inicial por compreender a importância do corpo no Candomblé. E como o corpo humano tem sido elemento de resistência e perpetuação da religiosidade de matriz. Pois, os adeptos carregam no próprio corpo as marcas de todo processo histórico que relegou aos seus adeptos um processo de marginalização e exclusão.

Referências

- Beniste, J. (2006). *Òrun – Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra*. 5 eds. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Carneiro, E. (1977). *Candomblés da Bahia*. 5 eds. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira.
- Elbein dos Santos, J. (2088). *Os Nagô e a morte*. 13 ed. Petrópolis: Vozes.
- Goldman, M. (1985). A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. *Revista Religião e Sociedade*.
- Lima, F. (2017). *Vidas pretas, processos de subjetivação e sofrimento psíquico: sobre viveres, feminismo, interseccionalidades e mulheres negras*. In: *Luta antimanicomial e feminismos: discussões de gênero, raça e classe*. Organização: Melissa de Oliveira Pereira e Rachel Gouveia Passos – 1 ed. Rio de Janeiro: Autografia (pp. 70-88).



- Mbembe, A. (2014). *Crítica da razão negra*. Tradução de Marta lança. Lisboa: Antígona.
- Oyèwùmí, O. (2017). *La invención de las mujeres – Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Traducción de Alejandro Montelongo González, Bogotá, Colombia: Editorial en la frontera, Calle.
- Kileuy, O. & Oxaguiã, V. (2009). *O candomblé bem explicado (Nações Bantu, Iorubá e Fon)*. Organizador: Marcelo Barros Rio de Janeiro.
- Oliveira, A. B. (2002). *Cantando para os orixás*. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas.
- Prandi, R. O (2004). *Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso*. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52. (Pp. 223-238). Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142004000300015...sci..pt. Acesso em: 05 jul. 2019.



Las ciudades de los muertos, la inmortalidad de los vivos: la muerte como configuradora de un campo social en Bogotá.¹

Darly Ipuz Trujillo²

“la muerte es el rasgo más cultural del hombre, ya que significa una ruptura absoluta entre su mundo y el del animal. Puede decirse que el hombre es verdaderamente hombre desde que entierra a sus muertos, pues esta actitud introduce plenamente la racionalidad en el proceso físico de la naturaleza y fundamenta la autovaloración consciente de un ser que se siente distinto, punto aparte en la escala zoológica, capaz ya no solo de modificar su entorno a través de diversos útiles, sino de expresar una percepción del mundo y de sí mismo en la que se hunden sus raíces, la esencia misma y el significado de la trayectoria vital de la humanidad.”

Resumen

Este trabajo, se propone a construir y observar el campo tanatológico en Bogotá, es decir, cómo la muerte configura prácticas y formas de vida a través de una estructura desarrollada debido a un proceso socio-histórico específico que configura este campo social donde hay unas leyes o nomos que imponen unas reglas de juego en una lucha constante de los agentes por ostentar una posición en este. Estas reglas están mediadas por la cultura y la jerarquía de los agentes, haciendo que estos se comporten de determinada manera.

La sociedad Colombia, debido a su carga histórica arraiga su visión religiosa en el Catolicismo Popular, que, a diferencia del Catolicismo Institucional, ve los símbolos sagrados como un medio para llegar a Dios, es decir, a través de ciertos rituales y prácticas ofrecidos a la imagen, se cree que esta intercede, de forma mágica en el desarrollo de la vida cotidiana. De allí, el culto desmedido a las ánimas y los milagros, que la iglesia católica, instauró, aunque esta, actualmente se encuentra en constante crisis estructuró las bases de la sociedad colombiana.

Bogotá siendo la capital del país ha abierto la puerta a una diversificación de creencias religiosas, sin perder la esencia del catolicismo popular, lo cual está acorde con que haya una mayor pluralidad de prácticas alrededor de la muerte las cuales se observaron a partir de tres cementerios de la ciudad.

Palabras clave

Muerte, cementerios, rituales fúnebres, campo Tanatológico, teodiceas, sagrado – profano, nomos, habitus.



Introducción

La muerte es uno de los componentes más importante de las distintas religiones, pues es su columna vertebral, especialmente en las culturas judeo- cristianas, pues, las representaciones e imágenes que se crearon en los fieles, permitió que las sociedades adquirieran sus características distintivas. Las imágenes del mundo que se generaron en el individuo occidental, se debieron a procesos de racionalización aparecidos en el desarrollo histórico de la religión.

Si, se piensa en la muerte como un campo social, se requiere identificar su nomos o leyes fundamentales, las cuales lo delimitan, haciendo que se participe en este o no. Es allí, donde el límite entre la vida y muerte entra en juego, pues, es lo biológico y lo espiritual el punto principal de las leyes del campo. El hecho de que el hombre muera es la partida principal de este campo, y sin duda, el significado espiritual con que el cadáver es cargado simbólicamente por las personas cercanas haciendo que se habrá un campo lleno de dinámicas y jerarquías, donde lo que es sagrado y profano lucha y delimita prácticas según la creencia y posición social. Pero, ¿cómo se delimita que es lo profano y sagrado? Sin duda esto depende de las teodiceas respecto a la muerte, es decir las justificaciones y esperanzas respecto a la crisis que significa ser consciente de que es finito y mortal, además, que esto puede suceder en cualquier momento. Sin duda el ser conscientes de lo biológicamente sencillo que es morir, hacen a los individuos buscar a que aferrarse, más en una sociedad donde el riesgo a morir es tan alto, ya sea por la enfermedad, pobreza o violencia.

Desde el contexto Bogotano, dichas configuraciones se hacen visibles a través del habitus de las personas, es decir, según las prácticas e instrumentarias ostentadas que dan cierta distinción ante los otros. Por ejemplo, el cómo actúan, como se visten, los elementos y lugares que utilizan en los ritos fúnebres, en donde se lleva a cabo la velación y el entierro, lo cual dependen de la posición en el campo, es decir la distinción jerárquica que ocupan en este y de sus creencias religiosas, que orientan su consumo.

La manera en que los grupos sociales se comportan, está ligado a las creencias, pues éstas les dan una idea del mundo y cómo comportarse en el para vivir felices y tener tranquilidad ante la muerte. A través de tiempo, en las culturas cristianas, el preparar el cuerpo de los muertos y conservarlo en un lugar era parte de estas culturas como una forma de dar tributo a quienes mueren. Haciendo una invitación a tomar la muerte como un suceso natural de la vida social y hacer de los cementerios recintos contenedores de memoria. Los rituales a su alrededor han dependido de las leyes del campo y cómo



estás se han incorporado en los agentes haciendo que se reflejen a través de las prácticas y comportamientos ante la muerte y el morir.

La cultura de la muerte: una configuración histórica

El imaginario acerca de la muerte en Colombia, está ligado a la cultura popular la cual es fruto de un híbrido entre las creencias indígenas, afrodescendientes e hispanas. Los asentamientos Muisca que habitaron el territorio capitalino, eran conocidos por sus complejos sistemas de creencias fúnebres, de una vida más allá de la muerte. El cadáver era sepultado o momificado con sus pertenencias necesarias en la próxima vida (Ocampo López, 1988). También, se creía en la transmigración de las almas, a animales como las ranas, las cuales eran sagradas porque representaban el espíritu de quien había muerto (Caldera, 2008). el fallecimiento era visto como parte del ciclo natural de la existencia.

El establecimiento de instituciones españolas en América, introdujo la práctica de entierros dentro y alrededor de las iglesias, prácticas que tuvieron lugar en la alta edad media, hasta el siglo XVII en Europa (Villa, 1993). Las creencias alrededor de la muerte impuestos por la iglesia, implicaban rituales y prácticas específicas, que dependían de la corona española, así fue como en la edad media la normativa española propuso el entierro dentro de las iglesias, estas, eran “el espacio de entierro donde el alma y cuerpo entraban en contacto directo con la divinidad lograron un lugar en la esperada “vida eterna” por esto la iglesia parroquial adquirió la connotación de un campo de reposo, en el cual se esperaba despertar el día de la resurrección de la carne.

Dichos entierros dentro de las iglesias, mostraban cierta distinción pues entre más cerca del altar estaba la sepultura, mayor capital simbólico y económico poseía el difunto, pues estos lugares eran dispuestos para líderes religiosos o gente a dinerada, por otro lado, quienes se hallaban a las afueras tenían menores posibilidades económicas, se creía que quienes estaban más cerca al altar tenían un mayor contacto con dios. al igual que quienes se encontraban en los cementerios que estaban dispuestos alrededor de las iglesias, estas prácticas se mantuvieron hasta el siglo XIX (Ariès, 2000).

Estas disposiciones, cambiarían con la entrada de los primeros esbozos de la secularización, la importancia que la higiene y el surgimiento de problemas sanitarios. Pues, la iglesia se convertía en una fuente de distintas enfermedades, debido al muerto que allí reposaban. Para finales del siglo XVIII, Carlos III, ordenó nuevas disposiciones ante los muertos, donde imponía la construcción de cementerios a las afueras de las



ciudades (León, 1997), pero en Bogotá esto no tuvo lugar hasta luego de la época de la independencia.

En el marco del conflicto desenvuelto por la independencia entre la secularización y el establecimiento de la iglesia como única religión, surge también el conflicto entre el habitar de los vivos y los muertos, pues, a finales del siglo XIX y principios del XX, se permite el tránsito del enterramiento en las iglesias a las sepulturas en campo abierto, cambio que transforma las disposiciones y el espacio urbano y al mismo tiempo las prácticas fúnebres, pues el pasar de iglesias a cementerios requiere un proceso de resignificación del espacio, las creencias y prácticas.

Hasta la constitución del 91, Colombia, abre las puertas a nuevas creencias e instituciones religiosas dando paso a la expansión del cristianismo pentecostal. Es así como la iglesia católica y pentecostal, se encuentran en constante tensión, la primera hereda su poder religioso y la segunda la obtiene a través del carisma. En ambas iglesias, se ve la muerte como el paso al paraíso, a un mundo mejor.

El pentecostalismo, desde su aparición ha luchado por deslegitimar a la iglesia católica, con nuevas creencias, acordes con las necesidades actuales de la sociedad, atrayendo adeptos través del carisma, ubicándose en el punto intermedio entre catolicismo institucional y catolicismo popular, pues basa su poder simbólico en el carisma y la magia, que le permite hacer milagros, milagros similares a los que el católico popular agradecen a los santos o animas (Beltrán, 2013).

La sociedad Colombia debido a su carga histórica arraiga su visión religiosa en el Catolicismo Popular, que, a diferencia del Catolicismo Institucional, ve los símbolos sagrados como un medio para llegar a Dios, es decir, a través de ciertos rituales y prácticas ofrecidos a la imagen, se cree que esta intercede, de forma mágica, en el desarrollo de la vida cotidiana. De allí, el culto desmedido a las animas y los milagros, la iglesia católica, que, aunque actualmente se encuentra en constante crisis, estructuró las bases de la sociedad colombiana. a pesar que, con el paso del tiempo, cada vez más población cambia de creencia o se considera laica, la sociedad colombiana, sigue respondiendo a rituales mortuorios eminentemente católico.

Sin Duda, la pobreza y la violencia, son una parte estructurante de las creencias en el país, haciendo de los habitantes se aferren a la religión como una forma de vida, pues desde la imposición de la colonia, pasando por las guerras bipartidistas, la época de la violencia y el conflicto con las guerrillas, la iglesia católica ha tenido un papel central en cuanto a poder político y configuración de esquemas mentales en los colombianos. Sin



duda la el estar de manera cercana a la muerte, hace que el hombre se aferre a una religión que le de calma ante la crisis.

Espacios de la muerte

Bajo el término espacios de la muerte (León, 1997), se tomarán los recintos para sepultar, venerar o recordar a los muertos. En Colombia, una vez la persona muere, es trasladada a una funeraria, donde se hace un ritual que va desde uno a máximo tres días, con el fin de visitar y ver por última vez a quien muere; también es un espacio para reconfortar a las personas cercanas al difunto, es un momento para presentar sus respetos a este y a su familia, es allí donde asisten no solo personas cercanas al difunto sino también a los dolientes.

Las iglesias a través del tiempo, han estado presentes en los momentos importantes de la vida de los creyentes católicos, y la muerte es el hecho más importante para la creencia, es el paso obligatorio antes de llevar el cuerpo a su lugar de reposo y también, es el lugar para la conmemoración del difunto, ya sea para realizar el novenario siguiente al entierro o la conmemoración anual que pasó de ser en los hogares del difunto a las iglesias, como una manera de tomar distancia con la muerte.

Finalmente, los cementerios, son el lugar donde reposa definitivamente el cuerpo o se crema, para luego ser devuelto a sus parientes; es allí, donde se pasa de un símbolo profano a un símbolo sagrado; donde el ritual fúnebre tiene su momento máximo, pues es la última oportunidad para ver al muerto, hablarle, cantarle o llorarle. También, es donde se guarda su memoria y reposa parte de la historia familiar de quien pierde un ser querido. Es en este espacio, donde el símbolo se resignifica alrededor de distintos rituales religiosos y une a las personas con el muerto cada vez que se visita; es por lo anterior que este último espacio de la muerte se tomó como eje central de este trabajo.

Campo tanatológico

El Campo social de la muerte, en términos bourdianos, estos están constituidos, por productores, distribuidores y consumidores de bienes e instituciones que legitiman y regulan las reglas y prácticas, las cuales son dependientes de la historia, el lugar y las relaciones con el campo de poder. Estos, deben tener, estructura, agentes y habitus; Por ende, lo pensará como un conjunto de tipificaciones ideales (Weber, 2014). Es decir, partiendo de la metodología para la formación de un campo, se realizarán conceptualizaciones orientadas racionalmente que nos permitan confrontar la teoría con la realidad.



Para Bourdieu (1995), el campo debe entenderse como una esfera de la vida social; son ante todo un espacio de juego para la comprensión de los procesos socioculturales de la vida social; dichos campos se han autonomizado de manera gradual a través del espacio y tiempo, es decir, de su producción histórica y cultural en torno a ciertos tipos de relaciones, intereses y recursos propios diferentes a los de otros campos; donde en cada uno hay unos intereses específicos haciendo que los agentes acepten luchar en estos espacios.

El campo se encuentra delimitado por leyes fundamentales es decir el nomos, que define las condiciones necesarias que los agentes deben poseer para poder participar en él. En estos espacios, se lleva una lucha interna que permite una jerarquización entre los agentes, quienes compiten por obtener un mayor capital simbólico que les permite ostentar su posición dentro del campo (Bourdieu, 1995).

Teniendo en cuenta que la estructura del campo depende del lugar y de la trayectoria histórica, la muerte es un proceso larga duración que se ha estructurado a través de a través de luchas. Donde ciertas formas de percibir, representar, reproducir la muerte, han ganado más predominancia que las otras (Elías, 2015). Partiendo de lo anterior, para comprender cómo se ha configurado la muerte en Colombia, hay que verlo como un proceso histórico que inicia con las creencias aborígenes y sus “rituales fúnebres” que se desconfiguran y reconfiguran con la conquista española y la imposición violenta de las creencias del catolicismo entremezclan con la tradición nativa del territorio.

La historia como la base estructural del campo, ha hecho que el proceso histórico del cristianismo juegue un papel crucial, puesto que este configuró la forma de ver y enfrentar la muerte. El campo social tanatológico, se estructura mediante las formas logradas a través de un proceso de larga duración (Elías, 2015). En el cuál se han creado instituciones claves para entender la configuración de la muerte, estos son la iglesia, el Estado, la familia y entidades de velación (funerarias, comentarios, que funcionan a través de la oferta y demanda). los cuales, han estructurado el actuar de los agentes que compiten a través, de las jerarquías, prácticas, e indumentarias, que les otorgan distinción dentro del campo. Los agentes del campo tanatológico. serían:

- Los líderes carismáticos espirituales, que en este caso son los sacerdotes por parte de la iglesia católica y los pastores en la iglesia cristiana.
- Los dolientes, serían quienes han perdido una persona cercana, ellos, disputan una posición jerárquica entre sí, pues los familiares y allegados cumplen funciones distintas dentro del campo.



- Las empresas fúnebres que se encargan de contratar y buscar los servicios: de músicos, floristas, sepultureros, entre otros agentes que estructuran la compañía.
- Los trabajadores permanentes e independientes de los cementerios, es decir quienes se encargan de mantener las tumbas de las personas que pagan por sus servicios

El campo tanatológico basa su juego en la relación entre instituciones y formas que producen y distribuyen bienes simbólicos de confort o consuelo (iglesias, funerarias, cementerios). Estos, compiten entre ellas mismos, según las lógicas de oferta y demanda alrededor de los bienes materiales necesarios al momento de morir. es decir, las instituciones como iglesias, cementerio y funerarias, luchan por el mercado alrededor de la muerte, donde dependiendo del capital económico (dinero, propiedades), social (relaciones, contactos, parentesco) y cultural (saberes, creencias) que obstante un grupo social puede adquirir unos u otros productos, para despedida y memoria de su ser querido.

Dichas instituciones pueden ofrecer bienes de confort como capital a adquirir. Tentativamente se debe entender como bienes de confort todos los recursos de oferta que vienen de las instituciones, por ejemplo, las iglesias ofrecen distintos tipos de teodiceas (Weber, 2014), es decir, formas de justificar lo caótico que puede significar la muerte y la angustia que esta provoca en los individuos; además tienen un vasto mercado alrededor de satisfacer las demandas rituales de los dolientes suscitados por las teodiceas. Desde las funerarias, ofrecen paquetes de planes entorno a las salas de velación, el transporte, lugar de entierro o cremación, según las posibilidades económicas de cada familia. Los cementerios ofrecen distintas formas de conservar los restos de quien muere, que, con la diversificación religiosa, estos también pluralizan su oferta según la demanda, estas instituciones son complementarias entre sí, con el fin de dar a los dolientes los mejores capitales de confort.

En tanto, la muerte es un proceso larga duración, que se ha estructurado a través de a través de luchas. Donde ciertas formas de percibir, representar, reproducir la muerte, han ganado más predominancia que las otras. Para Elías (2015) la forma de experimentar la muerte es aprendida, por esto, depende del proceso histórico y del grupo social en que se observe, es así, puesto que, aunque la forma de experimentar la muerte en Colombia haya sido aprendida desde los colonizadores, se tomó otras formas a través del proceso socio-histórico que configuraron la manera en que se constituyó la



muerte en los distintos grupos sociales en el país, que, aunque sigue teniendo formas las instituciones como el cementerio, iglesia y salas de velación, se tendrán en cuenta como espacios en donde el individuo es coaccionado por su entorno social, que le exige ciertas formas de comportamiento como manera de respetar el dolor del otro. Teniendo en cuenta lo anterior, quiero proponer el concepto de autocoacciones de Elías (1989), como formadoras de Habitus, teniendo en cuenta que estas son fruto de la división social del trabajo, complejizando las relaciones sociales en el proceso civilizatorio.

Por otro lado, las instituciones religiosas, compiten con semejantes del mismo campo por atraer un mayor número de dolientes a través de sus ofertas de confort; por ejemplo, la iglesia católica, compite frente a la iglesia cristiana a través de sus teodiceas y recursos rituales. Los componentes del campo se hacen visibles según las prácticas e indumentarias ostentadas que dan cierta distinción ante los otros grupos sociales. Partiendo del capital económico en cuanto influye su forma de actuar, de vestir, los elementos y lugares que utilizan en los ritos fúnebres en donde se lleva a cabo la velación y el entierro.

los dolientes como agentes sociales, compiten por obtener tener un mejor capital de bienes de confort según la ilusión (su concepción ante la muerte) que el grupo social posee. Las estrategias de lucha giran en torno a la capacidad de adquisición que pose los diferentes grupos sociales y lo que se necesita para ostentar una u otra posición en el campo (nomos).

La ostentación de bienes de confort más que responder a las necesidades de quién muere, responde a las necesidades de quien vive, pues en la medida que le da al muerto “una despedida merecida” por el capital acumulado en vida, demuestra su posición ante el otro y el capital que se heredó a partir del difunto. El campo es también una especie de mercado porque en ellos se negocian, valorizan e intercambian capitales específicos. Por ende, el acompañamiento ante la muerte es una especie de retribución ante el muerto y los dolientes que están comprometidos con quien acompaña a retribuir esto como una forma de intercambio simbólico. Aunque las formas de capital son diferentes, están estrechamente entrelazadas

La trayectoria en el campo de la muerte, depende de la biografía que formó desde el nacimiento, hasta el fin de la vida, de esta dependen las formas rituales con las que será despedido en el momento de morir, las cuales se reflejan a través de refleja tres momentos que tentativamente podrían dividirse así: Enfermad y muerte (biológico - social; momento privado); velación y entierro (sagrado – profano; momentos públicos;



fortalecimiento de solidaridades y posición social); Mantenimiento y visita de los mecanismos de memoria (memoria – olvido; individual o familiar). Cada momento posee una tensión característica alrededor de cómo se observa y experimenta la muerte.

Lo que se quiere obtener y ostentar en el campo difiere según el papel que juega el agente, así mismo puede variar entre dar la mejor despedida a su ser querido, el mantener viva la memoria de quienes han muerto, el de obtener favores de quienes han muerto, demostrar el capital simbólico de quienes participan en los rituales fúnebres. Los cuales difieren, Según, las creencias religiosas y los medios económicos se lo permiten, lo cual refleja distinción entre los distintos grupos sociales.

El habitus en Bourdieu es entendido como disposición estratégica que dan sentido al juego, que compone la estructura, el cual está ligado con la posición de agente en el campo. Es tanto, instrumento de traducción y ajustes entre la demanda del campo y los deseos del agente; es decir el rol del agente, que puede ser un doliente, un visitante, un músico o un cura, el cual acumulará capital según su función. Es decir, la posición que asumen según sus prácticas y los bienes materiales o simbólicos que poseen. Son los agentes dotados de habitus quienes proporcionan el conocimiento y reconocimiento a las leyes inherentes al juego.

Los vivos y los muertos

El cementerio, en tanto espacio físico donde se reflejan las dinámicas del Campo Tanatológico, es un espacio lleno de tensiones, entre lo privado y lo Público, la escena y la tras escena, lo sagrado y lo profano, la memoria y el olvido. Y podrían enumerarse muchas más, pero estas son las dinámicas en la cuales, se enfocó el trabajo empírico en los cementerios, Jardines del apogeo y Jardines del recuerdo, dos cementerios ubicados en polos opuestos de la ciudad en el sur y el norte, en ellos se reflejan dinámicas muy diferentes alrededor de los rituales fúnebres. cementerios cumplen con el imaginario moderno de paraíso en la tierra, son estéticamente bellos, poseen salas de velación, crematorio y capilla, son parte de empresas que se centran en “en comercialización de inmuebles funerarios en tierra o altura y la prestación directa de la ritualización mortuoria, parcial o total a través de los recursos físicos propios” (Vélez, 2008, p. 72)³. Thomas los describiría como:

Complejos funerarios que reúnen todos los espacios tanáticos. Hay en ellos una sala de recepción, una “capilla” para todos los cultos, un funerarium donde los cadáveres son tratados en cámaras frías y expuestos en salones particulares, un crematorio, un cementerio, salones particulares, un columbario y un campo del recuerdo donde esparcir



las cenizas; también negocios donde se venden ataúdes y diversos artículos funerarios, una florería y eventualmente un bar restaurante. (Thomas, 1983, p. 132)

Al pensar la muerte como un campo social, donde dos mundos se encuentran en constante intercambio entre la vida y la muerte, las prácticas y rituales fúnebres vendrían siendo el medio de encuentro. Ya que dichas prácticas unen las distintas instituciones como las empresas fúnebres, la religión, la familia entre otras. Haciendo que quienes participan en ellos tengan un habitus interiorizado a la hora de actuar.

Los cementerios, son el principal espacio físico funerario que se ubica en el intermedio entre lo biológico (vida) y muerte (espiritual), tal como lo expones Losonczy (2001), Thomas (1983) y Eliade (1967) también, hablan de la muerte como un mundo biológico y uno simbólico. Ellos lo piensan de esta manera ya que el cadáver es dotado de un carácter sagrado, sin importar si se tenga un credo religioso o no

El cómo se actué en los espacios fúnebres, da cuenta de la sacralidad que las personas le dan a la muerte, pues dichos espacios son contenedores del símbolo sagrado y por ende, también son sagrados. Es decir, “todo lo sagrado es objeto de respeto y todo sentimiento de respeto se traduce en aquel que lo experimenta mediante gestos de inhibición” (Durkheim, 1982, p. 94). Por otro lado, lo profano, es a lo que las interdicciones se aplican como medio para distanciar, las cosas sagradas. Alrededor de esta tensión, se generan las creencias religiosas que “son representaciones, que expresan la naturaleza de los seres sagrados y las relaciones que mantiene ya sea unas con otras, ya sea con las cosas profanas” [en consecuencia, los ritos son] “las reglas de cómo debe comportarse el hombre ante las cosas sagradas” (Durkheim, 1982, p. 94). En tanto, quien muere es tratado como sagrado, puesto que son objeto de ritos religiosos o laicos, en tanto son apartados del mundo profano, por medio de abstenciones. Eliade (Eliade, 1967) dirá que es precisamente lo sagrado aquello que abre la puerta hacia el más allá. Esto sin duda se refleja en las prácticas de las personas que asisten a estos sitios, de una u otra forma.

Las prácticas fúnebres en los espacios de la muerte

En las prácticas fúnebres, participan personas con o sin creencias religiosas, pues los rituales, así como poseen un carácter religioso, es decir un grupo de teodiceas que brindan consuelo y esperanza a quien pierde a un ser querido; también, poseen un carácter social, pues, las personas asisten a despedir a su ser querido o acompañar a quien lo ha perdido.



“Jardines del Apogeo”, y “jardines del recuerdo”, son cementerios donde las dinámicas giran en torno a prácticas fúnebres, es decir, los dolientes van a despedir y recordar a sus seres queridos. En dichos cementerios, las dinámicas son muy distintas, pues, en el cementerio “Jardines del Apogeo”, van personas con menos recursos económicos que en “Jardines del recuerdo”. Esto, permite ver grandes diferencias en torno a los rituales, en el primero las emociones están a flor de piel, el llanto se ve y escucha claramente; la música y el alcohol son elementos importantes del ritual. En el segundo, prevalece el silencio, el dolor se expresa con serenidad, el hacer demostraciones exageradas del dolor, suele ser irrespetuoso con quien muere.

El cementerio Jardines del Recuerdo, tiene distintas secciones divididas en jardines, cada uno con precios y lotes distintos. Donde los más costosos son los menos visitados, éstos se ven decorados de forma sobria y con el césped bien cortado, algunos tienen flores frescas y otras marchitas. Las personas en estos jardines guardan silencio y se habla en voz baja. Muchas de las tumbas arregladas están así, gracias a los trabajadores del lugar contratados por las familias para cuidar de los lotes. Cuando en estos lotes hay un entierro las personas se visten elegantemente y se toman su tiempo para lucir bien, el funeral para ellos sin duda es un evento social, donde el asistir fortalece los lazos sociales y consolida su posición jerárquica frente a los otros. Por otro lado, en los jardines más económicos se ven más visitantes y personas limpiando sus lapidas y poniendo flores a sus seres queridos.

“La solemnidad con la que se ciñe el entierro y las tumbas, la creencia de que se debe estar en silencio cerca de los sepulcros, de que se debe hablar en voz baja en los cementerios para no perturbar el descanso de los muertos, en el fondo no son más que formas para distanciar a los vivos de los muertos, medios para alejar una amenaza imaginaria de los muertos hacia los vivos. Son los que viven quienes exigen respeto a los difuntos y tienen sus razones. A ellos pertenece el miedo de los vivos ante la muerte y a los muertos; aunque muchas veces son un medio para elevar el poder de los vivos.”(Elias, 2015: 61)

Por otro lado, Jardines del apogeo, está dividido por secciones, este cementerio es más parecido a un parque con pinos altos y un pequeño río artificial estancado. Cada sección tiene costos similares, tiene grandes espacios en alquiler a funerarias de la ciudad. Aquí el silencio no es una norma, la gente visita en familia a sus muertos, en los funerales la gente solo procura vestir sobrio y la mayor parte de los funerales son católicos, aunque tiene grandes poblaciones que lo visitan hay sectores desoladores con tumbas



abandonadas y lapidas rotas, lo que refleja un descuido por parte de la empresa fúnebre. Aquí el visitar a sus muertos es el ritual más importante y las personas lo hacen regularmente.

Conclusiones

El nomos delimita las luchas y contingencias en el campo, cada clase social y cada creencia religiosa, impone su concepción sobre las otras, el capital simbólico de ciertos agentes les da el poder de trazar la línea dentro de lo que es profano y sagrado, Biológico y espiritual. Teniendo en cuenta que un estatus económico también delimita lo que se puede o no hacer, si pensamos en el cementerio Jardines del recuerdo hay unas prácticas acorde al espacio y a la posición jerárquica que implica tener los medios económicos para ser enterrado allí, por ejemplo la forma correcta de vestir, el tipo de música que hace el acompañamiento ritual y la forma de comportarse, el silencio es sinónimo de respeto y dolor en este caso, el llanto es un acto que se esconde como si se escondiera lo biológico de quien vive. Quienes son de clase media de cierta forma son cohesionados para actuar igual que los otros, pues siendo su territorio, se espera que todos los que asisten allí se comporte de manera similar, de lo contrario habría una ruptura, en cementerios como jardines del apogeo las prácticas son menos formales, hay llanto, hay ruido no hay un estereotipo fijo de cómo vestir más que el intento por usar ropa de tonos oscuros, allí se bebe, se baila y se llega en bus, a pie en carro o en moto, entre más energía emocional se expresa en su habitus más honrado está quien muere. El nomos del campo está regido por varias tensiones. Lo biológico y espiritual, la memoria y el olvido, los comportamientos de las personas en el campo pueden decir si una persona es de su misma clase o no y si son cristianos o no. Sin duda el campo de la muerte es un campo donde se disputan distintas tensiones sobre lo correcto e incorrecto.

En el cristianismo pentecostal, hay dos formas de experimentar la muerte, por un lado, se encuentran las personas que han crecido en su fe, es decir, que siguen el ejemplo religioso de sus padres, estas personas celebran funerales sobrios, donde antes de la inhumación, se reúnen en la sala de velación, escuchan algunas palabras de su pastor, los participantes dicen algunas palabras de despedida y fe en que Dios perdonará sus pecados porque quien falleció se arrepintió. Para ellos, visitar el cementerio no es un acto cotidiano y cuando van solo se limitan a cambiar las flores y orar por quien murió.

En los cristianos conversos, las prácticas mortuorias cambian, pues, no tienen claras sus creencias, van a las iglesias cristianas, pero tienen creencias propias del catolicismo



popular, creen en que los muertos los visitan, oran a sus animas y no tienen muy claro qué pasa después de morir, es decir en sus prácticas hay un evidente sincretismo religioso, donde no se distingue si sus prácticas son propias del cristianismo pentecostal o católico.

En los funerales católicos, se reflejan prácticas propias del catolicismo popular, el ritual de inhumación es antecedido de una velación y misa católica, donde se recalca lo buena que fue en vida la persona fallecida y en que será perdonada y accederá al cielo, en la inhumación pueden variar sus prácticas, algunos lloran, gritan, cantan es un ritual poco silencioso, el cual, se ve de manera más marcada en el cementerio Jardines del Apogeo. Los católicos populares tienen un protocolo de vista, van en familia, tan pronto llegan, tocan la lápida, la saludan, recolectan el agua, limpian la lápida, les ponen tierra, delimitan los bordea y decoran coloridamente, algunos ponen música, beben y comen con sus seres fallecidos.

Bibliografía

- Ariès, P. (2000). *Morir en Occidente: Desde la Edad Media hasta nuestros días*. Adriana Hidalgo Buenos Aires.
- Beltrán, W. M. (2013). *Del monopolio católico a la explosión pentecostal: Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia. Maestría en Sociología.
- Bourdieu, P. (1995). *Las reglas del arte: Génesis y estructura del campo literario*. Anagrama.
- Caldera, L. A. B. (2008). Concepción sagrada de la naturaleza en la mítica muisca. *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, 50(149), 151–176.
- Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa (Vol. 38)*. Ediciones Akal.
- Eliade, M. (1967). *Lo sagrado y lo profano (Vol. 3)*. Guadarrama Madrid.
- Elias, N. (2015). *La soledad de los moribundos*. Fondo de Cultura Económica.
- León, M. A. L. (1997). *Sepultura sagrada, tumba profana: Los espacios de la muerte en Santiago de Chile, 1883-1932 (Vol. 12)*. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- Losonczy, A.-M. (2001). Santificación popular de los muertos en cementerios urbanos colombianos. *Revista Colombiana de Antropología*, 37, 6–23.
- Norbert, E. (1989). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. FCE.
- Ocampo López, J. A. (1988). *Mitos colombianos*. Bogotá: El Áncora Editores.
- Thomas, L.-V. (1983). *Antropología de la muerte*. Fondo de cultura Económica México.



Velez, C. P. V. (2008). La empresa funeraria: Un quehacer entre lo humano y lo economico. Universidad pontificia bolivariana.

Villa, E. (1993). Muerte, cultos y cementerios. Editores Disloque.

Weber, M. (2014). Economía y sociedad. Fondo de cultura económica.



A devoção ao Divino como elemento estruturante da rede social da Casa do Divino

Elizabeth Johansen

Resumo

A Casa do Divino é um patrimônio cultural tombado em Ponta Grossa (Paraná, Brasil) desde 2004. No entanto, sua existência remonta ao século XIX quando sua proprietária encontrou uma imagem do Divino Espírito Santo trouxe-a para casa e ali montou uma sala de orações, que se tornou pública, pois diferentes pessoas começaram a frequentar, tornando-a um lugar de devoção. Práticas devocionais foram instituídas, assim como relações sociais se estabeleceram. A partir do imbricamento desses dois elementos com a história do lugar compreende-se a Casa do Divino como patrimônio cultural religioso possuidor de materialidade e imaterialidade que o significam dessa forma. Para que esse patrimônio cultural se mantenha vivo até hoje uma rede social foi estabelecida entre os devotos, assim como diferentes relações com membros da Diocese de Ponta Grossa e participantes de instâncias públicas municipais. Nessa pesquisa a rede social é compreendida como qualquer forma de relação humana com objetivos e valores comuns, portanto, é historicamente contextualizada e vale-se de conexões pré-existentes (Corrêa, 2012), constituindo uma comunidade de sentido e interação com certa continuidade ou estruturação (Scherer-Warren, 2005). A Casa do Divino é reconhecida como o nó central espacializado (Dias, 2000) dessa rede social que viabiliza as conexões e a transferência de informações, no caso, informações religiosas. Defende-se a rede social da Casa do Divino como estratégia de organização, de ações e de inter-relações entre seus participantes, possibilitando a redução de distâncias sociais e até mesmo espaciais, garantindo que o bem cultural tenha sentido e significado para seus devotos.

Palavras-chave

Casa do Divino, devoção ao Divino, rede social, patrimônio cultural.

O que dá a um lugar a sua especificidade não é uma história longa e internalizada, mas o fato de que ele se constrói a partir de uma constelação particular de relações sociais, que se encontram e se entrelaçam num locus particular. [...]. Trata-se, na verdade, de um lugar de encontro. (Doreen Massey)



Em seu estudo, Massey (2000) explica que um dos elementos de distinção do lugar é a capacidade de ser um ponto ‘de encontro’ em que ‘uma constelação particular de relações sociais’ é possível. Nesta comunicação, parte-se do entendimento de que a Casa do Divino é um exemplo de ‘ponto de encontro’ em que se reconhece a relação das pessoas com o lugar. Ou seja, habitantes de quase todos os bairros/vilas/distritos de Ponta Grossa (PR, BR) se fazem presentes participando de alguma atividade religiosa ali desenvolvida, e diferentes tipos de relações sociais são estabelecidas. Pessoas que se identificam com os valores e as práticas devocionais instituídas com o passar dos anos se reconhecem no outro devoto e, em alguns casos, se aproximam, tornando-se amigos. No entanto, a pesquisa foi além, pois não ficou restrita somente às relações estabelecidas no lugar, visto que foi constatada a ocorrência de conexões com pessoas não devotas, participantes ou não de rede social distinta. Por esse motivo, a análise da Casa do Divino a partir do conceito de rede se tornou fundamental.

Ao mesmo tempo em que a Casa do Divino pode ser reconhecida como esse lugar que oportuniza múltiplas relações sociais se estabelecerem, isto é, que une distintos devotos ao redor da devoção à imagem achada, ela também é o ponto/nó de onde se deriva. Por exemplo, os Festeiros do Divino realizam em outros espaços práticas devocionais que interligam pela devoção diferentes participantes. Esse movimento do devoto ir à Casa e de seus representantes irem até os devotos atua como um pulsar, estabelece uma face da rede de relações sociais que sustenta a Casa do Divino enquanto patrimônio cultural. Também é o ponto/nó que se relaciona com a rede hierarquizada da igreja católica, em Ponta Grossa representada pela Diocese de Ponta Grossa e seu responsável, o bispo diocesano. E, por fim, é a materialidade (imóvel) que justificou a sua preservação via tombamento pelo Conselho Municipal do Patrimônio Cultural (COMPAC), dando início a outro formato de relacionamento com instâncias públicas municipais. Uma rede complexa de relações sociais que se espacializam de variadas formas, atuando no estabelecimento da dimensão espacial da devoção ao Divino. Uma rede que não possui a mesma estrutura no decorrer desses 137 anos de existência, mas que assegura o funcionamento e a dinâmica do conjunto.

Massey aponta que o espaço é produto da multiplicidade de relações, não necessariamente simultâneas ou obrigatoriamente todas interligadas entre si, pois “há sempre conexões ainda por serem feitas, justaposições ainda a desabrochar em interação (ou não, pois nem todas as conexões potenciais têm de ser estabelecidas), relações que podem ou não ser realizadas” (Massey, 2008, p. 32). A autora propõe a flexibilidade na interação entre as pessoas, mas a necessidade da espacialização



dessas relações para que elas ocorram. Trazendo essa reflexão para o estudo da Casa do Divino, vê-se que a manutenção do imóvel como polo irradiador da devoção simboliza o lugar de encontro que permite múltiplas relações se estruturarem.

Ou, baseando-se em Dias (2000), a Casa do Divino é o nó central – especializado – da rede de relações sociais, isto é, o lugar de conexão, de poder e de referência. As relações sociais detectadas não ocorrem necessariamente de forma simultânea na Casa do Divino, mesmo porque os participantes da rede tornaram-se devotos em momentos distintos nessa trajetória de 137 anos de existência da instituição. Tampouco as relações identificadas são excludentes – tanto de participantes, quanto de outros espaços vinculados à devoção ao Divino vivenciada na Casa. Dessa forma, o fundamental são as conexões, os pontos de convergência e de bifurcação internos, ou seja, o conteúdo da rede, e não sua forma ou seu formato.

Uma rede é de relações sociais quando abarca toda forma de relação humana com objetivos e valores comuns, portanto, é historicamente contextualizada, mutável e conhecida como rede social (Corrêa, 2012). Vale-se de conexões pré-existentes – laços familiares, vizinhança, amizade, contato profissional –, mas também da própria estrutura social. Sua análise permite identificar padrões de relacionamento entre seus participantes, interações presentes ou herdadas assim como mudanças com o transcorrer do tempo, explicando tanto seu desenvolvimento quanto sua manutenção futura. Por isso,

(...) deve-se ter em mente que as redes não se formam por acaso. Elas são resultado do trabalho de numerosos atores que, em diferentes lugares e momentos, e com capacidades distintas de ação exerceram e exercem seu papel como sujeitos da história (Spósito, 2008, p. 48).

Detalhando esse entendimento, Scherer-Warren (2005) define rede social como:

Uma comunidade de sentido, na qual os atores ou agentes sociais são considerados como nós da rede, ligados entre si pelos laços dela, que se referem a tipos de interação com certa continuidade ou estruturação, tais como relações ou laços que se estruturam em torno de afinidades/identificações entre os membros ou objetivos comuns em torno de uma causa. Exemplos desses agrupamentos ou comunidades são as redes de parentesco, redes de amizade, redes comunitárias variadas (religiosas, recreativas, associativismo civil, etc.), contendo ou não uma organização formal (Scherer-Warren, 2005, p. 20).



No tocante à Casa do Divino, os dados levantados sobre as relações sociais apresentam contatos, vínculos e conexões que relacionam os participantes entre si não apenas pela ótica da devoção ao Divino, mas também pelo enfoque da relação com a Diocese e/ou com o poder público municipal. De acordo com Marques (1999), é importante classificar os tipos de vínculo, pois as relações possuem características distintas quanto a sua força, duração ou transferência de informações. Compreende-se então que o estudo da rede social parte do entendimento que os contatos podem ser estabelecidos entre alguns participantes e não obrigatoriamente entre todos seus membros, apesar de reconhecê-los como possíveis de participar. Diante disso a rede social da Casa do Divino é reconhecida como estratégia de organização, de ações e de inter-relações entre seus participantes, mas também entre participantes de outras redes, possibilitando a redução de distâncias sociais e até mesmo espaciais.

“A análise do lugar envolve a ideia de uma construção, tecida por relações sociais que se realizam no plano do vivido o que garante a constituição de uma rede de significados e sentidos que são tecidos pela história e cultura” (Carlos, 2007, p. 22). Por essa perspectiva, a Casa do Divino foi sendo paulatinamente constituída como um local de devoção baseando-se nas relações sociais que se estruturaram a partir dos valores herdados, vivenciados, transmitidos, compartilhados e das práticas devocionais realizadas no lugar ou fora dele – mas vinculados a ele – com significados e sentidos próprios para sua história e de seus devotos.

Quando se analisa a história da Casa do Divino pela ótica das relações estabelecidas entre os devotos e deles com as responsáveis pelas atividades religiosas do lugar, observa-se que a comunicação, a conexão, o intercâmbio, a reciprocidade e a solidariedade entre os participantes foram ações comuns. Pela comunicação, a história do achado da imagem milagrosa se difundiu consideravelmente. Pela conexão, vê-se que muitos católicos souberam da existência da Casa do Divino por intermédio da ação de outros católicos. O intercâmbio de experiências religiosas abriu espaço, inclusive, para que a reciprocidade e a solidariedade fossem praticadas. Todas essas ações ocorreram e continuam ocorrendo não apenas entre pessoas com laços familiares, mas também entre aqueles que se identificaram com os valores vivenciados tornando-se devotos e possibilitando que a sala de orações se consolidasse como um espaço de devoção ao Divino a partir de uma complexa rede social.

A partir de entrevistas realizadas com diversos devotos, assim como a observação participante em diferentes atividades religiosas, percebeu-se que a comunidade de



devotos da Casa do Divino compõe uma rede social fortemente solidária, mas não pautada apenas em laços de sangue e sim de identificação e vinculação, o que permite relativa igualdade entre os membros e a responsabilidade pela manutenção da devoção e da Casa. Essa responsabilidade pode ser confirmada, por exemplo, com os auxílios financeiros para o restauro e conservação do imóvel, com as doações de artigos para a Festa do Divino e até de sacos de velas para queimar diante do altar, reforçando compromissos e cooperação entre os devotos para a existência e manutenção não apenas da devoção, mas também do imóvel Casa do Divino.

No entanto, no transcorrer dos 137 anos de existência sempre houve a figura da responsável pelas atividades religiosas, nem que fosse apenas para abrir a porta de entrada franqueando aos devotos a oportunidade de manter a devoção ao Divino ali guardado. Dessa forma, as responsáveis pela Casa ocuparam continuamente uma função diferenciada dos demais devotos, ou seja, esteve em suas mãos o direito/poder de escolha entre abrir, manter aberta ou fechar a sala de orações. Por mais que as responsáveis pelas atividades religiosas e os devotos possam ser reconhecidos como copartícipes para a existência e manutenção da Casa do Divino – já que de nada adiantaria abrir a porta se não existissem devotos para frequentar a sala de orações e se identificar com os valores ali vivenciados –, essas quatro mulheres devem ser reconhecidas como nós diferenciados na rede social detectada.

Segundo Scherer-Warren (2006), qualquer relação social é impregnada pelo poder e pelo conflito, ao mesmo tempo em que pode ser imbuída de solidariedade, reciprocidade e compartilhamento. Dessa forma, mesmo que uma rede estudada seja declarada como igualitária, “há elos mais fortes (lideranças, mediadores, agentes estratégicos, organizações de referência, etc.), que detêm maior poder de influência, de direcionamento nas ações, do que outros elos de conexão da rede” (Scherer-Warren, 2006, p. 121), permitindo o entendimento da coexistência de relações assimétricas quanto à distribuição desigual do poder, porém cooperativas entre si e interdependentes.

Como a devoção ao Divino é reconhecida nesta pesquisa como patrimônio cultural que dá sentido à Casa do Divino, a rede social percebida como existente pauta-se nos parâmetros de identificação, significação, aprendizagem e vivência, fundamentais para que um bem possa ser considerado patrimônio cultural do indivíduo, do grupo, da comunidade. Os nós são os devotos, e os fluxos são as memórias da devoção, os valores e as práticas devocionais que interligam os nós/devotos.



Quando alguém deixa de se identificar com os valores e práticas vivenciados pela devoção, não é mais devoto. Esse nó se desconectou de toda rede social. Por isso, as conexões podem ser permanentes – quando é devoto durante toda a vida – ou temporárias – quando a devoção deixou de ter sentido para a pessoa.

A rede social da Casa do Divino pressupõe a identificação de seus participantes a valores e práticas devocionais compartilhados que remetem à sociabilidade do grupo. Estes valores e práticas – quando vivenciados em conjunto – definem quem são os outros com quem o devoto se relaciona numa dimensão de identificação e afinidade. As relações não precisam obrigatoriamente vincular-se a laços familiares, podem ser multiformes, aproximando participantes diversificados, pois o que os une é a devoção ao Divino. Dessa forma, as relações que se estruturam baseiam-se no conhecimento que os devotos vão tendo uns dos outros a partir da participação nas atividades religiosas cotidianas. Scherer-Warren, quando ao estudar movimentos sociais, afirma que nesses casos a rede se constitui “num contínuo processo em construção” (Scherer-Warren, 2006, p. 113), resultando em múltiplas articulações.

A Casa do Divino não é um movimento social, mas a rede social que se observa mantém-se continuamente em organização e reorganização, viabilizando variadas articulações, que possibilitam que a devoção continue viva. Pois, como em um processo dialético, ocorre a reorganização da rede a partir da manutenção e mudança contínua de sua estrutura com a inclusão de novos devotos e a saída daqueles que não se identificam mais com a devoção. O conhecimento sobre a história do achado da imagem do Divino por Nhá Maria em 1882, dos valores pregados pela devoção e das práticas devocionais instituídas possibilita a identificação individual, mas as relações sociais é que garantem a difusão e transmissão a futuros novos devotos. Sendo assim, dinâmicas de transmissão e aprendizagem asseguram que as regras, normas e valores tão caros à devoção não caiam no esquecimento.

Variados graus de parentesco e de relações com terceiros foram apontados pelos participantes entrevistados como elemento que motivou a conhecer a devoção e as atividades religiosas da Casa do Divino, favorecendo a sua identificação com os valores e práticas devocionais vivenciados e o seu reconhecimento enquanto devoto. Nesses casos, a rede social possibilita conhecer a conexão e a comunicação entre os devotos que se espacializaram em tempos e velocidades diferentes nesses 137 anos de existência. Ou seja, a rede possui um viés imaterial, produzido pela memória, transmissão de informações, práticas devocionais e identificação dos devotos, mas



também uma dimensão tempo-espacial própria, apresentando dinamismo, movimento, perspectivas de conexão e intensidade das relações. A rede representa a dimensão socioespacial da comunidade de devotos da Casa do Divino, já que não se insere no vazio, mas em espaços de atuação de seus participantes.

No entanto, nem todos os devotos entrevistados vincularam o conhecimento da devoção e das atividades da Casa do Divino a alguém – parente, amigo ou vizinho –, como visto até agora, mas a outras formas de comunicação. Novas dinâmicas foram criadas e aplicadas para divulgar a devoção a novos devotos pela atual responsável pela Casa do Divino. Essa atitude frutificou, pois, uma parcela dos devotos questionados informou que soube das ações religiosas da Casa do Divino por intermédio de notícias divulgadas em rádios, jornais e/ou telejornais locais. Movidos por curiosidade, foram até o lugar para conhecer, gostaram do que viram e ouviram, se identificaram com os valores e as práticas devocionais, enfim, atualmente se consideram devotos. Outros comentaram que conheceram o lugar de devoção por meio do Facebook, enquanto que alguns resolveram visitar a Casa do Divino após participar de atividades de divulgação na paróquia que frequentam, provavelmente saídas com a Bandeira para divulgar a Festa do Divino.

Se o contato inicial com a imagem encontrada por Nhá Maria, com a história do lugar, seus valores e práticas devocionais, não contou com a atuação direta de um devoto, a identificação com outros presentes – também devotos – só é possível a partir do estabelecimento de alguma forma de relação social. Nem que o contato seja apenas com a responsável pelas atividades religiosas, esse devoto já pode ser considerado como conectado à rede social da Casa do Divino, ou seja, formas de interação são constituídas apresentando as múltiplas relações sociais mantidas entre os membros do grupo de devotos. A partilha da crença no Divino e o desenvolvimento de uma experiência religiosa desagregada, mas não desarticulada do coletivo, garantem a vinculação à rede e à manutenção da mesma.

Corrêa (2012), analisando a dinâmica das redes urbanas afirma que redes urbanas de centros menores inúmeras vezes se inserem – total ou parcialmente – em redes de centros maiores, conforme suas características e necessidades, visto que não se encontram isoladas. Essa vinculação não inviabiliza a análise da rede do centro menor, pois, conforme o autor, o estudo deve sempre especificar, delimitar, qualificar e considerar as interações como componentes da sua especificidade. Por mais que o autor não analise rede social, seu entendimento possibilita compreender as relações



estabelecidas entre devotos da Casa do Divino com participantes de outras instituições, como a Diocese de Ponta Grossa, que pertence à rede social da igreja católica, e membros de instâncias públicas municipais, como Fundação Municipal de Cultura, integrante da Prefeitura Municipal de Ponta Grossa e Câmara Municipal de Vereadores de Ponta Grossa.

Essas outras relações sociais estabelecidas com membros da Casa do Divino, que extrapolam o seu conhecimento para além de seus muros e de seus participantes – ou seja, com integrantes da rede social da Diocese de Ponta Grossa e de instâncias públicas municipais – apresentam interações fundamentais para que a devoção e o imóvel Casa do Divino possam ser (re)conhecidos como movimento religioso e preservados como patrimônio cultural.

Desde que Ponta Grossa foi elevada à categoria de Diocese – de 1926 até o presente momento – teve cinco bispos nomeados, no entanto, não foram encontradas informações de que algum deles tenha visitado a Casa do Divino, conhecido sua história e atividades antes do bispo atual. Portanto, até sua posse em setembro de 2003, a instituição Casa do Divino não possuía conexão e comunicação com a instituição Diocese de Ponta Grossa. Essa relação foi sendo paulatinamente estabelecida entre seus representantes, Lídia Hoffmann Chaves e o bispo D. Sérgio Arthur Braschi, os elos mais fortes de distintas redes sociais.

De acordo com alguns entrevistados, antes de D. Sérgio os representantes da Casa do Divino não eram bem recebidos em muitas igrejas católicas quando iam divulgar a Festa do Divino, pois muitos párocos desconheciam a existência da instituição e, portanto, não a viam como uma atividade católica vinculada à Diocese, já que os bispos anteriores não a (re)conheciam. No entanto, essa situação começou a mudar quando D. Sérgio convidou a responsável atual pela Casa do Divino a apresentar a instituição em anos consecutivos na reunião geral do clero, com o intuito de divulgar a todos os padres da Diocese que a Casa do Divino é um movimento religioso diocesano, que faz parte da Pastoral do Turismo Religioso e que suas atividades compõem o calendário diocesano.

Desde então, em diferentes momentos do ano e em variadas igrejas ou capelas católicas de Ponta Grossa, mas também de cidades próximas, a Bandeira do Divino é acolhida, junto com seus representantes, para rezar e cantar apresentando a devoção.

O apoio de D. Sérgio não se limitou apenas a permitir que a Casa do Divino fosse apresentada aos padres da Diocese, franqueando a visita da Bandeira em espaços reconhecidos como católicos, pois o bispo chegou a acompanhar a saída da Bandeira



do Divino, junto com seus representantes, visitando a residência de devotos na cidade. Também participou de algumas visitas da Bandeira em propriedades rurais no município. Portanto, sua atuação não se restringiu apenas a atos administrativos, mas sua ação com intuito de comunicação e conexão confirmou-se com a presença em diferentes saídas com a Bandeira, assim como nas Festas do Divino em que, trajando paramentos específicos de bispo, saiu da Catedral da Sant'Ana e seguiu a pé até a Casa do Divino. Chegando ali e após cumprimentar muitos dos presentes, iniciou a procissão levando o ostensório com a imagem achada por Nhá Maria em 1882 para a missa na Catedral de Sant'Ana.

No estabelecimento de relações, especialmente entre o bispo e a responsável pelas atividades religiosas da Casa do Divino, vê-se que houve um imbricamento, ou seja, o bispo afirmou que até conhecer a Casa o máximo que sabia sobre a devoção ao Divino é que ela era comum em cidades interioranas de Minas Gerais e Goiás como parte da legítima fé católica. Ao reconhecer a Casa do Divino como movimento religioso da Diocese, tornou-se mais próximo de uma comunidade em especial – a dos devotos –, pois até aquele momento eles eram praticamente invisíveis para a hierarquia eclesiástica local. Por outro lado, justamente por acolher e incentivar, passou a exercer efetivamente o papel de bispo dessa comunidade, indicando modificações nas práticas devocionais, como cantos litúrgicos para serem tocados durante as novenas no lugar de se cantarem apenas os hinos típicos da tradição popular do Divino.

Retornando à análise das relações sociais instituídas entre membros da Casa do Divino e membros da hierarquia da igreja católica, verifica-se que o comportamento do atual bispo de Ponta Grossa foi fundamental para que conexões pré-estabelecidas passassem a fazer parte das ações realizadas pelos membros da Casa do Divino. Todo devoto é católico, portanto, participa de ofícios religiosos em alguma paróquia da cidade estabelecendo relações com outros participantes dessa mesma paróquia. A partir do momento em que o bispo acolheu a devoção ao Divino praticada na Casa do Divino como movimento religioso reconhecido, as conexões pré-estabelecidas entre católicos (devotos e não-devotos) são vivenciadas de forma diferenciada.

Em outras palavras, o bispo permitiu que as igrejas da Diocese recebessem os representantes da Casa do Divino e que eles levassem a mensagem da devoção ao Divino, mas foram outros devotos – católicos atuantes em diferentes paróquias – que abriram as portas desses templos, intermediando contato com padres responsáveis pelas atividades religiosas, agendando dias e horários das visitas. Importante lembrar



que certo número de devotos participantes das novenas e da Festa – quando entrevistados – informaram que começaram a frequentar a Casa do Divino após a conhecerem em alguma atividade realizada na igreja que frequentam, referendando que as saídas com a Bandeira foram fundamentais para que a devoção vivenciada na Casa se tornasse conhecida, mas também demonstrando que membros da rede social da instituição se comunicaram com membros da rede social da igreja católica promovendo a conexão e o fluxo de informações e valores, nesse caso, sobre a devoção ao Divino.

Da mesma forma que foram os devotos que abriram as portas de igrejas para que os representantes da Casa levassem a Bandeira do Divino a novos lugares, são os mesmos devotos que também conectam outros membros da igreja católica com as necessidades religiosas da Casa do Divino. Em diferentes momentos do ano, padres ou diáconos participaram de novenas e missas realizadas na sala de orações da Casa, pontuando tanto a vinculação da Casa enquanto um lugar de práticas católicas, mas também a conexão de membros de redes sociais distintas.

A análise da rede social da Casa do Divino reforça o entendimento de Dias (2000) quanto à função das redes, pois, de acordo com a autora o estabelecimento de distintas redes possibilita a ação. Nesse caso, diferentes ações da responsável pelas atividades religiosas da Casa, do bispo, de alguns devotos, de membros da hierarquia eclesiástica católica local proporcionaram interações entre membros da Casa do Divino e participantes da Diocese de Ponta Grossa. É um exercício de poder facilitar ações baseando-se na posição que a pessoa ocupa na rede social da qual participa, pois, como, elo mais forte, torna possível interações e conexões exclusivas com membros internos e externos à rede.

No entanto, não apenas interações e conexões entre membros de redes distintas foram encontradas na pesquisa, mas relações sociais entre membros da rede social da Casa do Divino e membros do poder público municipal.

Quando foram iniciados os estudos para a criação da legislação municipal para a preservação do patrimônio cultural em Ponta Grossa, em 2000, o poder público municipal desconhecia a existência da Casa do Divino – tanto o imóvel do século XIX quanto a ocorrência de atividades religiosas voltadas à devoção popular ao Divino há mais de um século – como um lugar passível de ser reconhecido como patrimônio cultural. Portanto, é certo afirmar que foi a partir da preocupação com a necessidade de preservar esse bem cultural pela atual responsável pela Casa do Divino e seus familiares que se iniciaram as negociações entre membros da Casa do Divino e



membros de instâncias públicas municipais voltadas à preservação do patrimônio cultural local.

Em entrevista, Lídia Hoffman Chaves afirmou que foi em 2000 que ela procurou conselheiros do Conselho Municipal de Patrimônio Cultural (COMPAC) com o intuito de solicitar que a Casa do Divino fosse inserida na relação de bens passíveis de serem tombados pela Fundação Municipal de Cultura. Esse contato frutificou, pois, na documentação do processo de tombamento, consta a ficha do Inventário Cultural de Edificações Históricas datada de julho de 2001, demonstrando que a ideia havia sido acatada e que as primeiras ações para levantamento de informações sobre o imóvel começaram a ser realizadas pouco tempo depois.

Para reforçar o interesse e a relevância na preservação da construção, Lídia Hoffmann Chaves encaminhou a então presidente da Fundação Municipal de Cultura, uma carta datada de março de 2002 apresentando a devoção ao Divino e depoimentos de alguns devotos. O conteúdo da carta validava que a Casa era importante também devido à existência do altar com a imagem encontrada em 1882 e a devoção que desse fato decorreu, não apenas pela antiguidade do imóvel.

Todas essas informações demonstram que foi percorrido um trajeto para que o bem cultural fosse reconhecido como passível de tombamento, ou seja, relações sociais foram estabelecidas no transcorrer desse trajeto. Inicialmente a Casa do Divino era desconhecida daquelas pessoas empenhadas com a preservação do patrimônio cultural de Ponta Grossa no começo dos anos 2000, pois sequer fazia parte das primeiras listas de bens com interesse de preservação. Paulatinamente se tornou (re)conhecida, visto que conexões foram ativadas com membros do COMPAC, com a presidente e funcionários da Fundação Municipal de Cultura, resultando na sua inclusão no Inventário Cultural de Edificações Históricas, a transferência de guarda do acervo fotográfico da instituição para a Casa da Memória Paraná, em agosto de 2002, e no tombamento do imóvel em agosto de 2004.

Também em 2002, ou seja, bem antes de se concluir o processo de tombamento, Lídia Hoffmann Chaves conseguiu ajuda financeira da Fundação Municipal de Cultura para viajar para Guaratuba (PR) com o objetivo de conhecer a Festa do Divino que ocorre naquele município há mais de cem anos. O auxílio financeiro foi concedido para que ela pesquisasse tudo o que era necessário para voltar a realizar Festas do Divino em Ponta Grossa sob a coordenação da Casa, contando também com o apoio do poder público municipal. A ideia defendida era de que a Casa do Divino se tornasse um polo não



apenas de religiosidade popular, mas também de eventos culturais/religiosos, favorecendo o turismo religioso.

Continuando a análise das relações estabelecidas entre membros da Casa do Divino e membros de instâncias públicas municipais, é interessante destacar que em 2004 um grupo de devotos se reuniu e constituiu a Associação dos Devotos do Divino. Com a associação regularizada, em 2005 foram iniciados contatos entre a responsável pela Casa do Divino, a presidente da Fundação Municipal de Cultura e um Vereador Municipal. Destas conexões, partiram ofícios encaminhados ao presidente da Paranatur solicitando que ele intermediasse favoravelmente junto à Secretaria Estadual de Cultura a liberação de recursos para o restauro. O presidente da Paranatur enviou ofício à Secretária de Cultura do Paraná anexando todos os ofícios recebidos, além do parecer da Comissão de Estudos Históricos e Culturais do COMPAC sobre a relevância do imóvel para Ponta Grossa. No entanto, nada foi conseguido.

O que se destaca dessa triangulação não é o fato de não se ter conseguido verba para o restauro da Casa do Divino, mas a existência de esforços para alcançar esse objetivo. Tais relações não podem ser qualificadas como uma rede social específica porque não se encontram interações herdadas ou padrões de relacionamento entre seus participantes que justifiquem sua manutenção futura, pois alguns desses postos foram ocupados temporariamente, já que eram cargos públicos. No entanto, a partir desses contatos foram propostas ações com o intuito de preservar o bem cultural, o que significa que nós da rede social da Casa do Divino possuíamos vínculos com membros de instâncias públicas municipais promovendo oportunidades.

Como as conexões viabilizam a transferência de informações (MARQUES, 1999), esses contatos entre nós da rede social da Casa do Divino e membros de instâncias públicas municipais facilitaram que as demandas da Casa do Divino chegassem a esferas públicas estaduais, conforme apresentado acima. Um desses nós foi a esposa do Vereador Municipal que era devota do Divino e secretária da Associação dos Devotos do Divino. Sua atuação ficou evidente quando, no mesmo ano em que seu marido encaminhou o ofício ao presidente da Paranatur, também protocolou na Câmara Municipal de Vereadores um Projeto de Lei que visava declarar de utilidade pública a Associação dos Devotos do Divino. Com aprovação em todas as comissões por onde tramitou, assim como na plenária, o projeto foi aprovado em 14/12/2005 e sancionado pelo Prefeito Municipal em 22/12/2005.



Em junho de 2017 a Câmara Municipal de Vereadores de Ponta Grossa aprovou uma Moção de Aplauso, de autoria de um vereador católico dirigida a Lídia Hoffmann Chaves pelo trabalho de promoção da Festa do Divino. Quando questionado sobre o que o motivou a propor essa moção, o vereador não remeteu à devoção porque não se identificou como devoto do Divino e participante das atividades religiosas da Casa, ou seja, o imóvel e as práticas devocionais que ali ocorrem não possuíam esse sentido e significado para ele. No entanto, como católico, teve a oportunidade de conhecer algumas festas vinculadas à Diocese de Ponta Grossa, dentre elas a Festa do Divino. Nesse momento a Festa passou a ter outro significado, pois era uma ação de um movimento religioso reconhecido pela Diocese.

A análise dessa moção de aplauso é interessante porque por ela vislumbra-se efetivamente o estabelecimento de contatos e o fluxo de informações entre membros da Casa do Divino, participantes da Diocese de Ponta Grossa e representantes de instâncias públicas municipais. Antes de ser eleito o vereador participava de atividades da igreja católica local e, numa dessas ações, conheceu a Casa do Divino. Após eleito voltou-se para esse lugar, não como devoto, mas se identificando como vereador católico e, em decorrência disso, solicitou a moção de aplauso.

Diante dos elementos apresentados, defende-se que a rede social da Casa do Divino não pode ser compreendida de forma estanque, ou seja, justificar sua existência por ela própria, pois as relações sociais estabelecidas também com membros da rede social da Diocese de Ponta Grossa, assim como com participantes de instâncias públicas municipais estão interligadas já que todas partiram de ações/relações provenientes da Casa do Divino. Se as relações sociais entre os devotos foram fundamentais para a manutenção e difusão da devoção desde 1882 até a atualidade, as outras relações estabelecidas com não devotos garantem o seu reconhecimento enquanto um movimento religioso vinculado à Diocese de Ponta Grossa e um patrimônio cultural tombado pelo COMPAC.

Dessa forma, defende-se que todas as relações estudadas estão interligadas e que, devido a essa interligação, a devoção ao Divino e o imóvel Casa do Divino conseguiram se manter vivos/preservados até hoje, em condição de continuar com sentido e significado para seus devotos por mais tempo. No entanto, é importante destacar que as variadas relações sociais analisadas apresentam diferenças entre si, complementam-se na ocupação espacial e encontram-se em constante interação/transformação.



Referências bibliográficas

Carlos, Ana Fani Alessandri. O lugar no/do mundo. São Paulo: FFLCH, 2007, 85 p.

Corrêa, Roberto Lobato. Redes geográficas: reflexões sobre um tema persistente. Revista Cidades: grupo de estudos urbanos. UNESP, vol. 9, n. 16, jul.dez. 2012, p. 199-218. Disponível em: <http://revista.fct.unesp.br/index.php/revistacidades/article/view/2378/2> Acesso em: 26.jan.2018.

Dias, Leila Christina. Redes: emergência e organização. In: Castro, Iná Elias de; Corrêa, Roberto Lobato; Gomes, Paulo Cesar da Costa (orgs.). Geografia: conceitos e temas. 2 eds. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 141-162.

Marques, Eduardo Cesar. Redes sociais e instituições na construção do estado e da sua permeabilidade. Revista Brasileira de Ciências Sociais. ANPOCS, vol. 14, n. 41, out. 1999, p. 45-67. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/%0D/rbcsoc/v14n41/1751.pdf> Acesso em: 03.jun.2018.

Massey, Doreen. Um sentido global do lugar. In: Arantes. Antônio A., (org.). O espaço da diferença. Campinas: Papirus, 2000, p. 176-185.

Massey, Doreen. Pelo espaço: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008, 312 p.

Scherer-Warren, Ilse. Redes Sociais: trajetórias e fronteiras. In: DIAS, Leila Christina; Silveira, Rogério Leandro Lima da. (Orgs.). Redes, sociedades e territórios. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2005. p. 29-50.

Scherer-Warren, Ilse. Das mobilizações às redes de movimentos sociais. Sociedade e Estado. Brasília: UNB, v. 21, n. 1, p. 109-130, jan/abr.2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/se/v21n1/v21n1a07.pdf> Acesso em: 26.jan.2018.

Sposito, Eliseu Savério. Redes e cidades. São Paulo: Editora UNESP, 2008, 168



“Espiritismo à brasileira”: novas configurações e o caráter terapêutico do espiritismo no Brasil

Mariana Alves Simões

Resumo

De acordo com Arribas (2008), se levarmos em consideração que o Espiritismo se define como religião, ciência e filosofia, seria possível prever que sua apropriação e desenvolvimento se daria de diferentes formas pelos diferentes segmentos sociais que o adotaram. Por meio da análise de referências bibliográficas e do trabalho de campo no Instituto Langerton Neves da Cunha (São Sebastião/DF, Brasil), foi possível conceber a centralidade dos tratamentos voltados para a saúde do espírito e do corpo, sendo possível falar de uma terapêutica-religiosa espírita, que emerge quase concomitante à chegada da Doutrina Espírita no Brasil, revestida da oferta de medicamentos homeopáticos, reconfigurando-se desde então. O Instituto Langerton Neves da Cunha apresenta-se enquanto uma manifestação dessas novas configurações, tendo em vista a produção e distribuição de fitoterápicos à população local. O intuito deste trabalho consiste em entender as variantes que levaram o espiritismo a sua configuração atual no Brasil – divergindo, mas não desvirtuando, da sua conformação original francesa –, tendo como elucidação o estudo etnográfico realizado no referido Instituto.

Palavras-chave

Espiritismo, terapêutica-religiosa, diversidade religiosa, Brasil.

Abstract

According to Arribas (2008), if we take into account that Spiritism is defined as religion, science and philosophy, it would be possible to predict that its appropriation and development would take place in different ways by the different social segments that adopted it. Through the analysis of bibliographic references and field work at the Langerton Neves da Cunha Institute (São Sebastião/DF, Brazil), it was possible to conceive the centrality of treatments focused on the health of the spirit and body, being possible to speak of a spiritist religious therapy, which emerges almost concomitant with the arrival of the Spiritist Doctrine in Brazil, coated with the offer of homeopathic medicines, reconfiguring since then. The Langerton Neves da Cunha Institute presents itself as a manifestation of these new configurations, in view of the production and



distribution of herbal medicines to the local population. The aim of this work is to understand the variants that led to spiritism its current configuration in Brazil – diverging, but not distorting, from its original French conformation – with the elucidation of the ethnographic study carried out in the said Institute.

Keywords: Spiritism, therapeutic-religious, religious diversity, Brazil.

Considerações iniciais

O presente trabalho é fruto da minha monografia de conclusão de curso, a pesquisa foi feita tendo como base bibliografias acerca da Doutrina Espírita e da fitoterapia, o campo se deu entre 09 de agosto de 2017 e 28 de fevereiro de 2018 e teve caráter descritivo e exploratório, o método de investigação utilizado foi o da observação participante e a realização de algumas entrevistas.

O objetivo aqui é abordar a centralidade dada aos tratamentos voltados a saúde do corpo e do espírito, que se apresentam como centrais dentro da configuração que a Doutrina Espírita adquiriu no Brasil. A opção metodológica consiste em primeiro abordar dados bibliográficos, posteriormente lançando mão dos dados etnográficos para ratificar o que já foi escrito sobre o assunto.

“Espiritismo à brasileira”

No contexto brasileiro, segundo Stoll (2002):

Allan Kardec ainda escrevia os principais tomos de sua obra, quando o Espiritismo aportou ao Brasil, sendo, portanto, divulgado quase simultaneamente à sua difusão na Europa. Os estudos sociológicos aqui realizados sobre o tema, no entanto, são relativamente recentes. Dois autores, Cândido Procópio Camargo e Roger Bastide, assinam os primeiros trabalhos, introduzindo a questão que nortearia boa parte da discussão dos estudos de religião nos anos 60 e 70 (Stoll, 2002, p. 364- 5).

Os referidos autores foram responsáveis por dar início ao estudo do tema no Brasil. Conforme Stoll (2002, p. 365), ambos defendiam uma significativa mudança do espiritismo no processo de sua incorporação no Brasil, tendo em vista que na França havia uma maior ênfase na dimensão científica da doutrina, sendo que no Brasil o aspecto religioso prevaleceu. Cabe aqui ressaltar que para Roger Bastide (citado por Stoll, 2002), no Brasil, o espiritismo sofreu diferentes interpretações, variando de acordo com a classe social e alternando entre um caráter científico, religioso e terapêutico. Contudo, de acordo com o autor, a ênfase no aspecto terapêutico, associado a noções mágicas, constituiu-se como o diferencial do espiritismo brasileiro.



Aqui . . . o caráter médico do espiritismo continua, tanto mais que a tradição do curador, da magia curativa, de definição da doença pela ação mística de feiticeiros ou da vingança dos mortos, permanece a base da mentalidade primitiva (1985[1960]: 433) (Bastide citado por Stoll, 2002, p. 366).

Arribas (2008) segue essa linha de raciocínio de Bastide. De acordo com a autora, se levamos em consideração que o Espiritismo se define como religião, ciência e filosofia, seria possível prever que sua apropriação e desenvolvimento se daria de diferentes formas pelos diferentes segmentos sociais que o adotaram. Não poderíamos ansiar, de início, por um movimento unificado; seria ingenuidade, sobretudo devido à diversidade social brasileira.

Todavia, devido a essas diferentes ênfases havia uma fragmentação do meio espírita, o impedindo de ganhar força e se firmar enquanto movimento legítimo. Teria sido nesse contexto, como assinala Arribas (2008), que se fez necessária a criação de um centro capaz de unificar o movimento espírita, culminando em 1884 na fundação da Federação Espírita Brasileira.

Ao que a autora indica, foi a partir de então que o movimento espírita começou a tomar um caminho diferente, rumo ao que viria a ser o espiritismo que conhecemos hoje no Brasil. Segundo Arribas (2008, p. 89) as condições sociais de vida da população brasileira favoreceram a expansão do espiritismo, e, sobretudo a expansão de uma de suas facetas: a religiosa, “ou melhor dizendo, a terapêutica-religiosa”.

Lewgoy (2008) também fala sobre as especificidades do espiritismo quando de sua transplantação ao Brasil, segundo o qual houve dois deslocamentos importantes em relação ao cientificismo originário da doutrina codificada por Kardec:

O deslocamento da ênfase na mensagem para a ênfase no carisma do médium e o deslocamento da comunicação espírita entre indivíduos desconhecidos num mesmo espaço mediúnico impessoal para a mediação relacional entre seres já ligados por nexos anteriores, geralmente familiares (Lewgoy, 2008, p. 86).

Lewgoy postula que, no Brasil, o espiritismo se consagrou como uma doutrina da caridade e da assistência aos pobres, sobretudo através da “prescrição mediúnica de receitas homeopáticas a uma população praticamente destituída de assistência médica” (Lewgoy, 2008, p. 87). Com o tempo foi definido um padrão para a organização de centros espíritas, padrão este no qual:

A terapia de passes, a fluidificação de água, o atendimento fraterno e a “desobsessão” (espécie de ritual dialógico de exorcismo e conversão de espíritos baixos, marcado por



momentos de dramaticidade e agonismo) vieram a suplantam a anterior ênfase no receiptismo mediúnico sem, contudo, eliminá-lo (Lewgoy, 2008, p. 87).

Prandi (2012) reforça a particularidade do desenvolvimento do espiritismo no Brasil frisando, tal qual Bastide e Lewgoy, que a doutrina adquiriu ênfase enquanto religião, tendo a caridade como regra de conduta aos seus praticantes. Segundo o autor, a oferta de cura se afeiçoou como uma das principais formas de se praticar a caridade, tendo em vista que essa oferta fazia – e ainda faz como se pretende demonstrar – parte do arcabouço teórico- doutrinário espírita, devido a tenuidade existente entre a assistência física e espiritual, uma vez que para a doutrina, corpo e espírito, intermediados pelo perispírito, configuram-se como unidade e como unidade deve ser tratada. Contudo, Prandi ratifica que esse aspecto curador e caridoso atribuído ao espiritismo se deu no Brasil, não na França – seu país de “origem”.

Tendo delineado as características gerais que passaram a definir o espiritismo à brasileira, cabe agora retomar uma em particular, que se apresenta como crucial para o desenvolvimento deste trabalho: a terapêutica, denominada por diferentes autores como caráter médico (Bastide citado por Stoll, 2002), receiptista (Lewgoy, 2008), terapêutico-religioso (Arribas, 2008) e curador (Prandi, 2012), da Doutrina.

O caráter terapêutico do espiritismo no Brasil

Conforme demonstra a literatura, são antigas as relações entre medicina e religião e, especificamente, entre medicina e espiritismo. Segundo apontamentos feitos por Araujo (2007) e Arribas (2008), data-se desde o final do século XIX e início do século XX polêmicas envolvendo a relação que se estabelecia entre o espiritismo, a homeopatia e a prática mediúnica receiptista. Polêmicas geradas em grande parte pelo acirramento dos conflitos entre os adeptos do espiritismo e duas camadas importantes à época: a Igreja Católica e a academia de medicina.

No que diz respeito à homeopatia, associa-se o seu desenvolvimento ao nome de Christian Friedrich Samuel Hahnemann, na Alemanha. No Brasil sua difusão teria contado com o apoio de espíritas, como indica Araujo (2007 p. 44- 5). A autora aponta que historicamente, no Brasil, a homeopatia e o espiritismo têm trajetórias que ora convergem ora divergem. Sendo que esses movimentos se dariam através da atuação do “médium receiptista” – àquele que prescreve medicamentos seguindo a orientação de um mentor espiritual. A aproximação entre essas duas práticas teria ocorrido devido a um auxílio mútuo na busca por reconhecimento e estruturação, tendo em vista que tanto



a atividade mediúnica quanto essa técnica de tratamento haviam sido recém-inseridas no país.

Para além dessa busca por reconhecimento e estruturação, Arribas (2008, p. 192-3) atribui essa aproximação à adoção da homeopatia por parte dos espíritas, que a consideraram como método terapêutico mais adequado para o espiritismo. Essa adequação teria se dado por conta da existência de elementos e concepções comuns entre esses dois sistemas, a partir dos quais se torna possível realizar algumas analogias.

O doente na homeopatia, por exemplo, era visto como uma unidade, como um todo indivisível, de modo que o motivo do tratamento homeopático passaria a ser ele e não as suas doenças isoladamente, considerando o todo mente/corpo na sua propensão a adoecer. A homeopatia pressupunha a necessidade de tratar o campo no qual a doença se desenvolveu, ou seja, as predisposições mórbidas do indivíduo. Esse princípio homeopático fundamentava-se na existência de um organismo imaterial sustentando o substrato físico, que a homeopatia chamava de energia vital, onde se esconderiam os desequilíbrios provenientes da mente, fonte primária de todas as enfermidades.

Era aqui que residiam três pontos de vista semelhantes ao modo espírita de conceber o homem e suas doenças. O primeiro referia-se ao “organismo imaterial” da homeopatia, que no espiritismo recebia equivalência na concepção de perispírito, corpo fluídico que revestia o espírito. O segundo, por sua vez, tratava-se da concepção homeopática de “mente”, residência última dos desequilíbrios, encerrada no sistema espírita pela da ideia de espírito. O terceiro elemento análogo consistia na noção de “energia”, cujo equivalente espírita seria a noção de fluido, ponto central sobre o qual teria se debruçado inicialmente a ciência bastante em voga e designada à época de magnetismo (Arribas, 2008, p. 194).

Tanto na homeopatia quanto no espiritismo a assistência espiritual se confunde com assistência material, residindo aí a confluência primordial de associação entre essas duas práticas, uma vez que para ambas o ser humano comporia uma só unidade e enquanto tal deveria ser tratado. E a partir desse entendimento, nota-se que juntas elas se legitimavam enquanto tratamento, principalmente na atuação do “médium receitista”.

Contudo, a prática dos médiuns receitarem medicamentos homeopáticos configurou-se como principal ponto de confronto entre os espíritas e a medicina, como também entre a Igreja Católica (Araujo, 2007). Na busca pelo monopólio da cura médicos começaram a relacionar o espiritismo com charlatanismo, divulgando a ideia de que os espíritas eram perigosos para a sociedade. Pelo lugar de prestígio que a academia de medicina



ocupava – e ainda ocupa –, esses argumentos influenciaram de tal forma que o espiritismo foi incluído no primeiro código penal republicano, em 1890, como “crime contra a saúde pública”, juntamente com outras práticas já condenadas.

No Brasil do final do século XIX, a partir do movimento higienista e da consolidação da academia de medicina no país, começou uma verdadeira perseguição às demais formas de tratamento da saúde, o que afetou pais de santo, benzedadeiras, rezadeiras e, também, os médiuns receitistas (Araujo, 2007, p. 48).

Segundo recortes históricos feitos por Arribas (2008):

Se antes da República os espíritas recebiam ataques constantes da imprensa, reclamações de médicos e mesmo acusações de charlatanismo (além dos ataques católicos, claro), foi somente a partir de 1890, com a aprovação do Código Penal, que os espíritas passaram a sofrer judicialmente processos condenatórios. Fosse pela pressão do clero, ou fosse pela pressão dos positivistas, ou fosse ainda pela pressão da classe médica brasileira alopata, temerosa da disseminação sem controle do curandeirismo, os legisladores acabaram por elaborar o Código Penal de forma bastante singular. Nele havia a associação entre a prática do espiritismo e os rituais de magia e adivinhações (Arribas, 2008, p. 90).

Na profusão dos processos de criminalização, em consequência do novo Código Penal, vários espíritas foram presos a partir de 1891, condenados por diversas práticas – “espíritas”, “mágicas”, “adivinhatórias” – em virtude de suas pretensões curandeirísticas representarem um perigo para a “saúde pública” e para a “credulidade pública” (Arribas, 2008, p. 92-3).

Apesar de todas essas situações contrárias à sua atuação, principalmente por parte do Estado, em 1891, como apontam Araujo (2007) e Arribas (2008), por meio na nova Constituição que previa a liberdade de culto “desde que não afetasse a saúde e a credulidade públicas” (Arribas, 2008, p. 97), o espiritismo conseguiria passar a atuar legitimamente desde que se remodelasse. Essa reestruturação veio como uma reorientação no que se refere a atuação institucional, ocorrida em 1895, que estrategicamente passou a enfatizar o caráter religioso do espiritismo. Sendo a mediunidade um dos pilares da Doutrina “foi possível manter, ainda por muito tempo, o médium receitista; na medida em que sua prática foi interpretada como prática da caridade” (Araujo, 2007, p. 48-9).

Entretanto e novamente por pressões externas, “a FEB suspendeu, na segunda metade de 1942, os serviços de ‘receituário mediúnico’ e de ‘aplicações fluídicas’, alegando evitar o fechamento da instituição e obediência a ‘orientações espirituais’” (Araujo, 2007,



p. 51). Ao desativar a atividade mediúnica receitista, a FEB conseguiu regularizar a situação do atendimento que prestava, fato que contribuiu para que mais tarde, em 1950 segundo indica Araujo (2007, p. 52), o Espiritismo fosse reconhecido legalmente como uma religião; nas palavras de Arribas (2008, p. 97) “ao escolher a via religiosa, o espiritismo conseguiu proteger-se e legitimar-se no Brasil, definitivamente”. Somente após essa legitimação que o espiritismo pôde retomar a articulação com a medicina, se inserindo em novos cenários como organizações psiquiátricas, e retomando atividades que haviam sido “encerradas”, como é o caso da receitista.

Como se pretendeu demonstrar, o caráter terapêutico do qual o espiritismo se revestiu se deu em grande parte devido à relação estabelecida entre o espiritismo e a homeopatia. Relação está permeada por embates e ataques vindos de diferentes polos hegemônicos que compunham a sociedade brasileira – cabe aqui ressaltar que ainda hoje existem e persistem embates similares aos vividos antigamente. Essa terapêutica espírita, ofertada enquanto possibilidade de cura consiste em uma das principais facetas da Doutrina Espírita e deve sua sobrevivência, em meio a tantas adversidades, à sua concepção enquanto prática de caridade.

Na intersecção entre todas essas facetas que conformam o Espiritismo que é praticado no Brasil, encontra-se o Instituto Langerton Neves da Cunha (ILANC).

O instituto langerton neves da cunha

O ILANC foi fundado em 2015 no Bairro Vila do Boa, na cidade de São Sebastião – DF, em homenagem e continuidade aos trabalhos fitoterápicos desenvolvidos por Langerton Neves da Cunha, médium espírita que fez uso da fitoterapia dentro da Doutrina. Tendo como base os pilares do espiritismo, o Instituto possui caráter social e assistencial, prestando apoio a famílias residentes no bairro em que está situado e a demais frequentadores do Instituto. Para além disso, o ILANC oferece atendimento e distribuição gratuita de fitoterápicos, produzidos no próprio Instituto, a todos que procurarem. O papel que a fitoterapia desempenha nesse contexto se assemelha em gênero e grau à prática da homeopatia, que no início da história do espiritismo era oferecida como alternativa de tratamento, revestida de um caráter terapêutico e religioso, configurando-se enquanto um tipo de caridade – como se procurou demonstrar ao citar Araujo (2007) e Arribas (2008).

Ao longo da semana o Instituto realiza atividades abertas e voltadas à comunidade, basicamente, em dois dias da semana. Às quartas-feiras, tem início às nove e meia o estudo sobre a doutrina espírita que se estende até, pontualmente, dez e meia; findado



o estudo inicia-se o atendimento fitoterápico. Aos sábados às dezesseis horas há uma palestra pública e aplicação de passe coletivo. Fora essas atividades regulares, na segunda sexta-feira de cada mês é realizado um bazar beneficente cujos lucros são destinados à manutenção do Instituto; e todo primeiro sábado do mês, juntamente com a referida palestra pública, também é realizado o atendimento fitoterápico. Em razão de o atendimento fitoterápico ser realizado primordialmente as quartas-feiras julguei ser esse o melhor dia para frequentar o Instituto, e assim o fiz.

A botica fitoterápica

Os fitoterápicos são confeccionados com base na receita prescrita por uma médium receitista que, findado o atendimento, é entregue na Botica – local onde acontece o preparo. A partir do receituário, as etiquetas com as instruções de uso são coladas nos frascos que serão preenchidos com uma solução que dá base para o medicamento. A parte final do processo consiste em depositar o composto da planta, que está indicada na receita, nos respectivos frascos; dessa maneira é a solução, misturada com o composto, que se configura enquanto medicamento. Os frascos são colocados em um saquinho de papel pardo com a escrita “paz e luz” e entregues, com as devidas recomendações, àquele que foi atendido.

Ciência e religião dialogam entre si, uma vez que a confecção dos medicamentos segue normas de higiene e produção, tal qual as propriedades medicinais das plantas são comprovadas cientificamente; mas a concepção que permeia não somente a Botica como todo o Instituto é a de que se não fosse Deus e a espiritualidade nada do que é feito ali seria tão eficaz. Essa visão perpassa a ideia do tratamento físico aliado ao espiritual e a cura não apenas do corpo, como também da alma. Para além dos conceitos e definições atribuídos a fitoterapia, o ILANC vê mais do que “apenas” plantas com propriedades curativas. Se a natureza proveu o remédio, apesar de a ciência ter ajudado a sintetizar, por que não agradecer a quem forneceu a matéria prima?

Faço aqui um parêntese para tratar da centralidade da fé na eficácia do tratamento oferecido pela Botica, tanto para quem manipula os medicamentos quanto para quem irá toma-los. A gratidão é cultivada e incentivada pelo ILANC, mas além de agradecer é necessário crer na cura; diversas vezes ouvi “tem que acreditar, não adianta tomar o remédio e achar que não vai dar certo”, “ter fé faz parte”. Essa fé na cura está diretamente relacionada à fé em Deus, o que remete ao sentido religioso atribuído ao tratamento homeopático, segundo Arribas (2008):



Tão poderosa veio a se tornar, que todos os tratamentos terapêuticos espíritas, por exemplo, quando ministrados ou recebidos com fé, teriam bons resultados por conta disso. E se com fé se adotasse o espiritismo e todos os seus pressupostos e consequências; se com fé e convicção uma pessoa se tornasse verdadeiramente espírita; com fé tudo melhoraria; com fé tudo poderia se transformar; com fé se salvaria (Aribas, 2008, p. 206).

Não obstante, esse lugar privilegiado que a fé ocupa dentro do Instituto Langerton – e do meio espírita no geral – se assemelha ao conceito de eficácia simbólica, desenvolvido por Lévi-Strauss (2003), uma vez que é preciso acreditar para que se obtenha resultado. Nos termos do referido autor: “a cura consistiria, portanto, em tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos, e aceitáveis, pelo espírito, dores que o corpo se recusa a tolerar” (Lévi-Strauss, 2003, p. 213).

A eficácia simbólica consistiria precisamente nessa “propriedade indutora” que possuiriam, umas em relação às outras, estruturas formalmente homólogas que podem se edificar com materiais diversos nos vários níveis do ser vivo – processos orgânicos, psiquismo inconsciente, pensamento consciente (Lévi-Strauss, 2003, p. 217).

Convergindo para o propósito das religiões, a fitoterapia consiste num meio de ajudar as pessoas, em caridade e doação. Os remédios oferecidos pelo Instituto podem ser a única opção de tratamento de alguém que está há meses em uma fila para fazer exames na rede pública de saúde, configurando-se enquanto alternativa; um reforço a um tratamento “convencional” que já está em andamento; ou até mesmo uma opção pessoal. Independente dos motivos que levam à procura do Instituto, ele sempre vai estar de prontidão para atender a todos.

Considerações finais

Se levarmos em consideração que a visão de ser integral – característica fundamental do espiritismo – é compartilhada pela medicina, tendo inclusive respaldo pela OMS que define “completo bem-estar” como sendo “um completo bem-estar físico, emocional, psíquico, social” (Araujo, 2007), a aceitação da “medicina alternativa” pode ser entendida como mais uma forma de mediação entre o discurso médico e o religioso, “pois tanto os ‘florais’ como a ‘homeopatia’ compartilham da ideia de ‘homem integral’ e da noção de ‘energia’ com as terapêuticas espíritas” (Araujo, 2007, p. 116).

Essa abordagem holística vem ganhando espaço quando se pensa em tratamento de saúde. Há um crescente na legitimação da noção de “homem integral” por parte dos profissionais de medicina, o que acaba trazendo respaldo para práticas alternativas de tratamento, incluindo o espiritual, uma vez que se passa a entender o ser humano como



um todo integrado. Dessa maneira, a terapêutica-religiosa espírita, entendida como uma espécie de medicina alternativa, vem se transformando e ganhando novos aliados assim como uma maior legitimação para a sua atuação. Nessa perspectiva Araujo (2007) postula a insurgência de uma “solidariedade estrutural” entre medicina e religião:

É porque a medicina tem limitações na sua aplicabilidade, ou seja, para algumas patologias ela ainda não encontrou solução ou tratamento possível, e, em muitas circunstâncias ainda não tem nem explicação para certos quadros patológicos, que uma certa solidariedade estrutural [itálico nosso] aparece permitindo que aspectos religiosos possam dar sentido e significado para esses casos, afastando a ideia de caos, reordenando a estrutura (Araujo, 2007, p. 126).

Como se pretendeu demonstrar, no que concerne ao espiritismo praticado no Brasil, os tratamentos voltados para a saúde do espírito e do corpo são centrais e até mesmo estruturais. A terapêutica-religiosa espírita vem desde o início da história da Doutrina no Brasil e com o passar dos anos sofreu modificações. No século XIX a homeopatia era utilizada como ferramenta na execução dessa tarefa, no século XXI o Instituto Langerton lança mão da fitoterapia para continuar com essa empreitada e atender a população. Contudo, apesar de sofrer variações o objetivo se mantém. Essa terapêutica-religiosa tem sido legitimada por parte de campos da ciência e por profissionais da área de medicina, que passaram a compreender a centralidade da cosmologia holística nos tratamentos físicos.

O espiritismo apresenta-se enquanto um sistema complexo, composto por inúmeros atores, centros e desdobramentos. O Instituto Langerton é apenas um fragmento desse sistema. A tentativa aqui foi de compreensão das relações que perpassam o ILANC e principalmente a Botica Fitoterápica que o compõe.

Referências bibliográficas

Araujo, Eveline Stella de. (2007). Médicos, médiuns e mediações: um estudo etnográfico sobre médicos-espíritas. Paraná. 150 páginas. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná/UFPR.

Arribas, Celia da Graça. (2008). Afinal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

Lévi-Strauss, Claude. (2003). "Eficácia Simbólica". In: Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.



Lewgoy, Bernardo. (2008). A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28 (1), p. 84-104.

Prandi, Reginaldo. (2012). *Os mortos e os vivos: uma introdução ao espiritismo*. São Paulo: Três Estrelas, 116 p.

Stoll, Sandra J. (2002). Religião, ciência ou auto-ajuda? Trajetos do Espiritismo no Brasil. *Rev. Antropol.*, São Paulo, v. 45, n. 2, p. 361-402.



La religión en el equipaje: integración social de inmigrantes haitianas y haitianos evangélicos en Santiago de Chile

Génesis Sandoval Mondaca

Resumen

El sujeto que migra no solo lo hace con algunas cosas materiales, sino que también con una carga simbólica, donde la religión tiene un lugar importante. El individuo migra con su religión, es parte del equipaje que lleva al lugar de asentamiento, como la llama Verónica Giménez Béliveau (2011), la religión en el equipaje. A partir de esto es que se observó qué lugar ocupa la religión en el proceso de integración social de los inmigrantes haitianos evangélicos en la sociedad chilena. La constitución de una importante colonia migrante haitiana en Chile hace que este fenómeno tome importancia de ser estudiado. La y el inmigrante haitiano trae consigo un equipaje simbólico, donde la religión de origen viene incluida. El objetivo general de la investigación es poder identificar el lugar que ocupa la religión en el proceso de integración social de las y los inmigrantes haitianos evangélicos. Se abarca esta temática desde una mirada sociológica, tomando las nociones de diferentes autores, como el clásico Émile Durkheim, hasta Peter Berger y Thomas Luckmann, Pierre Bourdieu, entre otros. Se aplicó una metodología cualitativa trabajando con técnicas de investigación como observación participante e historias de vida.

Palabras clave

Religión, integración social, inmigración, evangélicos, Chile.

Introducción¹

La presente investigación se desarrolló en el marco de mi tesis de pregrado para la obtención del título profesional de Socióloga de la Universidad de Chile.

El interés por investigar en sociología de la religión empieza a nacer en el primer año de universidad, leer y estudiar a Durkheim o Weber fue la puerta de entrada para saber cómo se investigaba esta temática en la carrera. Lo anterior vinculado con el fenómeno migratorio en Chile hizo que me adentrara en el mundo de las y los inmigrantes haitianos evangélicos residentes en Santiago, poder estudiar su realidad y observar el campo religioso en el cual están insertos.



Breve discusión teórico-conceptual: La religión como fenómeno social

No es por azar que los clásicos de la sociología son a la vez los clásicos de la sociología de la religión. Tal como lo expresa Roberto Cipriani, “es necesario remarcar la importancia de la coincidencia, no casual, de que los mayores exponentes de la sociología llamada “general” son al mismo tiempo los autores clásicos de la sociología de la religión: así lo demuestran los casos de Comte y Durkheim, Simmel y Weber, Sorokin y Parsons” (2011, p.13).

El fenómeno religioso se identifica como un fenómeno colectivo, como un fenómeno relevante en la vida social, aquí Émile Durkheim es claro en su definición de la religión, ya que considera que es “un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas -es decir, cosas separadas, prohibidas-; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas” (2012, p.100). Para Talcott Parsons la religión también sería considerada un fenómeno social, ya que tendría múltiples funciones “que permiten integrar la sociedad, reforzar la solidaridad, mantener relaciones estrechas entre la religión y la estructura social específica” (Cipriani, 2011, p.164). La religión viene a ser una suerte de fenómeno que organiza a los individuos en base a una creencia, la iglesia representaría esta organización religiosa o comunidad religiosa, que compartiría estilos de vida, pensamientos, prácticas, etc.; comunidad religiosa que pasaría a cumplir labores de comunidad social, donde se institucionalizan valores y se produce cohesión social.

Las definiciones de la religión desde la sociología han sido estudiadas por diferentes autores, uno de ellos es Yves Lambert (1991), quien distingue entre definiciones sustantivas y definiciones funcionales. “Las primeras se refieren precisamente a elementos sustantivos como el culto, lo sobrenatural, lo invisible, el rito, etc. Las segundas, en cambio, subrayan la connotación funcional, el papel de la religión en la sociedad” (Cipriani, 2011, p.13). Cipriani ubica como ejemplos las definiciones con tendencia sustantiva a las de Durkheim y Weber, y en las definiciones funcionales a las de Luckmann y Luhmann, aunque en los dos primeros autores reconoce implícitamente una visión funcionalista.

Durkheim es uno de los sociólogos fundamentales al estudiar el fenómeno religioso, es uno de los primeros en considerar la religión como un reflejo de la sociedad, una representación, un ideal que tiene la sociedad de lo qué es y qué crea al re-crearse a sí misma, la religión no está por fuera de la sociedad, sino que es parte de ella. Durkheim plantea que a través de ella se puede analizar cómo es la sociedad, haciendo de la



religión no solo un tema antropológico, sino que sociológico. Lo religioso se debe estudiar entonces como un hecho social, ya que no se explicaría simplemente por las experiencias subjetivas de los sujetos, sino que abarcaría un todo social, y por lo tanto debe explicarse a partir de otros hechos sociales, es una forma de representación de la sociedad, representaciones religiosas como representaciones colectivas que expresan por tanto realidades colectivas; es en consecuencia, un sistema constituido por partes (dogmas, ritos, creencias) y que permite establecer vínculos entre todos los que participan de ella:

Las experiencias religiosas colectivas, como los ritos, los cultos y las creencias permiten cohesionar a un grupo alrededor de un conjunto de prácticas que trascienden a los individuos, definición que implica ya una distinción entre religión y magia, pues esta última no tendría la capacidad de generar una comunidad de fieles. (Beltrán, 2007, p.78)

La religión por tanto tiene la capacidad de generar comunidad, pero no solo comunidad religiosa, sino que también comunidad social.

Respecto a los conceptos aquí utilizados, a través de la discusión teórico conceptual elaborada es que se decide que más allá de ver que dice cada autor acerca de determinados conceptos, exponerlos y hacerlos discutir, lo que se pretendió es ver la utilidad que tienen para la investigación las definiciones propuestas.

Para esta investigación se entendió religión en su sentido sustantivo, prácticas y creencias, así como en su sentido funcional, donde se destaca el componente comunitario u organizacional de lo religioso. Además, se utilizó el concepto de Campo Religioso, entendiéndolo como una construcción social o espacio social objetivado que determina a los sujetos que están en él, regido por valores y principios particulares que el individuo interioriza y por ellos orienta su accionar. Estos valores y principios se traducen en prácticas y creencias religiosas que le dan sentido a la realidad social de la cual es parte.

Iglesia se entendió tanto en su sentido comunitario como institucional, ambos componentes se ven representados en las iglesias en la actualidad, ya que es con la comunidad religiosa fuertemente afiatada y constituida que se da paso a la institucionalización, creándose formalmente una iglesia. Así la iglesia constituye tanto la comunidad religiosa como la institución religiosa, y para efectos de esta investigación se diferenciará a la comunidad de la institución solo en el ámbito más jerárquico y burocrático que tiene ésta última.



La Práctica Religiosa se entendió como los modos de acción específicos de un campo religioso. Se trata de modos de acción exteriorizados que tienen estrecha relación con las creencias. La práctica religiosa se produce en un contexto y espacio social específico, delimita y construye el campo religioso y, a su vez, el campo religioso condiciona y moldea las prácticas, por lo que se van configurando entramados de significaciones que llevan a la construcción de fronteras simbólicas dentro del campo religioso (Martínez y Solís, 2012). Así, la práctica religiosa reafirma y asegura la pertenencia y la vinculación a la comunidad.

Pertenencia Comunitaria se comprendió según el sentido de pertenencia que se da entre un individuo con una comunidad, dándose en un espacio y contexto determinado, en donde los sujetos se identifican con el otro al tener prácticas y creencias en común, se identifican como parte de una comunidad y son reconocidos como tal.

Y por último se entendió Integración Social desde un enfoque subjetivo (percepciones, acciones, bienestar, etc.) más que objetivo, que implica un proceso multidimensional que se da dentro de un colectivo, se refiere a un proceso de asimilación de los inmigrantes al lugar de asentamiento, el cual conlleva ciertas normas, pautas o límites que la sociedad receptora impone.

Problematizando la religión y la migración

Cuando se habla de personas religiosas en Chile, tanto en la cotidianidad de la vida como al momento de encuestar, generalmente se hace referencia a dos, los católicos y los evangélicos. En esta investigación se trabajó con distintas denominaciones de iglesias, una protestante, otra evangélica de tipo pentecostal y otra evangélica con características neopentecostales. Debido a esto y a los datos estadísticos encontrados es que se decide utilizar para este estudio el término evangélico o evangélica al hablar de las personas con creencias protestantes.

Al querer investigar sobre la religión casi siempre se piensa en el fenómeno de lo moderno por excelencia: la secularización. Sin embargo, el Pew Research Center (2014)² indica que aún nuestros días, en América Latina, la religión tendría una gran importancia en la vida de las personas. De acuerdo a estos datos, para el 41% de la población chilena la religión sería muy importante, lo que coincide con las cifras entregadas por la Encuesta Nacional Bicentenario (2018)³, ya que al preguntar a los encuestados ¿cómo calificarían su creencia en Dios?, el 80% de ellos responde que creen en Dios y no tienen duda de ello. Lo anteriormente descrito se podría condensar en la frase “creer sin pertenecer”, como lo denominaría Grace Davie (1994), lo cual



refiere a sujetos que creen en un Dios, pero no se identifican con una determinada religión.

Así el fenómeno religioso en nuestros días sigue constituyendo parte importante de la vida social de los individuos. Lo religioso no solo tiene que ser estudiado por la Teología, sino que necesita que otras disciplinas lo estudien, más aún en instancias interdisciplinarias, ya que se trata de un fenómeno que permea en diferentes dimensiones de la vida social, y verlo solo desde una disciplina poco contribuye a que se pueda entender a cabalidad lo religioso.

En particular la sociología se ha dedicado a los estudios de la religión, siendo los más destacados los estudios que tienen como temática la secularización y que se han desarrollado en los últimos veinte años. Es por esto que se hace necesario salirse de esa concepción y empezar a ver la religión como algo más allá de su decadencia y prestar atención a lo que ocurre en la realidad social. Nuevas religiones nacen, y las tradicionales aún permanecen, prácticas religiosas, creencias, identidades, comunidades de fe, etc., todo esto es perceptible si se mira cómo actúan e interactúan las sociedades hoy.

La importancia de ver las realidades de migrantes se plantea considerando las altas tasas de migración en el mundo, donde la gran cantidad de personas que migran llevan consigo tanto lo material como lo simbólico. De esta manera la percepción y la visión del inmigrante ayudaría a ver desde otra perspectiva la realidad social, una mirada desde los márgenes, que contribuye a la comprensión de fenómenos o dinámicas sociales.

Estudiar la realidad de las y los inmigrantes haitianos evangélicos contribuye a una mejor comprensión de ellos mismos, poder conocer sus tradiciones, sus modos de vida y sus vivencias estando en un país que les es ajeno, teniendo en cuenta las dificultades de su asentamiento. De esta forma, poder tener una mirada panorámica de ellos como grupo social inmigrante ayudaría a comprender mejor su realidad y desarrollar empatía. A su vez, fortalece el hecho de que las investigaciones realizadas sean una real contribución a las decisiones gubernamentales en torno a la migración, pues sin estudios en ciencias sociales que conozcan a cabalidad la realidad de estos nuevos actores sociales, es poco probable que se lleven a cabo políticas públicas eficientes, más si no se abarcan todas las directrices en cuanto a migraciones, como, por ejemplo, lo religioso. Esto puede llevar a un mal manejo de decisiones de programas estatales, municipales, mostrando falencias en las propuestas migratorias. Por lo cual es necesario



y urgente conocer a estos nuevos integrantes de la sociedad chilena, para ayudarlos en su estancia en el país.

Así, muchas veces las instituciones religiosas se hacen cargo de problemáticas migratorias que debería manejar el Estado, disolviendo consciente o inconscientemente responsabilidades de este aparato. En este sentido, el Estado delega en manos de instituciones no estatales una función de la cual él debería hacerse cargo, desligándose en gran medida de los procesos de integración que conlleva el asentamiento de migrantes al país. Lo que lleva a pensar por qué los inmigrantes prefieren recurrir a una entidad religiosa en vez de un organismo estatal⁴, lo que sería lo más lógico, ¿qué ocurre en la relación inmigrante-Estado que pareciera no funcionar? He ahí la importancia de ver el papel de la religión en el proceso de asentamiento del inmigrante, ver qué factores están influenciando en la relación inmigrante-institución religiosa para que con esos resultados se contribuya a la realización de mejores decisiones, programas, políticas públicas, leyes, etc., en donde la voz del inmigrante tenga cabida.

Desde lo anterior surgen preguntas como, ¿qué pasa con la religión cuando un sujeto migra de un lugar a otro?, ¿la religión se transforma, se mantiene intacta o se pierde?

Ante estas y otras interrogantes que orientaron la investigación, se decidió encausar la tesis en el estudio de hecho religioso en la vida de las y los inmigrantes haitianos evangélicos, con el fin de indagar en sus creencias y prácticas, y ver si esto tiene relación con la integración en la sociedad en la que se insertan, la chilena.

Pregunta de Investigación

¿Qué lugar ocupa la religión en el proceso de integración social de las y los inmigrantes haitianos evangélicos que viven en Santiago de Chile en el periodo 2018-2019?

Objetivo General

Caracterizar el lugar que ocupa la religión en el proceso de integración social de las y los inmigrantes haitianos evangélicos en Santiago de Chile

Metodología

Esta investigación trató de un intento de comprensión del otro, que se encuentra en un espacio subjetivo-comunitario (Canales, 2006). Así, el estudio se enmarca en un enfoque metodológico cualitativo en donde se pretende indagar en las estructuras de significación de los sujetos y “reconstruir la perspectiva observadora del propio investigado” (Ibáñez, en Canales, 2006, p. 21). Esta metodología resulta adecuada, ya que como señala Bogdan y Taylor (1987) en ella se producen datos descriptivos a partir



de las propias palabras de las personas (habladas o escritas) y la conducta observable de las mismas.

Técnicas de producción de información

Para llevar a cabo los objetivos planteados en esta investigación se creyó necesario abarcarlos desde técnicas de investigación social etnográfica, con las que “se trata de traducir relatos testimoniales a una trama que organiza escénicamente el reconocimiento” (Cottet, en Canales, 2006, p.212). Las técnicas de producción de información que se utilizaron son la Observación Participante e Historia de Vida.

La Observación Participante es una técnica de investigación que permite acceder a la realidad social que se pretende observar a través de la creación de un vínculo directo con la comunidad, esto proporciona una primera entrada al contexto en el que se mueven las y los inmigrantes haitianos evangélicos, así la investigadora se adentró en el campo religioso de estos inmigrantes, asistiendo a los cultos realizados en iglesias, por lo que se tuvo acceso a observar la cotidianidad de los sujetos en las iglesias. Con esto se buscó producir información a través de la observación directa, del involucramiento corporal y de la interacción intencionada con la comunidad, ya que este tipo de técnica “involucra la interacción social entre el investigador y los informantes en el milieu de los últimos, y durante la cual se recogen datos de modo sistemático y no intrusivo” (Bogdan & Taylor, 1987, p. 33). De este modo, como ya se mencionó, fue posible aproximarse a la realidad social mediante un vínculo que se creó con los sujetos a estudiar, es decir, se posibilitó el estudio de esta investigación desde los propios actores, dando la posibilidad a la investigadora de inmiscuirse en la vida social a través de la vivencia misma de la comunidad que fue estudiada.

La pretensión al trabajar con la técnica de investigación Historia de Vida fue indagar en los relatos de las y los inmigrantes haitianos evangélicos, hacer una reconstrucción de su relato en torno a la religiosidad vivida en Haití. “En la historia de vida, el investigador trata de aprehender las experiencias destacadas de la vida de una persona y las definiciones que esa persona aplica a tales experiencias. La historia de vida presenta la visión de su vida que tiene la persona, en sus propias palabras, en gran medida como una autobiografía común.” (Bogdan & Taylor, 1987, p. 102). A través de la Historia de Vida la y el inmigrante haitiano evangélico habló sobre lo vivido, situándose este relato en un contexto y comunidad determinada en la que se reconoció el sujeto. Estos relatos toman “sentido en cuanto provienen de hablas situadas, experiencias vividas que relatadas dan cuenta de comunidades en sus contextos, de contextos comunitarios.



Consisten en “datos” concebidos como “significación de la experiencia” (Cottet, en Canales, 2006, p. 206).

El fin de trabajar con estas dos técnicas de investigación fue “levantar testimonios como el habla de cuerpos situados en las prácticas que permiten significar los contextos de reconocimiento que hacen a una comunidad” (Cottet, en Canales, 2006, p.209).

El lugar de la religión en la integración social de las y los inmigrantes haitianos

A través del análisis del trabajo de campo⁵, observación participante, y las historias de vida de las y los haitianos evangélicos participantes de la investigación es que se llega al eje central del estudio, el culto religioso como fenómeno sociológico.

Viñeta cuaderno de campo

“Hoy domingo 9 de septiembre de 2018 asistí por primera vez a un culto solo de haitianos, es el primer trabajo de campo formal, ya que, si bien había ido a otra iglesia a un culto de haitianos y chilenos, este es el primero solo de haitianos.

Antes de llegar trate de alejar cualquier prenoción y prejuicio que pudiera tener para lograr observar de la manera más limpia posible, quería poder captar todo, hasta lo más mínimo, así que deje todo lo que pudiera saber acerca de la iglesia, de sus cultos, ritos, etc., de lado para observar limpiamente, deje que las personas y el culto me hablaran, y eso creo que resultó muy bien.

Fui al Centro Protestante de Chile, a su culto en la mañana y en la tarde. En la mañana es el culto general, donde van tanto chilenos como personas de otras nacionalidades, por ejemplo, venezolanos, brasileños, haitianos, entre otros. Es un culto que comienza a las 10 de la mañana y termina como a las 12:30-1:00 de la tarde. Aquí pude observar es que se trata de integrar a las personas migrantes en el desarrollo del culto, por ejemplo, los haitianos, no solo hay haitianos siendo parte del coro, sino que también durante el culto un joven haitiano paso adelante a leer un pasaje de la Biblia en creole. Me di cuenta aquí que muchos de ellos no hablan español, y que al parecer ni lo entienden.

Ya en la tarde asistí al culto solo de haitianos. Llegué a la iglesia como a las 5 de la tarde y me recibió Fede, quien es uno de los líderes de la comunidad haitiana aquí, al entrar me di cuenta que aún no empezaban, solo había unas 7 personas adelante y al verme llegar me miraron y me saludaron, pero siguieron adelante. Yo por mi parte me senté al fondo de la iglesia, había pedido permiso para grabar los cultos y no quería incomodarlos estando cerca de ellos con una cámara, aunque sé de una u otra forma



que podría condicionar su comportamiento por la cámara, pero quiero realizar una pequeña capsula audiovisual para mostrar mejor esta realidad, y poder transmitir un poco de lo que viví y sentí en terreno.

Lo primero que puedo decir al salir de ese culto es ¡guau!, fue un primer campo ¡guau!, quede conmocionada, escucharlos cantar fue una experiencia extraña, que llego a conmocionarme a tal punto que en un momento quise irme, me sentía abrumada, sentía que el lugar estaba lleno de sentimientos y sensaciones que no eran mías pero que ellos querían compartir con los que estuvieran allí, me quede.

El culto tiene tres momentos, a las 5 se juntan los que son parte de la coordinación de la comunidad, por eso había como 7 u 8 personas, en ese momento ellos cantan a capela, oran a Dios, pasan un momento de adoración juntos. Luego se realiza la escuela dominical, un espacio de reflexión y enseñanza en base a un versículo de la Biblia, quien dirige la reflexión es un líder de la comunidad y él los insta a hablar acerca del tema planteado, esto lo supe porque si bien no entendía que decían veía que había mucha participación de parte de todos, se paraban y pedían la palabra, se reían y compartían opiniones; este espacio empieza como a las 6 de la tarde y ahí empieza a llegar más gente. Y el tercer momento es el culto, punto culmine de la jornada, este dura desde las 7 de la tarde hasta las 9 o 10 de la noche, no es algo que programen o que les preocupe, si el culto se alarga está bien, ellos no manejan el tiempo, Dios al parecer sí.

(Yo era la única chilena en medio de 80 personas haitianas aproximadamente.)

Pude observar que son muy efusivos, muy expresivos, con ellos realmente se siente algo extraño, algo que hay en el ambiente, antes yo había asistido a otros cultos, pero en esta ocasión me sentí distinta, puede ser porque el motivo por el cual vengo no es simplemente por querer asistir a un culto, sino que, por fines investigativos, no sé, es algo que aún estoy reflexionando.

Cada expresión que veo en ellos me conmociona, es muy emocional y corporal (el componente corporal es algo relevante en sus cultos, por lo que prestaré más atención a esto en un segundo trabajo de campo).

Algo que llamo mi atención en su momento fue que durante el culto muchas personas se paraban e iban adelante para hablar a todos o para orar por todos.

El tema de la barrera idiomática es algo mega relevante, ya que yo pude vivir como se sienten ellos en un culto de chilenos, no entendía nada, solo distinguí las palabras comunes en un culto, aleluya, amén y gracias Señor o gracias Dios.



Me fui antes de que terminara el culto, ya que ya era tarde y, como dije, sus cultos suelen durar mucho. Fede me despidió y concretamos una entrevista para el viernes. El trabajo de hoy es más que satisfactorio, llegué no esperando nada y me fui con un sinfín de cosas, dudas, nuevos saberes, sensaciones, etc., como, por ejemplo, pensar que tal vez la religión es un medio de sociabilidad y no de integración.”

Reflexionado acerca del trabajo de campo se cree que el hecho de que la investigadora sea cristiana facilitó la entrada a estos lugares, el poder hacer conexión con ellos a través de la creencia, no obstante, había aspectos culturales que chocaban y que no se entendieron hasta entrevistar a los informantes claves (líderes y pastores de las iglesias).

Estos datos ayudaron a que las conversaciones siguientes con las y los haitianos evangélicos participantes de la investigación se dieran con más fluidez y confianza, llegando incluso a intercambiarse los papeles en algún momento, ya que algunas y algunos dieron consejos de vida a la investigadora al terminar de grabar, situaciones que de una u otra forma fueron provechosas para el trabajo de campo, ya que se pudo en esos momentos ahondar en temas más sensibles de tratar para ellas y ellos, por ejemplo, la práctica del vudú en su país.

El culto religioso como fenómeno sociológico

Los cultos en iglesias evangélicas siguen una pauta general, pero depende de la denominación que sean es como se lleva a cabo esa instancia. En el trabajo en terreno se trabajó con tres iglesias, cada una con sus particularidades, y se evidencia que el recibimiento a migrantes ha sido a “puertas abiertas”, se pueden encontrar migrantes peruanos, venezolanos, ecuatorianos, colombianos, brasileños, haitianos, entre otros. Como la investigación se centra en haitianos se analizó solo a esta población.

La llegada de haitianas y haitianos a las iglesias, tanto católicas como evangélicas, se ha hecho evidente más o menos desde el 2015 en adelante, haciéndose notar no solo por su color de piel, sino que también por su idioma, ya que se estaba acostumbrado a una migración mayormente hispanohablante.

Como se pudo evidenciar en la viñeta de campo antes presentada, el culto religioso es un mundo en sí mismo, es un espacio social en el cual las y los entrevistados socializan y se congregan con otros en torno a una fe en común.

Es en la instancia del culto donde las y los inmigrantes haitianos logran conectarse y comunicarse tanto con chilenas y chilenos como con su comunidad de origen. Es donde



logran estar con otros, es un lugar de encuentro en donde nacen y se desarrollan relaciones e interacciones sociales. “Ese me impacta mucho cuando a ellos me reciben muy bien, no hay diferencia, no piensa más allá de color, recibe como un hermano en Cristo (HV1)”. Es en el culto donde se intercambian culturas, se comparten prácticas, creencias, saberes y sistemas de organización.

(...) lo más veo como se enseña y también para aprender otra cultura, también ese me encanta, me encanta, solamente un poco me cuesta mucho el tema de idioma. (HV1).

En la cita anterior se evidencia que el culto religioso es más que un espacio para alabar a Dios o escuchar palabra, llega a ser incluso un espacio de enseñanza de la cultura local. Como señala Lalive (2010), la comunidad religiosa pasa a ser la comunidad enseñante, “(...) ya que la enseñanza se hace por medio del culto y la evangelización” (p.98). Es en la participación del culto donde el fiel, en este caso la y el inmigrante haitiano, aprende lo que debe creer y hacer, aprende el idioma, aprende los modismos, aprende lo que debe o no decir tanto en la iglesia como fuera de ella, en el trabajo, al comprar, etc.

En la lectura que Cipriani (2011) hace de la socióloga Liliane Voyé, plantea que en el caso de las y los católicos “el hecho de ir a misa es una especie de instituto, de institución cultural, que transforma un gesto repetido (como el ir a misa) en una acción específica de la pertenencia cultural, duradera e inmutable” (p.297). Llevando esto al caso investigado se puede decir que el culto religioso es una especie de institución religiosa-cultural donde el migrante a través de su asistencia sistemática aprende y hace suyas prácticas que terminan siendo cotidianas y parte de su día a día. “Voyé muestra de qué modo las prácticas religiosas están sujetas a la influencia de las diferencias locales, las corrientes de éxodo migratorio y las delimitaciones de naturaleza lingüística. En realidad, el gesto de la participación en la misa dominical puede marcar el ritmo mismo de la vida cotidiana, condicionarlo, manejarlo” (Cipriani, p.297).

Un ejemplo claro de lo anterior es la cuestión del idioma, ya que los cultos son traducidos al instante, tanto del español al creole como del creole al español, viéndose beneficiados no solo las y los haitianos, sino que también las y los chilenos al adquirir conocimiento de otro idioma y palabras claves para establecer una conversación con una haitiana o haitiano.

Así el culto va más allá de la sola práctica, el culto engloba distintos aspectos donde hay códigos y pautas que se siguen y que son sabidas y aprendidas por todos los miembros de la iglesia. “[¿Para ti es muy importante el culto?]. Sí, es tan importante. [¿Por qué es



importante?]. Es un colegio, he aprendido mucho, si yo estoy así es gracias a este culto” (HV7).

Eeh, bueno, cuando compartimos las cosas fue bueno porque, porque hay alguna cosa que puede explicar a usted y a mi igual puede explicar, hay alguna cosa que usted puede, o sea, no, o sea, no conozco, igual yo tengo muchas cosas que no conozco igual, cachai. Así que de ahí uno conoce las cosas que, las cosas que hay, o sea, vamos a ser, o sea, descubierto otras cosas, otras palabras, me entiende. Así que así fue bueno cuando uno se compartir la palabra, la cosa juntamos pa' conversar. (HV10)

La iglesia aquí, como comunidad e institución, se observa como un espacio de aprendizaje donde no es solo a través de cursos o charlas que se presta ayuda a las y los inmigrantes, sino que también es a través del culto que se aprende el idioma y la cultura del país de asentamiento, teniendo la oportunidad al mismo tiempo de aprender y hacer comunidad.

Asimismo, se evidenció en las observaciones participantes de los cultos que el lenguaje verbal no es el único que se usa ahí, en el lenguaje del culto hay un lenguaje no verbal, que sería el lenguaje de la emoción, del cuerpo y de los sentidos. Esto se puede ver a través de los momentos de la palabra o predica, de la oración, de la alabanza o adoración a Dios. En este último momento mencionado es donde más fuerte se ve el lenguaje de la emoción y del cuerpo, como ya se mencionó en el capítulo uno, el cuerpo en la adoración es central, y esto se ve claramente en las y los inmigrantes haitianos. Es en la alabanza y la adoración, como vivencia espiritual, donde los miembros de iglesia expresan con toda su corporalidad la devoción a Dios, cantan, gritan, lloran, ríen, levantan las manos, mueven su cuerpo, es un frenesí colectivo que pareciera apoderarse de todas y todos, por lo que es un lenguaje que no se puede llegar e interpretar, hay que adentrarse en estas comunidades religiosas y ahí aprender que significa cada palabra, cada gesto, cada movimiento, etc., como lo plantea claramente Lalive (2010) al hablar acerca de las comunidades pentecostales en Chile,

Que no se juzguen con demasiada frivolidad las explosiones de emoción que acompañan los cultos pentecostales. Antes de toda otra interpretación, antes de todo juicio de valor, teológico o de otra clase, es preciso saber que permiten la participación directa y personal en la manifestación religiosa y en la comunidad. En cuanto formas de participación, ellas son el lenguaje de aquellos que no tienen lenguaje, son el medio de expresar la experiencia vivida, el encuentro con algo que los sobrepasa, la manifestación agradecida de la liberación que se opera en el individuo por medio de la acción de las comunidades pentecostales. (p.97)



En el culto la alabanza y la adoración son un medio por el cual se logra conectar a las personas en una sola comunidad, ya que se hace para un mismo Dios, aquí se observan prácticas comunes a todos, como, por ejemplo, levantar las manos, decir aleluya, gracias Señor o amén; igualmente pasa con los mensajes predicados, éstos logran tener la atención de todas y todos debido a la importancia de que sea Dios hablando a través del predicador transmitiéndoles un mensaje. "(...) a la iglesia a través de la alabanza consolai también, a través de los mensajes y también cuando encuentra a una hermana en unos hermanos puede ser "cómo está, cómo estuvo su día, qué te paso, que Dios te bendiga" y se dan fortaleza" (HV1).

Es preciso ver el brillo de las miradas, las frentes arrugadas por el esfuerzo de atención, los movimientos aprobatorios de cabeza, las explosiones de alegría, cuando, una vez más, se ha afirmado el amor de Dios y la salvación del hombre. (Lalive, 2010, p.96)

Otro punto relevante en el culto religioso es la forma de verlo como si se fuera a casa, es en el culto donde las y los inmigrantes haitianos se encuentran con sus compatriotas, con chilenas y chilenos que ya consideran parte de su vida. Que se llamen unos a otros hermanas y hermanos no es casual, ya que ven ellas y ellos a su familia espiritual, y para el caso de las y los inmigrantes haitianos es aún más potente, puesto que no tienen su familia sanguínea en Chile y esa dimensión afectiva pasa a ser reemplazada por esta nueva comunidad.

Llamar a uno hermano, es darle a entender que pertenece a una comunidad cuyos componentes quieren ser solidarios unos de otros; comunidad que se organiza sobre el modelo familiar, y en el cual los lazos de la sangre son reemplazos por los de una común filiación espiritual hacia un mismo Señor y Padre. (Lalive, 2010, p.92)

Al pertenecer a la comunidad comienza a servir dentro de ella, y en el culto religioso es donde se ve la mayoría de la participación, ya que adquiere responsabilidades como predicar, pasar la ofrenda, orar por otras y otros, cantar en el coro, tocar un instrumento, estar en la puerta recibiendo a las personas, etc., lo que convierte al culto en un espacio de interacciones sociales mediadas por el grupo, mediadas por la comunidad e institución religiosa. "Pero el neófito interpreta estos deberes como señales de su efectiva pertenencia al grupo, de su participación en la responsabilidad común: así como él tiene necesidad del grupo, el grupo tiene necesidad de él: él es alguien." (Lalive, 2010, p.93)



Sumado a lo ya dicho, un punto que ha destacado al observar la participación de haitianas y haitianos en los cultos de iglesias evangélicas es la vestimenta que usan. Las y los inmigrantes haitianos evangélicos suelen identificarse visualmente por su formalidad a la hora de vestirse para asistir a los cultos en las iglesias, los hombres de terno, corbata o humita, zapatos bien lustrados y brillantes y con colores que los chilenos no están acostumbrados a usar, por ejemplo, amarillo, naranja, azul eléctrico, etc.; las mujeres, por otro lado, suelen vestirse con faldas, trajes de dos piezas o vestidos formales ceñidos a su cuerpo, zapatos muy limpios y altos, algunas usando pañuelos en la cabeza mientras están dentro de la iglesia, y al mismo tiempo bien maquilladas y peinadas. En las mujeres haitianas evangélicas destaca su cabello, y como se pudo indagar, algunas usan su pelo al natural con algún peinado, y otras usan pelucas o extensiones. Todos los aspectos antes mencionados cobran relevancia si queremos saber un poco más de esta comunidad migrante, por ejemplo, el uso de vestidos o faldas por parte de las mujeres, que si bien es sabido que en las iglesias evangélicas, sobre todo las de corte más pentecostal, esto es casi una regla, en Haití también se da por temas diferentes, como la temperatura del país, “no, lo que pasa si me acá, alguna de ello no tiene que usar pantalón, acá puede aceptar eso por el tema de la temperatura, porque allá hace más de 37 grados, es diferente, y también acá un poco diferente el tema de la temperatura” (HV1); por lo que conocer esta realidad y sus matices a través del culto es una oportunidad de entender y comprender la realidad de las y los haitianos evangélicos en Santiago de Chile.

Respecto al tema del tiempo, éste ha sido clave en el análisis, el tiempo que tenían en Haití las y los migrantes no es el mismo que hoy tienen, pero en la iglesia es distinto, el tiempo en el culto es distinto, ya que si bien antes tenían más tiempo para ir a todas las actividades de la iglesia y hoy eso no es igual, el culto no tiene parámetros tan establecidos de tiempo, es decir, se da comienzo al culto en determinada hora pero muchas veces no se sabe a qué hora terminara, puesto que quien dirige eso no son las personas sino que Dios a través del Espíritu Santo que se mueve entre ellas y ellos. Los miembros de la comunidad se dejan llevar en el culto, están en casa, por lo que hay una comodidad y confort que las y los hace olvidarse un poco del tiempo, pudiendo disfrutar de los momentos con Dios y su familia espiritual. “El tiempo pasa, pero nadie tiene prisa” (Lalive, 2010, p.94).

Marcos de la experiencia

Las y los inmigrantes haitianos evangélicos, como toda persona, construyeron su realidad en su país de origen, con su familia, amigas y amigos, en un lugar, en un



contexto e idioma específico, por lo que al migrar a otro país su realidad se ve desestructurada, y el sentido que le daban ya no es el mismo.

Aquí el énfasis se pone en la estructura de la experiencia de las y los inmigrantes, más que en la estructura de la vida social. (Goffman, 2006). Cobra importancia hacer referencia al concepto de Erving Goffman de marcos de la experiencia, puesto que el culto religioso se presenta como modelador de la experiencia del migrante, ya que la realidad está constituida por el sentido de la propia experiencia del sujeto y no por el mundo (2006). Goffman lo que intenta hacer es observar los marcos de referencia que están en la sociedad y que son básicos para comprender y explicar el sentido de los acontecimientos, por lo que al analizar el marco se examinara la organización de la experiencia. El autor identifica dentro de los marcos de referencia a los marcos primarios, que pueden ser naturales o sociales, “un marco de referencia primario es aquel que se considera que convierte en algo que tiene sentido lo que de otra manera sería un aspecto sin sentido de la escena.” (2006, p.23). Así el culto religioso está a la base de los nuevos marcos de experiencia que comienzan a vivir las y los inmigrantes haitianos, a través de las interacciones y dinámicas que en él se producen domingo a domingo. Para la o el haitiano evangélico sus nuevas vivencias las comienza a comprender a partir de la experiencia que vive en el culto, es ahí donde logra adquirir claves para desenvolverse en la sociedad chilena, “(...) los actos de la vida cotidiana son comprensibles sobre la base de algún marco (o marcos) de referencia primarios que los informan” (Goffman, 2006, p.28).

Respecto a lo anterior, la comunidad religiosa tiene marcos de referencia primarios que orientan y guían a las y los inmigrantes haitianos en la nueva cultura de asentamiento, es a través de estos marcos que pueden comprender mejor la realidad a la que se ven enfrentados. Por lo que gracias a la investigación se establece que los nuevos marcos de la experiencia de las y los haitianos evangélicos se construyen en base a los marcos de la comunidad e institución religiosa, es desde aquí que el sujeto migrante observa y comprende la nueva realidad a la que se ve enfrentado en el país de asentamiento.

Considerados en su conjunto, los marcos de referencia primarios de un determinado grupo social constituyen un elemento central de su cultura, especialmente en la medida en que emerge una comprensión relativa a los principales tipos de esquemas, a las relaciones de estos tipos entre sí y a la suma total de fuerzas y agentes que estos diseños interpretativos reconocen que se hallan sueltos en el mundo. Debemos intentar formarnos una imagen del marco o de los marcos de referencia de un grupo -su sistema de creencias, su «cosmología»-, aun cuando éste sea un ámbito que los fieles estudiosos



de la vida social contemporánea se han complacido en dejar a otros. (Goffman, 2006, p.29)

En síntesis, el culto religioso, en palabras de Goffman, modela y reestructura la experiencia de la y el haitiano evangélico, cumpliendo con un rol integrativo, puesto que es aquí donde comparten las prácticas, creencias y valores en común, donde la y el inmigrante haitiano logra asimilar la cultura nacional, y además logra ser aceptado por la comunidad chilena. El culto es el punto de encuentro donde ni la comunidad chilena ni la comunidad haitiana dejan de ser quienes son, donde se identifican como familia, son hermanas y hermanos de un solo Padre, y lo que los une no es su nacionalidad, sino que la fe que tienen en Dios. Por lo que es en el campo religioso donde se produce la integración social de las y los inmigrantes haitianos.

Notas

¹Como se pudo apreciar la introducción está escrita en primera persona, esta decisión pasa para situar a la investigadora dentro del tema que aborda, tanto por el interés personal como el interés académico. En los apartados siguientes se escribe en tercera persona.

²Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region, 2014: <http://www.pewforum.org/2014/11/13/chapter-2-religious-commitment-and-practice/>

³Encuesta Nacional Bicentenario (2018) GfK Adimark-Universidad Católica. Recuperado de <https://encuestabicentenario.uc.cl/wp-content/uploads/2018/10/Encuesta-bicentenario-2018-Sitio-Web-Religi%C3%B3n.pdf>

⁴Muchas veces por desconocimiento, no difusión, o porque aún son escasos este tipo de espacios estatales.

⁵Como el cuaderno de campo y el material fotográfico y audiovisual producido en la observación participante.

Referencias bibliográficas

Beltrán, W. (2007) La sociología de la Religión: Una revisión del Estado del arte. En Creer y poder hoy: memorias de la cátedra Manuel Ancízar. Cátedra Manuel Ancízar (Universidad Nacional de Colombia), 75-94. Recuperado de <http://www.bdigital.unal.edu.co/7941/1/williammauriciobeltran.20072.pdf>

Bogdan, R. & Taylor, S. (1987) Introducción a los Métodos Cualitativos de Investigación. La búsqueda de significados. Barcelona: Paidós Ibérica.

Canales, M. [coord.-ed.] (2006) Metodología de la investigación Social. Introducción a los oficios. Santiago de Chile: LOM.



Cipriani, R. (2011) Manual de sociología de la religión. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Davie, G. (2011). Sociología de la religión. Madrid, España: Ediciones Akal.

Durkheim, E. (2012) Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento). México: Fondo de Cultura Económica

Giménez, V. (2011) Religión y transnacionalismos, apuntes de investigación. Newsletter 21, ACSR.M. Recuperado de <http://www.acsr.m.org/upload/newsletterantiguos/News21.pdf>

Goffman, E. (2006) Frame Analysis: los marcos de la experiencia. Madrid, España: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).

Lalive, C. (2010) El Refugio de las Masas: Estudio sociológico del protestantismo chileno. Santiago: CEEP Ediciones.



México, tierra de misiones y visiones: los primeros pasos del pentecostalismo fundamentalista en el país

Yared Neyli Morales Sosa

Resumen

El presente documento constituye un esfuerzo por comprender la introducción del pentecostalismo fundamentalista en México a partir del estudio de caso de la Iglesia Evangélica Cristiana Espiritual (IECE), la Iglesia del Dios vivo, columna y apoyo de la verdad “La Luz del Mundo” (LLDM) y la iglesia evangélica “El Buen pastor” (EBP). El estudio parte del análisis del contexto actual de pluralismo religioso que ha venido a cuestionar la teoría de la secularización en el país, dando pie al auge de fundamentalismos religiosos. Consecuentemente, incluye un análisis empírico y metodológico de corte cualitativo en el que, a través de entrevistas y observación participante realizada en dichas congregaciones entre agosto de 2018 y agosto de 2019, se desarrollan a detalle los hallazgos relevantes para llegar a la lógica de la organización eclesial que afecta, principalmente, a las mujeres.

Palabras clave

Secularización, pluralismo, pentecostales, fundamentalismo, género.

Introducción

México: tierra de misiones y visiones, es un acercamiento histórico y sociológico al fenómeno protestante en México; en él se aborda el contexto cultural y de pensamiento que predominaba en 1920, década en que Joseph Stewart –misionero irlandés– arribó en un barco de la Armada Mexicana al puerto de Tampico, Tamaulipas, con el propósito de predicar el evangelio. A partir de la aparición de dicho personaje, es posible contemplar el origen de distintas denominaciones pentecostales importantes en el país y la fuerte influencia doctrinal que tuvo una congregación sobre la otra, trazando así una ruta del protestantismo variopinto en México. La consolidación de diversas iglesias pentecostales, de carácter casi exclusivamente nacional y auto-sostenidas económicamente, es nuestro objeto de estudio, pues representa al sector más popular de los protestantismos mexicanos.

Secularización y pluralismo

El notable ascenso de asociaciones religiosas no católicas, especialmente de corte cristiano (protestantes, paraprotestantes, evangélicas, pentecostales y



neopentecostales) y la consolidación de fundamentalismos religiosos en México, exige que los (as) teóricos (as) de la religión emprendan una revisión de la tesis clásica de la secularización, cuya postulación fundamental se basaba –y aún hoy sigue persistiendo– en la máxima de que, a medida que las sociedades se modernizan, se hacen más complejas, más racionalizadas, más individualistas y, por ende, menos religiosas (Huete, 2018). Pues, contrario a los pronósticos que anunciaban la extinción de la religión, el pluralismo religioso se ha convertido en el dato más significativo –inesperado– de nuestra sociedad.

Revisar la teoría de la secularización significa reconocer su paralelismo con la historia europea, pues surge de dicho contexto y ha dado cuenta, esencialmente, de su configuración. Señalar esto es importante porque, cuando la teoría ha salido –y sale– de sus confines, esta no siempre ha coincidido con la realidad a la que se aplica. Vgr., con la llegada de la modernidad se esperaba que hubiese sociedades laicas y secularizadas fuera de una mentalidad europea, sin embargo, las sociedades –por lo menos en América Latina– no se están secularizando a medida que se modernizan o por lo menos no de manera homogénea. En ellas, tradiciones y modernidades, comunitarismos e individuaciones, homogeneidades y diversidades, memorias e historias no son procesos antagónicos, sino que forman parte de las modernidades “concretas” (Malimacci, 2007).

En México –como en el resto de Latinoamérica–, las teorías de la secularización basadas en la sociología religiosa europea no pudieron encontrar eco:

Primero, porque el fervor religioso desmentía la teoría del debilitamiento de la religión. Segundo, porque los movimientos de masas populares que emergieron durante los años setenta –con el fermento de la teología de la liberación y el arrastre carismático del Papa Juan Pablo II– eran incompatibles con las teorías que apuntaban hacia la privatización religiosa. (De la Torre, 2007: pág.).

Frente a la diversificación de alternativas no católicas que está teniendo lugar en la escala subcontinental, el poder interpretativo de la teoría de la secularización parece haber alcanzado su límite explicativo, tal como Berger (1997), señala:

La tesis convencional de la secularización pierde rápidamente credibilidad tan pronto como nos alejamos de Europa Occidental. Una circunstancia que debilita particularmente esa teoría es la situación de la religión en los Estados Unidos. La sociedad norteamericana difícilmente puede ser descrita como no moderna. No obstante, la religión exhibe allí una fuerte presencia y vitalidad, tanto a nivel institucional



como en la conciencia y en la conducta de vida de millones de personas. Hay pocos indicios de que la situación esté cambiando en la dirección sugerida por la tesis de la secularización. Fuera de Europa y de Norteamérica, esa afirmación carece de todo sentido. El llamado Tercer Mundo se ha visto de hecho estremecido por la arremetida de movimientos religiosos. (Berger, 1997: 73).

Si consideramos que México es un país heterogéneo, con fuertes desniveles económicos y culturales, tendremos que admitir que los accesos a la modernidad y al progreso, prometidos por el modelo europeo o por la realidad norteamericana, son diferenciales y producen efectos contradictorios a los esperados por los estudiosos que apostaron por el declive de la religión en nuestros días (De la Torre, 2002). Esto nos invita a constatar –y llevar a la práctica– lo señalado por Habermas (2004): nuestro mundo es ya, en la práctica, un mundo postsecular, y los estudiosos de la religión deben hacerse cargo de esta realidad no solo como un dato de hecho sino como un reto cognitivo. Postsecular significa, en ese sentido, que las tradiciones religiosas y las comunidades de fe han ganado en nuestros días un nuevo significado político (Nexos, 2006).

Sectarización en México

Si hasta hace pocos años, la teoría de la secularización era el modelo predilecto para explicar la función y el sitio de la religión en el mundo moderno, a partir de la década de los setenta los estudiosos se encontraron con que la religión, lejos de debilitarse, parecía estar resurgiendo en la proliferación de pequeños grupos religiosos o sectas. Este panorama, conocido como sectarización, advirtió que la modernidad no traería consigo la desaparición de la religión, sino que provocaría un cambio profundo en la composición de lo religioso, desplazando modelos monopólicos por procesos de sectarización (Wilson, 1970; citado en: De la Torre, 2007: pág).

En México, el catolicismo ocupó –hasta los años cincuenta– el monopolio del campo religioso y, actualmente, es la religión mayoritaria en el país (con 82 % de mexicanos [as] declarados católicos); sin embargo, hoy es posible señalar el desarrollo de nuevas regionalizaciones donde éste ha dejado de ser una fuerza monopólica o mayoritaria, principalmente por la irrupción del protestantismo y sus derivados (paraprotestantes, pentecostales, neopentecostales) en el contexto nacional.

Con el fin de contemplar de manera más clara el desarrollo del proceso de sectarización en el país (que se contrapone al modelo de la secularización como teoría hegemónica), el presente documento analizará el movimiento pentecostal en México, pues la



importante presencia demográfica y el prestigio de los métodos de evangelización de los pentecostales hicieron de estos últimos, a pesar de su pertenencia mayoritaria a un rango social inferior, el grupo prevalente en el evangelio mexicano.

Por ser un campo de gran amplitud del que poco se diría a nivel general, se analizará el caso de tres iglesias pentecostales mexicanas: la IECE, LLDM, y EBP, pues en ellas se inscribe una dinámica sectaria, basada en rupturas y refundaciones, alianzas y divisiones (Gutiérrez, De la Torre, Ávila, 2007) constitutiva de estos movimientos. El interés en estas nuevas culturas religiosas radica en su carácter exclusivamente nacional y en la particularidad de su expresión fundamentalista, reflejada – especialmente– en la construcción de la identidad femenina al interior de las mismas.

Origen de tres movimientos pentecostales de corte fundamentalista

Según la historia de diversos grupos evangélicos mexicanos, en la década de 1920 dio inicio la restauración de la verdadera iglesia fundada por Jesucristo en el siglo I, en el país. Concretamente en 1924, con la llegada de Joseph Stewart –misionero de origen irlandés– al puesto de Tampico, Tamaulipas; quien al ser interrogado a qué venía a México, contestó categóricamente: “A predicar el evangelio” (García, 1992). La llegada de dicho personaje a tierras mexicanas cimentó las bases de un nuevo movimiento religioso: la Iglesia Evangélica Cristiana Espiritual (IECE).

El mensaje del misionero fue recibido, principalmente, por cristianos evangélicos que abandonaron sus congregaciones para abrazar la doctrina pentecostal que traía el misionero, quien encontró adeptos en los estratos bajos y medios de la sociedad. Entre ellos, destaca la presencia de Eusebio Joaquín González, militar en el Ejército Constitucionalista a las órdenes del General Álvaro Obregón, quien conoció el evangelio de Jesucristo por medio de dos miembros de la IECE, mientras servía en Torreón, Coahuila.

Después de permanecer algún tiempo como miembro de la IECE, el nuevo feligrés se vio impulsado por Dios para llevar las nuevas de salvación a sus familiares en Guadalajara, Jalisco –su tierra natal–, lugar donde edificaría y dirigiría una ferviente congregación bajo la denominación de la IECE, con la que se mantuvo en comunión por un tiempo, hasta que, “en un sentimiento de santidad” (Constitución de El Buen Pastor, 1991), modificaría la doctrina y disciplina establecidas por Stewart, para hacer unas con más fundamento bíblico, separándose radicalmente de la enseñanza que había recibido. Tales hechos parecieron irreconciliables para la IECE¹ por lo que, en 1926, el soldado jalisciense decidiría separarse de dicho movimiento para formar uno nuevo, con



más apego en la Biblia, así dio inicio la Iglesia del Dios vivo, columna y apoyo de la verdad “La Luz del Mundo” (LLDM).

Según la historia oficial del movimiento:

La noche del seis de abril de 1926 Eusebio recibe la manifestación divina en la que Dios le señala cambiar de nombre por el de Aarón y salir rumbo a la ciudad de Guadalajara a construir la iglesia. (De la Torre y Fortuny, 1990: 126).

El objetivo de este nuevo movimiento, fue –y es– dar a conocer su mensaje de salvación, presentándose como el único acceso valedero al cielo. Claro está que, según su ideología, el acceso a la salvación se logra individualmente, gracias a los méritos y el esfuerzo de cada uno por apegarse a la doctrina cristiana, cuyo fundamento reconocen en la Biblia, pero que requiere la instrucción, mediación, y guía del “ungido por Dios”, también llamado Apóstol (Biglieri, 2000), en turno.² Tales hechos empezaron a ser cuestionados por distintos miembros de la –ya expandida– congregación, por considerarlos idolatría; lo que devino en una de las escisiones más importantes de la famosa iglesia mexicana, LLDM.³

El grupo disidente, encabezado por el hasta entonces miembro y pastor congregacional de LLDM, José María González, declaró:

Nosotros: según la iluminación que hemos recibido del Espíritu Santo, a través de las Sagradas Escrituras, hemos juzgado que todo lo que hacen los componentes de la iglesia de la “Luz del Mundo” para festejar a su director, es un culto idolátrico. Por todo esto (...), los que prometimos en nuestro bautismo, dejar nuestra antigua manera de vivir, y que juramos abrazar las verdades contenidas en el Santo Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo, y perseverar en ellas hasta el fin de nuestra vida; Determinamos retirarle la diestra de compañía en la predicación del Santo Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo por no considerarlo digno, de esta manera nos separamos del que fuera nuestro hermano Aarón director general, le perdimos la confianza que le teníamos como ministro de Jesucristo. (Constitución de El Buen Pastor, 1991: 13-14).

Un total de tres iglesias y dos misiones de LLDM fueron las que determinaron separarse, en el año de 1943, del movimiento aaronita. De esta fecha en adelante se dio inicio al trabajo espiritual y a las obras de evangelización de un nuevo movimiento religioso: la Iglesia del Dios vivo, columna y apoyo de la verdad, “El Buen Pastor” (EBP). Partiendo de ese momento, los (as) disidentes decidieron retornar a las sendas antiguas del cristianismo y fundamentarse en el principio, en el génesis de la verdadera iglesia cristiana; retomando y reformando la doctrina que hasta entonces habían abrazado.



Cada iglesia aquí presentada, corrigió y modificó las enseñanzas del predicador irlandés (fuente del mensaje en México), con la particularidad de ir estableciendo una doctrina y disciplina más estricta y con más fundamento bíblico la una de la otra, fundamentos reflejados especialmente en las mujeres. Para contemplar dicho argumento, haremos un breve análisis comparativo entre LLDM y EBP, ambas congregaciones con presencia internacional.

Sobre las principales diferencias de la (s) iglesia (s) del Dios Vivo

LLDM y EBP comparten doctrinas similares como el atavío de las mujeres, la oración de rodillas, los servicios diarios, las alabanzas sin el uso de instrumentos musicales e incluso comparten algunos cánticos en sus respectivos Himnarios, sin embargo, son dos corrientes muy distintas. A continuación, se presenta un cuadro comparativo que devela algunos de los principales puntos irreconciliables entre ambas congregaciones, con el propósito de ilustrar los rasgos distintivos de cada iglesia y desplegar los motivos de la inminente separación.

Doctrina - La Luz del Mundo - El Buen Pastor

1. El bautismo de Aarón.

El rebautismo que Aarón Joaquín se administró a sí mismo, en 1943, es válido y se ordenó para toda la iglesia. Los miembros de LLDM sostienen que dicho acto tiene fundamento bíblico. EBP reniega de dicho bautismo pues ni aún Cristo se bautizó solo, tuvo que recurrir a Juan Bautista para que lo bautizara, (según Mateo 3: 13-15). Por lo que considera tal acto, una herejía.

2. La excomunión.

LLDM eliminó la doctrina de la excomunión por pecado autorizando a todos los miembros de su congregación, que vivan su vida espiritual según su conciencia. Manifestando que Dios no autoriza excomulgar a nadie por más grave que hubiese sido su pecado, (Mateo 7:1-5). Para EBP todo miembro de la congregación que sea obstinado y rebelde contra la doctrina, desechando el consejo y la corrección, debe ser excomulgado de la iglesia. Según el Tema No. 144 (excomunión por doctrina) y No. 209 (excomunión por pecado) del Temario de las Sagradas Escrituras, (2001).

3. El atavío de la mujer.

Las mujeres de LLDM “usan la falda hasta los tobillos, cabellos largos y se cubren la cabeza con un velo (...), no llevan maquillaje o joyas que adornen su cuerpo” (De la Torre y Fortuny, 1991: 137). El uso del velo se limita al acto



religioso, por lo que hay libertad de usarlo o no, en la vida secular. EBP estableció que la mujer use faldas tableadas (que no marcan las curvas femeninas) y porte siempre su velo (o tapado) sobre su cabeza. Los fundamentos de esta doctrina serán revisados más adelante.

4. Idolatría⁴.

LLDM rinde tributo a Aarón, Samuel y Naasón Joaquín EBP no celebra el cumpleaños de sus líderes ni de ningún ministro o quienes tienen el grado de Apóstoles de Jesucristo— el 14 de agosto, 14 de febrero y 7 de mayo, respectivamente, fechas de sus cumpleaños. miembro de la iglesia (con base en Génesis 40:20-22, Job 1:4-5, Eclesiastés 7:1) por considerar que la celebración de los cumpleaños, ejemplificados en dichos textos bíblicos, eran costumbres paganas y no gratas delante de la presencia de Dios; abandonando los ideales de LLDM, a quienes acusan de «no tener sus ojos (...) puestos en el “Autor y Consumador de la Fe” sino en el (...) fundador de su iglesia, (...) a quien predicán como libertador y sanador» (Temario de las Sagradas Escrituras, 2001: 216).

5. Nepotismo sagrado.

Cuando en 1964 murió Aarón, el problema de la sucesión y de la legitimidad del nuevo líder fue resuelto —según la narración oficial— por la última revelación divina que éste experimentó: «el nuevo “Varón de Dios” sería su hijo menor, Samuel. De ahí que la legitimidad del sucesor estuviera fincada en la continuidad de lo divino en su familia, específicamente en la persona de Samuel, porque él, al igual que su padre, había sido elegido por Dios» (Biglieri, 2000: 414), para guiar al pueblo escogido, hasta la La iglesia de EBP es regida por un Cuerpo Ministerial Directivo, dicho cuerpo está formado por doce obispos, entre los cuales se encuentra el obispo representante y su coadjutor, según 1° de Corintios 12:4-12. Tal como el artículo 8 de la Constitución de El Buen Pastor (1990) señala, el nombramiento del Cuerpo Ministerial es efectuado ante un concilio general de todos los ministros de la Iglesia, lo que supone consenso y ausencia de nepotismo, por tanto, los 3 obispos representantes que, a día de su muerte en 2014, cuando lo sucedió su hijo, Naasón Joaquín García. tenido EBP, han sido de diferentes familias: José María González Rodríguez (1942 - 1977), Epifanio Barbosa Ramírez (1977 - 1992) y Fidencio Delgado Ibarra (1992 - presente).



Doctrina	La Luz del Mundo	El Buen Pastor
1. El bautismo de Aarón.	El rebautismo que Aarón Joaquín se administró a sí mismo, en 1943, es válido y se ordenó para toda la iglesia. Los miembros de LLDM sostienen que dicho acto tiene fundamento bíblico.	EBP reniega de dicho bautismo pues ni aún Cristo se bautizó solo, tuvo que recurrir a Juan Bautista para que lo bautizara, (según Mateo 3: 13-15). Por lo que considera tal acto, una herejía.
2. La excomunión	LLDM eliminó la doctrina de la excomunión por pecado autorizando a todos los miembros de su congregación, que vivan su vida espiritual según su conciencia. Manifestando que Dios no autoriza excomulgar a nadie por más grave que hubiese sido su pecado, (Mateo 7:1-5).	Para EBP todo miembro de la congregación que sea obstinado y rebelde contra la doctrina, desechando el consejo y la corrección, debe ser excomulgado de la iglesia. Según el Tema No. 144 (excomunión por doctrina) y No. 209 (excomunión por pecado) del <i>Temario de las Sagradas Escrituras</i> , (2001).
3. El atavío de la mujer	Las mujeres de LLDM “usan la falda hasta los tobillos, cabellos largos y se cubren la cabeza con un velo (...), no llevan maquillaje o joyas que adornen su cuerpo” (De la Torre y Fortuny, 1991: 137). El uso del velo se limita al acto religioso, por lo que hay libertad de usarlo o no, en la vida secular.	EBP estableció que la mujer use faldas tableadas (que no marcan las curvas femeninas) y porte siempre su velo (o tapado) sobre su cabeza. Los fundamentos de esta doctrina serán revisados más adelante.
4. Idolatría ⁴	LLDM rinde tributo a Aarón, Samuel y Naasón Joaquín –	EBP no celebra el cumpleaños de sus líderes ni de ningún ministro o

Fuente: Elaboración Propia.



En virtud de la escisión, la nueva iglesia restauracionista apelaría por un modelo normativo basado en el primitivismo cristiano, al constituirse.

El Buen Pastor, último peldaño

EBP se rige por un gobierno teocrático, denominado Cuerpo Ministerial Directivo (CMD); éste se conforma por doce obispos⁵ –todos ellos hombres–. La repartición de ministerios dentro de la iglesia se da en base a 1 Corintios 12:4-12.128, según el Artículo 8 de la Constitución de El Buen Pastor (1990). El nombramiento del CMD se efectúa ante un concilio general de todos los ministros de la iglesia, donde la asamblea decide –bajo la dirección del Espíritu Santo– quién ocupará los cargos disponibles en la iglesia, según su buen testimonio y años de dedicación a la labor del evangelio, depurando con ello el nepotismo instaurado en LLDM bajo la dirección de Aarón Joaquín. La estructura jerárquica del CMD, a nivel movimiento, es la siguiente: 1) obispo representante, 2) Coadjutor del obispo representante, 3) Secretario general, 4) Director de la obra literaria, 5) Tesorero General, 6) Auxiliar del Tesorero General, 7) Supervisor del tesorero.

(1) El Obispo Representante o Director General del movimiento, es quien se encarga de todos los asuntos de mayor importancia de la iglesia. Su labor no es incuestionable y puede ser amonestado y/o despojado de su ministerio si no cumple con algún punto doctrinal.

(2) El Coadjutor es el suplente del obispo representante y las causas por las que debe suplirlo son: por enfermedad que lo incapacite, por ausencia, por ser comisionado y por defunción.

(3) El Secretario General es el encargado de llevar un registro de toda la membresía y llevar una estadística de los templos registrados tanto en la iglesia como en la SEGOB. Dicho obispo tiene “bajo su responsabilidad la documentación oficial del movimiento, sellos y libros de registro” (1990: 35).

(4) El Director de la obra literaria, vigila que la lectura que se distribuye en el movimiento “sea para edificación y crecimiento de la iglesia” (1990: 37). Debiendo encargarse de imprimir los himnarios, credenciales y toda clase de literatura oficial. Asimismo, “tiene derecho de prohibir la lectura de libros, folletos o tratados que provoquen escándalo, inciten a la concupiscencia, lo que corrompa las buenas costumbres y lo que tienda a degenerar (las) costumbres religiosas” (1990: 38).

(5) El Tesorero General lleva un libro de ingresos y egresos de la iglesia y se responsabiliza de los intereses económicos de la misma.



(6) El Obispo Auxiliar del Secretario General es un suplente del mismo y debe tomar la secretaría tan pronto se presente la oportunidad o la necesidad; las causas por las cuales asumirá esta responsabilidad son las mismas que se especifican con alusión al coadjutor del obispo representante.

(7) El deber del Supervisor del Tesorero General es “ayudarlo para la organización de libros, documentos y para su informe anual” (1990: 40); además, tiene derecho a llevar la tesorería general si la situación lo amerita.

El Artículo 21 de la Constitución de EBP, señala que el obispo “es un ministro de Dios que ha sido elegido para ejercer gobierno y establecer doctrina y disciplina en un determinado número de iglesias (las que forman parte de su jurisdicción)” (1990: 41), según el número de templos distribuidos en las 27 Zonas que tiene el movimiento

A nivel local, el gobierno de la iglesia se desenvuelve de manera semejante y, en él, la autoridad principal es el pastor; su deber primordial es hacer la elección del gobierno local “buscando hombres idóneos para este ministerio” (1990: 45). Los cargos que deben conformar dicho gobierno, son: Pastor, Coadjutor, Secretario, Tesorero, Obreros y obreras.

El pastor “es un hombre llamado por Dios, quien por tener buen testimonio de propios y extraños se le ha hecho responsable ante Dios y las autoridades de la iglesia, de las almas puestas a su cuidado” (1990: 45). El coadjutor, secretario y tesorero, cumplen la misma función que los obispos a nivel movimiento, pero a nivel local. En esta jerarquía, la base son los (as) obreros (as) y/o colaboradores (as), miembros de la iglesia que han sentido el llamamiento de Dios para predicar, dirigir el coro local, la juventud, la adolescencia, la niñez y los servicios de oración cotidianos.⁶

Administración y servicio de la mujer

Como hemos visto, EBP propone una estructura jerárquica a la manera que se establece en la Biblia y su base doctrinal sugiere la restauración de la iglesia cristiana primitiva en nuestro tiempo, con todo lo que ello implica, incluyendo la restitución de un orden patriarcal. Esto resulta evidente en el hecho de que los tres representantes del movimiento y el CMD, son hombres, lo que indica que en esta asociación religiosa el varón ejerce un dominio casi absoluto y la figura femenina ha quedado relegada a un papel menor.

Es evidente que en EBP existe una diferenciación de roles asignados por cuestiones de género, por tal motivo, se vuelve necesario discutir la tensión que se establece entre el



sistema normativo de la institución eclesiástica y los discursos y prácticas de las creyentes en torno a dicha diferenciación. Con ese propósito, abundaré en la normatividad institucional en lo concerniente a doctrina y disciplina (vestido, apariencia, prácticas y limitaciones) que da posición a la mujer (regulaciones que cumple como miembro de la iglesia). Esto último, con base en mi labor etnográfica realizada en distintos templos de EBP, ubicados en la CDMX y el Área Metropolitana, de agosto de 2018 a agosto de 2019.

EBP establece “un sistema de valores a partir del cual se reinterpretan las prácticas sociales y se refuncionalizan los roles femenino y masculino” (De la Torre y Fortuny, 1991: 125), con el fin de orientar las acciones de cada creyente hacia la búsqueda (particular) de la santidad. A fin de comprender mejor cuáles son los hilos con los que se teje y argumenta la búsqueda de la santidad en la mujer, haremos foco en algunas de las enseñanzas básicas del movimiento (bautismo, atavío, noviazgo, matrimonio y jerarquía) y en su aspecto ritual.

Bautismo por inmersión: rito de iniciación y primer paso de obediencia

Para la iglesia estudiada, el rito del bautismo es el primer paso de obediencia hacia una vida de santidad. Los requisitos que debe cumplir el (la) candidato (a) a bajar a las aguas bautismales, son señalados en la siguiente protesta:

1. ¿Acepta a Jesucristo como único y suficiente Salvador para su alma y que al ser bautizado en el nombre de Jesucristo sus pecados serán perdonados?
2. ¿Acepta la Biblia como única regla de fe en su vida?
3. ¿Cree que la Biblia fue escrita por inspiración divina?
4. ¿Promete dejar el mundo y sus atractivos tales como: cine, teatro, radio, televisión y cosas semejantes a éstas?
5. ¿Promete dejar el mundo y sus vicios destructores?, tales como: ¿cigarro, drogas, copas, licores, bailes, banquetes y cosas semejantes?
6. ¿Promete dejar el mundo y sus falsas idolatrías tales como: anillos, aretes, pulseras, medallas, cadenas, amuletos y cosas semejantes?
7. ¿Promete dejar el mundo y sus convivios sociales, tales como: comer lo sacrificado a los ídolos, sangre y carne de ahogado?
8. Si es mujer no debe de cortarse ni encrespase su cabello. ¿Acepta?
9. Si es mujer no debe de pintarse la cara ni las uñas ni ojos. ¿Acepta?
10. Si es mujer debe usar vestidos honestos y tableados. ¿Acepta?
11. Si es hombre no debe dejarse crecer el cabello. ¿Acepta?
12. ¿Acepta colaborar económicamente para el sostenimiento de la obra?



13. ¿Acepta recibir el consejo, la reprensión o amonestación del pastor?

Constitución de El Buen Pastor, 1990: 98 – 99

Posterior a la aceptación de la protesta, procede el rito del bautismo (en agua) considerado como algo eficaz e imprescindible para el renacimiento y la incorporación a la comunidad cristiana. Sus efectos no sólo son válidos para el presente sino también para el futuro, es decir, su eficacia trasciende traspasando ámbitos de realidad distintos pues, quien lo recibe, queda inscrito en El libro de la vida, esto significa que tiene garantizado un lugar en el paraíso, siempre y cuando no peque más.

El bautismo otorga una cohesión social, una jerarquización, enviste de autoridad o de poder y, en definitiva, delimita los roles sociales. Una vez dentro del grupo, se instituyen un conjunto de normas y se presentan determinadas guías de comportamiento, todo lo cual legitima el poder de unos sobre otros, reestructura socialmente, incorpora individuos al grupo (y) los socializa, (éstos) cambian (su) estatus, reciben (...) identidad e incluso, vencen a la muerte (Contreras, 1998). De esta manera, por el hecho de pertenecer a la comunidad de EBP, el (la) bautizado:

(a) empieza un proceso de reconstrucción de su identidad.

Cuando un miembro se considera salvo (en este caso, a través del bautismo) su ser religioso recalifica todos los atributos de su identidad social y/o étnica, en función de una sumida cualidad de ser persona a través de la religión, bajo cuyos efectos todos los otros nombres, títulos condiciones de clase y posiciones sociales y culturales son revisados y jerárquicamente reordenados” (Rodríguez Brandao, 1989: 84; citado en: De la Torre y Fortuny, 1991: 133-134).

Para entender cómo se construye esa identidad religiosa en la población femenina, es menester analizar a detalle la protesta bautismal y explorar la relación entre los discursos y las prácticas de la mujer en EBP (con ese propósito analizaré parte de las 10 entrevistas realizadas). Si bien, el bautismo es un rito único e irrepetible para el creyente, la puesta en práctica –constante– de la protesta, recuerda a los nuevos miembros de la comunidad la promesa de una vida eterna a lado de Cristo y su deber para alcanzarla; la negación a esta podría desembocar en un juicio de excomunión (coloquialmente conocido como “cortamiento”), o en la condena eterna. A propósito, una informante señala:

Me bauticé a la edad de 16 años, en ese tiempo nos hablaron acerca de la condición de pecado que hay en toda la gente. Cuando yo me di cuenta que, a pesar de haber nacido



en una iglesia cristiana, punto número uno, tenía pecado delante de Dios y, punto número dos, era acreedora a un castigo que era la muerte eterna, eso me motivó, eso me dio miedo francamente, el decir: “Bueno, ¿y si me muero mañana?” (...) “¿Qué sería de mi vida espiritual?” Sabía que, como pecadora, lo único que me merecía era la muerte eterna y yo no quería eso para mí. (Entrevista a Donají Gallardo, médico pediatra, 46 años. Iglesia en El Hierro, Azcapotzalco, CDMX. Mayo 25, 2019).

Como Donají, cada miembro de EBP es llamado a reconocer su pecado⁷ e ir en busca de la santidad; el primer paso hacia esta es el bautismo. Una vez efectuado, se vuelve menester la guía que la protesta ha trazado. Evidentemente, esta iglesia se define por poseer una doctrina estricta y efectiva para ejercer control sobre las conciencias y los comportamientos de todos sus miembros (incluso provocando miedo a través de su discurso, una consecuencia no deseada de la acción), no obstante, en las mujeres se intensifica pues cuatro de las trece preguntas de la protesta (núm. 6, 8, 9 y 10) están enfocadas en ellas y, específicamente, en su cuerpo, mientras que solo una (núm. 11) se atribuye al cuerpo del varón, lo que indica que EBP ha elaborado sus propias representaciones sociales y culturales sobre el cuerpo. Al respecto, las feligresas reconocen que aceptar los términos de la protesta se torna dificultoso en la cotidianeidad:

Cuando te hacen la protesta dices: “Sí, sí lo voy a hacer”, aceptarlo es fácil, pero cumplirlo es lo difícil. Tenía 13 años, iba en la secundaria y ahí ves que las niñas se pintan, que tienen novio, que escuchan música o se ponen pantalón; dejar el pantalón de un día para otro se hace muy difícil porque la gente nada más se te queda viendo o incluso tus compañeros te hacen críticas, y dices: “¿Qué hago?, ¿me vuelvo a poner un pantalón?”, ahí entran las tentaciones.

El no pintarme no fue muy difícil porque yo casi no usaba maquillaje, no estuve mucho tiempo acostumbrada a hacerlo porque mis papás no me lo permitían. El dejar de escuchar música fue como el pantalón, porque en todos lados escuchas la música y cuando te das cuenta ya la estás tarareando. / No cortarte el pelo es difícil, te lo tienes que dejar largo y a mí me gustaba cortármelo. Mi papá me decía: “No te lo cortes”, pero yo quería otras cosas; uno ve que los demás lo hacen y ahí quiere ir. Eres niño, vas buscando qué te gusta y qué no, en ese sentido fue muy difícil. La protesta es bastante difícil de cumplir, pero si le pides ayuda a Dios se va haciendo más fácil. (Entrevista a Tavita Santiago, vendedora, 20 años. Iglesia en El Molinito, Naucalpan de Juárez, Edo. Méx. Junio 6, 2019).



Al respecto, otra informante señala:

(Aceptar la protesta) fue un poco difícil ya que tenía 15 años, todavía no salía de la secundaria. Desde casa nunca me impusieron el no poderme maquillar, sin embargo, mis papás siempre nos metieron la idea de que el hecho de que una se maquille significa que no está agradecida con Dios por cómo la hizo, eso se me quedó muy grabado. / En ese aspecto del maquillaje no tuve tanto problema, mi dificultad ha sido el vestirme de largo pero gracias a Dios poco a poco se fueron acomodando las cosas; pero sí, por el hecho de andar de falda larga había cierta discriminación al escuchar palabras recurrentes como “monja” y hasta llegaban a confundirme con los testigos de Jehová, eso llegaba a ser molesto, pero le agradezco a Dios porque hubo ocasiones en que personas se acercaban y me decían lo bonita que me veía con una falda, que era de las pocas mujeres que la usaban y que les gustaba cómo me vestía. Eso es lo que a uno le anima. (Entrevista a Leydi Camarillo, ingeniera en administración, 22 años. Iglesia en Ciudad Labor, Tultitlán, Edo. Méx. Mayo 18, 2019).

Ante estos testimonios cabe preguntarse: ¿por qué las creyentes de EBP aceptan dichas normas si, a simple vista, las vuelven vulnerables (propensas a la discriminación) y las relegan a un papel menor? De la Torre y Fortuny (1991) plantearon –en su análisis sobre la mujer en LLDM– que “sería necio pensar que la mujer adopta la sumisión sin recibir recompensas” (1991: 143). Desde esta perspectiva, a estas mujeres les son ventajosas muchas de las restricciones que se extienden para su comunidad. Primeramente, considerando que los espacios en sectores populares donde se desarrolla el pentecostalismo, son “escenarios de violencia física, verbal y sexual que el hombre ejerce sobre la mujer” (op. cit.). Por ende, un marco normativo tan estricto y eficaz proporciona seguridad social y familiar a las creyentes en cuanto modera las manifestaciones de la cultura machista que asecha a la mayoría de las mexicanas. Tal es el caso de Floriberta:

Desde que me bauticé en el año 90, hasta ahorita, me siento contenta en el camino del Señor. Estar dentro de la iglesia me ha traído muchas bendiciones, me siento contenta; yo venía de una vida en la que mi esposo tomaba y cuando aceptamos, a mi esposo el Señor Jesucristo le cambió la vida en todo, en lo espiritual y en lo material también, porque venía muy mal y ¡Bendito Dios! ahora me siento contenta y agradecida siempre con el Señor. (Entrevista a Floriberta Vargas, ama de casa, 68 años. Iglesia en Ciudad Cuauhtémoc, Ecatepec, Edo. Méx. Mayo 13, 2019).

Floriberta lleva 29 años ininterrumpidos sirviendo en la iglesia de EBP. Antes de ingresar a la misma había sido una ferviente católica. El motivo de su conversión al



pentecostalismo se debió –principalmente– a su agradecimiento con Dios por sacarla de la violencia machista que el matrimonio con un hombre alcohólico le suponía. Desde entonces, confiesa ser feliz en el camino del Señor y acepta sin cuestionar los estatutos que impone la doctrina pues, con todo y su rigor, le han garantizado bienestar. El caso de Mónica, es similar:

Yo me siento segura, me siento protegida porque pienso que mi forma de vestir implica un poquito de respeto de los hombres, no de todos, porque sabemos que la mente humana ya está muy enferma, pero sí me provoca seguridad en el sentido de que cuando los hombres te ven con faldas largas te respetan un poco más, una no da pie a otra cosa. (Entrevista a Mónica Mejía, empleada doméstica, 36 años. Iglesia en Ciudad Labor, Tultitlán, Edo. Méx. Mayo 25, 2019).

La vestimenta, propia de la mujer bautizada, representa seguridad para la informante pues considera que puede salir a la calle y ser respetada por los hombres en una sociedad en que el acoso verbal, como forma de violencia, es una de las prácticas más comunes. Tan solo entre enero y mayo de 2019, en México se abrieron 1 604 carpetas de investigación por denuncias de acoso sexual y otras 609 por hostigamiento⁸ (Animal Político, 2019), datos que dan cuenta del machismo latente frente al cual, la vestimenta que cubre todo el cuerpo, resulta ser una solución práctica para estas mujeres.

Como señala la protesta bautismal (preguntas núm. 6, 8, 9 y 10) la mujer en EBP usa faldas tableadas hasta los tobillos, cabellos largos, cubre su cabeza con un tapado (similar a un paliacate) y, encima de este, porta un velo; además, no lleva maquillaje ni joyería en su cuerpo (doctrinas heredadas de LLDM que fueron intensificadas en EBP). Dicha indumentaria ha generado estigmatización hacia las mujeres, ganando entre los gentiles (como denomina la iglesia a quienes no son miembros de la misma), los apelativos de “húngaras”, “gitanas”, “paridas”, “monjas”, “tobillos sexis”, etc. No obstante, esto ha reforzado la identidad positiva de las creyentes frente a la sociedad y también al interior de su comunidad.

Lo primero que (la gente) nota es que usas falda tres días seguidos, por lo que hay apodos y críticas; me preguntan si sí deja la venta de rompopo y las hostias, me dicen que me veo como ancianita o de pueblo, que las faldas ya pasaron de moda, que debería vestirme de tal o cual manera, que debería usar falda corta, que parezco monja. Pero me pongo a pensar que si cambio, habrá otra cosa que critiquen y ¿por qué dejar de hacer lo que me gusta por lo que los demás digan? Sobre todo, yo quiero vivir con Dios



y obedecer es lo más importante para mí. (Entrevista a Anahí Nava, ama de casa, 30 años. Iglesia en Caracoles, Tlalnepantla, Edo. Méx. Mayo 27, 2019).

Para Anahí, portar esta vestimenta es signo de comunión con Dios y de obediencia, misma que se refuerza en el día a día a pesar del estigma social. Pese a que el uso del vestido (faldas tableadas, tapado y velo) santifica el cuerpo de la mujer para conservarlo como templo (según la cosmovisión de EBP) también hace proclive a quien lo porta de sufrir discriminación en distintos grados. La experiencia de otra informante lo ilustra:

Cuando me bauticé tenía que regresar por mis papeles a la escuela y no me los quisieron dar por cómo iba vestida. Estuve estudiando la secundaria abierta y cuando fui a recoger mi certificado, el maestro dijo: “Yo con los cristianos no me llevo”, no quise aceptar más groserías del maestro y ya no me entregó mi certificado. (Entrevista a Inés Martínez, costurera, 46 años. Iglesia en Santo Tomás Chiconautla, Ecatepec, Edo. Méx. Mayo 13, 2019).

La intolerancia a las minorías religiosas es un tema invisibilizado pero latente en nuestra sociedad. Para Inés fue fácil (y doloroso) reconocer y expresar el agravio que vivió, sin embargo, eso no debilitó su fe, al contrario, la fortaleció, pues decidió dejar de estudiar antes que abandonar su credo.

El varón en EBP, en cambio, no padece. Este debe vestir con formalidad: camisa, corbata, saco, pantalón. Inversamente, dicha vestimenta le otorga estatus, al ser reconocido por la sociedad como alguien bien vestido, elegante y acorde a las exigencias del entorno. Fácilmente se le podría identificar como un personaje exitoso (lo sea o no); difícilmente se le identifica –a simple vista– como cristiano. Esta problemática implica reconocer la subvaloración de las actividades desarrolladas por las mujeres (desde las sociedades ágrafas hasta las modernas). Pues, vgr.

Si en una sociedad las mujeres tejen canastas mientras los hombres pescan, tejer canastas será considerado un oficio inferior, de menor valía y prestigio que pescar. Si en el pueblo vecino estas labores se invierten, lo importante será tejer canastas y lo carente de prestigio, pescar” (Serret, 2001: 57).

Lo mismo sucede con el atuendo cristiano: dependiendo de quién lo porte, será valorado o menospreciado.

Si bien, el pentecostalismo ha sido señalado por distintos autores como una fuente de beneficios para las mujeres convertidas a éste, no debe olvidarse que tales ganancias se acompañan de una serie de mecanismos de control sobre sus cuerpos que van desde



su vestimenta hasta su sexualidad. Siguiendo la lógica discursiva de las fieles, si una mujer viste con deshonestidad, o sea, con faldas cortas, pantalones o ropa ceñida, da pie a que los hombres le falten al respeto. Dicho discurso se incorpora a la lógica machista presente en distintas esferas de la sociedad mexicana. Lo honesto y lo santo, por el contrario, es cubrir todo el cuerpo:

Yo recuerdo que, no siendo bautizada, a mí me daba pena porque todas usan pantalón. Pero cuando Dios obró en mí el cambio, fue diferente. Dios empezó a poner en mí ese sentir de sentirme avergonzada con prendas cortas, de sentir pena de que me miraran esa falda corta. (Entrevista a Aridai Aguilar, sierva de Dios,⁹ 30 años. Iglesia en Ciudad Labor, Tultitlán, Edo. Méx. Mayo 11, 2019).

El testimonio de Aridai es contundente al respecto: la mujer debe nulificar su cuerpo para gozar de plena comunión con Dios. Porque “así también se ataviaban en el tiempo antiguo aquellas santas mujeres que esperaban en Dios, siendo sujetas a sus maridos”. (1 Pedro, 3: 5-6; Biblia Reina-Valera, 1909). Para la informante, Dios “hizo su obra”, y puso sentimiento de santidad en ella, al otorgarle vergüenza de mostrar su cuerpo. Evidentemente, EBP

Creo una representación sagrada de la femineidad que puede leerse en la conjunción de figuras-modelo (vgr. las santas mujeres del tiempo antiguo), preceptos y lecciones dictadas por la palabra divina (es decir, los pasajes bíblicos). Las mujeres, en el espacio profano han de regirse por esa representación, procurar perseguir su modelo, y abandonar su ser. La verdad revelada les enseña que son femineidad, que eso es malo, y que para aspirar a ser buenas –para entrar en el ámbito de la salvación– deben negarse a sí mismas. (Serret, 2001: 128).

El ideal que busca imponerse bajo esta lógica es que las creyentes se vean como verdaderas siervas de Dios, esto es, que no se vea su cuerpo ni su cabello. La mujer debe cubrir su cabeza en señal de sumisión y como una forma de preservarse frente al mundo profano (De la Torre y Fortuny, 1991). Solo portando el velo puede clamar a Dios en cualquier circunstancia, de lo contrario, sus suplicas no serán escuchadas. El tapado dota a la creyente de autoridad para orar y predicar la palabra, siempre y cuando no sea dentro del templo. Además, es señal de obediencia y reverencia no solo hacia Dios sino también hacia el varón, quien fue delegado –en el texto sagrado– cabeza de la mujer:

Yo siento que para Dios somos iguales porque nos dio de su mismo espíritu, el espíritu que tienen los hombres es el que tenemos nosotras, para Dios no somos diferentes. Pero sí, Dios ha establecido que el hombre es la cabeza de la mujer, entonces nosotras



tenemos que hacerles reverencia, obedecerlos, tenerlos en otra posición. Les debemos de tener respeto. (Entrevista a Elizabeth Carrizales, contadora, 46 años. Iglesia en Puente Negro, Tlalnepantla, Edo. Méx. Mayo 13, 2019).

La misma línea de pensamiento sigue la enseñanza que prohíbe el uso de maquillaje y joyería; el uso de estas llega a considerarse pecado, desobediencia o indisciplina⁹ Se denomina siervas de Dios a las esposas de los pastores (dentro y fuera del templo) lo que amerita la amonestación del pastor pues, en la Biblia, solo las mujeres inicuas o de espíritu seductor como Jezabel, realizaron tales prácticas.

Las normas de la iglesia logran un alto poder coactivo y cohesivo gracias a que aparecen como impuestas por Dios mismo, esto implica “una visión fatalista en la que el actuar del ser humano es impotente para modificar las reglas o deben pagarse precios muy elevados cuando se les ha infringido” (Serret, 2001: 106). Por ejemplo, si una hermana bautizada decide pintar sus ojos o labios, cortar su cabello o encresparlo, portar una pulsera, collar, o usar pantalón, quebrantando la doctrina, se le amonestará o se le quitará el derecho de participar en alguno de los cargos destinados a las mujeres dentro de la iglesia por un tiempo, si a pesar de esto no corrige su actitud, la indisciplina puede arribar en la privación de la plena comunión de la iglesia hasta que dé signos de arrepentimiento.

Tantas limitaciones impuestas sobre la apariencia física de la mujer, no pueden ocultar que lo que se pretende proteger no es a la mujer sino a aquel que peca por ella (De la Torre y Fortuny, 1991). La mujer debe cubrirse el cuerpo porque ella es en esencia carne (origen del pecado) y provoca al sexo opuesto. La Constitución de El Buen Pastor (1990), lo confirma: “Una mujer bella es lo más atractivo para el hombre en el mundo, y el enemigo siempre ataca al (hombre) a través de una mujer hermosa; de fácil y dulce hablar”. (1990: 154). Las mujeres, pensadas como cuerpo y deseo, representan la perdición de los hombres. Evidentemente, EBP considera a las mujeres, seres peligrosos.

El cuerpo de la mujer se torna peligroso para una comunidad que lucha por la virtud (la mujer) necesita de mayor sacrificio no sólo para ella o para Dios, sino (...) también para bien del hombre. El cuerpo de la mujer se debe doblegar, esconder y tapar para disminuir las pasiones masculinas. (Mansilla, 2011: 99).

Pues, al parecer, el varón no pisa terreno firme en los dominios de la sensualidad. No obstante, como indica Serret (2001):



La religión ofrece una puerta de salvación a las que nacieron perdidas: dejar de ser. Dejen de ser amenaza, dejen de ser tentación, dejen de ser peligro, sométanse a las fuerzas del bien, accedan a ser dominadas, sólo así podrán esperar (...) benevolencia. La oferta de salvación (...) se sostiene a cambio de sujeción, de autonegación, de renuncia a la propia femineidad, en suma, a la definición de sí. Por ello, el imaginario religioso de las mujeres es el de un curioso no-ser. (2001: 130).

La mujer virtuosa como tipo ideal

Una de las representaciones más importantes que guía la conducta ideal de las creyentes en EBP, es la figura de la mujer virtuosa, una imagen tipológica, ideal y abstracta, descrita en Proverbios 31 (Espinoza, 2015). Esta caracterización permite identificar una serie de rasgos deseables en las mujeres, además de los analizados en el apartado anterior. La mujer virtuosa debe cumplir con ciertas características: Si es soltera, debe perseverar en la fe, teniendo cuidado de la oración. Además, debe cuidar su virginidad como al más valioso tesoro, por lo que le son prohibidos los noviazgos “no cristianos”. El noviazgo es una relación que se regula desde la iglesia, por tanto, no se permiten las relaciones con gentiles y –mucho menos– las relaciones sexuales prematrimoniales, ya que la Biblia condena la fornicación. En esa lógica, las solteras deben solicitar la aprobación del pastor de la iglesia y de sus padres para ser cortejadas: Quedan prohibidos los noviazgos informales, es decir, en los que no esté enterado el pastor y los padres de ambos y en lo que va de por medio la seriedad de dicha amistad. (Constitución de El Buen Pastor, 1990: 65).

La mujer virtuosa debe ser casta y debe llegar pura al casamiento, para ello se establece que el periodo que transcurre entre el noviazgo y el matrimonio sea corto, procurando con ello evitar el contacto corporal entre los prometidos. En EBP, el inicio de la vida sexual antes del matrimonio despoja a la mujer de valía, la hace pecadora e indigna. Inversamente, la virginidad le otorga valor, reconocimiento y sacralidad. Veamos un ejemplo:

Cuando andaba con mi esposo tenía 15 años, él ya tenía 21, nos conocimos, salíamos y cuando me casé con él no me casé bien, tuve una falta. Nuestra doctrina dice que no puedes estar con un hombre antes del matrimonio y esa fue nuestra falta, cometimos un error. (Entrevista a Tavita Santiago, vendedora, 20 años. Iglesia en El Molinito, Naucalpan de Juárez, Edo. Méx. Junio 6, 2019).



Tavita identifica como un error haber iniciado su vida sexual fuera del matrimonio. Este sentimiento de culpa quedó en ella después de transgredir la norma, lo que refleja la interiorización de los mandatos de género y la presencia de violencia simbólica que opera mediante el reconocimiento de dos principios compartidos por las mujeres de EBP: Uno, la mujer recatada (según la moralidad cristiana) es valorada de forma más positiva que la que no lo es; y dos: el buen testimonio es importante, pues cualquier acción impropia tiene repercusiones en quienes rodean a la creyente (Espinoza, 2015). La experiencia de Leydi en el noviazgo, ejemplifica esto último:

...hubo cierta presión cuando me empecé a conocer con (mi ahora esposo), nos comentaban que para cuándo nos íbamos a casar (...) que “estaba mal” (ser novios por mucho tiempo). / (...) Hubo ocasiones en las que sí nos puso tristes que nos dijeran: (...) “Si siguen así los vamos a separar”. Sin embargo, lo pusimos en manos de Dios (...). Conforme pasa el tiempo, una de casada sí se arrepiente. Bueno, no me arrepiento de haber conocido al que ahora es mi esposo sino de cómo surgieron las cosas, porque se da uno a conocer. Gracias a Dios, con la persona que empecé a salir, con esa misma persona me casé, pero tuve la oportunidad de conocer a otra persona que igual empezó a salir con un hermano y por la misma presión, terminaron. Ella empezó a salir con otro e igual por la misma presión, terminaron, y empezó a salir con otro. Fue ahí cuando yo me di cuenta que (...) estaba bien lo que a nosotros nos están doctrinando, porque esta hermana de alguna manera se evidenció en la iglesia y muchos hombres la dejaron de tomar en cuenta porque ya tenía un historial.

Es ahí cuando uno analiza las cosas y dice: “Pues sí es cierto” (...) realmente no es un juego. (Sin embargo) me casé y hasta la fecha muchos saben que nosotros tuvimos una relación antes (del matrimonio) y tristemente uno no puede dar el consejo o no puede decirles a los jóvenes: “No puedes tener novio (a)”, cuando uno lo hizo. Por ejemplo, ahorita mi hermana es una adolescente (...) y luego me llega a preguntar si algo está mal, pero yo no tengo las palabras para decirle: “No lo hagas”, cuando al final de cuentas yo lo hice. (Entrevista a Leydi Camarillo, ingeniera en administración, 22 años. Iglesia en Ciudad Labor, Tultitlán, Edo. Méx. Mayo 18, 2019).

¿Qué sucede con la mujer transgresora? Todos la ven como pecadora o, en palabras de la informante, “se da a conocer”, es decir, adquiere mala reputación. El estigma de haber permanecido en una relación de noviazgo por largo tiempo trasciende hasta hoy en la vida de Leydi, quien no goza de libertad para aconsejar a su hermana pues sabe (según la doctrina de la iglesia) que lo que hizo está mal. La fuerte interiorización de las normas se visibiliza en estos discursos, por lo que es posible afirmar que los rasgos que



califican a las mujeres como pecadoras, generalmente tienen que ver con la gestión de su corporalidad y el ejercicio de su sexualidad (Espinoza, 2015). La única manera en que se puede ejercer una sexualidad considerada honrosa, es dentro de los límites de la institución matrimonial, por tanto, en EBP sobresale el llamado a conducirse con decoro, pudor, modestia y castidad. Este discurso prescribe reprimir las emociones y el deseo, y es internalizado e incorporado al yo de una forma tan intensa que se convierte en habitus que disponen a las creyentes a pensar que la mujer que se presta a requerimientos sexuales arriesga su felicidad y sufre un fracaso, mientras aquella que logra llegar virgen al matrimonio adquiere honor. (Op. cit.).

El actuar de las creyentes busca alinearse a tal mandato. Si bien, la castidad es el atributo principal de la mujer virtuosa (soltera), para la casada existen otros lineamientos, prescritos en el Tema 81 del Temario:

Deberes de la esposa hacia su marido

- 1.- Debe amarlo
- 2.- Debe respetarlo 3.- Debe serle fiel
- 4.- Deben ser sumisas a sus maridos
- 5.- Deben atender a sus maridos en sus alimentos, teniendo cuidado de la casa. ¿Cómo deben adornarse para agradar a su marido?
- 6.- No exteriormente con el encrespamiento del cabello, ni con atavío de oro, ni en composturas de la ropa; sino en el corazón del hombre interior que está encubierto.
- 7.- La mujer casada debe ser un ejemplo en su atavío.

Temario de las Sagradas Escrituras 2001: 82

Una mujer virtuosa casada: ama, respeta y es fiel a su marido, pues el canon sagrado condena la infidelidad. Además, goza de una vida sexual honrosa, aceptada, pero no por ello exenta de tabúes. A través de mi investigación, encontré que además de la Biblia, la Constitución de El Buen Pastor y el Temario de las Sagradas Escrituras, son las guías de comportamiento para la creyente; ambos textos contienen las formas de organización, doctrina y disciplina propias de la iglesia, sin embargo, en muchos casos los temas son tratados con ambigüedad, vgr.: la sexualidad.

Si bien, existen apartados dedicados al orden y la forma para celebrar el matrimonio o puntos que explícitamente prohíben el noviazgo, no hay una posición dogmática clara acerca de cómo vivir la sexualidad, más allá de las formulas: “no fornicarás” o “no



adulterarás”. La iglesia católica, por ejemplo, considera inmoral el uso de métodos anticonceptivos pues van contra la doctrina expuesta en diversos documentos, sobre todo en la encíclica *Humanae vitae* del Papa Pablo VI (1968). La iglesia mormona, por su parte, contiene capítulos enteros dedicados a la educación sexual en publicaciones doctrinales como *Principios del Evangelio* (1978) o *Para la fortaleza de la juventud* (2001), en donde –entre otras cosas– promueve la ley de castidad y reprueba la masturbación, los anticonceptivos y la homosexualidad.

Con estos ejemplos busco resaltar que otras denominaciones de corte cristiano documentan explícitamente las normas que deben regir la vida sexual, antes y después del matrimonio, no obstante, EBP deja muchos cabos sueltos, lo que genera confusión entre sus feligreses, sobre todo, entre las mujeres. Como se muestra a continuación:¹⁰

Por parte de la iglesia nunca hubo un tema abierto acerca de la planificación familiar, acerca de los anticonceptivos dentro de un matrimonio, porque es muy diferente que se platique sobre los anticonceptivos fuera de. Ya estaríamos mal ahí. / Dentro de un matrimonio nunca se ha platicado, no sé por qué, pero sí sería bueno porque sí surgen muchas dudas de si está bien o está mal que uno como matrimonio se cuide para no tener hijos. Pero también uno mismo no ha tenido la libertad de preguntar porque no sabemos de qué manera van a reaccionar. (Entrevista a Leydi Camarillo, ingeniera en administración, 22 años. Iglesia en Ciudad Labor, Tultitlán, Edo. Méx. Mayo 18, 2019).

En el discurso de la informante es posible identificar la incertidumbre que genera el hecho de que EBP no especifique su visión sobre ciertas prácticas. Además, es evidente el temor que genera hablar acerca de una temática que, en pleno 2019, sigue considerándose tabú. Ello suscita que las predicas y consejos que las creyentes reciben dependan de la perspectiva de cada pastor:

He oído uno que otro (pastor) que (...) dice: “Ten los hijos que Dios te mande”, pero creo que dentro de la sociedad y de la religión ya se está viendo eso de decir: “Oye, ¿por qué vas a traer tantos hijos al mundo para tenerlos con carencias?”, eso no es adecuado porque un hijo es una responsabilidad y es alguien a quien uno tiene que suplir sus necesidades, en ese sentido, no pienso que se trate de decir: “los que Dios te dé”. Bueno, obviamente eso lo piensa uno como ser humano, solamente Dios sabe qué piensa. (Entrevista a Mónica Mejía, empleada doméstica, 36 años. Iglesia en Ciudad Labor, Tultitlán, Edo. Méx. Mayo 25, 2019).

Esta predica lleva implícita la identificación entre mujer y madre, una madre idealizada –por la cultura cristiana patriarcal– que debe tener los hijos que Dios le mande, sin



contemplar si posee los recursos necesarios para el óptimo desarrollo de uno o más infantes y, sin importar, si lo (s) desea o no, despojándola de posibilidades frente a las cuales elegir y evidenciando que la mujer no es dueña de su cuerpo. Para los varones, en cambio, «el cuerpo es “potencial de acción”, cuerpo para sí mismo, orientado hacia el exterior, (mientras que) la mujer “vive su cuerpo en función de los demás”: para el varón (función tradicional de seducción), para los hijos (función biológica de la maternidad)» (Mansilla, 2011: 98). En EBP también existen otras posiciones:

En alguna ocasión escuché que una hermana ya no tenía los recursos y fue a hablar con la sierva, ella le aconsejó sobre estas cosas, sobre la planificación familiar, le dijo que si no tenía la solvencia para tener más hijos que se cuidara para no quedar embarazada. (Entrevista a Tavita Santiago, vendedora, 20 años. Iglesia en El Molinito, Naucalpan de Juárez, Edo. Méx. Junio 6, 2019).

Estos dos ejemplos evidencian una contradicción: para algunas mujeres, el miedo a pecar obnubila su visión, aceptando por ello una maternidad sin planificación que, según la voluntad de Dios, puede darles un hijo o diez. Para otras, el consejo es la planificación por razones socioeconómicas, sin prejuicio. Todo depende de la visión impuesta por quienes están al frente de la congregación. Es decir, aunque las prácticas de las mujeres en EBP se llevan a cabo en relación con los discursos normativos, “estos se encuentran en constantes negociaciones y reelaboraciones en las que influyen las prácticas y las condiciones sociales, culturales y económicas actuales, así como las diferencias generacionales” (Espinoza, 2015), de los pastores (y de todo el que enseña), por lo que los discursos buscan adaptarse a ellas.

Donají, pediatra y profesora del Instituto Bíblico de Capacitación Pastoral (IBCP) de EBP, comenta al respecto:

No hay nada oficial sobre esto, en lo cual nos podemos basar para decir “está bien” o “está mal”. Es un tema que (...) abordo con las Siervas de Dios en mis clases de Salud e Higiene, pero también he llegado a la conclusión de que es un tema de fe, porque la palabra de Dios dice: “Multiplicaos y henchid la Tierra” y yo siempre les digo: “Creo que ya está suficientemente llena de gente como para estar teniendo los hijos que Dios nos mande” (...) Al menos (...) en mi clase, les hago hincapié en que si Dios ha dado la oportunidad de tener esos recursos de planificación familiar, no está mal que se usen, siempre y cuando sea en la voluntad de Dios. (Entrevista a Donají Gallardo, médico pediatra, 46 años. Iglesia en El Hierro, Azcapotzalco, CDMX. Mayo 25, 2019).



La informante destaca que Dios puede dar discernimiento para saber lo que es lícito o no frente a situaciones de indeterminación, lo cual puede llevar a las mujeres a considerar que sus decisiones fueron las más adecuadas ante determinada coyuntura. Por ejemplo, la decisión de utilizar métodos anticonceptivos puede ser considerada igual de positiva que la decisión de no usarlos y dejar todo en las manos de Dios.

Solo entre líneas, EBP ha asumido una postura frente a la sexualidad (por supuesto dentro de los márgenes de la heteronormatividad), dejando a la interpretación de sus miembros diversos tópicos, entre ellos, el placer, concepto que generalmente alude a la carnalidad y al pecado. Para EBP el matrimonio, como sagrada institución de Dios, es indisoluble (en tanto está prohibido el divorcio) y es la “única forma legal para preservar la especie humana” (Constitución de El buen Pastor, 1990: 107) por lo que la sexualidad dentro del matrimonio tiene fines de reproducción más que de placer.

Además, la mujer virtuosa debe ser sumisa a su marido, atenderle en sus alimentos y tener cuidado del hogar. El corolario de este discurso es simple: las mujeres están subordinadas a las labores domésticas y de cuidado que el orden patriarcal les ha asignado. Históricamente, estas actividades corresponden al ámbito privado (al hogar), donde la mujer se forja como esposa, madre o ama de casa, y desarrolla un trabajo invisibilizado, permeado de estereotipos y de expectativas sociales del tipo: debilidad-fuerza; dependencia-independencia; sensibilidad-objetividad; invisible-visible; público-privado. El carácter ordenatorio del cristianismo primitivo que EBP busca restaurar: “propicia (...) la asignación de roles y actitudes que responden a una cierta posición en (un) sistema de jerarquías” (Serret, 2001: 127); posiciones expresadas en términos desiguales, tanto en el hogar como en la congregación.

Anteriormente, se señaló que EBP propone una estructura jerárquica a la manera que se establece en la Biblia, es decir, a la manera patriarcal. Desde obispos y pastores hasta obreros, los hombres cumplen una función esencial: enseñar. Pero, ¿qué hay de la posición de la mujer en esta jerarquía? En primera instancia, la mujer no puede ser pastora, pues en la Biblia no se le autoriza officiar en los cultos:

Vuestras mujeres callen en las congregaciones; porque no les es permitido hablar, sino que estén sujetas, como también la ley dice. / Y si quieren aprender alguna cosa, pregunten en casa a sus maridos; porque deshonesto es hablar una mujer en la congregación. (1 de Corintios 14:34-35; Biblia Reina-Valera, 1909). No obstante, también existen jerarquías al interior del mundo femenino, distribuidas de la siguiente manera:

- a) La Sierva de Dios



La Sierva de Dios o la esposa del pastor y realiza una labor de servicio en la iglesia, esta es, apoyar a su esposo en todo lo que requiere para ejercer el pastorado. Sin embargo, no tiene derecho a ejercer sacramentos, enseñar en la congregación o intervenir en el ámbito masculino, pues el título de sierva le es conferido únicamente por su rol de esposa, lo que significa que por sus propios méritos no podría acceder a éste. La autoridad de la sierva se limita a la población femenina a la que dirige, aconseja, exhorta, y de la que es ejemplo. Aridai Aguilar, Sierva de Dios y diaconisa de la iglesia de Ciudad Labor, Tultitlán, Estado de México, subraya la importancia de su ministerio:

Las Siervas son mujeres que se distinguen por su servicio a Dios y ahora en apoyo al ministerio que el esposo tiene. / (...) Como mujeres, nuestra influencia es hacia el sexo femenino (...). Nuestro esposo predica la palabra, él tiene su grupo de obreros y colaboradores, pero nosotras, como siervas, apoyamos a nuestro esposo a todo lo que él requiera: una junta, un culto, un servicio, nosotras tenemos que estar ahí al tanto y organizamos, con las mismas mujeres de la iglesia, las oraciones de mañana. (...) En este ámbito no hay hermanos (hombres), no está el pastor, estoy yo, como sierva, y las hermanas que acudan a este servicio femenil. Si es prudente, a veces se da un consejo de la palabra de Dios para que las mujeres tengan cuidado de sus esposos, de sus hijos, para que sean buenas cristianas, buenas madres. (Entrevista a Aridai Aguilar, sierva de Dios, 30 años. Iglesia en Ciudad Labor, Tultitlán, Edo. Méx. Mayo 11, 2019).

Aun cuando la mujer es excluida del mundo religioso de los varones, pues no tiene acceso a officiar en los cultos y oraciones generales, y tampoco a hablar en el púlpito, “tiene una función esencial en las consagraciones y oraciones exclusivamente femeninas.” (De la Torre y Fortuny, 1991: 130). La oración de nueve, servicio religioso femenil que se lleva a cabo de lunes a sábado a las 9:00 hrs., en todo el movimiento y es organizado por la sierva de cada iglesia. Dicho culto busca promover que las mujeres sean mejores cristianas y, en él, se les enseña a “administrar su tiempo para que cumplan con todos sus deberes tanto materiales como espirituales” (Constitución de El Buen Pastor, 1990: 137). En palabras de la informante, estos servicios: son para mujeres que sus esposos ya se fueron a trabajar, que ya llevaron a sus hijos a la escuela y desean pasar unos momentos en el templo orando por sus esposos, por sus hijos y por el trabajo de los demás.

Este evento religioso se da en la hora apropiada para las amas de casa pues se asume que los hijos están en la escuela y los esposos en el trabajo, reforzando el papel que la mujer desempeña como madre y esposa en la reproducción de lo religioso al interior de la familia. La oración es un rito de intercesión social, es decir, tiene que ver con la mediación e injerencia por los otros. En ese sentido, las mujeres “siempre interceden y



están preocupadas por los demás: sus hijos, su esposo, la iglesia y el mundo” (Mansilla y Orellana, 2014: 91). Además de organizar los roles que ha de seguir la oración femenil y apoyar al pastor en sus actividades, la sierva puede –y debe– participar en actividades exclusivas (de cultos especiales, confraternidades y Santa Cena), a las que no puede acceder la mujer común. Vgr. el lavatorio de pies:

El lavatorio de pies es una enseñanza de hospitalidad y de humildad que se hacía en los tiempos antiguos. La palabra de Dios (...) relata que cuando el patriarca Abraham recibió a unos ángeles en la puerta de su casa, él no sabía que eran enviados de Dios, sin embargo, fue hospitalario y trajo agua para lavarles los pies, además, les dio un bocado de pan. Viendo esta hospitalidad, los ángeles se esperaron y dejaron una bendición en el hogar de Abraham.

En esos tiempos los visitantes eran caminantes, personas que usaban sandalias, que llegaban con los pies “tierrosos”, sucios, cansados y, un signo de hospitalidad, era lavarles los pies. El Señor Jesús, la noche que fue entregado también lavó los pies de sus discípulos. Él decía: “Si yo, su Señor, he lavado sus pies, así también ustedes tienen que hacer con los demás”. Es una señal de humildad, por eso nosotros seguimos llevando a cabo esta práctica. A lo mejor ya no es algo tan necesario, pero es simbólico por lo que significa para nosotros, es una señal de grande aprecio, hospitalidad y amor hacia ellos. Cuando yo lo realizo, en realidad ya no es algo tan laborioso, es algo simbólico: se remoja el pie, se seca y a veces les regalamos calcetines; lo hacemos las hermanas a los siervos visitantes y a veces también ellos lo hacen. (Entrevista a Aridai Aguilar, sierva de Dios, 30 años. Iglesia en Ciudad Labor, Tultitlán, Edo. Méx. Mayo 11, 2019).

Cuando la informante señala que esta actividad también es ejercida por hombres, no se refiere a que, en algún momento, los varones laven los pies de las mujeres, sino a que (en cultos especiales) los varones (pastores específicamente) lavan los pies de otros pastores. Tanto en el cristianismo en general, como en el pentecostalismo en particular, “los pies están conferidos de sacralidad” (Mansilla, 2011: 87), pues son los pies que llevan el evangelio; lo que no se dice es que estos deben ser pies masculinos ya que los femeninos son considerados profanos en tanto corresponden a un cuerpo peligroso. Ni aún entre mujeres (siervas o diaconisas) se realiza esta práctica, pese a que estas anuncian el evangelio a lado de sus maridos. El lavatorio de pies es un acto sagrado y solo las mujeres pueden ejercerlo. Ello denota 1) un carácter pasivo del liderazgo femenino pues las siervas realizan labores de igual o similar relevancia a las de los pastores; y 2) una exclusión hacia esta población que, a pesar de ejercer la doctrina, no tiene derecho a recibirla.



Evidentemente, la figura de la Sierva de Dios se construye desde una dimensión pasiva-femenina dependiente del protagonismo-masculino del esposo-pastor (Mansilla, 2011). No obstante, la incansable labor (y esporádica autoridad) de esta, termina si el pastor muere, pues –como antes mencioné– este título se adquiere solo en función del rol de esposa:

Es un mandato de Dios el que las mujeres no deben de predicar, esto no quiere decir que Dios prefiere a los hombres o que los ame más (...). Aquí en la iglesia las mujeres no pueden predicar en un culto, pero sí hay hermanas que están encargadas de los ministerios, por ejemplo, el C.E.C.N.A.¹¹ que es cuidar a los niños, o el ministerio de “Años gloriosos” que ayuda a los ancianitos, en él hay una hermana encargada. También están las siervas de Dios, encargadas de exhortar y de aconsejar a las hermanas, pero no se permite que prediquen en el culto o que pastoreen una congregación, solas. Por ejemplo, cuando un Siervo de Dios muere, su difunta esposa se tiene que retirar del cargo. (Entrevista a Jazia Cruz, estudiante, 13 años. Iglesia en Alfredo del Mazo, Naucalpan, Edo. Méx. Junio 2, 2019).

Jazia, hija de una sierva, conoce bien la doctrina en torno a la labor que estas ejercen y considera que el papel que cumplen (generalmente de subordinación) no es una preferencia divina (de Dios a los hombres), sino un signo de obediencia de las mujeres hacia Dios, hacia un mandato celestial. Para las mujeres, explica, existen otras funciones que no son las de liderar, sino las asociadas –principalmente– a la educación de niños y al cuidado de otros (como los ministerios de C.E.C.N.A. y “Años gloriosos”); dichos trabajos “elogian las cualidades tradicionales de la mujer-madre, que se extienden al conjunto de la comunidad” (Mansilla y Orellana, 2014: 96).

b) Las obreras

Las obreras, al igual que los obreros, son aquellos miembros que apoyan en los servicios de la iglesia local, pero que destacan por su amplia labor en el ministerio y un testimonio implacable, además de haber sido ordenados (as) o ungidos (as) por el obispo de la Zona. Un obrero (hombre), es el encargado de un ministerio y puede predicar desde el púlpito (es decir, enseñar en la congregación), ser coadjutor, secretario, tesorero y/o dirigir el coro local, la juventud, la adolescencia, la niñez o los servicios (generales) de oración cotidianos, entre otras cosas. Tiene la posibilidad de incursionar en cualquier ministerio, sin excepción. Una obrera, por su parte, también puede ejercer el ministerio, pero no en la misma medida que el varón; a ellas les está



prohibido enseñar o dirigir en el ámbito masculino. La forma en que la obrera puede ejercer su ministerio es, por ejemplo, dirigiendo oraciones femeniles:

Hay muchos cargos para la mujer, no hay discriminación y hay respeto. También la mujer participa de las cosas de Dios. Yo soy obrera de Dios. Mi función es orar a Dios, pedirle por la iglesia, pedir por todo el mundo, hay mucho trabajo en la casa de Dios. (Entrevista a Floriberta Vargas, ama de casa, 68 años. Iglesia en Ciudad Cuauhtémoc, Ecatepec, Edo. Méx. Mayo 13, 2019).

El trabajo de la obrera no termina al llevar a cabo el rito de la oración. Generalmente, quien dirige la oración, es también la encargada de asear el templo en algunas congregaciones. Esta es una extensión de las tareas domésticas que se adjudican a la mujer como deberes y responsabilidades.

Otro ministerio propicio para las mujeres, según la cosmovisión de EBP, es la instrucción de niños, adolescentes y jóvenes. Si bien, estos cargos no son excluyentes, los hombres que los ejercen representan una minoría, habitualmente están asociados a las mujeres. Leydi, Anahí, Aridai, Donají e Inés, 5 de las 10 entrevistadas, mencionaron haber sido (o ser actualmente) instructoras o líderes de estos ministerios en sus respectivas comunidades. Las funciones de las mujeres, de acuerdo con esto, “están definidas considerando la división sexual del trabajo basada en la cultura patriarcal, por lo que, en general, ellas son las responsables de labores que se entienden como prolongaciones de las tareas reproductivas y domésticas” (Orellana, 2009). Enseñar a los niños es una de esas actividades, generalmente asociada a un rol maternal.

Otras funciones ministeriales, como dirigir el coro local, hasta hace poco habían sido exclusivas del varón. La mujer podía participar del ministerio de la alabanza solo como miembro (del coro), más nunca como directora. No obstante, ha ido conquistando este espacio tan delimitado. Pese a ello, la hegemonía del ministerio la sigue poseyendo el obrero (hombre) y, el hecho de que la mujer dirija alabanzas, sigue levantando cejas en la congregación. Mientras para jóvenes como Jazia, esto es bendición de Dios:

Siento que está bien (que la mujer pueda acceder a más cargos dentro de la iglesia), de hecho, mi tía fue la primera directora de coro mujer. Tampoco se trata de llegar a irrumpir en lo que Dios nos dice porque eso sería salirnos completamente de lo que él ordena y ya no valdría lo demás que hemos estado haciendo, pero hay muchas mujeres preparadas en la iglesia, hay muchas mujeres que estudian y está bien que puedan ayudar y aportar (Entrevista a Jazia Cruz, estudiante, 13 años. Iglesia en Alfredo del Mazo, Naucalpan, Edo. Méx. Junio 2, 2019).



Para otras hermanas, no es bueno que la mujer acceda a cargos mayores de los que le han sido consignados desde antaño:

No considero que la mujer debería de tener puestos más grandes dentro de la iglesia. La doctrina y disciplina del movimiento se acata a la Biblia y ésta dice cuáles son las obligaciones de la mujer, (...). / 1° de Timoteo 2, del 11 al 15 dice que la mujer debe escuchar y no debe de tener más autoridad que el hombre. Esto no es un concepto machista porque está basado en la palabra de Dios. (Entrevista a Tavita Santiago, vendedora, 20 años. Iglesia en El Molinito, Naucalpan de Juárez, Edo. Méx. Junio 6, 2019).

Estas posiciones dejan claro que el discurso doctrinal de EBP es entendido –e interiorizado– de distintas maneras; ello tiene que ver con el proceso de socialización de cada creyente. Lo que resulta interesante de estas perspectivas que pueden parecer –en cierto nivel– contradictorias, es que ambas informantes son jóvenes (entre los 13 y los 20 años), bautizadas, y nacieron en cuna cristiana. Durante mi labor etnográfica en la iglesia de Ciudad Labor, ubicada en el Municipio de Tultitlán, Estado de México, pude contemplar uno de estos (incipientes) casos. Si bien, los tratados doctrinales en EBP no contemplan la posibilidad de un acercamiento a formas de trabajo eclesial a partir de una sensibilidad diferente y no conciben la posibilidad de una pastoral desde la mujer, hoy la iglesia tiene una realidad delante: las mujeres directoras de coro. Incluso en iglesias de carácter fundamentalista, las mujeres están abriéndose paso. Otros cargos a los que puede acceder la obrera tienen que ver –como en el caso de la Sierva de Dios– con su rol de esposa:

Soy obrera con el cargo de coadjutora. La labor (de los coadjutores) es similar a la de los siervos, mi esposo y yo tenemos que estar al pendiente de la iglesia, tenemos que apoyar mucho a los siervos, cuando ellos están ocupados nosotros tenemos que apoyarlos, o sea, estar al pendiente de todo. (Entrevista a Elizabeth Carrizales, contadora, 46 años. Iglesia en Puente Negro, Tlalnepantla, Edo. Méx. Mayo 13, 2019).

El coadjutor es, en términos simples, el suplente del pastor a nivel local, y del obispo a nivel movimiento. Por tanto, la obrera coadjutora es la suplente de la sierva de Dios; su función principal es estar al frente de los servicios y las actividades femeniles, en ausencia y representación de la sierva. En EBP, hay un amplio cuerpo de obreras en cada templo, encargadas de estos ministerios y su labor fundamental es reforzar las normas establecidas por la doctrina de la iglesia para que estas se reproduzcan en el ámbito religioso, social y familiar.



c) Las diaconisas

La diaconisa es una mujer de cualidades idóneas, “llamada por Dios para ser consagrada en la obra sagrada bajo las órdenes y dirección del pastor. (Estas) deben ser consagradas a esta obra de servicio después de una preparación adecuada y un periodo conveniente de prueba y que llene los requisitos mencionados en 1 de Tim. 3-11 y Tito 2:3” (Constitución de El Buen Pastor, 1990: 57). Las cualidades que se esperan de la diaconisa, son las de una mujer virtuosa: sumisa a Dios, al varón y dedicada a labores de servicio y hospitalidad en el templo. Si bien, estos requisitos se esperan de cada mujer bautizada, en las diaconisas se demanda una especialización:

A las mujeres mayores, ya de más experiencia (algunas de ellas viudas o ancianitas), que dedican su tiempo a la oración, a la consejería a las más jóvenes y que reciben hospitalariamente a los pastores, se les llama „diaconisas”. La diaconisa es una hermana de ejemplo que, por su labor incansable, ha alcanzado ese respeto entre las hermanas. (Entrevista a Aridai Aguilar, sierva de Dios, 30 años. Iglesia en Ciudad Labor, Tultitlán, Edo. Méx. Mayo 11, 2019).

Obreras de la iglesia local y siervas de Dios por igual, pueden acceder a dicho nombramiento. El beneficio de ser diaconisa se centra básicamente en la idea de que la mujer está más cerca de la santidad, por lo que tiene derecho a ser obedecida y tomada en cuenta por los demás miembros de la iglesia, además de ser considerada – especialmente– por el pastor, con el propósito de especializar aún más su servicio a la comunidad religiosa. La cualidad más importante de la mujer en EBP, evidentemente, es servir.

d) La mujer de clase especial

Arriba de la diaconisa, se encuentra la mujer de clase especial. Los requisitos para este grado se especifican en 1 Timoteo 5:9-10:

“La viuda sea puesta en clase especial, no menos que de sesenta años, que haya sido esposa de un solo marido. / Que tenga testimonio en buenas obras; si crió hijos; si ha ejercitado la hospitalidad; si ha lavado los pies de los santos; si ha socorrido a los afligidos; si ha seguido toda buena obra” (Biblia Reina-Valera, 1909).

La Constitución de EBP, especifica que éste es el grado más alto al que puede acceder una mujer. Su función no es distinta a la de la diaconisa y consiste justamente en la especialización del servicio a los otros y la hospitalidad; lo que la distingue es el



reconocimiento que se da a su excelente vida cristiana y el apoyo económico que la iglesia le otorga como viuda. Sobra decir que no cualquier viuda accede a esta posición en la comunidad.

e) Las colaboradoras

Las colaboradoras –generalmente– son mujeres solteras que (se sobreentiende) no tienen obligaciones en el hogar y pueden destinar su tiempo libre al servicio del pueblo de Dios, ya sea como integrantes del coro, instructoras de niños o dirigiendo ocasionalmente las oraciones de nueve (en caso de que no haya muchas obreras en la iglesia o que la asignada no pueda asistir al servicio matutino).

Conclusiones

El principio básico que sirve de soporte para legitimar esta estructura de poder es el respeto y obediencia a la autoridad (De la Torre y Fortuny, 1991) con base en el pasaje bíblico Romanos 13:1: “Toda alma se someta a las potestades superiores; porque no hay potestad sino de Dios; y las que son, de Dios son ordenadas.” (Biblia Reina-Valera, 1909). Con base en esta ordenanza EBP promueve el respeto a las autoridades establecidas que, a su parecer, han sido instituidas para impartir justicia. En consecuencia, los creyentes están obligados a acatar las leyes y a no cuestionar las autoridades estatuidas (seculares y eclesiásticas) vigentes, a comportarse como buenos (as) ciudadanos (as) del país y a mantenerse dignos del reino de los cielos (ciudadanía sacra) (Biglieri, 2000: 412).

De esta manera, la autoridad (de Dios hacia el hombre o del hombre hacia la mujer) vista como un valor positivo, permite el desenvolvimiento ordenado de la comunidad religiosa, ya que es percibida como un orden natural de las cosas, un orden divino y no una imposición o dominación. En consecuencia, las mujeres conciben la organización de la iglesia más en términos de igualdad que de relaciones asimétricas (De la Torre y Fortuny, 1991):

Dentro de la iglesia (...) no hay (...) opresión, quizás algunos lo pensarán porque dicen: “No (les) permiten predicar” o cosas así, pero sabemos que así lo estableció la palabra de Dios. ¿Por qué existe esa regla? Yo pienso que es porque una mujer se basa más en las emociones, (...) como mujeres podríamos hablar más desde lo sentimental que desde un sentido teológico-bíblico. (Entrevista a Mónica Mejía, empleada doméstica, 36 años. Iglesia en Ciudad Labor, Tultitlán, Edo. Méx. Mayo 25, 2019).

Según este reputado argumento, la situación de desventaja que las mujeres viven (y han vivido) se debe a que su naturaleza es distinta, inferior a la masculina. Si no toman



la palabra (más que excepcionalmente) en la congregación, simplemente se debe, según el pensamiento tradicional, a que su naturaleza se los impide. “Este destino biológico las marca para desempeñar ciertos roles, siempre subordinados, como los de madres y esposas” (Serret, 2001: 14).

La IECE, LLDM y EBP, herederas del mismo evangelio, sostienen que la razón por la cual la mujer es objeto de mayores limitaciones que el hombre se reduce a dos principios bíblicos: el primero, Adán fue formado primero, después Eva; y segundo, Adán no fue engañado por la serpiente sino la mujer. Estos principios no requieren de más legitimidad que la que les otorga estar plasmados en la Biblia, pues ésta es la palabra de Dios. A través de estos razonamientos, estos nuevos movimientos religiosos han logrado ejercer un efectivo control sobre las conciencias, actitudes y cuerpos de sus feligreses, especialmente los de las mujeres.

Notas

¹Algunos de los puntos doctrinales que la IECE no aceptó en su iglesia, pero que los seguidores de Eusebio Joaquín practicaban, son: 1.- Prohibir el uso de instrumentos musicales para acompañar el canto. 2.- Enseñar que Dios les habla por sueños y visiones para dirigirlos.

²Aarón Joaquín (1926-1964); su hijo, Samuel Joaquín (1964-2014) y el hijo de Samuel, Naasón Joaquín, actual líder de LLDM.

³Actualmente, se presume que la membresía de este movimiento alcanza la cifra de cinco millones de creyentes distribuidos en el mundo entero: Norteamérica, Centroamérica, Sudamérica, Europa, Asia y, últimamente, Oceanía; posicionando a LLDM como la iglesia mexicana de mayor importancia nacional e internacional; la cual, además de contar con dos millones de conversos en México (aprox.), ha extendido sus misiones a 58 países del mundo y su patrimonio alcanza los 15 mil templos.

⁴Entendida como adoración, reverencia, pasión, veneración. Amar excesivamente a una persona o cosa.

⁵El obispo es la autoridad más elevada que se reconoce en EBP.

⁶Lo deseable para ser reconocido como miembro activo de la comunidad es presentarse diariamente a los servicios religiosos, en tres horarios distintos: 5:00 a.m., 9:00 a.m. (exclusivo para mujeres), y 6:30 p.m.

⁷EBP cree en la doctrina de la convicción de pecado. En ella, el (la) creyente se reconoce a sí mismo como un pecador por naturaleza (no solamente de hechos sino también de todo su ser).



⁸Según datos del Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública, sin embargo, estas cifras no reflejan la realidad del número de situaciones de acoso que viven mujeres y niñas en todo el país puesto que, la mayoría de las veces, no se denuncia.

⁹Se denomina siervas de Dios a las esposas de los pastores.

¹⁰Esto, al mismo tiempo les otorga una ventaja, si desean tomarla: lo que no está prohibido, está permitido, por lo que el uso de métodos anticonceptivos no está – tajantemente– prohibido, lo que evitaría una carga moral.

¹¹Comisión para la Educación Cristiana de Niños y Adolescentes de EBP.

Anexos

Anexo 1:



Imagen 1. Joseph Stewart Hall – Misionero Irlandés. Fuente: <http://eldiadesalud.org/acerca-de/historia/>



Anexo 2:



Imagen 2. Eusebio (Aarón) Joaquín González. Fuente: <http://www.exlldm.com/la-iece-el-verdadero-fundamento-de-lldm/>

Anexo 3:

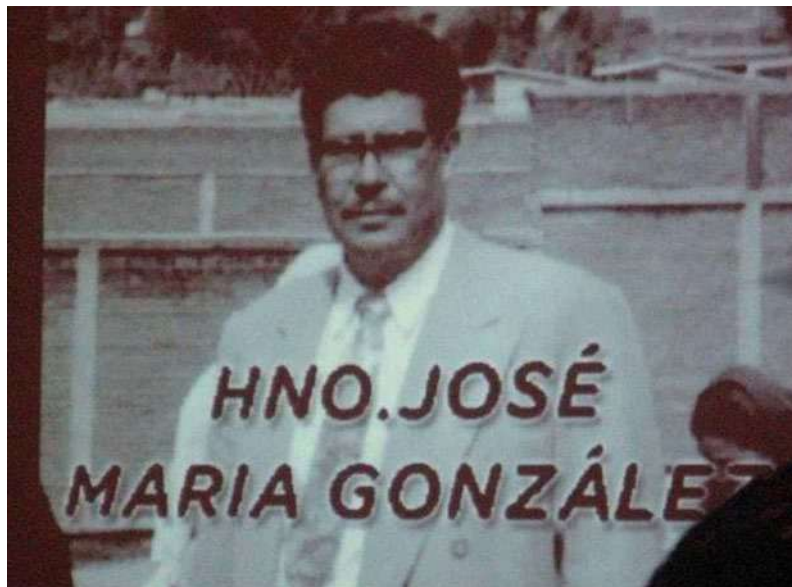


Imagen 3. José María González Rodríguez. Miembro fundador de EBP. Fuente: https://www.youtube.com/watch?v=7_FvV0uhqcQ



Bibliografía

- Bastian, J. P. (1983). *Protestantismo y sociedad en México*. México: CUPSA.
- _____. (1990). *Historia del protestantismo en América Latina*. México: CUPSA.
- _____. (Coord.) (2004). *La modernidad religiosa: Europa y América Latina en perspectiva comparada*. México: FCE.
- _____. (2006). De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: Análisis de una mutación religiosa. *Revista de Ciencias Sociales (CI)*, 1(16), 38-54.
- Berger, P. (1969). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión* (2ed.). Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____. (1997). El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre. *Estudios Públicos*, 1(67), 1-18.
- Biglieri, P. (2000). Ciudadanos de La Luz. Una mirada sobre el auge de la Iglesia La Luz del Mundo. *Estudios Sociológicos*, 18(2), 403-428.
- Blancarte, R. (2001). Laicidad y secularización en México. *Estudios Sociológicos*, 19(57), 843-855.
- _____. (2004). Definir la laicidad (desde una perspectiva mexicana). *RIFP*, 1(24), 15-27.
- Cervantes, L. (2011). *Mujeres, dignidad y Ministerios: Miradas Bíblico- Teológicas* (1ed). México: s/e.
- Constitución de El Buen Pastor. (1ed.). (1990). México: s/e.
- Contreras, M. (1998). La eficacia simbólica del agua en el ritual cristiano del bautismo. Un enfoque antropológico. *Gazeta de Antropología*, 14(8).
- De la Luz, D. (2009). El pentecostalismo en México y su propuesta de experiencia religiosa e identidad nacional. Un breve recorrido histórico, 1920- 1948. *Revista Cultura y Religión*, 3(2), 199-217.
- _____. (2010). *El movimiento pentecostal en México* (1ed.). México: Manda.
- De la Torre, R. & Fortuny, P. (1991). La mujer en "La luz del mundo". Participación y representación simbólica. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 4(012), 125-150.
- _____. & Gutiérrez, C. (coord.) (2007). *Atlas de la Diversidad Religiosa en México* (1ed.) Zapopan: TYPE.
- Diversidad religiosa en México (Ia)* (1ed.). (2005). Aguascalientes: INEGI
- Duch, L. (2018). Propuesta metodológica para el estudio de los fenómenos religiosos. *En Homo religiosus: Sociología y antropología de las religiones* (23). México: Itaca.



- Durkheim, É. (2007). *Las formas elementales de la vida religiosa* (1ed.). México: Colofón
- Encuesta Nacional sobre Discriminación en México Enadis 2010. Resultados sobre diversidad religiosa. (1ed.). (2012). México: Conapred.
- Esparza, J. (2016). *Sanando la sana doctrina*. (1ed.). México, s/e.
- Espinoza, E. (2015). Entre el discurso religioso y las prácticas de sexualidad femenina en una iglesia pentecostal en Tijuana, México. *Culturales*, 3(2).
- Fortuny, P. (2001). Religión y figura femenina: Entre la norma y la práctica. *La Ventana*, 1(14), 126-158.
- Garma, C. (2000). La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano. *Alteridades*, 10(20), 85-92.
- _____. (2004). *Buscando el espíritu, pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*, México, Plaza y Valdés/Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa.
- Gaxiola, M. (1994). *La serpiente y la paloma; análisis del crecimiento de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús* (1ed.). México, Pyros.
- Historia de la iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad "El Buen Pastor"* (1ed.). (1994). México, s/e.
- Invisibilidad estadística como base para la discriminación religiosa (la)* (1ed.). (2009). México: Conapred.
- Mansilla, M. & Sossa, A. (2011). Una aproximación sociológica del cuerpo en la religión. *Las representaciones sociales del cuerpo en el pentecostalismo chileno (1920 a 1940)*. *Persona y Sociedad*, 25(3), 81-106.
- Mansilla, A., Mansilla M. & Orellana L. (2014). Las pastoras pentecostales: metáforas sobre el liderazgo femenino en la Iglesia Evangélica Pentecostal (1972-2001). *Memoria y sociedad*, 18(36), 83-98.
- Martín, F. (2015). *La persistencia de la secularización en la era de la desecularización*. (Tesis de doctorado). Universidad Pública de Navarra, Pamplona.
- _____. (2018). ¿Hacia una teología de la desecularización? Reinterpretando a Peter L. Berger. En *Homo religiosus: Sociología y antropología de las religiones* (157). México. Ítaca.
- Miranda, N. (2016). Ser mujer dentro de la iglesia. *Fe y pueblo*. 1(2), 12-21.
- Orellana, Z. (2009). La Iglesia Pentecostal: Comunidad de Mujeres. *Revista Cultura y Religión*, 3(2), 112-126.
- Principios del evangelio* (2ed.). (2009). Salt Lake: s/e.
- Programa de la 62 Asamblea General*. (2008). *Santa Cena 2008*, 0(62), 17.



- Rodríguez, E. (2005). Pentecostalismo, teología y cosmovisión. *Península*, 1(0), 219-242.
- Sánchez, F. (2005). Los tipos ideales en la práctica, significados, construcciones, aplicaciones. *Empiria*, 1(11), 11-32.
- Santa Biblia (la). (3ed.). (2006). London: Bibles.org.uk
- Schuster, J. (1986). Antecedentes históricos de la penetración protestante en México. *La palabra y el hombre*, 1(58), 12-21.
- Semán, P. (2019). ¿Quiénes son? ¿Por qué creen? ¿En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina. *Nueva Sociedad*, 1(280), 26-46.
- Serret, E. (2001). El género y lo simbólico. La construcción imaginaria de la identidad femenina. (1ed.). México: Universidad Autónoma Metropolitana - Azcapotzalco.
- Solares, B. (ed.) (2018). *Homo religiosus: Sociología y antropología de las religiones* (1ed.) México: Itaca.
- Soto, A. (2012). Estudio cualitativo sobre el pentecostalismo en sectores marginales. (Tesis de grado). Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.
- Tapia, M. (2018). Educación sexual para todas y todos: la asignatura urgente para el logro de la igualdad en México. *El cotidiano*. 34(212), 23-28.
- Tarducci, M. (2005). "Sólo respondo al llamado de Dios": El precario liderazgo de las pastoras pentecostales. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 1(40), 1- 21.
- Temario de las Sagradas Escrituras (3ed.). (2001). México: s/e.
- Weber, M. (2012). *Economía y sociedad* (18ed.). México: FCE.

Webgrafía

- Catholic.net. (15 de agosto de 2018). Los católicos y los anticonceptivos. Recuperado de <https://www.es.catholic.net/op/articulos/5259/cat/329/los-catolicos-y-losanticonceptivos.html#modal>.
- diosvivoelbuenpastor.com.
- eldiadesalud.org.
- eluniversal.com.mx. (11 de junio de 2019). Miembros de La Luz del Mundo. Discriminados. Recuperado de <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/sociedad/miembros-de-la-luz-del-mundo-discriminados>.
- Gómez, C. (Laboratorio de ideas). (14 de noviembre de 2017). Iglesias evangélicas en México, ¿herederas de la reforma protestante? (archivo de video). Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=-YjvjSvK0qs>
- inegi.gob.mx.



Informador.mx. (8 de marzo de 2019). La Luz del Mundo impulsa el papel activo de la mujer. Recuperado de <https://www.informador.mx/jalisco/La-Luz-del-Mundo-impulsa-el-papel-activo-de-la-mujer-20190307-0099.html>.

lldm.org.

Nexos.com.mx. (1 de Mayo de 2006). Laicidad en un mundo des-secularizado. Recuperado de <https://www.nexos.com.mx/?p=11903>.

Publimetro.com.mx. (5 de febrero de 2019). Piropo, halago y acoso... Recuperado de <https://www.publimetro.com.mx/mx/opinion/2019/02/05/piropo-halago-acoso.html>.



Conversión de antiguos creyentes católicos al islam en Bogotá entre los años 2017 y 2019

Óscar Domínguez Portugal¹

Resumen

En 1991, después de 105 años, Colombia establece la libertad de cultos como un principio fundamental de sus ciudadanos, eliminándose el monopolio católico de la fe y abriéndose la nebulosa espiritual a nuevas religiones, una de ellas, el islam. Si bien la presencia del islam en Colombia data desde mediados del siglo XIX, 1991 marca un hito para la recomposición religiosa a nivel nacional, dándose paso a la conversión y a procesos de proselitismo o Da'wa. Así las cosas, el presente documento busca dar una aproximación al proceso de conversión al islam en Bogotá y las dificultades que afrontan los creyentes después de la conversión. Este texto es el resultado de un estudio preliminar que utilizó la etnografía y entrevistas semiestructuradas como herramientas metodológicas, las cuales arrojaron como resultado cuatro tipos de conversión: Natural, Experiencial, Científico-Racional y por Relaciones Familiares; e hizo evidentes cambios en la conducción de la vida y las formas de interacción de los musulmanes conversos con miembros de sus comunidades y familias. Con esto, el presente texto, de una parte, discute los tipos ideales de conversión propuestos por Machalek, Lofland, Skonovd y Snow, y de otra, se propone en ampliar los resultados preliminares con la ampliación de la muestra de sunitas a sunitas y chiítas conversos en Bogotá. La conversión al islam se da como parte de una crítica a la sociedad y a la religiosidad popular con la que el sujeto interactúa, sin que por esto se busque una resignificación de la concepción a Dios.

Palabras clave

Conversión; islam en Colombia; Islam Sunita; islam Chiíta; Crisis de Sentido.

Introducción

La sociedad se estructura a través de los Símbolos, pues al ser la base de los Sistemas de Significado posibilitan la interacción entre sujetos (P. Berger, 1970). El símbolo se convierte en una expresión de la cultura puesto que "Biológicamente privado de un mundo de los hombres, construye un mundo humano. Este mundo, por supuesto, es la cultura. Su propósito fundamental es brindar a la vida humana las firmes estructuras de las que carece biológicamente" (P. Berger, 1970, p. 17). Los Sistemas de Significado, y



en general la cultura, se transmiten al individuo a través de tres procesos: la internalización, la objetivación y la externalización (P. Berger, 1970; Luckmann, 1973). Una de las vías en que se da la relación del sujeto con el mundo social está mediatizada a través de la religión, pues esta le otorga el mayor de los sentidos al sujeto, para de esta manera entender el mundo que le rodea (P. Berger, 1970; Luckmann, 1973).

El mundo contemporáneo se diferencia de otros momentos históricos por su constante interacción entre las diversas culturas que lo componen. Este proceso ha dado paso a que los entes dadores de sentido, como la religión, se abran, y posibiliten que otros elementos culturales como los campos de la política, la economía e inclusive la misma religión llenen el vacío dejado por estos elementos otorgadores de sentido, es decir, se ha dado paso a que diversos elementos del cosmos de lo profano penetren en el cosmos de lo sagrado y se conviertan estos elementos en el fin último del espíritu, lo que se ha denominado como la Profanación del Cosmos Sagrado (P. Berger, 1970; Luckmann & Schütz, 2003).

Este proceso de Profanación del Orden de lo Sagrado da paso a que se den procesos de lo que se ha denominado como el Desencantamiento del mundo, el cual se refiere al proceso en el que el sujeto deja de ver en su realidad una pérdida paulatina de los valores de su sociedad y empieza a ver el sujeto la necesidad de que algo lo agarre al mundo social, que de una u otra forma le de los valores perdidos, por lo que se hace imprescindible para el sujeto buscar en otros camiones religiosos el sentido perdido, o, por otro lado, se facilite la adaptación del sujeto a la nueva estructura social (P. L. Berger & Luckmann, 2008; Weber, 2014).

En el caso de América Latina, la pluralización religiosa que se ha dado a causa del desencantamiento del mundo ha traído al islam como una opción para que el sujeto se reestablezca esa conexión con el mundo espiritual, adoptando y adaptando, aunque de forma no hibridizante, esta doctrina religiosa al desarrollo de la vida cotidiana, pues al ser una religión abrahámica de fácil conversión no rompe con la estructura religiosa anterior de manera radical.

El presente estudio busca aproximarse al fenómeno de la conversión al islam en Bogotá. Esto se logró a través de la realización de 12 entrevistas a miembros de las comunidades sunitas y chiítas presentes en la ciudad y la asistencia frecuente desde marzo de 2017 hasta septiembre de 2019 al Hutba o Sermón, realizado los días viernes en proximidades al medio día, o los días jueves en horas de la noche para el caso de la



mezquita al-Reza (de la rama chiíta), proceso se dio paso al análisis del discurso y a procesos etnográficos.

Qué es la conversión

El término Conversión proviene de los términos griegos επιστρέφειν, στρέφειν ο μετανοια, los cuales evocan un proceso de cambio dramático en la forma de ver el mundo o de retorno a los principios en el que se desarrolla el sujeto (Snow & Machalek, 1984, p. 169). Estos cambios en la forma de interpretar el mundo (Kilbourne & Richardson, 1989; Lofland & Skonovd, 1981; Lofland & Stark, 1965; Snow & Machalek, 1984; Straus, 1979) dan paso a una reorganización radical de la identidad del sujeto y el significado que este tiene de la vida (Lofland & Skonovd, 1981, p. 375).

El proceso de la conversión religiosa puede ser entendida de tres maneras: el fundamentalismo, que es el proceso por el cual se da una reapropiación del cosmos sagrado al que ha pertenecido siempre; la adhesión religiosa, que se refiere al proceso en el que si bien el sujeto mantiene su religiosidad, toma y adapta prácticas de otras religiosidades como suplementos para su salvación; y la tercera o Redireccionamiento de las Almas se da cuando hay un cambio en la religiosidad del sujeto (Snow & Machalek, 1984, p. 169). Es en este último tipo de conversión en el que nos enfocaremos en primera instancia.

Un converso se identifica de los demás creyentes por la manera en que reconstruye la narración de su vida y la performatividad que mantiene en su nueva comunidad, las cuales pueden ser categorizadas teóricamente bajo la propuesta de Snow y Machalek (1984) en las siguientes categorías: el Status de Miembro, la reconstrucción biográfica, la adopción de un esquema maestro de atribución, adopción del rol de converso y la suspensión de un sistema analógico.

La conversión como epifanía

La conversión, en términos de Denzin (1989), debe ser entendida como una epifanía. La epifanía es definida por este autor como un “momento de revelación en la vida” (Denzin, 1989, p. 47) o como “momentos y experiencias de la interacción que dejan marcas de vida” (Denzin, 1989, p. 70), que, al presentarse, según Denzin, en momentos de crisis, generan marcas de reinterpretación de la vida.

Para Denzin, las epifanías se nutren constantemente de otros elementos, siempre vistos en retrospectiva, de la vida previa al acontecimiento. Así, el autor describe cuatro formas de epifanía: La Epifanía Mayor, que evoca a todas las dimensiones de la vida; la Epifanía Menor, que se refiere a representaciones simbólicas de la epifanía mayor; la Epifanía



Acumulativa que se da a través de la rutinización; y la Epifanía Revivida, que son experiencias que recobran sentido al darse la narración (Denzin, 1989, p. 71).

Para el caso que nos compete, la Declaración de Fe (Bautizo o Shahada) puede ser entendida tanto como una Epifanía Mayor, puesto que es en ese momento en que se inician los cambios comportamentales del sujeto, o como una Epifanía Acumulativa, ya que es visto como un rito necesario después de que el sujeto cambie las formas de pensar y sentir a Dios. En esto se profundizará más adelante.

El islam en Bogotá

Es posible que el islam llegase a Bogotá a inicios del siglo XX a través de la migración sirio-libanesa, aunque ésta casi desaparece sin dejar mayores rastros. Así, es durante la segunda mitad del siglo XX en que registra una presencia relativamente considerable en la ciudad en el momento en que se conforma la Asociación Benéfica Islámica en el año 1979 (Castellanos, 2010). Para ese año se adapta un apartamento en el centro de la ciudad, en un Pent-house ubicado en la carrera 11 con calle 9, que funciona como la 'mezquita' en la que se concentra toda la población musulmana de la ciudad hasta la década de 1990 cuando se conforma el Centro Cultural Islámico y empieza a dinamizarse los procesos de conversión tanto al sunismo como al chiísmo (Castellanos, 2010). Para la primera década del nuevo milenio se registran en Bogotá cuatro mezquitas (Castellanos, 2010), a la que hacia inicios de la década se suma una quinta, dando como resultado el espectro actual del islam en Bogotá. Sumado a lo anterior, la ciudad cuenta con una madraza liderada por la comunidad turca que asiste con regularidad a la mezquita al-Qurtubi.

Hoy día si bien la población musulmana en Colombia no supera el 1 por ciento de la población, esta llega a superar a otras denominaciones cristianas como el Culto Oriental y el Cristianismo Ortodoxo y otras religiosidades orientales (Beltrán Cely, 2013). Para el caso de Bogotá, aunque no hay datos demográficos exactos, se puede afirmar que aproximadamente del 50 por ciento de la población musulmana presente en la ciudad es conversa. De ese porcentaje, la mayoría de los conversos en la ciudad pertenecen a la escuela sunita, mientras que un bajo porcentaje se adscribe a la corriente chiíta. Con esto dicho, sin embargo, en la ciudad se reconocen cinco mezquitas, tres pertenecientes a la corriente sunita, Abu Bakr, al-Qurtubi y Estambul, y dos que profesan el chiísmo, Ahlul Bayt y al-Reza.

Si bien tanto en Colombia como en Bogotá no se profesa o se direcciona a la comunidad hacia una escuela jurídica específica, al menos para el caso sunita, la corriente Hanbalí



llega a tener cierta importancia por los aportes que ha hecho la diplomacia saudí y la afiliación ideológica de algunos líderes, aunque esto no niega la presencia de otras escuelas como la Maliki o la Hanbali e inclusive Shafi'i. Con esto dicho, sin embargo, es frecuente la mezcla de escuelas jurídicas dentro de la práctica cotidiana del islam entre los sunitas en Bogotá. Para el caso chiíta, las comunidades se dirigen por la escuela Yafarí o también denominado como el chiísmo duodecimano. Se desconoce la presencia de miembros simpatizantes con la corriente Ibadí, aunque no se descarta su presencia.

Sumado a lo anterior, cada mezquita se distancia de las demás por las formas en que se dan los Hutba. Así, por ejemplo, para el caso sunita las mezquitas Abu Bakr y Estambul y la mezquita Ahlul Bayt para el caso chiíta, tienden a dar explicaciones sobre el qué es ser un musulmán y la divulgación ciertas prácticas y creencias, la mezquita al-Qurtubi promueve el estudio más espiritual del creyente y la mezquita al-Reza tiende a la exégesis coránica. Aunque no lo parezca, la información impartida en cada mezquita influye en la asistencia y consolidación de creencias de los nuevos creyentes.

La conversión al islam en Bogotá

A través de las entrevistas realizadas a musulmanes los Motivos de la Conversión se pudieron categorizar de cuatro formas: Relaciones Familiares, Místico-Experiencial, Natural y Científico-Real.

La primera o forma de Relaciones Familiares fue definida por Snow y Machalek (1984) en donde son las relaciones sociales intensas, como la relación entre esposos o hermanos, la que conlleva a la conversión. Así se evidencia el caso de Angie, quien conoció y se convirtió al islam por su esposo "cuando yo quedé embarazada de la hija mayor, tiene 5 años, él empezó a leer, y pues, por medio de él, digamos yo empecé a conocer...por él fue que conocí, por él fue porque llegué allá, mejor dicho" (Villamil, 2017); también está el caso de Yahia, esposo de Angie, quién en búsqueda de una fe que le llevara a proteger a su hija y a su familia decidió dar el paso para convertirse al islam (Durán, 2017).

El segundo caso o Conversión Místico-Experiencial debe ser entendido tanto por la performatividad del sujeto al comportarse como un creyente como en relación a la cuestión mística de sentir cosas o llorar al escuchar la recitación, así se puede evidenciar en el caso de Mikhail expuesto arriba cuando dice "yo estaba una noche navegando en internet, en YouTube, no sé qué estaba viendo, pero en uno de los videos relacionados aparecía como una recitación del Corán, simplemente la puse, era un niño de 15 años



recitando el Corán...para el final del video yo ya estaba llorando” (Camargo, 2017). De igual manera, el caso de Reza expresa el sentimiento místico-experiencial cuando dice “un día decidí ir a una montaña en San Cristóbal (Venezuela) al amanecer, y ante el Sol di mi Shahada...después declaré mi fe ante los hermanos en Bucaramanga, pero no fue lo mismo, la realmente importante fue la que hice ante el Sol en aquella montaña” (R. Mora, 2019). El caso de Ali Akbar también demuestra este tipo de conversión cuando dice “En un sueño escuché un llamado, como que una voz, un canto, y un día me levanto a eso de las 5am o antecitos y me despertó un canto también muy bonito...y sentí que era un llamado de parte de Dios” (Díaz, 2019). Otros casos que también ejemplifican este proceso místico, aunque no de manera tan profunda son los casos de Alejandra, quien dice que sintió una alegría al dar su Shahada aunque no fue como ella la hubiese querido (Orozco, 2017), o el de Yolima, quien dice que el día que decidió hacer Shahada “ese día fue algo que se siente en el corazón y dije ‘no, ya, me doy mi testimonio de fe’” (Y. Mora, 2017). Gina también comenta que hubo varios mensajes que ella percibió, como si fuesen milagros, los que le confirmaron que el islam era la religión de Dios (Mergesh, 2019).

La Conversión de tipo Natural un motivo de conversión que a diferencia del tipo Intelectual propuesta por Lofland y Skonovd (1981) la cual se presenta cuando el sujeto empieza a criticar la religiosidad tradicional de forma casi natural, hasta el punto que su Declaración de Fe en otra creencia se hace sólo un punto más dentro de su conversión, es una Epifanía acumulativa. El caso de Paula es el caso más representativo de este tipo de conversión, pues dice:

Poco a poco ya empecé a creer un poco más en el islam, y ya después, poco a poco, fui dejando de creer que Jesús es Dios... yo creo que esperé mucho a la Shahada...entonces creo que ya era musulmana desde antes...no es que saliera mucho a bailar, pero si me gustaba mucho salir a bailar como buen colombiano. Pues es que todo ha sido tan natural que...lo más difícil fue como lo Halal que eso si fue como un choque, pero de resto todo siempre ha sido muy natural, entonces ni me doy cuenta del cambio (Avella, 2017).

Otro caso fue el de Gina, quien comenta que inicia a aprender leyes prácticas del islam antes de ser musulmana para saber si podía y se sentía identificada con eso. Así declara “Empecé 8 meses antes, para saber si podía con la oración, si me sentía conectada con Dios haciéndola, empecé a dejar de comer cosas que están prohibidas en el islam...empecé a usar el Hiyab, a ver cómo me sentía con él” (Mergesh, 2019)



Con relación al último de los tipos de motivaciones de conversión o Conversión Realidad-Científica que, por un lado, puede ser causante de la conversión, y por otro, se puede convertir en un discurso que legitima la conversión. Así, está el caso de Lionel, quien dice con respecto a su conversión:

Mi curiosidad, yo empecé, yo estaba un poquitico perdido en mi vida, y empecé a buscar, a mirar lo que pasa, lo que está mal en el mundo, porque hay muchos problemas en el mundo; me di cuenta que no son tantas las buenas personas que están al mando en ese mundo; empecé a buscar y yo vi muchos milagros, todos los milagros científicos que están en el Corán, unos por unos, hay muchísimos, y ese libro que contiene tantos milagros científicos que hasta el día de hoy estamos descubriendo con la tecnología de hoy...y es que el Islam es tan lógico...(2017)

En este sentido también se encuentra el caso de Reza quien también comenta que:

Un día me encontré con un versículo del Corán en el que Dios describe los mares...ahí dice que hay una masa de agua dulce y otra de agua salada. Ahí describe dos situaciones que ocurren cuando estos dos tipos de agua se enfrentan. Una es cuando dos masas de agua salada se encuentran hay una barrera entre ellas que las separa y no las traspasa. Y hay otro versículo donde habla de cómo se encuentra una masa de agua salada con una masa de agua dulce. Dice que cuando hay una barrera entre ellas que las separa, pero además de eso hay un espacio intermedio donde ambas interactúan. Luego yo hago la investigación y sí [confirmando lo anterior]...lo primero que pensé fue en que una comunidad que no conoce el mar y viven en el desierto, y era muy tradicional que los árabes le tuviesen miedo al mar...yo dije bueno, si había ese miedo al mar ¿Cómo se supone que yo encuentro eso en el Corán? Yo sentí miedo, porque me encuentro con una verdad que ya no puedo negar...esto es una confirmación que si yo no la acepto sería hipócrita [conmigo] (R. Mora, 2019)

Sumado a esto, los cambios que significa la conversión para el caso del islam se da a través de: las relaciones familiares, la relación hombre naturaleza, la crítica a la modernidad y la religiosidad popular, lo sapiensal y la conducción de la vida cotidiana.

Con relación a las relaciones familiares hay dos tipos de relaciones, el matrimonio y la aceptación por parte de la familia nuclear. Con respecto a la primera faceta se dice que no es resultado del amor entre dos personas sino un decreto divino; y con respecto a la segunda, hay dos tipos, la aceptación y el rechazo, el primero de los dos tipos tiene dos posibilidades, la aceptación por parte de los padres y hermanos (casos de Ali Akbar, Gina, Mikhail o Paula) y la aceptación y conversión de los padres y/o hermanos (caso de Yahia o Reza), mientras que el segundo tipo es un rechazo total al converso,



eliminando casi toda relación filial (caso de Angie). Sumado a esto, se ve en la comunidad a una familia, como lo demuestra Yahia en una conversación personal cuando dice que si él y su esposa llegasen a morir, él dejaría a sus hijos con algún hermano de la mezquita antes de dejarlo al cuidado de su madre o hermanos o la familia de su esposa, pues si los dejara con ellos perderían los valores inculcados por él y su esposa; Alejandra ve en la comunidad algo parecido, pues dice que sólo los padres y los hermanos de la comunidad ella los puede considerar como amigos.

Con respecto a la Relación del Hombre con la Naturaleza Yahia comenta que el musulmán está aquí para cuidar de la creación de Allah, no para saciarse de ella, de igual forma Angie comenta:

Por ejemplo mis hijos sienten mucho dolor por los animales, así sea la lombriz más chiquita, ellos saben que las lombrices se las comen las gallinas, pero también saben que si una persona, un niño, coge la lombriz y la parte a la mitad y le está haciendo daño a ellos les duele, porque ellos me lo dicen “mami, mire [que] hoy en el colegio se metió una mariposa y unos niños la pisaron, pero yo la salvé y la dejé en el patio” así sea muerta la dejaron en el patio con la intención de que el animalito se salvara, o sea, tuvieron la intención, entonces es enseñarles esa intención, siempre, siempre protegiendo la creación de Dios (Villamil, 2017)

La conversión también es generada por críticas tanto al modelo social, pues dice Marina, “Muchas cosas que yo viví profesionalmente y personalmente como mujer me las hubiese ahorrado si yo hubiese conocido las teorías islámicas, y me di cuenta que era como una protección muy grande para una mujer en occidente” (Galvis, 2019), como a la religiosidad anterior, así comenta Paula “Cómo le voy a rezar a una santa, yo le rezo a Dios no a una santa” (Avella, 2017) o Yolima cuando se refiere al cambio de ver a Jesús como Dios

yo sentí que toda mi vida había estado en una mentira, entonces yo a Jesús siempre lo respeté, lo sentí en el corazón, porque de hecho la parte fe siempre la he sentido en mi corazón, eso no ha sido ajeno, entonces ya darme cuenta, estrellarme, que lo que yo creo no era lo que yo creía y era una mentira a mí me dio duro, a mí me dio duro porque sentí que le estaba fallando a Dios todo ese tiempo, y creer que Jesús era Dios, pues imagínate, el error tan grande en el que yo estaba (Y. Mora, 2017)

En este sentido, las críticas se enfocan a que hay una carencia de valores en la modernidad (Sarrazin & Rincón, 2015) motivo de la conversión de Yahia, pero también que la sociedad colombiana no está pensando en Dios (Avella, 2017), además de una



crítica a los valores sociales que se imponen desde la política colombiana, puesto que van contra los valores religiosos o hacia la religiosidad.

La cuestión sapiensal o de conocimiento es una de las más importantes, puesto que el islam es una religión que te invita a conocer e investigar, tal como dice Alejandra, e inclusive ella resalta que lo primero que le fue revelado al profeta fue iqra palabra que en árabe significa lee, aprehende, analiza, entiende, y que es a través de la escritura que Él ha creado todo lo existente (Orozco, 2017). Es por esta razón, inclusive, que tanto ella como Lionel se convirtieron al islam y la vía por la que es frecuente que a un no creyente lo inviten a dar su declaración de fe, como se dijo anteriormente, siendo, por ende, una de las formas de dar Da'wah.

En el caso del chiísmo esta es una fuente frecuente tanto para la conversión como para el cambio de corriente religiosa, pues como lo comenta Ali Akbar “Empecé a conocer sobre la historia de Hussein” (Díaz, 2019), o Gina, quien dice:

Empecé a investigar sobre cómo el profeta empezó, como pudo mantener el Islam, todo lo que sufrió para expandir el Islam, luego sobre el legado de su familia, sobre el Imamato...y uno dice, bueno, si lo han acusado tanto de falso profeta, no hubiese aguantado tanto, entonces son cosas que ya me empezaron a convencer, desde mi estudio, yo me convencí del Islam desde lo que aprendí...Estudí la historia y se me hizo muy lógico y los hadices defendían el Islam Chiíta...darse cuenta que está justificado que Omar si mató a la Señora Fátima [la hija de Mahoma], uno dice bueno ¿eso es de Dios? [La respuesta es] no, pero el Imán Ali si creció con el profeta y fue el primero en aceptar el islam ¿Por qué Dios elegiría a otro [para liderar la Umma] si no fuera él? No hay una razón de peso para decir que Ali mintió, que la familia mintió (que es lo que argumentan los sunitas) (Mergesh, 2019).

O tal y como lo afirma Reza:

En las comunidades sunitas hay un día en el mes de Muharram que se ayuna, el día de Ashura...ese día se lee un Hutba que dice que ese día se ayuna como conmemoración a la liberación del pueblo de Israel...yo empiezo a investigar y me topo con otra cosa...en el 10 de Muharram del año 63d. H. Hussein muere decapitado, masacrado, junto con otros familiares del profeta...eso fue en Karbalah...esa información nunca se hablaba...yo nunca me había enterado...yo lo comenté en la mezquita y pregunté sobre el por qué nunca se mencionaba ni se hacía nada en relación a ese hecho, entonces me dijeron ‘es que esos son temas polémicos y no queremos hablarlo porque traen controversia’...después me entero de dos guerras civiles donde murieron cientos de musulmanes, y no puedo creer que no haya una actitud crítica frente a esos temas...empecé a sentir que no conocía nada de la historia, porque son cosas que



ocurrieron después de la muerte del profeta y son cosas grandes, [entonces] por qué nunca se hablan...el punto que me colmó el vaso fue una narración famosa...el hadiz Thaqalein, que está en Bujari y en Muslim, y en todas las fuentes sunitas importantes (R. Mora, 2019)

Por último, y el impacto más grande que tiene la conversión sobre el sujeto es la forma en que se da la conducción de la vida cotidiana. Este cambio invade todas las condiciones de la vida, desde la vestimenta y la alimentación hasta la manera en que se dan las relaciones sociales y el cómo entrar al baño a defecar.

Con respecto a la vestimenta se dice que esta no tiene que ser ceñida al cuerpo y en el caso de las mujeres se dice que es necesario el uso del velo, ambas cosas se conocen como Hiyab según Haseeb, el esposo de Paula (Avella, 2017). Para las mujeres usualmente esto es lo que más les ha costado, pues, como dice Angie

Yo demoré un año para ponerme Hiyab, yo llevo 6 años en el Islam, pero el primer año yo no me lo ponía, no lo usaba, sí lo usaba para la oración, pero para la calle, para todas esas cosas, no, porque me sentía extraña, y todo el mundo lo empieza a mirar a uno y empieza a preguntarle cosas, o le dicen que uno es terrorista, o le dicen muchas cositas así que pues, uno se siente incómodo, pero el significado de usar Hiyab ya es más profundo, o sea, ya uno entiende por qué lo hace, pero fue lo más difícil (Villamil, 2017).

Es de resaltar en este punto las palabras de Gina, quien dice:

A mí me gusta usar Shador, sin embargo, sé que al usarlo genero la reacción contraria a la que quiero, por lo que uso un velo más corto...lo mismo pasa con la barba en los hombres, es suna del profeta usar barba, sin embargo, cuando es muy larga y espesa da miedo, o al menos a mí me da miedo, por lo que, si bien es bueno llevarla en la religión, en nuestro contexto no, porque genera el efecto contrario al que se espera [llevar un buen mensaje del islam] (Mergesh, 2019)

Con relación a la comida, el Corán dice que los animales, al ser creaciones de Dios, tienen que sacrificarse de tal manera que sus carnes no contengan sufrimiento y siendo necesario el 'santificarlos' al momento de su muerte, esto es denominado como Carne Halal. Con respecto a esto comenta Mikhail:

...la comida aquí en Colombia de un musulmán, [aunque] tal vez ya no tanto, pero, tal vez hace 5 años o una cosa así si era muy muy restrictiva, sobretodo, porque yo nunca he querido como depender tanto de mis papás, entonces, obviamente, si yo quería carne o alguna cosa así, pues era mucho más difícil, porque la carne no puede ser cualquier carne, sino que tiene que ser carne Halal, pero ya, eso ahorita es mucho más fácil, el pollo también, digamos que ya ahorita es fácil, aunque no hay tantas opciones para salir



y cosas así, de pronto comer afuera, es digamos que es muy restringido también, pero digamos que es complicado (Camargo, 2017).

De igual manera hay una prohibición con respecto a ciertos alimentos, como la carne de cerdo y el consumo de roedores, entre otros, al igual que una prohibición tajante al consumo de alcohol y la prohibición no explícita del fumar, pues según Mikhail, el Corán dice que no consumas nada que te haga daño (Camargo, 2017).

Así, muchos de los conversos entrevistados consideran que el cambio de alimentación es lo más difícil de su conversión, aun así, hay musulmanes que dicen que “termina no siendo tan difícil si uno se lo propone” (R. Mora, 2019). Durante los primeros años de la presencia islámica en Bogotá, muchos musulmanes optaron por bendecir la comida en caso de no encontrar carnes Halal, muchos otros tendían a la adquisición de reses para sacrificarlos clandestinamente, especialmente para fechas como el Ramadán (Castellanos, 2010). Hoy día es más fácil encontrar carne Halal, no solo porque hay emprendimientos por parte de la comunidad en el sacrificio, sino también se da paso a la importación de este tipo de carnes en almacenes de cadena.

Sumado a esto, las relaciones sociales son controladas por el islam al prohibirse el contacto físico y visual con personas del sexo contrario. Ésta, según declara Alejandra y su esposo Saladino, son más restrictivas en los hombres que en las mujeres, pues en el caso de las musulmanas la prohibición se da cuando el hombre con el que se relaciona tiene una edad próxima a la de la mujer, mientras que los hombres nunca deben mirar a los ojos a una mujer, independientemente de la edad de ella (Orozco, 2017). Para Yahia es lo más difícil del comportarse islámicamente, e inclusive no cumple a cabalidad esta norma por sus empleos, así comenta:

Cuando tienes en tu trabajo que atender gente, y tener, por lo menos, ese contacto visual, entonces yo pues mantengo ese contacto visual y sonrío así, y todo, pero digamos que me preocupe porque “ah, la miré a los ojos y que no debo hacerlo así”, no porque al final es un comportamiento del cual, por ejemplo, yo no soy, a veces, muy consciente, y para mí no es como a veces que uno pudiera sentir que hay cierta perversión en algunas personas que lo hacen con esa intención, pero pues lo mío es sencillamente trabajo (Durán, 2017)

De igual forma, las relaciones se agencian a través de la paciencia, pues como dice Yolima con respecto a cómo ha mejorado su vida:

...la tranquilidad espiritual que tengo, no te imaginas la paciencia. Cuando hay un problema, te llegó un problema así fuerte, ya la actitud que uno toma ante ese problema



ya es muy diferente, ya uno es más paciente, ya es más maduro, ya uno no se desespera, que “hay, por qué a mí todo, me pasa lo malo” no nada (Y. Mora, 2017).

El último de los aspectos en los que cambia la vida cotidiana se da en relación al aseo, pues el islam especifica formas correctas de ir al baño, que es hacia el lado contrario al lugar donde se dirige la oración o hacia el norte, la forma de cortarse las uñas, que se empieza por el meñique del lado derecho y se termina por el meñique del lado izquierdo en manos y pies. Según comenta el Sheikh de la mezquita Estambul, El Tayeb Sebak, la depilación de la zona púbica y las axilas es recomendable. Agregado a esto, el uso de aceite de olivas en manos, barba y cabello es frecuente tal y como lo hacía el profeta, ya sea para el comienzo de la jornada diaria o antes de la oración. Por último, la ablución o purificación se recomienda hacer antes de la oración, la cual se debe realizar cinco veces al día (antes del amanecer, al medio día, cuando la sombra de un objeto sea del doble del tamaño del productor de la misma, al anochecer y entrada la noche), aunque, como dice Mikhail él la hace antes de salir de casa y al llegar a la misma.

Diferencias entre sunitas y chiítas

El fenómeno de la conversión cambia en relación a la doctrina, pues al ser mayoritaria de la población musulmana en Bogotá y al poseer la mezquita más grande y la única que arquitectónicamente emula las mezquitas de medio oriente de la ciudad, hace que el sunismo tenga más adeptos que el chiísmo. Además, es más frecuente la conversión al sunismo que al chiísmo por la importancia del estudio y conocimiento religioso que promueven las chías, que a su vez tiende a ser un proceso de conversión directo más prolongado.

Por último, al ser más cercana la enseñanza sunita hace que, por conexiones históricas o de otros conocimientos adquiridos se vea en la familia del profeta una fuente de emulación, pues, siguiendo el Hadiz Thaqalein, la familia es una de las bases de la religión, elemento que no tiene gran relevancia dentro de la tradición sunita.

Es de resaltar que hay elementos dentro de la conversión al chiísmo que responden no solo a procesos espirituales, sino también a procesos políticos, especialmente tras la Revolución Iraní, que conlleva, de una u otra manera, a la izquierda (Amatauri, 2019; Castellanos, 2010).

Conclusiones

El Islam se convierte en una de las opciones para la conversión del sujeto quien entra en lo que se denomina como una Crisis de Sentido a causa de su relativamente sencillo proceso de conversión (el dar Shahada) y que no genera una ruptura profunda entre las



Estructuraciones de Sentido católicas, aunque si hay elementos como la unicidad de Dios, la inexistencia de santos y del reconocimiento de actos milagrosos o taumatúrgicos que hacen que no haya un proceso exponencial de conversión al Islam.

En Bogotá hay población musulmana tanto chiíta como sunita. Sin embargo, respondiendo a las lógicas mundiales, la población sunita es mayor a la chiíta. De otra parte, el número de conversos en Bogotá es cercana al 50 por ciento e inclusive superior al número de migrantes. Dentro del aspecto jurídico-devocional no se responde a una escuela concreta en el caso suní, aunque hay influencia de la escuela Hanbalí, mientras que en el caso chiíta se responde a la escuela Yafarí.

La conversión como fenómeno da paso a una resignificación de la vida que puede ser entendida como una epifanía. En este sentido, el trabajo arrojó cuatro tipos de conversión: Natural, Místico-Experiencial, Científico-Racional y de Relaciones Familiares. De igual manera, se da un cambio en las prácticas en la vida cotidiana como el uso de ciertas ropas y el consumo de comida Halal. La diferencia entre el chiísmo y el sunismo es el reconocimiento de la importancia de la familia del profeta o Ahlul Beyt, y hace que el converso, cuando entra en conocimiento del chiísmo, agregue a su foco devocional no solo a Mahoma como profeta, sino a Ahlul Beyt como ente importante de la religiosidad. Dentro de la escuela chiíta está presente un elemento político importante, que tiende hacia la izquierda.

Notas

¹Sociólogo y estudiante del pregrado en Historia de la Universidad Nacional de Colombia.

Referencias

Amatauri, D. M. H. (2019, agosto 16). Entrevista a Diego Hassan (Ó. Domínguez Portugal) [Electrónico].

Avella, P. (2017, abril 15). Entrevista a Paula Avella (Ó. Domínguez Portugal) [Electrónico].

Beltrán Cely, W. M. (2013). Del monopolio católico a la explosión pentecostal: Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia. Primera edición: Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá.

Berger, P. (1970). El dosel sagrado. Buenos Aires: Amorrortu.



- Berger, P. L., & Luckmann, T. (2008). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: La orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós.
- Camargo, M. (2017, abril 28). Entrevista a Mikhail Camargo (Ó. Domínguez Portugal) [Electrónico].
- Castellanos, D. G. (2010). *Islam en Bogotá: Presencia inicial y diversidad* (Primera edición). Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Denzin, N. K. (1989). *Interpretive biography*. Newbury Park: Sage.
- Díaz, A. A. (2019, agosto 18). Entrevista a Ali Akbar (Ó. Domínguez Portugal) [Electrónico].
- Durán, Y. (2017, marzo 31). Entrevista a Yahia Durán (Ó. Domínguez Portugal) [Magnético].
- Galvis, M. (2019, agosto 16). Entrevista a Marina Galvis (Ó. Domínguez Portugal) [Electrónico].
- Kilbourne, B., & Richardson, J. T. (1989). Paradigm Conflict, Types of Conversion, and Conversion Theories. *Sociological Analysis*, 50(1), 1–21. <https://doi.org/10.2307/3710915>
- Lionel. (2017, abril 14). Entrevista a Lionel (Ó. Domínguez Portugal) [Electrónico].
- Lofland, J., & Skonovd, N. (1981). Conversion Motifs. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20(4), 373. <https://doi.org/10.2307/1386185>
- Lofland, J., & Stark, R. (1965). Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective. *American Sociological Review*, 30(6), 862–875. <https://doi.org/10.2307/2090965>
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible: El problema de la religión en la sociedad moderna*. Salamanca: Sígueme.
- Luckmann, T., & Schütz, A. (2003). *Las Estructuras del Mundo de la Vida*.
- Mergesh, G. (2019, septiembre 1). Entrevista a Gina Mergesh (Ó. Domínguez Portugal) [Electrónico].
- Mora, R. (2019, agosto 10). Entrevista a Reza Mora (Ó. Domínguez Portugal) [Electrónico].
- Mora, Y. (2017, abril 14). Entrevista a Yolima Mora (Ó. Domínguez Portugal) [Electrónico].
- Orozco, A. (2017, abril 27). Entrevista a Alejandra Orozco (Ó. Domínguez Portugal) [Electrónico].



Sarrazin, J. P., & Rincón, L. (2015). La conversión al islam como estrategia de cambio y diferenciación en la modernidad. *Revista de Estudios Sociales* No.35, 51, 132–145. <https://doi.org/10.7440/res51.2015.10>

Snow, D. A., & Machalek, R. (1984). The Sociology of Conversion. *Annual Review of Sociology*, 10, 167–190. Recuperado de <http://www.jstor.org.ezproxy.unal.edu.co/stable/2083172>

Straus, R. A. (1979). Religious Conversion as a Personal and Collective Accomplishment. *Sociological Analysis*, 40(2), 158–165. <https://doi.org/10.2307/3709786>

Villamil, A. (2017, abril 1). Entrevista a Angie Villamil (Ó. Domínguez Portugal) [Electrónico].

Weber, M. (2014). *Economía y sociedad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.



Ángel para un final: memoria y sacralización a Felipe Camiroaga en mujeres en Santiago

Paulina Guerrero Cerda

Abstract

Desde un enfoque feminista y cualitativo, se explora en la relación que mantienen mujeres dueñas de casa en Santiago respecto a la figura del difunto Felipe Camiroaga. A través de la memoria y la sacralización, la ONG conformada por sus seguidoras busca mantener vivo el legado de alegría y caridad que el animador de televisión entregó en vida, siendo imprescindible para comprender aquellas relaciones de género en que las sujetas estudiadas se encuentran.

Palabras clave

Memoria, sacralización, mujeres, Santiago.

Felipe Humberto Camiroaga Fernández (1966-2011) fue un reconocido animador de programas de la televisión chilena, entre finales de los años noventa hasta el final abrupto de su carrera, en septiembre de 2011. Paralelo al éxito profesional como comunicador, el cariño del público fue irrestricto a lo largo de su trayectoria. Fiel reflejo de la estima del público en su carrera fueron los cinco premios Copihue de Oro, otorgados por votación popular y de manera consecutiva entre 2006 y 2011 en la categoría “Mejor Animador” gracias a la conducción del programa matinal “Muy Buenos Días a Todos: el matinal de Chile”.

Felipe Camiroaga falleció en trágicas circunstancias: camino a realizar obras benéficas en la Isla de Juan Fernández, el avión en el que viajaba junto a periodistas, camarógrafos y filántropos, se estrelló en el mar producto de una serie de desperfectos mecánicos. Luego de un par de días de búsqueda de los cuerpos se encontraron restos de la mayoría de estos; entre ellos, los de Camiroaga. Televisión Nacional, casa televisiva donde desarrolló prácticamente toda su carrera, transmitió toda su búsqueda y sus funerales, incluso con pantallas gigantes en el frontis del canal para quienes acudían a dejar muestras de afecto, que en gran parte fueron mujeres de edad adulta y adulta mayor quienes lloraban su partida. Del otro lado de la pantalla, el apoyo de la audiencia fue irrestricto, promediando 34 puntos de rating durante el primer matinal sin la conducción de Camiroaga, lo cual mantuvo puntero al programa durante varios días.¹



De aquellas mujeres que lloraron su partida nació una organización: Las Halconas de Felipe Humberto Camiroaga Fernández (a partir de ahora, LHFC), integrada por mujeres que rondan los cincuenta años de edad, que se reconocen a sí mismas como dueñas de casa, y que se organizan para mantener viva la alegría de Felipe a través de labores de ayuda social a niñas y niños de escasos recursos. A continuación, la presente investigación explora los modos en que dichas mujeres mantienen viva la memoria de Felipe Camiroaga a través de prácticas sacralizadoras, que, a su vez, ponen de relieve la categoría de género que las identifica.

Marco teórico

Las dueñas de casa, en tanto mujeres, son un sujeto histórico complejo de definir producto de los múltiples cambios introducidos a partir de contextos sociohistóricos en las múltiples aristas desde las cuáles puede comprenderse su dimensión social.

Desde la perspectiva feminista, el trabajo doméstico está intrínsecamente vinculado con la categoría de género. Para Silvia Federici, el trabajo doméstico viene necesariamente de la mano con las normas sociales que regulan el ser mujer. El servir a otros en función de la mantención del hogar, como característica intrínseca del sexo, “ha sido impuesto a las mujeres, transformado en un atributo natural que no ha sido reconocido como trabajo” (Federici, p. 33, 2013). En ese sentido, el género, en conjunto con la familia y el hogar, configuran una identidad de la mujer siempre dispuesta al servicio y el cuidado, haciendo de aquello un trabajo no remunerado al interior del hogar, que sirve para mantener el capitalismo, oprimiendo de manera sistemática a las mujeres.

Para Silvia Federici, la labor doméstica es mucho más que solo realizar la limpieza de la casa o preparar la comida, ya que implica necesariamente una labor de crianza y de cuidados, la que se ajusta a las necesidades del modelo de familia nuclear burguesa, con padre proveedor, madre cuidadora, e hijos.

Este rol de género y modelo familiar burgués, clásico de épocas modernas, ha sobrevivido con éxito al ingreso de la mujer a la competencia en el mercado laboral, ya que las mujeres terminan realizando ambas labores: una remunerada, generalmente de tipo feminizada donde el rol de género de mujer cuidadora y servil se mantiene; y otra no remunerada, al interior del hogar, donde se encarga de su reproducción y de los otros integrantes del hogar. En palabras de Federici, “lograr un segundo empleo nunca nos ha liberado del primero. El doble empleo tan solo ha supuesto para las mujeres tener incluso menos tiempo y energía para luchar contra ambos” (Federici, p. 56, 2013), siendo el hogar y la familia la institucionalización del trabajo no remunerado realizado



por las mujeres, teniendo un correlato directo en las relaciones laborales a las que ellas suscriben.

Ximena Valdés et. al. (2006), para el caso chileno, señalan para el caso chileno el cambio de paradigma de la madre hogareña como modelo, ya que ha tenido que repartirse entre la casa y el trabajo desde la imposición del neoliberalismo, especialmente a comienzos de los años 90. A través de una revisión histórica, el ser dueña de casa y el ingreso de las mujeres a la fuerza de trabajo remunerado no ha significado notoriamente un cambio cultural respecto a la feminización de las labores domésticas, ya que la figura de la dueña de casa permanece como una institución social.

No obstante, pese a la cada vez mayor incorporación de la mujer al mercado laboral, y la doble jornada entre el trabajo remunerado y el doméstico, los roles de género son también reproducidos en la estructura laboral, de manera que se produce una feminización de ocupaciones asociadas al deber ser femenino: según datos de la Fundación Sol, para el año 2015 el 97% de personas pertenecientes a la ocupación del servicio doméstico eran mujeres, así también como el 70% del área de servicios y el 69,7% de familiares no remunerados (Fundación Sol, 2015). La feminización de estas y otras ocupaciones, como de cuidados y de educación, refuerzan aún más las desigualdades de género, ya que estos son espacios donde también se refuerzan estereotipos y construcciones sociales en torno al cómo debe ser el comportamiento de una persona a partir de su sexo biológico.

Coincidiendo con lo propuesto por Federici, Valdés et. al. señalan que se muestra una sociedad que se adapta a los cambios, pero que no significa un cambio cultural significativo, siendo una sociedad con altos niveles de conservadurismo: aun cuando las mujeres ingresan de manera sustantiva al mercado laboral, el rol de género no se ha modificado, reinterpretándose algunas prácticas, pero, al fin y al cabo, manteniéndolas. El ejemplo más claro de aquellas son las labores domésticas, donde, tanto de manera remunerada y no remunerada, siguen siendo ejercidas mayormente por mujeres, manteniendo el imaginario de la familia bien constituida. De este modo, aun cuando las posibilidades de movilidad social y de acceso al trabajo remunerado para las mujeres han sido cada vez mayores, la familia como institución y el rol de género como constructor de mujeres serviles y cuidadoras, sigue vigente en tanto deben desdoblarse entre el trabajo remunerado y el trabajo no remunerado, al interior del hogar.

Isabel Núñez plantea que el trabajo doméstico es aquel que va en beneficio de una red familiar en la cual se circula (Núñez, 2015), en la que la subjetividad de la mujer que



realiza el trabajo doméstico se construye a favor del orden social y de la organización social del trabajo, ya que a través del rol de género siente una identificación funcional con respecto a los otros, ocupándose pocas veces de sí misma pero siempre de los demás, adquiriendo intrínsecamente un rol más bien maternal con respecto a quienes les mantiene la subsistencia de la reproducción diaria. Esto viene de la mano con la desvaloración hacia el trabajo doméstico -remunerado o no- producto de la feminización de esta labor, siendo caracterizada como una labor que no requiere mayor especialización y saberes especializados.

Dado lo anterior, aquello deviene en una serie de consecuencias sociales para las mujeres que realizan el trabajo doméstico como un trabajo a tiempo completo, siendo la principal la escasa vida social que realizan, que las mantiene aisladas en los hogares realizando los quehaceres diarios, “sin conocer y reconocer en otros las diferencias e igualdades que pueden convivir” (Núñez, p. 469, 2015). Es, por lo tanto, un trabajo reconocido ampliamente como solitario, donde el mayor contacto físico está con las personas que residen en el hogar donde se realiza el trabajo, sin importar si es de manera remunerada o no, mientras que el contacto con el mundo exterior viene dado por la relación que tienen con los medios masivos de comunicación esencialmente, además de las experiencias que llevan al hogar quienes participan del espacio público.

El carácter maternal y de cuidados atribuido socialmente a las mujeres, y apropiado en la misma subjetividad de aquellas, Sonia Montecinos (1991) lo define como a-institucional. Para la autora, pese a que las trayectorias de la modernidad continúan avanzando, la avanzada de la mujer en el proyecto económico se contradice con la imagen que proyecta, siendo ejemplo de esto la feminización de ciertas labores.

Para el contexto chileno la mujer se ha asociado históricamente a lo maternal, y que aquello se concibe desde una perspectiva a-institucional, ya que todas las acciones que se realizan desde allí tienen sus orígenes en el corazón del hogar, “que se derrama hacia la calle con el uso de utensilios del espacio doméstico trasladados al orden público” (Montecinos, p.107, 1991) y que bien puede materializarse en organizaciones, sin perder de foco la esencia maternalista y de cuidados que caracteriza a dichas mujeres, siendo el núcleo de toda acción el hogar, la maternidad y el cuidado, y la subjetividad del rol de género que asumen como parte de una narrativa personal y social.

Esto trae consigo una especial relevancia que se hace notoria cuando los referimos a las organizaciones de mujeres en Chile, las cuales, si bien abarcan una amplia gama de



causas y reivindicaciones, se plantean desde fuera de las instituciones convencionales y con un fuerte carácter doméstico en tanto tareas cotidianas de labor doméstica se convierten también en símbolos de resistencia, como lo son, por ejemplo, las ollas comunes.

Retomando estos conceptos en la aplicación de la organización en cuestión, el concepto de memoria se hace relevante ya que es lo que le otorga el sustento a esta. Para Bernasconi et. al. (2017), quien retoma a Elizabeth Jelin, la memoria involucra no solo los recuerdos, sino que también los olvidos, narrativas, actos, entre otros, que sirven para “producir inteligibilidades sobre el pasado” (Bernasconi et. al., p.34, 2017).

La memoria no sería por lo tanto el solo hecho de recordar, sino que involucra una dimensión de resignificación del pasado desde el presente, “así, el rol de la memoria se asocia con las versiones que las sociedades están dispuestas a sostener sobre su pasado a medida que transcurre el tiempo” (ibid et. al.). De este modo, puede considerarse a la memoria como un proceso que tiene implicancias tanto para la subjetividad como para la estructura social, ya que es imposible hablar de algún hecho pasado sin la contextualización otorgada por el presente.

En este caso de estudio, la memoria de las sujetas investigadas está previamente fundamentado por el hecho de ser seguidoras de Felipe Camiroaga. Para la autora Eloísa Martín (2004), “seguir” refiere a la práctica de fans en acompañar de manera incondicional a la figura en cuestión, incluso después de la muerte de esta. Tal como lo analiza para el caso de Gilda, cantante argentina fallecida en trágicas circunstancias, el seguir póstumo “se lleva a cabo a través de la adquisición de publicaciones, CDs o merchandising sobre la cantante y también “siguiendo” su inspiración al “ayudar a la gente”” (Díaz, p. 103, 2004).

Este seguir póstumo introduce un matiz sobre las formas religiosas, que resignifican los conceptos de lo sacro y lo profano según el paradigma durkheimiano tradicional. Bajo este paradigma, donde la religión es colectiva, y por tanto un hecho social, la religión aparece como un sistema complejo de mitos, dogmas, ritos y ceremonias, el cual no puede definirse solo por sus partes separadas, sino que como un todo institucionalizado (Durkheim, 1965).

Lo esencial que caracteriza el fenómeno religioso en este paradigma es, por lo tanto, la división del universo entre lo sacro y lo profano, los cuales son excluyentes entre sí y otorgan sentido al mundo. Lo sacro, por una parte, son aquellos elementos que protegen y aíslan desde la divinidad, teniendo interdicción sobre los asuntos mundanos; lo



profano, por otra parte, son los asuntos mundanos sobre los cuales actúa lo sacro, debiendo mantenerse a distancia de los primeros (Durkheim, 1965).

Tanto el seguir como aspecto de la memoria, y como quebradura del modelo clásico de lo sacro y lo profano propuesto por Durkheim, es posible introducir el concepto de religiosidad popular. Esta “se entiende no por los sectores que practican, sino por ser un tipo de creencias y prácticas que se encuentran desinstitucionalizadas, es decir, al margen de las organizaciones eclesióstáticas formales, pero que de algún modo hacen referencia a ellas. De este modo, la religión popular es una creación, que recicla elementos que se encuentran presentes en el campo simbólicos que incorpora nuevos elementos en esta construcción” (Vidal, p. 21, 2012). Así, la distinción entre lo sacro y lo profano se hace a los márgenes de las instituciones convencionales, dando cabida a otras formas donde dicha distinción tiene límites difusos.

Es pertinente, por lo tanto, poder introducir el concepto de prácticas de sacralización. Retomando a Eloísa Martín (2007), las prácticas de sacralización son aquellas donde lo sacro y lo profano coexisten. Tal como en el caso estudiado por la autora, por una parte, Gilda, sobre quien se discute si es una santa popular o no, es una difunta que en vida fue como cualquier persona, pero que una vez fallecida los seguidores reniegan su carácter sagrado aun cuando, por ejemplo, se le piden favores o se hacen cosas en nombre de ella, como obras de caridad. “Las prácticas de sacralización, entonces, no vienen a designar una institución, una esfera o un sistema de símbolos, sino heterogeneidades reconocibles en un proceso social continuo en un mundo significativo, y por ello, no “extraordinario” ni radicalmente otro” (Martín, p.31, 2007).

Metodología

La presente investigación se realizó desde un enfoque cualitativo: se trabajó a través de entrevistas semi-estructuradas a partir de un muestreo tipo bola de nieve, que comenzó con el contacto de quien administra el fanpage Halconas de Felipe Camiroaga en Facebook, pero que no es oficial de la organización.

El objetivo general que persigue el estudio es explorar la memoria en torno a la figura de Felipe Camiroaga en mujeres dueñas de casa en Santiago. A su vez, los objetivos específicos son: (i) describir el impacto del fallecimiento de Felipe Camiroaga en mujeres dueñas de casa en Santiago; (ii) identificar formas de memoria y sacralización hacia la figura de Felipe Camiroaga en mujeres dueñas de casa en Santiago.

Se escogió trabajar con Las Halconas ya que, a diferencia de otros grupos que hacen memoria u homenaje a Felipe Camiroaga, como la plataforma de Instagram Iglesia



Felipista o el Campamento Felipe Camiroaga de Viña del Mar, las Halconas son reconocidas en los medios de comunicación nacionales como la organización oficial de seguidoras, siendo introducidas como reflejo de la masa fanática de Felipe: mujer, dueña de casa y de las capas populares de la sociedad. No obstante, lo anterior, se realizaron distintas etnografías no solo con las Halconas, sino que también en la Casa de la Cultura de Villa Alegre -donde se encuentran dos salones en su honor- y el Cementerio Parque del Recuerdo Huechuraba, lugar donde se encuentran los restos cremados del animador. Esto se hizo con la finalidad de tener una percepción más extendida sobre cómo se vive el duelo de Felipe en la retina común de las televidentes.

Las entrevistas son analizadas según el análisis narrativo, a través del cual “las narraciones permiten organizar acciones, motivaciones y actores alrededor de un significado a la vez que estructurarían la experiencia del tiempo” (Bernasconi, 2011, p. 14). Dado lo anterior, este tipo de análisis es concordante con la presente investigación ya que, rescatando la condición de dueña de casa de las entrevistadas, busca explorar en el relato de las Halconas el cómo impactó en la cotidianidad la muerte de Felipe Camiroaga, y cómo se producen formas de memoria que mantienen viva su imagen y legado hasta el día de hoy.

Resultados

La ONG “Las Halconas de Felipe Camiroaga Soñadoras” es una agrupación compuesta en Santiago por cinco mujeres dueñas de casa que rondan los cincuenta años. De distintas maneras y religiones, todas las integrantes creen en Dios, lo que consideran que es central en la conformación de sus historias de vida.

Para las entrevistadas, al momento de preguntarles qué les llamaba la atención sobre Felipe Camiroaga, todas señalan que lo seguían desde sus inicios en televisión, poniendo como punto de origen de la carrera del animador y de su admiración el programa Extra Jóvenes, el cual fue conducido por Camiroaga a comienzos de los años noventa. Dentro de las cualidades que le son destacadas por las entrevistadas están la espontaneidad, la simpatía, la alegría y el sentido del humor, por sobre otros atributos, especialmente físicos. Estas características de Felipe Camiroaga permanecen inmutables dentro de los relatos de las entrevistadas, los cuales se conjugan posteriormente con el reconocimiento de las obras caritativas que el animador realizó en vida y que las motivan en un sentido de sacralización a continuar dichas obras como un homenaje, ya que son asociadas al sentido cristiano que hay en sus vidas. Si bien el sentido fundamental que aparece como motor en sus vidas son el hogar, la familia y sus



hijos, el sentido cristiano aparece como un telón de fondo de aquello que las motiva a realizar sus acciones sabiendo que están haciendo el bien.

La trayectoria laboral de cada una de las Halconas siempre ha estado vinculada a la feminización de sus ocupaciones, remuneradas o no. Pese a que todas las integrantes son activas en el mercado laboral y la economía, se reconocen a sí mismas como dueñas de casa, lo que implica que realizan doble jornada de trabajo (remunerado/doméstico), que tiene como origen el comienzo de sus vidas matrimoniales y que es característico del rol de género del que toman parte. Sobre este punto, reconocen que, si bien es cansador, no interfiere demasiado en sus rutinas diarias de trabajo. Junto con lo anterior, los trabajos en los que se desempeñan son altamente feminizados: tres son empleadas de casa particular, una atiende el negocio familiar de fotocopias y una es guardia de seguridad en el área de servicios.

Es especialmente en el contexto laboral donde las entrevistadas reconocen su acercamiento a Felipe Camiroaga como figura televisiva. En ese sentido, el animador está especialmente presente en los relatos a través de la descripción de sus días a día previo al accidente de Juan Fernández: ya sea al levantarse, como en el caso de Flor, quien recuerda que se levantaba a las ocho de la mañana, hora en que comenzaba el matinal y la ayudaba a ordenar los horarios durante toda la mañana; al trabajar, como en el caso de Yamila, que mientras atendía el local de fotocopias del que es dueña con su marido tenía encendido el televisor para mantenerse entretenida con los disparates que hablaba Camiroaga en vivo y en directo; o Jeanet, para quien trabajar y tener el televisor encendido mientras Felipe Camiroaga estaba en vivo y en directo fue una ayuda significativa en la superación de una depresión.

De este modo, a medida que pasa el tiempo iban siguiendo los proyectos televisivos en los que participaba Camiroaga, a su vez que desarrollan sus propias historias de vida. Felipe Camiroaga se hace presente en sus cotidianidades como un acompañamiento permanente mientras llevaban a cabo sus actividades que servía como entretenimiento y acompañamiento, el cual, durante el resto del día, venía acompañado de continuar viendo TVN hasta que dieran por terminadas sus jornadas. Estas rutinas son situadas en sus relatos como un eje clave de sus trayectorias de vida ya que le otorgan significancia a aquello que hoy realizan como ONG, pese a que sus rutinas eran más bien aisladas y sin mayor contacto con personas extrañas más allá de las involucradas en sus lugares de trabajo. Ejemplo de aquello es que, cuando se les pregunta por lo que recuerdan del año dos mil once más allá del accidente de Juan Fernández, solo se



refieren a la rutina diaria que vivían y sus procesos personales, sin hacer mayor referencia al contexto nacional de movilizaciones que significaron jornadas de protestas y altos niveles de politización.

Esta relación de cercanía diaria que mantenían con el animador se quebró abruptamente con la desaparición del avión que lo transportaba hacia Juan Fernández junto a otras 20 personas. Aquella tarde del viernes dos de septiembre de dos mil once, al ser consultadas las entrevistadas, realizaban sus actividades frecuentes cuando se enteran de la desaparición. La primera reacción que señalan las entrevistadas es la de incredulidad, como, por ejemplo -Felipe- “debe estar por ahí” o “imposible que se muera Felipe”. Sin embargo, la reacción posterior se cruza con la desesperación y la tristeza, la cual está permanentemente acompañada por la transmisión en vivo y en directo de la búsqueda de los cuerpos, lo que para las entrevistadas otorga un peso de tragedia nacional.

La búsqueda de los cuerpos, la conmoción nacional graficada en la prensa y la transmisión permanente de TVN afectaron profundamente los días posteriores a las entrevistadas, quienes asumiendo una lealtad con el canal se sumaron a las muestras masivas de afecto en distintas instancias presenciales, como ir a la salida del canal o prender velas en el molde de arcilla con las manos marcadas de Felipe Camiroaga en Estación Central. Sin embargo, el gesto que reconocen que las hizo estar presentes fue televisar ininterrumpidamente el canal, ya que, por un lado, las mantenía informadas de lo que iba ocurriendo, a su vez que aportaba en “enviar buena vibra para la gente que sufría”.

Una vez que los restos encontrados de Felipe Camiroaga son encontrados y posteriormente sepultados, se asienta en la cotidianidad de las entrevistadas una sensación de duelo que afrontan desde distintas posiciones pero que coinciden en tener la sensación de haber perdido un ser querido con el que nunca tuvieron contacto. Esto devino en la vivencia de un luto con respecto a consumir contenidos televisivos, el cual fue alargándose paulatinamente hasta el día de hoy, donde señalan conjuntamente que los contenidos televisivos del día de hoy no les llaman tanto la atención como aquellos en los que aparecía Felipe Camiroaga, no teniendo esa esencia que tenían antes de su fallecimiento.

Aquel duelo de perder a la figura televisiva que día a día las acompañaba se materializa en dos categorías interdependientes entre sí: memoria y sacralización. En la categoría de memoria, la conformación de la ONG es el ejemplo más latente. Las entrevistadas



reconocen como fecha fundacional de la organización el ocho de octubre de dos mil once, día del primer cumpleaños de Felipe Camiroaga post mortem. Esta se produce en el cementerio Parque del Recuerdo, donde acudieron de manera espontánea a dejar muestras de afecto. Allí acordaron conformar un grupo dedicado a homenajear al animador, aunque, al cabo de un tiempo, decidieron transformarlo en una organización dedicada a realizar obras benéficas en su nombre.

Cuando se le consulta a las entrevistadas sobre el por qué asistieron ese día al cementerio, coinciden en que el duelo que vivían sobre el animador traía consigo una necesidad de agradecer los buenos momentos que vivieron cuando él estaba vivo y las hacía sentir bien mientras estaba en televisión y llevaban a cabo sus actividades diarias. Aquella relación de cercanía que mantenían con Camiroaga se transforma así en una relación de gratitud hacia su figura, la que materializan y concretan cuando toman la decisión de transformar el grupo de fanáticas que fue en un principio en una organización con personalidad jurídica dedicada a la realización de obras benéficas. Estas obras que llevan a cabo en nombre del animador tienen como origen el conocimiento público las acciones sociales que realizaba de manera anónima que se hizo en los medios de comunicación durante los días de búsqueda de sus restos. Así, complementan el sentimiento de gratitud con la idea de que hay un legado que mantener vivo, del cual no habían logrado percatarse hasta después del fallecimiento.

De este modo, las entrevistadas se reconocen como fieles seguidoras de Felipe Camiroaga, en tanto realizan una labor de preservación de sus buenas acciones como un homenaje post mortem. Así, se definen en un rol social donde se destacan las cualidades femeninas y maternas en función de servir a otro que lo necesita a través de mecanismos que sirvan a la labor de cuidados de niñas y niños que lo requieran. Ya sea organizando actividades recreativas, entregando insumos a jardines infantiles, visitando niñas y niños con VIH o regalando ajuares a recién nacidos, destacan el compromiso que tienen con las niñas y niños a su vez que se reconocen como mujeres con instinto maternal.

Las obras que realizan en memoria de Felipe Camiroaga se basan esencialmente en entregar “a quienes más lo necesiten” afecto y alegría sin esperar recompensa. Aquello, desde una perspectiva maternalista que reconocen como característica de la organización, siendo en palabras de Janet, “una ONG de mujeres completamente luchadoras y aperradas”, donde la principal fuente de motivación está en el agradecer y mantener vivo a Felipe por todo aquello que entregó en vida sin abandonar el ser



mujeres, sintiendo empatía genuina hacia las labores de crianza y cuidados para quienes también lo realizan de manera caritativa.

Las entrevistadas reconocen, cuando se les consulta, tener distintos souvenirs del animador en lugares donde sientan que las acompaña, como sus casas o sus lugares de trabajo. Entre los souvenirs que tienen hay toallas, llaveros, poleras, imágenes o posters, entre otros, que les son regalados por gente cercana que las reconoce como seguidoras. Especialmente con las imágenes, las mantienen en lugares visibles “como se hace con cualquier ser querido que fallece”, pero al cual también le conversan mientras hacen las cosas y le piden favores menores para interceder en la vida cotidiana. Este cruce desde la memoria a través de los souvenirs traslada la imagen de Felipe Camiroaga al terreno de la sacralización, donde la creencia en Dios y en una vida no terrenal son cruciales para comprender la organización.

Desde la perspectiva de la sacralización las entrevistadas reconocen como parte del relato actual sobre Felipe Camiroaga el que se está transformando en santo popular, al que personas le agradecen por favores concedidos especialmente en la Casa de la Cultura de Villa Alegre y el Cementerio Parque del Recuerdo. Ante aquel relato las entrevistadas no lo perciben como tal, especialmente “porque en vida no se portó muy bien”, sino que más bien orbita entre lo sacro y lo profano en tanto estuvo en la tierra y vivió como todos los humanos, pero que lo reconocen como un ángel que las ayuda permanentemente en las acciones que realizan cuando están en conjunto, adquiriendo un nuevo rol en la cotidianidad de las entrevistadas, pero desde la perspectiva religiosa.

En este aspecto religioso que ronda a Felipe Camiroaga las entrevistadas son enfáticas en recalcar nuevamente los aspectos que hacen admirable al animador tanto para ellas como para la opinión pública, especialmente su humildad y sencillez al entregar tanto sin pedir nada a cambio, lo que tiene un correlato con el cristianismo al que adscriben, independientemente de su religión. Si bien en sus relatos de vida la religión no ocupa un lugar central en sus historias, al aparecer la labor que hacen en nombre de Camiroaga la religión va cobrando mayor sentido en tanto se reconocen como seguidoras de un legado que mantener vivo, el cual tiene sentido enmarcado en cada experiencia cristiana de las Halconas.

En ese sentido, todas reconocen haber tenido de manera personal experiencias extrasensoriales con Felipe Camiroaga, ya sea con apariciones en sueños donde les entrega noticias importantes, el sentimiento de que las acompaña a casa y en las



actividades que realizan, o que, cuando se lo piden, les facilita las cosas en situaciones complicadas tanto de manera personal como a la organización.

Todas reconocen que Felipe se encuentra presente desde el lugar en que está actualmente, el cual no se aventuran en caracterizar como lugar divino o santo porque “no hay respuestas para eso”. Es fundamental, por lo tanto, hacer hincapié en la figura del ángel versus la del santo para comprender la dinámica de religiosidad que ronda en torno a su figura: el ángel, versus el santo, aparece en sus relatos como una figura mucho más personal, que las acompaña y que intercede para que sus deseos se cumplan. El santo, en cambio, se encuentra más distante, con quien no tienen una experiencia o vivencia que los vincule directamente, como es el caso de Camiroaga.

Conclusiones

El accidente de Juan Fernández y la muerte de Felipe Camiroaga sin duda que fueron de un inmenso impacto en los medios masivos de comunicación, los cuales perdían al animador más popular del momento; en la opinión pública, ya que vuelca rotundamente los hechos noticiosos, que pasan de ser sobre el movimiento estudiantil y el diálogo con el gobierno, a ser sobre la búsqueda de los cuerpos y el impacto que generó en la ciudadanía; y, queda latente a lo largo de esta investigación, el fallecimiento de Felipe Camiroaga produjo también un quiebre en la vida cotidiana de mujeres que eran acompañadas por la televisión y su figura.

Para la realización de este estudio exploratorio, la posición tomada como feminista es clave para comprender el vínculo originado a través de la pantalla entre las sujetas investigadas y Felipe Camiroaga. En un primer vistazo, sería imposible comprender el vínculo sin la subjetividad de ser mujer realizando labores feminizadas, pues esta subjetividad, en estrecha relación con el escaso contacto con el mundo y la televisión como principal medio de contacto con el mundo exterior.

La trágica muerte de Camiroaga en 2011, y la posterior conformación de la ONG, pueden leerse desde una perspectiva en que el rol de género se subvierte, ya que las sujetas estudiadas salen de su rol históricamente asignado para ponerlo al servicio de sus intereses comunes. Si bien las integrantes reconocen la fundación de la agrupación como un pequeño legado de Felipe Camiroaga en función del agradecimiento que le tienen por haberlas acompañado en momentos cruciales de sus vidas, la religiosidad está latente de manera constante. De este modo, la agrupación tiene un cumplimiento religioso en tanto mantiene vivo un legado, se le encargan favores a Felipe Camiroaga o se le sacraliza. Por otra parte, tiene una función de espacio de encuentro



entre mujeres, donde el rol de género se subvierte y se transforma a partir de la figura religiosa.

Notas

¹<https://www.emol.com/noticias/magazine/2011/09/05/501682/rostros-de-todos-los-canales-cierran-la-mas-emotiva-edicion-de-bdat.html>

Bibliografía

Bernasconi, O. (2011). Aproximación narrativa al estudio de fenómenos sociales: principales líneas de desarrollo. *Acta Sociológica*, 9-36.

Bernasconi, O., Mansilla, D., & Suárez, R. (2019). Las comisiones de verdad en la batalla de la memoria: usos y efectos disputados de la verdad extrajudicial en Chile. *Colombia Internacional*, 27-55.

Brega, C., Durán, G., & Sáez, B. (2015). *Mujeres trabajando*. Santiago: Fundación Sol.

Durkheim, E. (2014). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.

Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero*. Madrid: Traficantes de sueños.

Martín, E. (2004). No me arrepiento de este amor. Fans y devotos de Gilda, una cantante argentina. *Revista de Ciencias Sociales y Religión*, 101-115.

Martín, E. (2007). Gilda, el ángel de la cumbia. *Prácticas de sacralización de una cantante argentina*. *Religião e Sociedade*, 30-54.

Montecinos, S. (2017). *Madres y huachos*. Santiago: Catalonia.

Núñez, I. (2015). Imaginarios culturales del cuidado en Chile. *Trabajo y economía en larga duración*. *Polis*, 1-17.

Valdés, X. e. (2005). Entre la reinención y la tradición selectiva: familia, conyugalidad, parentalidad y sujeto en Santiago de Chile. En X. Valdés, & V. Teresa, *Familia y vida privada, ¿transformaciones, resistencias y nuevos sentidos?* (págs. 163-213). Santiago: FLACSO-CHILE, CEDEM.

Vidal Bueno, J. (2012). *Dios es argentino. Nacionalismo cultural argentino y Maradona*.



A Jurema Sagrada: religião ancestral indígena do Nordeste do Brasil no enfrentamento ao Racismo Religioso e Epistêmico

Deyvson Barreto Simões da Silva¹

Resumo

A Jurema Sagrada é considerada uma religião de ancestralidade indígena brasileira, nordestina, que carrega inúmeros significativos, mistérios, histórias e encantos. Aproximamo-nos das discussões sobre a temática por meio de autores como Assunção (2010); Cascudo (1978); Salles (2010); Vandezande (1975). As práticas religiosas ocorrem em torno da vegetação sagrada da qual provém a produção de uma bebida usada nos Rituais religiosos, ambas recebem o mesmo nome: Jurema. De tradição oral, a Jurema Sagrada se constitui enquanto um conjunto de crenças de forte ligação com a natureza e com figuras históricas do Nordeste do Brasil, na sua constituição religiosa encontramos a influência das práticas religiosas afro-brasileiras (Candomblé e Umbanda), do Kardecismo e do Catolicismo Popular. Neste sentido, partimos do seguinte problema de pesquisa: De que forma os Rituais da Jurema Sagrada se materializam no enfrentamento ao Racismo Religioso e Epistêmico? Objetivamos com este artigo compreender as práticas ritualísticas da Jurema Sagrada enquanto formas de enfrentamento ao Racismo Religioso e Epistêmico. Como lente teórica, nos associamos às Epistemologias do Sul, por meio dos Estudos Pós-Coloniais em diálogo com os/as seguintes autores/as: Grosfoguel (2016); Munanga (2003); Quijano (2005); Walsh (2007). Os resultados da investigação sinalizam que, apesar da tentativa histórica de silenciar as religiões e tradições de ancestralidades indígenas e africanas, a Jurema Sagrada permanece (re) existindo e enfrentando os ataques externos à sua cosmovisão por meio de suas práticas ritualísticas.

Palavras-Chaves

Jurema Sagrada, Estudos Pós-Coloniais, Racismo, Religião.

Introdução

O presente artigo origina-se da pesquisa de dissertação em desenvolvimento vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco (PPGE/ UFPE/ Brasil). A pesquisa aborda os Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada em Terreiro de Umbanda, tem como título “Rituais e



Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada no/do Terreiro de Umbanda em Alhandra – PB”. Para compreendermos o universo da Jurema Sagrada nos propomos a refletir essa palavra em seus múltiplos significados, isto é, Religião, Vegetação, e Bebida.

A discussão sobre a Jurema Sagrada a partir das dimensões mencionadas nos permitirá tecer reflexões sobre essa cosmologia religiosa desconhecida por muitos/as brasileiros/as, inclusive, nordestinos/as. Concordamos com Salles (2010, p. 39) ao afirmar que, “ainda conhecemos muito pouco sobre a religiosidade dos índios nordestinos e menos ainda dos índios do período colonial. Contudo, não é necessário muito esforço para perceber que neles se encontram as gêneses do culto à Jurema”. A Jurema Sagrada é uma religião com grande número de seguidores no Nordeste do Brasil, atualmente suas práticas são comumente identificadas nos Rituais ocorridos em Terreiros de Umbanda e em alguns Terreiros de Candomblé.

Associamo-nos teórico-metodologicamente às Epistemologias do Sul, tendo como direcionamento os Estudos Pós-Coloniais, com base em Grosfoguel (2016); Munanga (2003); Quijano (2005); Walsh (2007). Para tratarmos de Ritos/Rituais dialogamos com Peirano (2002). A pesquisa origina-se da seguinte problemática: De que forma os Rituais da Jurema Sagrada se materializam no enfrentamento ao Racismo Religioso e Epistêmico? Desta forma, objetivamos compreender as práticas ritualísticas da Jurema Sagrada enquanto formas de enfrentamento ao Racismo Religioso e Epistêmico.

A questão problema surge de inquietações pessoais diante da crescente tentativa por parte do poder hegemônico padronizador branco, cristão, europeu de silenciar as religiões de ancestralidade indígena e afro-brasileira. É crescente no Brasil a onda de ações violentas dirigidas aos Povos de Terreiros, isto é, a pessoas que praticam religiões de matriz indígena e/ou afro-brasileira, como a Jurema Sagrada, a Umbanda, o Candomblé.

Dentre os fatos ocorridos contra os Povos de Terreiros, configurados como Racismo Religioso e Epistêmico², destacamos a destruição de um Terreiro, fato ocorrido no ano em curso no Estado do Rio de Janeiro (Região Sudeste do Brasil) e executado por traficantes que se intitulam “Evangélicos”³. Outra ação de violência também ocorrida no mesmo estado no ano de 2015, vitimou uma criança, que fora atingida por uma pedra lançada sobre sua cabeça, o fato ocorreu simplesmente por conta dos trajes religiosos que a criança usava em local público⁴.



O artigo encontra-se subdividido em duas seções, a primeira é composta pela discussão sobre a Jurema Sagrada a partir de três dimensões: Religião, Vegetação e Bebida. A segunda seção traz reflexões sobre o processo de Colonização, Colonialismo e Colonialidade para problematizar o Racismo, (Racismo Religioso e Epistêmico), assim como, a reflexão sobre Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos. Por fim, apresenta as práticas de Terreiro como possibilidades de enfrentamento ao Racismo Religioso e Epistêmico.

A Jurema Sagrada: Religião, Vegetação, Bebida

A Jurema Sagrada, também conhecida por Catimbó, é uma religião que tem suas práticas ritualísticas associadas à ancestralidade indígena, presente na história dos povos originários da região Nordeste do Brasil. É uma religião que sofreu influência de outras vertentes religiosas, o que pode ser explicado pelo processo de colonização no país. A Jurema Sagrada agrega e ressignifica elementos e costumes do Espiritismo Kardecista, do Catolicismo Popular, do Candomblé e da Umbanda. Dessa forma, não podemos pensar na religião dissociando-a dessa intersecção de influências, o que justifica a sua presença também nos cultos de religiões afro-brasileiras, como a Umbanda e em alguns Terreiros de Candomblé.

A palavra Catimbó muito utilizada por autores como Cascudo (1978); Vandezande (1975); Assunção (2010), era comumente proferida para nomear a Jurema Sagrada e as demais práticas mediúnicas conhecidas à época, como afirma Vandezande (1975, p. 5),

na linguagem popular, a palavra Catimbó dá a explicação etiológica de acidentes imprevisíveis, de doenças incuráveis, de desajustamentos familiares e matrimoniais, de desastres financeiros. Nos meios estranhos aos cultos mediúnicos classificava-se, muitas vezes, como Catimbó, todo o conjunto de práticas mediúnicas, Kardecismo, Umbanda, Xangô⁵ etc.

A Jurema Sagrada é uma religião que possui forte vínculo com a natureza, para os/as juremeiros/as a Mãe Natureza é considerada sagrada, é fonte de cura, é morada das Entidades, o que pode ser explicado por sua vinculação às cosmologias indígenas do Nordeste brasileiro. Segundo Assunção (2010, p.19), etimologicamente a palavra Jurema origina-se do Tupi “Yu-r-ema, compreendida como

Um culto de possessão, de origem indígena e de caráter essencialmente mágico-curativo, baseado no culto dos “mestres”, entidades sobrenaturais que se manifestam como espíritos de antigos e prestigiados chefes do culto, como juremeiros e



catimbozeiros. Tem por base um sistema mitológico no qual a jurema é considerada árvore sagrada e, em torno dela, dispõe-se o reino dos “encantados”, formados por cidades, que por sua vez são habitadas pelos “mestres”, cuja função, quando incorporados, é curar doenças, receitar remédios e exorcizar as “coisas-feitas” e os maus espíritos dos corpos das pessoas. O culto a jurema caracteriza-se, ainda, pela ingestão de uma bebida sagrada, feita com a casca da árvore e que tem por finalidade propiciar visões e sonhos, e pelo uso intensivo do fumo, utilizado na defumação feita com a fumaça dos cachimbos.

A Jurema Sagrada enquanto religião que tem suas práticas ritualísticas ligadas à natureza possui inúmeras vegetações que são sacralizadas, usadas para Rituais dentro e fora dos Terreiros. Para Cascudo (1978, p.98) a flora medicinal do Catimbó é essencial na realização dos Rituais e nas produções das garrafadas utilizadas para fins específicos de cura física ou espiritual, e para mediar o contato com o mundo espiritual, “os indígenas bebiam a jurema para provocar sonhos extasiantes”.

A vegetação que possui o mesmo nome, jurema, é do tipo arbustiva, podendo ser encontrada a partir de suas variações e chamadas popularmente de jurema preta ou jurema branca. Cascudo (1978, p.98) faz a diferenciação de seus tipos e apresenta sua funcionalidade: “*Mimosa nigra*, a jurema preta, *Acacia jurema*, a branca. Usadas as raízes, cascas, sementes, receitadíssima para todos os males. Planta amuleto, mais poderosa e cheia de tradições do encantamento indígena”. O autor continua afirmando que “uma lasquinha embebida em aguardente e benzida pelo ‘mestre’ é preciosa como protetora”.

A Jurema Preta originária do Semiárido do Nordeste brasileiro e levada para o Litoral por povos indígenas no período dos aldeamentos – é conhecida pela comunidade científica, segundo a classificação de Cronquisti (1981), por *Mimosa Tenuiflora*, pertencente à família das *Mimosaceae* e a subfamília das *Leguminisae*. Essa vegetação apresenta caules eretos ou levemente inclinados, medem de 5 a 7 metros de altura, suas folhagens se ramificam abundantemente e suas raízes possuem capacidade de penetrar solos compactados, (Bezzera, 2008).

As fotografias a seguir referem-se à vegetação de jurema localizada no fundo, parte externa do Terreiro Caboclo Oxóssi, que se encontra situado no Município de Alhandra/PB. Em frente ao tronco da vegetação arbustiva há um cruzeiro e ao redor do tronco, garrafas de bebidas que são oferecidas às Entidades, assim como a própria vegetação também é consagrada a Entidade. No caso do Terreiro mencionado, a



vegetação pertence à Entidade da liderança fundadora do Terreiro, a Mãe de Santo e Juremeira JMMM⁶.



Fotografia 1 - Jurema Preta do Terreiro Caboclo Oxóssi, Alhandra/PB
Fonte: Silva (2019).

A Jurema Preta possui várias funcionalidades, podendo ser utilizada para alimentação animal, seus troncos para a produção de lenha e a casca, na cura de enfermidades inflamatórias ou provenientes de queimaduras. Da raiz do arbusto - sagrado para os/as seguidores/as da Jurema Sagrada - é retirado um líquido que se transforma em bebida, “o vinho da Jurema”, utilizado nos Rituais religiosos (Salles, 2010).

As garrafadas ou vinho de jurema são produzidas com a inserção da vegetação da jurema, podendo ter outras ervas, a depender de quem faz o preparo. Trazemos a fala de uma das lideranças do Terreiro Caboclo Oxóssi localizado no Município de Alhandra/PB. Essa liderança JSM ocupa o cargo de Pai de Santo, é a pessoa responsável por fazer a bebida utilizada nos Rituais do Terreiro mencionado. Sobre a preparação da bebida da jurema, Pai JSM explica como é realizada: “a minha ifusão eu preparo assim, com muitas raízes, com muitas sementes, é, cascas de várias coisas. Boto para fazer a ifusão, né. Aí boto ali, casca de jurema e várias coisas mesmo medicinais. Aí deixo ali preparado” (JSM, 2019, p.1).

Como podemos observar, o vinho de jurema do Terreiro Caboclo Oxóssi recebe outras ervas além da jurema, que não pode faltar. Nos rituais de Jurema Sagrada a ingestão da bebida é considerado um momento sagrado, já que a vegetação que a produz também é sagrada. A ingestão do vinho de jurema representa a ligação dos/as juremeiros/as aos planos físico-ambiental e espiritual, não havendo separação entre o ser humano e a Mãe Natureza.

Vejamos a fotografia do momento em que o Padrinho de Jurema, FXS distribui a bebida sagrada para as pessoas presentes no Terreiro. O Padrinho da Jurema é o cargo

responsável por passar os ensinamentos da religião e por conduzir os Rituais de iniciação dos/as seguidores/as, que por sua vez, são chamados/as de “Afilhados/as de Jurema”.



Fotografia 2 - Vinho de Jurema
Fonte: Silva (2019).

Como afirmamos, a Jurema Sagrada é uma religião muito presente no Nordeste do Brasil, tendo o Município de Alhandra/PB como uma das áreas mais emblemáticas para a cosmologia religiosa. Segundo Vandezande (1975, p. 5), “os paraibanos costumam ligar a palavra Catimbó à cidadezinha secular de Alhandra, recentemente ainda, chamada, ‘a misteriosa Alhandra’”. Tal referência pode ser justificada por este Município ter uma forte ligação com a Jurema Sagrada através de seus/suas ilustres juremeiros/as, como é o caso da indígena e juremeira Maria do Acais que viveu no Município. A fama de Alhandra se espalhou e ganha destaque entre os/as seguidores/as da Jurema no Nordeste e em todo Brasil.

O Município de Alhandra possui um contingente populacional de 18.007 habitantes, segundo censo de 2010, com área de 182.633 km², o Município apresenta Densidade Demográfica de 98.58 hab./km², dados de 2017 e 2010, respectivamente (IBGE, 2018). Alhandra localiza-se na Mesorregião da Mata paraibana e na Microrregião do Litoral Sul paraibano, estando assim, inserido nos Tabuleiros Costeiros. O Município tem como áreas limítrofes, os Municípios do Conde e Santa Rita – ao Norte; Caaporã – ao Sul; Pitimbu – a Leste e Pedras de Fogo – a Oeste. Encontra-se a aproximadamente 37 km da Capital João Pessoa e a 87 km de Recife, Capital pernambucana.

Após traçarmos uma breve reflexão sobre a Jurema Sagrada, o Catimbó em suas múltiplas dimensões e ao contextualizá-la geograficamente enquanto religião com destaque no Nordeste, seguiremos refletindo acerca dos Rituais e Atos Pedagógicos



Performáticos da religião e nas formas de enfrentamento ao Racismo Religioso e Epistêmico praticados pelos/as juremeiros/as.

Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos da Jurema Sagrada e o enfrentamento ao Racismo Religioso e Epistêmico

Para pensarmos no enfrentamento ao Racismo Religioso e Epistêmico por parte dos/as seguidores/as da Jurema Sagrada, faz-se necessário anteciparmos a discussão conceitual sobre Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos. Anterior ainda a essa discussão, trazemos reflexões acerca dos processos históricos geradores do Racismo, isto é, a Colonização, o Colonialismo e a Colonialidade.

A Colonização pode ser compreendida como um momento pontual da história, não só sobre os povos e o território que se convencionou chamar de Brasil, mas, que se estendeu sobre os demais povos e territórios do continente americano, africano e asiático. A Colonização foi marcada pelo domínio e exploração dos colonizadores europeus nas terras invadidas, por meio de um processo arbitrário e opressor que materializou a dominação territorial, econômica, social e cultural de continentes e povos.

O Colonialismo por sua vez, pode ser compreendido como as estratégias ideológicas e políticas de dominação que possibilitaram as arbitrariedades executadas durante a Colonização. Isto é, o Colonialismo foi o projeto pensado e posto em prática através da Colonização. Com o Colonialismo foi forjado dois elementos de dominação, a Racialização e a Racionalização. O primeiro sustentáculo do Colonialismo, a Racialização criou a ideia de Raça para categorizar povos e inferiorizar todos aqueles que estavam fora do poder e padrão colonial. Esse padrão teve e tem Posição Geográfica – Europa; Cor – Branca; Religião – Cristã; Gênero - Masculino e Orientação Sexual – Heterossexualidade, todas as formas Outras de ser e estar em sociedade foram colocadas à margem.

Para Quijano (2005) a constituição das relações sociais apoiadas na ideia de Raça produziu no continente americano novas identidades sociais, como os índios, os negros e os mestiços, além de redefinir outras identidades. Isto é, a ideia de “raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população” (p. 117). Desta forma, a constituição da ideia de Raça foi a estratégia europeia utilizada para legitimar e materializar as relações impostas pela conquista.

O segundo sustentáculo do Colonialismo, a Racionalização delimitou o lugar que cada grupo social ocupava e ocupa no mundo do trabalho e no conhecimento, cabendo os



privilégios ao grupo pertencente ao modelo imposto pela Europa. Segundo Quijano (2005, p. 118)

a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziu à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da idéia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas idéias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial.

Com o término da Colonização nos continentes dominados, que se deu com a emancipação política de seus povos e territórios, pôs-se fim, apenas à legitimação da dominação, mas a estrutura colonial e as marcas desse processo permaneceram latentes através da Colonialidade. A Colonialidade por sua vez, são as marcas do processo do Colonialismo que ultrapassa o período colonial e se expressa nas ações de poder do cotidiano por meio do conhecimento, do trabalho, das relações de intersubjetividade que são constituídas e na própria ideia de Raça, provocando dentre outras consequências, o Racismo Religioso e Epistêmico.

Para Walsh (2007), a Colonialidade é um modelo de poder que age em diversas dimensões do colonizado através dos eixos que possuem sentidos sociais, epistêmicos, culturais, existenciais e políticos. Esse padrão de poder afirma e celebra os sucessos intelectuais e epistêmicos europeu, conseqüentemente, silencia, nega e rejeita formas Outras de racionalidade e história.

Diante da realidade expressada através da Colonialidade, retomamos a discussão de Raça e destacamos a concepção de Racismo abordada por Munanga (2003). Para o autor, a ideia de Raça que temos hoje não tem alicerce algum na biologia, mas sim, na ideologia que carregamos, e, que “os conceitos de negro, branco e mestiço não significam a mesma coisa nos Estados Unidos, no Brasil, na África do Sul, na Inglaterra, etc” (p.6). Dessa forma, para Munanga (p. 8)



o racismo é uma crença na existência das raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o moral, o físico e o intelecto, o físico e o cultural. O racista cria a raça no sentido sociológico, ou seja, a raça no imaginário do racista não é exclusivamente um grupo definido pelos traços físicos. A raça na cabeça dele é um grupo social com traços culturais, linguísticos, religiosos etc. que ele considera naturalmente inferiores ao grupo à qual ele pertence. De outro modo, o racismo é essa tendência que consiste em considerar que as características intelectuais e morais de um dado grupo, são consequências diretas de suas características físicas ou biológicas.

Ao partirmos da concepção de Racismo pensada por Munanga (2003), destacamos as dimensões do Racismo Religioso e do Racismo Epistêmico sentidas recorrentemente pelos Povos de Terreiro, como mencionamos nos exemplos elencados na introdução deste artigo. Para Flor do Nascimento (2017, p. 54-55), O Racismo Religioso “consiste em projetar a dinâmica do racismo às expressões africanas e indígenas presentes nessas ‘religiões’”. Diante disso, podemos dizer que as práticas racistas contra a Jurema Sagrada, a Umbanda e o Candomblé, por exemplo, estão associados a visão que o/a racista tem em relação a essas matrizes de ancestralidade indígena e/ou africana. Ainda que os/as seguidores/as dessas religiões sejam brancos/as carregam consigo as marcas das ações dos sujeitos racistas sobre sua ancestralidade. Já o Racismo Epistêmico, segundo Grosfoguel (2016), proíbe a produção autônoma do conhecimento, inferioriza epistemes outras.

A materialidade do Racismo Religioso e Epistêmico pode ser exemplificado no cotidiano das relações sociais ao passo que se aceita e valoriza saberes, conhecimentos oriundos das religiões cristãs advindas das matrizes europeias coloniais e rejeita-se os saberes e conhecimentos provenientes das religiões de ancestralidade indígena e/ou africanas, como é o caso, da Jurema Sagrada, do Candomblé e da Umbanda. As religiões cristãs são vistas como modelo de verdade e saber a ser seguida, propagado, enquanto as religiões outras são postas na marginalidade e vistas como práticas primitivas, ultrapassadas e demoníacas.

Ao agirmos de forma a naturalizar os preconceitos, ao reproduzirmos o patriarcado e o Racismo estamos mantendo conscientes ou não à ideia de pensamento único. Da mesma forma que ao negarmos as múltiplas maneiras de ser e estar em sociedade, agimos como multiplicadores do pensamento eurocêntrico forjado pela modernidade e que constantemente nega a diversidade.

Diante das reflexões sobre o Racismo e o seu desdobramento nas dimensões Religiosa e Epistêmica, nos propomos a refletir as concepções de Ritual e Ato Pedagógico



Performático. Segundo Peirano (2002), o Ritual pode servir como um modelo para a análise de eventos sociais em sentido lato, assim nos aproximamos do Ritual para refletirmos as práticas educativas ocorridas em Terreiro. Nos Rituais há uma ordem de estruturação, os acontecimentos ocorrem no coletivo, mas não podem ser considerados como um sistema fechado. Há uma dinamicidade, trocas, interações, por isso, cada Ritual apresenta sua estrutura específica que difere um do outro por seus contextos, finalidades, tempos e espaços.

Nos terreiros, por exemplo, os Rituais se distinguem de acordo com a sua finalidade e espaços onde ocorrem, neles a ação têm a mesma ou maior sentido que o próprio pensamento. Para percebermos essas diferenças é necessário se perguntar: de que Terreiro estamos falando? É um Ritual para qual/quais Entidade/s, Orixá/s? É um Ritual na Jurema Sagrada, na Umbanda ou no Candomblé?

A depender desses fatores, os rituais tomarão dimensões e encaminhamentos distintos, mas haverá um eixo de ligação entre ambos que será movido pelo respeito ao outro, a natureza e a ancestralidade. Como afirma Peirano (2002, p. 9) “focalizar rituais é tratar da ação social. Se esta ação se realiza no contexto de visões de mundo partilhadas, então a comunicação entre indivíduos deixa entrever classificações implícitas entre seres humanos, humanos e natureza, humanos e deuses”.

No final da década de 1960 Stanley Tambiah defende a ideia de que a linguagem da magia e a linguagem usual qualitativamente possuem semelhanças, o que as diferenciam é a forma intensificada e dramatizada da linguagem da magia (Peirano, 2002). A comunicação por sua vez, ocorre por diferentes linguagens, destas, as palavras, as danças, os gestos e a sonoridade dos instrumentos estão presentes em Rituais de Terreiros. Nesse aspecto trazemos como exemplo, o Jirê ou a Gira⁷ em um Ritual dirigido aos/as Mestres/as da Jurema Sagrada, nesse caso, as toadas⁸ serão destinadas a essas Entidades. A forma de dançar, a sonorização dos instrumentos, os gestos corporais e as expressões estarão direcionadas, intensificadas e dramatizadas, no sentido de proporcionar que o corpo e o contexto da Gira estejam em sintonia com as características e costumes das Entidades reverenciadas.



*Fotografia 3 - Gira de Jurema Sagrada: Terreiro Caboclo Oxóssi
Fonte: Silva, Deyvson (2019)*

A abordagem Performativa do Ritual discutida por Stanley Tambiah no final da década de 1990, se materializa por meio das ações, dos gestos, dos símbolos, mas também, da linguagem e de todo contexto enunciativo, como já mencionado. Os Atos Performativos (a enunciação enquanto constituição da realização), por sua vez, é o comprometimento, não a ação em si, mas essa ação em comprometimento ao contexto que gera uma força intrínseca (Peirano, 2002).

Ao elencar como exemplo a Jurema Sagrada, percebemos que o comprometimento dos/as juremeiros/as com a religião, com a ancestralidade espiritual e a ancestralidade física (os/as mais velhos/as) faz surgir o pertencimento a religião. Assim, comprometimento e pertencimento são elementos que estão imbricados por meio da ação e essas ações são exemplos possíveis de enfrentamento ao Racismo Religioso e Epistêmico.

Compreendemos os Terreiros como espaços educativos, ao passo que também são espaços religiosos sagrados onde ocorrem as cerimônias litúrgicas da Jurema Sagrada, da Umbanda e do Candomblé. Neles estão presentes elementos construtores de conhecimentos, fomentadores de práticas educativas. É nos Terreiros que se afirmam as identidades étnicas e religiosas, que se constroem os laços de comprometimento, de pertencimento, de familiaridade e de amizade. Para Botelho (2005, p.9) os Terreiros são espaços de reconhecimento das singularidades dos seres e das sincronicidades dos fatos, nele ocorre o “processo educacional que tem como fim a busca de equilíbrio dos contrários e de inserção de todos - não importa o sexo, a idade, a condição socioeconômica, a cor - em uma mesma comunidade”. Os/as juremeiros/as, umbandistas, candomblecistas aprendem e ensinam a combater o Racismo Religioso e Epistêmico no cotidiano de suas vidas, dentro e fora desses espaços educativos,



celebrativos religiosos.

Por fim, os Rituais de Terreiro produzem sujeitos, são identitários, são práticas de resistência e de enfrentamento ao Racismo Religioso e Epistêmico, pois, constrói uma identidade religiosa, que por sua vez, não é a hegemônica cristã. Para compreendermos o Ritual de Terreiro enquanto Linguagem Performática se faz necessário levar em consideração elementos como a cena, os objetos, as indumentárias, o tempo, o canto, o ritmo, a estética, o sujeito e o contexto desse Ritual. Como resultado da investigação dos processos ritualísticos performáticos da Jurema Sagrada ocorridos no terreiro, percebemos que esses Rituais contribuem para a construção de uma Pedagogia Outra, uma Pedagogia do Terreiro, Pedagogia do Enfrentamento e da Descolonização.

Considerações Finais

As reflexões abordadas neste artigo que tem como arcabouço a Jurema Sagrada e o enfrentamento ao Racismo Religioso e Epistêmico explicita a relevância em tratarmos de questões como essas, tão emergenciais em nossa sociedade. Em especial, no Brasil por estarmos enfrentando um cenário político fomentador de repressões, composto por um discurso de violência contra as formas Outras de ser e estar em sociedade. Cabe-nos ressaltar que este artigo traz a proposta de se pensar brevemente a Jurema Sagrada enquanto prática religiosa e educativa não hegemônica presente na Região Nordeste do Brasil.

Através das discussões sobre a Cosmologia da Jurema Sagrada e dos processos de dominação ocorridos no país, fica-nos a compreensão de que essa religião de ancestralidade indígena, apenas por existir, diante de toda tentativa de subalternidade por parte dos reprodutores dos padrões eurocêntricos branco, cristão, heterossexual e patriarcal, já enfrenta o Racismo Religioso e Epistêmico.

Para além de existir, a Jurema Sagrada (re) existe e enfrenta o engessamento eurocêntrico através dos Rituais e Atos Pedagógicos Performáticos caracterizados por práticas descoloniais de contato e reverência à Mãe Natureza, assim como, pela valorização dos saberes ancestrais espirituais e físicos (os/as mais velhos/as), concebendo o Terreiro como espaço de aprendizado, de fortalecimento, de criação de redes relacionais de combate a imposições hegemônicas.

Notas

¹Professor da Educação Básica do Município de Alhandra/PB e do Estado da Paraíba; Mestrando em Educação do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFPE; Especialista em Educação Especial pela Faculdade Frassinetti do Recife; Graduado em



Geografia pela Universidade de Pernambuco; Membro do Laboratório de Estudos Antropológicos do CAA/UFPE; Membro do Instituto de Estudos da América Latina da UFPE; Membro do Grupo de Estudos Pós-Coloniais e Teoria da Complexidade em Educação; E-mail: deyvsonbsimoes@gmail.com.

²No decorrer do artigo trazemos as reflexões acerca dos conceitos de Racismo Religioso e Racismo Epistêmico.

³<https://www.bahiainforma24horas.com/traficantes-destroem-terreiro-de-candomble/>;
<https://www.youtube.com/watch?v=D-GiWgeHUS0>.

⁴<https://www.pragmatismopolitico.com.br/2015/06/menina-iniciada-no-candomble-e-apedrejada-na-cabeça-por-evangelicos.html>

⁵Nomenclatura utilizada no Estado de Pernambuco para referir-se ao Candomblé.

⁶Neste artigo fazemos a menção às lideranças do Terreiro Caboclo Oxóssi através das letras iniciais de seus nomes.

⁷Pode ser compreendido como o agrupamento de pessoas no Terreiro em formato circular. Essas pessoas no Jirê ou Gira se movimentam no formato do círculo, cantam, dançam, fazem gestos performativos.

⁸São as músicas cantadas e tocadas nos terreiros, conhecidas também como pontos.

Referências

Assunção, L. C., (2010). O reino dos mestres: a tradição da jurema na Umbanda nordestina. – Rio de Janeiro: Pallas.

Bezerra, D. A. C., (2008). Estudo fitoquímico, bromatológico e microbiológico de Mimosa tenuiflora (Wild) Poir et Piptadenia stipulacea (Benth) Ducke. - Patos – PB: CSTR UFCG, 62P.

Botelho, D. M., (2005). Educação e Orixás: Processos Educativos no Ilê Axé Iya Mi Agba. 2005. 126 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

Cascudo, L. C., (2005). Meleagro: pesquisa do Catimbó e notas da magia branca no Brasil. – 2ª Ed. – Rio de Janeiro: Agir.

Flor do Nascimento, W., (2017). O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. Revista Eixo. Brasília – DF, v. 6, n. 2 (Especial).

Grosfoguel, R., (2016). A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. Revista Sociedade e Estado – Volume 31, Número 1, Janeiro/Abril.

IBGE, (2019). Alhandra. Disponível em: <https://bit.ly/3INYqQu> Acesso no dia 12 de janeiro de 2019.



Melo, J. S., (2019). Entrevista concedida a Deyvson Barreto Simões da Silva. Alhandra, 08 de outubro.

Munanga, K., (2003). Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ, 05/11/03. Disponível em: <https://bit.ly/396dy8u>. Acesso no dia 11 de outubro de 2019.

Peirano, M. (Org.), (2002). O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ.

Quijano, A., (2005). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires.

Salles, S. G., (2010). À Sombra da Jurema Encantada: Mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 251p.

Vandezande, R., (1975). Catimbó: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica. 1975. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - UFPE, PE.

Walsh, C., (2007). Interculturalidad y Colonialidad del Poder: Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In: Castro-Gómez, S., Grosfoguel, R. (Org.). El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre. Editores: Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, p. 47-62.



Línea Temática 2.

Economía, consumo y religión



De la experiencia religiosa a la experiencia del consumo en asistentes a misas en tres centros comerciales de Bogotá

Jennifer Molina Calderón

Resumen

El presente texto tiene como objetivo analizar las formas en las que se manifiesta la experiencia religiosa de las personas que participan en las misas católicas que se llevan a cabo en tres centros comerciales de Bogotá durante los años 2017 y 2018.

En el primer aparte se exponen los tres tipos de motivaciones por los que los feligreses entrevistados asisten a la misa en el centro comercial, las motivaciones instrumentales, las motivaciones rituales, y las motivaciones generadoras de vínculos. En segundo lugar, se estudia la experiencia religiosa durante el ritual de la eucaristía en estos lugares, describiendo sus dinámicas frente a la misa de las parroquias cercanas, y tomando como eje analítico la eficacia ritual, los estados de ánimo, y los dos espectros en los que se encuentran las emociones asociadas al evento. Por último, se pone el problema de cara a las implicaciones que conlleva realizar una misa católica en un lugar no tradicional, como el centro comercial, lo que influye en la participación de los feligreses en la liturgia y en sus conductas al terminarse.

Palabras clave

Experiencia religiosa, centro comercial, misa católica.

Introducción

Este trabajo resulta oportuno al dar a conocer el fenómeno de las misas católicas en los centros comerciales, ya que ha sido escasamente explorado. Además, abre la posibilidad de entender las eucaristías en estos lugares como parte de las misas católicas que se llevan a cabo en espacios poco convencionales. Asimismo, permite la comprensión de la experiencia religiosa, junto con lo simbólico y lo ritual, como variables y dimensiones interconectadas entre sí que desempeñan unos roles determinantes en la misa.

Para fundamentar esta investigación se tomaron trabajos como el de Clifford Geertz y Émile Durkheim respecto al ritual, su eficacia, y la renovación moral que trae consigo. Para analizar la experiencia religiosa se revisaron los aportes de Rodney Stark, Charles Glock, e Isabel Corpas de Posada, para quienes la experiencia religiosa es un contacto con algún tipo de agencia sobrenatural. Esta definición es complementada por el estudio



de Randall Collins, para comprender no solamente la experiencia religiosa, sino varias dinámicas de la misa en el centro comercial asociadas al ritual y los estados de ánimo, a partir de sus conceptos de Rituales de Interacción y Energía Emocional. La obra de Mary Douglas también fue imprescindible para entender las características de la liturgia católica e interpretar la dimensión simbólica del ritual, con el que es posible explicar las dinámicas del mismo en el espacio del centro comercial.

Problema de investigación

A pesar que no hay evidencia académica hasta el momento de este fenómeno, se han encontrado unos pocos artículos de prensa que aseguran que el patrocinio de misas en los centros comerciales es el resultado de una estrategia por parte de estos últimos, que busca aparentemente darle un ambiente más familiar a las compras, y que ha logrado replicarse en más ciudades de Colombia, como Medellín y Cali (Ordovás, 2015). En el artículo Colombia: ¿una misa en un centro comercial? (2015, 12 de noviembre) se señala la disminución del número de católicos como consecuencia de la conversión de estos a otros credos, aun cuando este país es el tercero en cifras de católicos en Latinoamérica, de 79%.

De acuerdo con esta misma nota, esto ha obligado a los sacerdotes a sacar la misa de los lugares tradicionales para hacer mayor presencia en la vida cotidiana de las personas, reconociendo que la Iglesia debe acercarse a la gente, en vez de esperar que estos se acerquen al templo. Para la Conferencia Episcopal de Colombia, es una buena oportunidad para que los feligreses permanezcan atraídos al centro comercial; de igual modo, resulta positivo que de esta manera los feligreses no están abandonando la fe católica, sino que se presenta como una alternativa. Este fenómeno se atribuye a la necesidad de tener un lugar de culto que surge con el crecimiento de las ciudades (Colombia: ¿una misa en un centro comercial?, 2015).

A pesar de esto, se reconoce que “La experiencia ha sido grata pero más exigente porque estamos rodeados de almacenes y no de banquetas” (Ordovás, Colombia: Dios también está en los centros comerciales, 2015). Por ello, se ha formulado el interrogante ¿Cómo se manifiesta la experiencia religiosa de los participantes de las misas que se llevan a cabo en los centros comerciales Hayuelos Salitre Plaza, y Bulevar Niza en Bogotá, comparada con la de los participantes de las misas de las parroquias cercanas a tales centros comerciales, durante los años 2017 y 2018? De esta forma, se aplicó una metodología cualitativa, compuesta por observaciones etnográficas y entrevistas a once personas. Las observaciones se llevaron a cabo en los centros comerciales



Hayuelos, Salitre Plaza, y Bulevar Niza, de la ciudad de Bogotá, los días domingo de manera alternada entre cada centro comercial, luego de terminadas las misas en los centros comerciales, estas observaciones se realizaron en las parroquias contiguas.

Resultados y discusión

A estas misas suelen asistir entre 200 y 250 personas, y la mayoría son adultos mayores, seguido de familias con niños pequeños. Se entrevistaron a once personas, ocho mujeres y tres hombres; siete son de la tercera edad, y las otras cuatro tienen edades entre los 34 y 48 años. Cinco personas son pensionadas, dos son empleadas, una es religiosa, una es independiente, una es desempleada, y una es ama de casa. Respecto al nivel educativo, dos entrevistados cuentan con un técnico, dos poseen un tecnólogo, cuatro son profesionales, y tres cuentan con un posgrado.

Se encontró un condicionamiento de la experiencia religiosa cuando la misa se realiza en los centros comerciales, aunque esto no es fácilmente notorio. De forma que la rutinización de la liturgia, junto con los estímulos del centro comercial, son facilitadores para que los feligreses se distraigan.

Motivaciones para ir a la misa en el centro comercial

Las motivaciones, junto con los estados de ánimo, componen las disposiciones de las actividades religiosas (Geertz, 2003). De esta manera, “Una motivación es una tendencia persistente, una inclinación permanente a realizar cierta clase de actos y experimentar cierta clase de sentimientos en cierta clase de situaciones” (Geertz, 2003, p. 93). Además, “Los motivos no son pues ni actos (es decir, modos de conducta intencionales) ni sentimientos, sino que son propensiones a realizar particulares clases de actos o a experimentar particulares clases de sentimientos” (Geertz, 2003, p. 94). Se establecieron tres tipos de motivaciones por las que algunas personas van a la misa en el centro comercial, el primero son las motivaciones prácticas e instrumentales, el segundo son las motivaciones rituales y generadoras de experiencia religiosa, y el tercer tipo son las motivaciones generadoras de vínculos o integración.

Entre las motivaciones expresadas para asistir a la misa en el centro comercial, se encuentran la cercanía respecto a los hogares de residencia, la comodidad, el horario acorde a sus necesidades, mayor facilidad para asistir a la misa del centro comercial, el ambiente de tranquilidad, y la posibilidad con la que pueden realizar otro tipo de actividades dentro del centro comercial. Por esta razón se les denominaron motivaciones prácticas e instrumentales, porque estas ventajas y comodidades



responden a las necesidades y los intereses más inmediatos de quienes asisten a la misa en el centro comercial:

Porque aquí vivimos hace más de veinte años, y entonces antes íbamos a la iglesia, y entonces cuando se está en el centro comercial, pues, la comodidad. (Arturo, entrevista el 13 de mayo del 2018)

En segundo lugar, las motivaciones rituales y generadoras de experiencia religiosa se basan en que las personas entrevistadas han sido católicas toda su vida, por lo cual consideran ir a la misa como una tradición, como un hábito; además, la asistencia a misa se encuentra significado en varios casos en torno al cumplimiento del deber: “¿Qué me motiva? Pues lo que me motiva, es asistir a la misa, como tal, por ser católica. Entonces pues, realmente sí... lo siento que es como un alimento para mi espíritu” (María Concepción, entrevista el 25 de abril del 2018).

Pues para mí es, siempre, yo he creído en Dios, yo soy muy creyente. Creo en Dios, en Jesús, en María, en los santos. Y para mí es grandioso venir a la santa misa; para mí es obligatorio, un domingo, al menos venir una vez a la semana a la iglesia. Pedirle a Dios, que nos ayude. (Arturo, entrevista el 13 de mayo del 2018)

El cumplimiento del deber de asistir a la eucaristía se puede considerar en los siguientes términos:

En todas partes, lo sacro entraña un sentido de obligación intrínseca: no sólo alienta la devoción, sino que la exige, no sólo suscita asentimiento intelectual, sino que impone entrega emocional. Ya se la formulé como mana, como Brahma o como la Santa Trinidad, aquello que se estima más que mundano se considera inevitablemente de vastas implicaciones para la dirección de la conducta humana. (Geertz, 2003, p. 118)

En consecuencia, ¿Por qué estos fieles van a la misa del centro comercial si las motivaciones rituales y generadoras de experiencia religiosa podrían ser las mismas por las que irían a la parroquia? Esto se debe en primera instancia, a que la mayoría de entrevistados no encontraron ninguna diferencia entre la misa en el centro comercial respecto a la misa en la parroquia, lo que permite en segunda instancia, que las motivaciones prácticas e instrumentales influyan en la preferencia de estas personas para ir a la misa del centro comercial. Además, suelen ir de manera frecuente a la misa en el centro comercial, y la alternan en la mayoría de veces con la asistencia a la misa en la parroquia.



En tercer lugar, las motivaciones generadoras de vínculos o integración son las que impulsan a los feligreses a asistir a la misa en el centro comercial para fortalecer su relación con su acompañante:

Pues realmente voy porque mi mami es la que está en el servicio en el altar; realmente voy más por vivir la eucaristía con ella, más que por otra cosa [...]. Mi móvil para llegar al centro comercial es mi mama; o sea, como quiero vivir la celebración eucarística con ella, por eso participo de la misa en el centro comercial. Pero preferiría que fuera en el templo. (Sandra, entrevista el 29 de abril del 2018)

En este mismo caso también debe preguntarse ¿Por qué motivo asistir a la misa del centro comercial si las motivaciones generadoras de integración podrían ser las mismas para ir a la misa en la parroquia? Es notorio a partir del párrafo anterior que lo único que liga a la persona entrevistada con la misa en el centro comercial es el acompañante, y no el ritual de la eucaristía. Esto es porque la entrevistada prefiere asistir a la parroquia, y en este sentido, va de forma menos frecuente a la misa en el centro comercial y muestra una posición más crítica ante esta. Entonces, puede afirmarse de manera transversal en los tres tipos de motivaciones, y que es muy importante tener en cuenta, que “Los motivos apuntan en una dirección, describen cierto curso general, gravitan hacia ciertas realizaciones habitualmente transitorias” (Geertz, 2003, p. 94).

Experiencia religiosa durante la misa en el centro comercial

Algunos autores coinciden en plantear la experiencia religiosa como una comunicación con una agencia divina o sobrenatural (Corpas de Posada, 2010; Glock, citado por Stark, 1965a; Stark, 1965b), que se manifiesta de formas distintas dependiendo del contexto histórico y del entorno social en el que se encuentre situado el actor (Corpas de Posada, 2010). Por otro lado, el ritual puede entenderse como un escenario en el que los códigos sociales, como los roles, el estatus, la identidad, el poder y autoridad, se condensan, se simbolizan, se dramatizan, y se vinculan con un significado. Los rituales se encuentran cargados emocionalmente, se refuerzan en repetidas ocasiones, y se expresan en formas no verbales y en interacciones (Dinges, 1987). Con los ritos los grupos se reafirman socialmente (Arocena, 2011; Durkheim, 2012).

Estos códigos sociales que se plasman en el ritual se reflejan de varias formas en la misa. En las observaciones se evidenció que la liturgia en el centro comercial no sufre cambios estructurales significativos respecto a la misa en la parroquia; esto se relaciona con el proceso de estandarización de la liturgia (Beltrán, 2013), que se caracteriza por una racionalización y rutinización de la misa para impedir que esta sufra desviaciones.



De otra parte, la jerarquización y el estatus característicos de la autoridad de tipo eclesiástico, juegan un papel determinante en el control y monopolización de los símbolos sagrados; más allá de su interpretación trascendental, los símbolos sagrados organizan y reflejan interacciones y distinciones que configuran el orden social católico (Dinges, 1987).

En razón de este estatus y jerarquía el rol del párroco es de vital importancia, ya que posee el foco de atención común (Collins, 2009), en él reside la legitimidad para impartir órdenes. Como se observó durante las eucaristías del centro comercial y de la parroquia, los feligreses se encargaban de escucharlo, de obedecer cuando él pedía que cantaran, para ponerse de pie, etc.:

Si tú desde el comienzo cantas, aplaudes, estás atento, que si toca orar con los ojos cerrados, estamos con los ojos cerrados, que si hay que contestar, contestas, que si hay que estar de pie, te pones de pie, que si hay que estar sentado; eso hace que tú hagas parte de la celebración. (Sandra, entrevista el 29 de abril del 2018)

El acatamiento de órdenes y el poder para impartirlos durante los rituales hacen parte de unas interacciones en las que se conoce la posición que debe ocupar de cada uno de los actores:

A los subordinados se les exige que asistan a los rituales en que se imparten órdenes y que en tal ocasión manifiesten, como mínimo, una aquiescencia "ritualista"; tanto ellos como sus jefes reconocen sus respectivas posiciones y a quién corresponde la iniciativa de poner en marcha los rituales. Las emociones inducidas -el tono de respeto, de acatamiento de las pretensiones del ordenante- nacen de la constricción y cuanto más coactiva y extremada sea la diferencia de poder, mayor será el contagio emocional que fermenta. (Collins, 2009, p. 155)

Como parte de la racionalización del dogma (Beltrán, 2013), la transustanciación es uno de los elementos esenciales para la comprensión de la experiencia religiosa católica, que en pocas palabras consiste en la presencia de Cristo reflejada en la transformación de la sustancia del pan en el cuerpo del mismo, y de la sustancia del vino en su sangre (Douglas, 1988; Spickard, 2005). La experiencia religiosa en la eucaristía también se manifiesta en la siguiente forma:

"...se exponen cuatro modos en que Cristo se hace presente a sus fieles. Reconoce todos ellos, pero exalta principalmente a la Eucaristía Cristo está presente cuando los fieles se congregan en su nombre. Está presente en su Palabra. Está presente en la



palabra del sacerdote, «y está presente sobre todo bajo las especies de la Eucaristía. Porque en este sacramento se halla de una manera única, entera y completa en cuanto Dios y en cuanto hombre, sustancial y permanentemente.» (Sagrada Congregación de Ritos, citada por Douglas, 1988, p. 66)

Esto permite explicar la razón por la que la mayoría de personas entrevistadas fueron enfáticas al afirmar que “Dios está en todas partes”:

No, pues para mi es lo mismo, para mi es el mismo encuentro con Dios, porque al final lo que tienes que disponer es tu persona; o sea, tu ser, tu mente, tu corazón. [...] Dios lógicamente que está en todas partes y está dispuesto a acogerte donde tú quieras. (Sandra, entrevista el 29 de abril del 2018)

De otra parte, la eficacia moral del ritual reside en la renovación de la experiencia, que se expresa en el sentimiento de bienestar luego de haber terminado el rito. El sentido del deber cumplido genera sensación de bienestar y renovación, produciendo en el fiel un cambio que le permite continuar con su vida cotidiana (Arocena, 2011; Corpas de Posada, 2010; Durkheim, 2012; Geertz, 2003). En la eucaristía del centro comercial, las personas entrevistadas afirmaban ir a la misa para conseguir tranquilidad con ellos mismos, la consideran “un alimento para mi espíritu”; en síntesis, manifestaron que la misa cumple con sus expectativas: Para mi es ya, tradición, es, como casi una obligación asistir todos los domingos [...] Casi una obligación, conmigo mismo. (Arturo, entrevista el 13 de mayo del 2018)

Pues la emoción de asistir a la misa uno como creyente, como católico. De sentir que viene a pedir perdón a Dios, y a dar gracias también por todo lo que, durante la semana uno ha transcurrido. A pedir también por sus próximos días, y así. (María Concepción, entrevista el 25 de abril del 2018)

Esta eficacia de la eucaristía es invisible, pero tiene efectos reales (Durkheim, 2012) que radican en la transformación producida por tomar la hostia, con la que se reestablecería la conexión con el cuerpo de Cristo, cargándola de una eficacia salvadora para los fieles (Douglas, 1988; Spickard, 2005). Esto es congruente con la experiencia religiosa responsiva propuesta por Rodney Stark (1965a y 1965b), en la que hay un reconocimiento mutuo del actor sobrenatural y el actor humano, especialmente la experiencia del tipo salvacional, pues el ritual de la eucaristía, por medio de la comulgación, brinda la posibilidad al fiel de reconocerse como salvado por el actor divino o sobrenatural.



Por otra parte, los estados de ánimo también hacen parte de las disposiciones de las actividades religiosas; a los estados de ánimo se les da sentido respecto a las condiciones que las han hecho posibles (Geertz, 2003). Mientras que la energía emocional [EE] (Collins, 2009) se refiere a los efectos perdurables provocados por las emociones que componen los Rituales de Interacción (Ibíd.), efectos que derivan en sentimientos de adhesión grupal. Tanto los estados de ánimo como la energía emocional, abarcan desde el entusiasmo, la confianza, el gusto hacia sí mismo, como también la indiferencia, la normalidad y la neutralidad, hasta la melancolía (Collins, 2009; Geertz, 2003).

De este modo las emociones asociadas a la misa en el centro comercial por los asistentes se podrían configurar en dos espectros. El primero se relaciona con la eficacia ritual de la eucaristía, e incluyen el reconforte, el agradecimiento, la renovación, la libertad, y el fervor. Mientras que el segundo espectro tiene que ver con las jerarquías características del ritual católico, la rutinización de la misma, y el mantenimiento del dogma; manifestándose en una actitud de silencio por parte de los feligreses, y en que no experimentaran ninguna emoción. Se pudo identificar que el silencio es otro elemento importante en la composición de la experiencia religiosa durante la misa en el centro comercial: Yo pienso que, y yo lo he hablado con mis amigos pentecostales, les he dicho que nosotros en la iglesia católica gustamos mucho del silencio, ¿sí?, digamos, venir a la capilla del Santísimo, estar en silencio, delante del Señor. Ehh, nosotros gustamos mucho de la meditación; mientras que ellos, yo se los he dicho, a ustedes como que, entre más ruido, mejor. (Sandra, entrevista el 29 de abril del 2018)

Además, fue muy común encontrar que muchos de los asistentes no asociaran ninguna emoción a la misa del centro comercial y no experimentaran cambios en su estado de ánimo luego de la eucaristía, sin embargo:

Desde las categorías del sentido común es difícil apreciar que la EE sea en modo alguno una emoción, ya que acostumbran a identificar como emociones únicamente los giros y alteraciones más llamativos del flujo normal de la energía social, y esto propicia que pasen por alto los niveles medios de EE, cuando es por su concurso que la energía que afluye a las situaciones sociales, y que se da por supuesta, obra el efecto de que todo proceda con normalidad. Sin ese flujo de EE las interacciones sociales serían impracticables. (Collins, 2009, p. 150)



Estos espectros de emociones y estados de ánimo son posibles gracias a la capacidad de los ritos de producir variados efectos, aun cuando la liturgia conserve la misma estructura y composición (Durkheim, 2012).

Misa en el centro comercial y cambios respecto a la misa en la parroquia

En los centros comerciales se observó que la eucaristía no sufre cambios estructurales significativos respecto a la misa en las parroquias contiguas, y asimismo lo confirmó la percepción de las personas entrevistadas, quienes afirmaron mayoritariamente que la misa en el centro comercial era igual a la de la parroquia. Esto se debe principalmente a lo antes expuesto acerca de la estandarización de la liturgia (Beltrán, 2013) con la que se evita la desviación de la misma. En este sentido, la misa en el centro comercial está desprovista en ocasiones de algunas imágenes y símbolos religiosos que no afectan su desarrollo, ni tienen un impacto relevante en los feligreses:

María Concepción: [...] Y pues que cambios aquí [refiriéndose a la misa en el centro comercial] no, porque... pues imágenes no necesitamos tampoco muchas

Jennifer: ¿No considera tan necesarias las imágenes?

María Concepción: No, porque las necesarias están, que es el Cristo, y a veces la Virgen también

Jennifer: ¿Y cómo se sentiría usted si, si un día no trajeran la imagen de la virgen?

María Concepción: No, a veces la imagen de la Virgen no la traen, no siempre está ahí. A veces falta ahí, pero eso no significa nada, porque lo que significa para mí realmente es la misa. Yo sé que ahí está Jesucristo, y que es en homenaje a él que se hace esa misa. (María Concepción, entrevista el 25 de abril del 2018)

Esa significación que le da a la misa en el centro comercial la entrevistada cobra sentido al recordar que Mary Douglas (1988) se refiere a la Eucaristía como ejemplo de símbolo condensado, ya que ahí se encuentran una gran variedad de referencias sintetizadas en frases y símbolos poco relacionados entre sí; motivo por el que se interpreta la misa como un todo, y no por sus partes. Igualmente, “la falta de interés por los símbolos externos no se compagina con el culto a los sacramentos instituidos” (Douglas, 1988, p. 23).

Por otra parte, la misa en estos lugares implica una serie de desventajas relacionadas con las causas que propician el fracaso de un ritual formal, como la dispersión de la atención, además de “la falta de un foco de atención común [...] como la ausencia de una emoción inicial compartida que pudiera ser intensificada y transmutada en una



sensación de participación colectiva” (Collins, 2009, p. 76-77). Es así que lo que más contribuía a que varias personas durante la eucaristía en el centro comercial se distrajeran, era el ruido de los niños pequeños y de los locales contiguos al espacio donde esta se celebra, lo que influía en varios casos en la participación del ritual, ya que las personas eran más propicias a no cantar, a no responder, a no comulgar, y la experiencia les resultaba fallida:

Lo que te decía inicialmente. Me parece que no es el ambiente idóneo, me parece que hay muchos distractores. Ehh, como obviamente es un espacio abierto, no todas las personas que van al centro comercial a esa hora van a la misa. Entonces, no falta el que pasa por el pasillo comiendo el helado, o hablando, en otro plan. Y si uno no está ciento por ciento metido en lo que está, mira [chasquea los dedos], y te saca. O sea, te pones a pensar en otra, en otra cosa; o nada más un anuncio publicitario, ¿sí? Está Juan Valdez al frente, está Avianca allá al otro lado, esta... nada más los anuncios publicitarios te ponen a pensar en que, vee, ese almacén no estaba ahí, ay, vé, mirá eso. Y ya eso, te saca de la celebración. (Sandra, entrevista el 29 de abril del 2018)

Por lo tanto, fue muy común encontrar en las observaciones y en las entrevistas que era recurrente la distracción. Estar en la misa en el centro comercial implica perder muy fácilmente la atención, puesto que en los centros comerciales se lleva a cabo una manipulación de los sentidos; estos espacios se encuentran ambientados para atraer a las personas, y están diseñados para generar permanentemente estímulos (López, 1999).

Por otro lado, las ventajas señaladas por las personas entrevistadas se expresan a partir de sus preferencias, formas de interacción, y hábitos de consumo. En el primer aparte se expuso que las motivaciones prácticas para asistir a la misa en estos lugares eran la comodidad, facilidad de horario, facilidad para llegar al centro comercial y para hacer varias cosas, cercanía a los hogares, y tranquilidad; estos factores constituyen una serie de ventajas que tiene el centro comercial. Como lo señalan McGoldrick y Thompson (citados por Escudero, 2012), entre las múltiples ventajas del centro comercial se encuentran por ejemplo las áreas cómodas. Esta idea de comodidad en particular puede interpretarse como parte de una dicotomía entre el adentro y el afuera a la que pertenece el centro comercial, en el que el adentro toma la forma de capsula-confort (Medina, 1997).

En el centro comercial, las formas de interacción después de la misa cambian respecto a las de la misa en la parroquia, pues los asistentes se dispersan rápidamente al acabar



la misa y son muy pocos los que se quedan a hablar con el padre; lo que no ocurre en la misa de la parroquia, en donde es mucho mayor la cantidad de personas que suelen quedarse en el lugar después de terminada la eucaristía, hablando con el párroco o rezando. Quienes asisten a la misa en el centro comercial se van a recorrer el lugar, a comer ahí mismo, o a ejercer otra actividad de consumo, como lo confirmaron las personas entrevistadas, que asimismo señalaron que los vínculos con sus familiares se fortalecieron al ir a la misa en el centro comercial y luego ir a consumir, a pesar que no generaron ningún vínculo de comunidad con los demás asistentes a la misa ahí.

Finalmente, en el centro comercial se reafirman prácticas grupales y existe producción de sentido, cumpliendo entonces con su función como lugar de integración (Medina, 1997). El consumo involucra la modificación de valores y comportamientos (Escudero, 2012), transformando también al consumidor, que se convierte en un ser más pasivo; al tener mayor libertad para pasear, su estancia en el centro comercial se vuelve recreativa, fragmentaria y multidireccional (Medina, 1997). Mientras que los objetos, productos y servicios trascienden su propósito y terminan ejerciendo otro tipo de funciones más allá para el que fueron diseñados (Escudero, 2012). Bajo este razonamiento, es posible afirmar que la misa en el centro comercial no se encuentra ahí solamente como generador de sentido o como reafirmador grupal; se puede pensar que la misa constituye la venta de una experiencia, pasando así de una experiencia religiosa, a una experiencia de consumo.

Conclusiones

Existen elementos en el ritual católico que propician su eficacia o fracaso, más cuando esta es llevada a cabo en un centro comercial, ya que esto implica una experiencia religiosa silenciosa en medio del ruido circundante. Como se expuso anteriormente, las personas que asisten a las misas en los centros comerciales son muy susceptibles de distraerse por el bullicio provocado por los niños pequeños y los locales contiguos, pero sobretodo porque la liturgia católica se encuentra estandarizada y rutinizada, de forma que no cambia estructuralmente respecto a la misa de la parroquia, ocasionando una monotonía de la experiencia.

El mejor ejemplo para ilustrar este punto es el trabajo de James Spickard (2005) acerca de las misas de Trabajadores Católicos en Los Ángeles. A grandes rasgos, en estas misas la homilía se lee grupalmente, y a los asistentes se les permite hablar e intervenir, por lo que son más participativos y se encuentran más concentrados, ya que la misa demanda un rol más activo por parte de los feligreses. Adicionalmente, la sopa



constituye uno de los símbolos más importantes incorporados a estos rituales, donde se siguen los patrones de la bendición del pan y el vino de la misa tradicional, con la diferencia que se desdibujan los roles jerarquizados entre celebrantes y congregantes. Se ve entonces la forma en que la desestructuración de la misa católica tradicional trae en este caso una mayor eficacia ritual y experiencial, así como un mayor sentido de pertenencia a la comunidad.

Yamane (2000) expone tres elementos básicos que constituyen el centro de cualquier narrativa escrita o hablada, entre los que destaca el ordenamiento moral al que se encuentran sujetas las experiencias. En este sentido, la experiencia religiosa en el contexto del centro comercial se caracteriza por estar sujeta a un doble control, un doble orden moral. El primero viene por parte del ritual de la misa, pues esta posee un alto nivel de formalismo que se opone a las experiencias que impliquen éxtasis, o la pérdida del control de la conciencia al considerarlas amenazadoras (Douglas, 1988). El segundo tipo de control proviene del centro comercial, puesto que son espacios vigilados donde se decide quienes pueden entrar y quiénes no. Los centros comerciales controlan las actividades a realizar (Forero, 2016; López, 1999; Medina, 1997). Por otro lado, con la asistencia a la misa en el centro comercial se configura una fidelidad hacia estos lugares por parte de los feligreses. En las entrevistas se halló que hay un traslado de los fieles de la parroquia al centro comercial, pues todos manifestaron que antes de empezar a ir a la misa del centro comercial, ya asistían a la de la parroquia, y en algunos casos alternan la asistencia a la misa en la parroquia con la asistencia a la misa del centro comercial. De esta manera, el rol del feligrés se transforma en un rol de consumidor una vez acabada la eucaristía.

De acuerdo con Forero (2016), a los centros comerciales se han desplazado las interacciones sociales, privatizando los espacios públicos y acentuando aún más las divisiones sociales. Asimismo, Medina (1997) afirma, refiriéndose a los centros comerciales, que:

En su interior no existe lugar para el poder o el culto. No es el núcleo de la actividad administrativa o religiosa: no contiene, como el centro de la ciudad, los edificios del gobierno ni los lugares del culto. Tampoco es el sustituto de la plaza pública, no congrega los grupos políticos, las masas fervientes y deliberativas. (p. 32)

Contrariamente a lo que sostiene Medina, en el presente trabajo se ha encontrado que en los centros comerciales sí hay lugar para el culto, incluso se puede considerar que el culto ha sido absorbido por el centro comercial, al llevarse a cabo también en estos



espacios, y no solamente en la iglesia. De igual forma lo corroboraron las personas entrevistadas, que han desplazado su lugar de culto a la misa en el centro comercial. Esto permite dar paso a unas condiciones de posibilidad, pues en tanto se reafirmen prácticas grupales y exista producción de sentido, es viable pensar una misa en un centro comercial.

El presente texto intenta dar respuesta a una problemática desde la categoría de experiencia religiosa; sin embargo, también resulta pertinente resolver desde diversas variables y enfoques el interrogante ¿Qué hace posible una misa católica en un centro comercial?

Referencias bibliográficas

- Arocena, F. M. (2011). El lenguaje simbólico de la liturgia. *Scripta Theologica*, 43(1), 103–124.
- Beltrán, W. M. (2013). Del monopolio católico a la explosión pentecostal. Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Collins, R. (2009). Cadenas de rituales de interacción. Barcelona, España: Anthropos.
- Colombia: ¿una misa en un centro comercial? (12 de noviembre de 2015). *El Tiempo*. Recuperado de <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16428633>
- Corpas de Posada, I. (2010). Experiencia religiosa y lenguaje religioso: aproximación teológica. *Franciscanum. Revista de Las Ciencias Del Espíritu*, LII(153), 57–95. doi: 10.21500/01201468.934
- Dinges, W. D. (1987). Ritual Conflict as Social Conflict: Liturgical Reform in the Roman Catholic Church. *Sociological Analysis*, 48(2), 138–157. doi: 10.2307/3711198
- Douglas, M. (1988). Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología. Madrid, España: Alianza.
- Durkheim, E (2012). Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento). México D.F, México: Fondo de Cultura Económica.
- Escudero Gómez, L. A. (2012). Centros comerciales y espacios de consumo. En *Jornadas: Comercio urbano en Andalucía. Nuevo enfoque conceptual para una actividad con incidencia en la ordenación del territorio: experiencias comparadas*. Fundación Pública Andaluza Centro de Estudios Andaluces. Consejería de la Presidencia. Junta de Andalucía, 41-49.
- Forero Medina, N. C. (2016). Centros comerciales en Bogotá: espacios híbridos, sociedad dividida. *Revista Ciudades, Estados Y Política*, 3(1), 77– 93.



- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa.
- López Levi, L. (1999). *Centros comerciales: espacios que navegan entre la realidad y la ficción*. México D.F, México: Nuestro Tiempo.
- Medina Cano, F. (1997). El centro comercial: una “burbuja de cristal.” *Revista Universidad Pontificia Bolivariana*, 46(142), 22–49.
- Ordovás, J. (22 de noviembre de 2015). Colombia: Dios también está en los centros comerciales. *Aleteia*. Recuperado de <https://es.aleteia.org/2015/11/22/colombia-dios-tambien-esta-en-los-centros-comerciales/>
- Spickard, J. V. (2005). Ritual, Symbol, and Experience: Understanding Catholic Worker House Masses. *Sociology of Religion*, 66(4), 337–357.
- Stark, R. (1965). A taxonomy of religious experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 5(1), 97–116.
- Stark, R. (1965). Social Contexts and Religious Experience. *Review of Religious Research*, 7(1), 17–28.
- Yamane, D. (2000). Narrative and Religious Experience. *Sociology of Religion*, 61(2), 171–189. doi: 10.2307/3712284



Consumo, turismo e religião: as agências de viagens como intermediárias no consumo simbólico das caravanas evangélicas para a Terra Santa

Miriane Sigiliano Frossard

As caravanas para a Terra Santa, antes de se constituírem uma concorrência direta com a instituição religiosa, apresentam-se como um novo atrativo para as antigas estruturas religiosas se atualizarem e oferecerem experiências profundas na própria “terra de Deus”. Em geral, representam uma tradição que vem sendo continuamente reinventada pelos fiéis, pelos agentes de viagens e pelos líderes religiosos que, ao evocarem a tradição, procuram trazer à tona um acervo de referências religiosas e práticas rituais acumuladas ao longo dos anos em torno das representações sobre da Terra Santa. Contudo, ao fazerem uso dessas tradições, acabam por resignificá-las, utilizando-as para os propósitos mais variados. Ocupando um relevante papel nessa oferta de bens simbólicos, as agências de viagens se configuram como um importante intermediário entre o bem sagrado e o fiel. Assim, o objetivo desse estudo foi analisar o papel das principais agências que comercializam pacotes de viagens para a Terra Santa com enfoque no segmento evangélico, ao identificar os discursos e as representações destas veiculadas em seus materiais publicitários, sites, redes sociais e produtos comercializados. O que se observou foi que o mercado se utiliza da religião para alcançar seus fins, apostando no segmento evangélico como uma oportunidade de lucro. Para isso, ativam uma série de símbolos e signos que compõem o arcabouço religioso do turista-fiel, acionando as imagens da Terra Santa e as narrativas bíblicas. Essa pesquisa é de abordagem qualitativa, de natureza básica, com o objetivo explicativo, tendo utilizado como procedimento de coleta de dados a pesquisa de campo.

Palavras-chave

Consumo, turismo religioso, agências de viagens, caravanas evangélicas, Terra Santa.

Introdução

Logo que os protestantes chegaram ao Brasil, a melhor estratégia que dispunham para adentrar o espaço público era através das áreas de educação e de saúde. Por isso, os protestantes, especialmente os históricos, com seu intuito desenvolvimentista e modernista, foram responsáveis pela criação de muitos colégios, faculdades e hospitais espalhados pelo país. Atualmente, o crescimento evangélico se expõe não apenas por



meio de números, mas de sua presença no espaço público e visibilidade através da mídia, da política ou do mercado (Freston, 1994; Campos, 1997, 2008; Mariano, 1999; Mafra, 2001; Fonseca, 2003; Giumbelli, 2003, 2008; Oro, 2003; Burity & Machado, 2006).

No que tange ao mercado, diversas empresas têm apostado no segmento religioso como um nicho de negócios e, por isso, têm criado novas linhas de produtos especialmente direcionadas aos evangélicos. “O segmento de produtos cristãos movimentam estimados R\$12 bilhões por ano no Brasil” (Idoeta, 2011) e antes da crise ocorrida em 2015 o setor gospel crescia em torno de 5% ao ano (Basílio, 2018). Apesar da desaceleração da economia em todos os setores nesse período, desde 2018, o consumo desse segmento voltou a registrar expansão (Basílio, 2018).

Dentro desse mercado podem ser encontrados diversos produtos e serviços, bens simbólicos, que se colocam no intuito, principalmente, de mediação religiosa e de sacralização de objetos ordinários da vida dos fiéis (Oro & Steil, 2003). O turismo é um desses setores a enxergar nesse segmento uma oportunidade de crescimento. Este consumo “vem surgindo em função de uma nova forma de expressão da religiosidade moderna, uma vez que, através de viagens, esse grupo pode afirmar e reafirmar sua identidade” (Frossard, 2006, p. 58), além de reforçar aspectos de sua fé, transmitir suas crenças e também seus dogmas.

Cabe destacar que as caravanas para a Terra Santa, antes de se constituírem uma concorrência direta com a instituição religiosa, apresentam-se como um novo atrativo para as antigas estruturas religiosas se atualizarem e oferecerem experiências profundas, existenciais e espirituais na própria “terra de Deus”. Em geral, representam uma tradição que vem sendo continuamente reinventada pelos fiéis, pelos agentes de viagens e pelos líderes religiosos, que, ao evocarem a tradição, procuram trazer à tona um acervo de referências religiosas e práticas rituais acumuladas ao longo dos anos em torno das representações sobre a Terra Santa. Contudo, ao fazerem uso dessas tradições, acabam por ressignificá-las, utilizando-as para os propósitos mais variados (Frossard, 2013a).

As agências de viagens têm um papel preponderante no que diz respeito às experiências religiosas dos fiéis na vivência da fé na Terra Santa. As suas escolhas, bem como as suas abordagens sobre o espaço, a história e a religião necessariamente colaboram para a construção de significados acerca da Terra Santa e das caravanas para lá. Nesse sentido, as agências se configuram como um importante intermediário



entre o bem sagrado e o fiel, ocupando um relevante papel nessa oferta de bens simbólicos.

Observando esse cenário, o objetivo desse estudo é analisar o papel das principais agências que comercializam pacotes de viagens para a Terra Santa com enfoque no segmento evangélico, ao identificar os discursos e as representações destas veiculadas em seus materiais publicitários, sites, redes sociais e produtos comercializados. Trata-se de uma pesquisa de abordagem qualitativa, de natureza básica, com o objetivo explicativo, tendo utilizado como procedimento de coleta de dados a pesquisa de campo. Esse trabalho é fruto de uma etnografia das caravanas evangélicas para a Terra Santa, pesquisa mais ampla empreendida por ocasião da construção da tese de doutoramento da autora (Frossard, 2013a).

As agências de turismo como intermediárias do bem religioso

Para atender essa demanda por “viagens evangélicas”, algumas agências de turismo têm se especializado nesse segmento ou destinado boa parte de seus esforços para ele. Determinadas agências surgiram especificamente para atender o segmento evangélico, enquanto outras apareceram para atender o mercado em geral, mas ao longo de sua história passaram a empreender mais especificamente nesse nicho. Em geral essa mudança se deu pelo aumento na demanda desses produtos por parte de fiéis evangélicos ou pelo fato dos próprios donos serem eles mesmos fiéis evangélicos.

Mesmo tendo ciência de que muitos evangélicos já realizavam viagens individuais ou em pequenos grupos ao longo do século XX, cabe destacar que essa prática ainda era embrionária do que viria, a partir da década 1990, representar o que chamamos atualmente de Caravanas.

Uma das referências mais antigas que pode ser apresentada é da Viagens Bíblicas, agência que pode ser considerada uma das mais antigas no Brasil a levar grupos de cristãos à Terra Santa, tendo o ano de 1974 como referência. Contudo, cabe destacar que o crescimento desse tipo de turismo ocorreu somente na década de 1990, que dentre outros motivos, se deu pela relativa estabilidade econômica e o câmbio favorável (Frossard, 2013b).

Dentre as principais agências que tiveram proeminência nesse período destaca-se a d'Ávila Tours, que teve sua projeção associada ao midiático pastor Caio Fábio de Araújo Filho – um dos maiores e mais conhecidos líderes evangélicos na década de 1990 e fundador do holding Vinde – e à Fundação Renascer em Cristo, dos bispos Estevam e Sonia Hernandes. Com o lema “Turismo com Fé”, essa agência realizava caravanas



com destino à Terra Santa e também oferecia pacotes para em eventos religiosos no Brasil e no Exterior. Suas propagandas circulavam nos principais jornais e revistas evangélicas da época (Frossard, 2013c).

Nesse mesmo período surgia a NewTur, grupo que compunha o holding de empresas da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Fora outras ocasiões, a IURD chegou a levar para Israel em apenas uma caravana, em 1996, 1.300 fiéis de diferentes países (Fonseca, 1997). No entanto, a título de análise, o enfoque desse estudo se concentrará, dentre as antigas, na D'ávila Tours.

Outras agências foram surgindo na esteira do crescimento evangélico e do maior acesso a viagens por parte desse segmento religioso. Algumas delas ainda existem e continuam enfocando o segmento religioso como nicho. Neste estudo são apresentados o caso de duas das mais relevantes no cenário atual: a US Travel e a Terra Santa Viagens.

A US Travel teve sua inserção no mercado evangélico através de “um acidente de percurso”, conforme relata um de seus diretores. Por força da demanda, a empresa começou a organizar pacotes de viagens religiosas para evangélicos e, atualmente, o nicho religioso é o enfoque dela. Apesar de atender evangélicos, o diretor enfatizou o fato de não ser religioso e nem sua empresa ter viés religioso, sendo essa uma atividade puramente comercial (Frossard, 2013a).

Já a história da Terra Santa Viagens é um tanto diferente. Durante 30 anos os proprietários trabalharam com o foco em empresários e eventos de moda. Em 2008, mudaram o objetivo da empresa, transformando a Vernissage Turismo em Terra Santa Viagens. Com a experiência de um “chamado divino” e o turismo religioso como uma missão de vida, a agência começou a se empenhar em levar cristãos evangélicos a Israel, com o intuito de cumprir a convocação bíblica do profeta Isaías (Isaías 43:6), em uma particular interpretação do trecho, que os estabeleceu para levar os filhos e filhas de Israel de volta à terra de Israel (Frossard, 2013a).

Em geral, as agências supracitadas eram algumas das mais importantes no meio evangélico na primeira década do século XXI. Não são as únicas, mas algumas delas são as que organizam as maiores e mais conhecidas caravanas para a Terra Santa. Além disso, são elas que costumam trabalhar com os líderes evangélicos que mais fomentam as viagens à Terra Santa ou a roteiros que atendam às necessidades dos fiéis evangélicos. Contudo, outras agências podem ser citadas aqui, como a TKR, a Viaje Bem, a Amar Turismo, a Eretz Tour, a Genesis Turismo e a El Gabor. Como esse mercado é bastante volátil, empresas surgem e desaparecem em poucos anos.



As primeiras caravanas

Se por um lado temos a economia brasileira incentivando os cidadãos a consumirem, por outro, temos um mercado de bens simbólicos latente, esperando apenas que seus produtores os disponibilizem para serem consumidos e experimentados. É nesse sentido que Bourdieu (2011) afirma que a vida social estaria sendo edificada sobre os incessantes ciclos do consumo de signos, assim como as instituições tradicionais e os intermediários culturais estariam imersos nesse universo de mercantilização.

De tal modo, o turismo religioso evangélico brotaria como um meio para a oferta de bens de consumo turístico-religioso aos fiéis ávidos por experiências significativas, sendo o universo das viagens para a Terra Santa um dos melhores caminhos para que essa experiência suceda. Isto porque as caravanas para a Terra Santa conseguem unir aspectos simbólico-religiosos a aspectos do consumo turístico, possibilitando ao fiel uma experiência mística-mágica-simbólica-religiosa, através da moderna prática das viagens turísticas.

Nos idos dos anos de 1990, essas viagens começaram, então, a se popularizar entre os evangélicos. Uma das maiores lideranças no meio evangélico a se articular com a modernidade brasileira, conforme apresentado anteriormente, foi o pastor Caio Fábio. Aproveitando-se de sua popularidade e projeção nacional em meio a esse segmento e visando arrecadar fundos para os projetos sociais que dirigia, o pastor se embrenhou pelo campo do turismo, promovendo viagens e eventos dos mais diversos tipos. O “carro-chefe” de suas viagens eram as caravanas à Terra Santa e a d’Ávila Tours a agência que promovia anualmente diferentes viagens rumo aos países do Oriente Médio, acompanhados pela, então, “celebridade gospel” (Frossard, 2014, 2018).

Em antigas revistas para o segmento evangélico podiam ser encontrados os anúncios de suas viagens. Em geral, esses anúncios eram estampados em páginas da revista Vinde e em programas de televisão da Vinde TV, também do holding de Caio Fábio, que tinha um alcance nacional. Comumente, as propagandas turísticas visavam trazer ao fiel a noção de que esse empreendimento era algo plausível e interessante de ser realizado (Frossard, 2013c).

A título de exemplificação, tomou-se o anúncio publicitário da d’Ávila Tours presente na revista VINDE (Editora Vinde, 1997). Na publicidade é possível identificar alguns importantes elementos presentes nesse tipo de viagem, que será descrito e analisado a seguir.



Como mais representativo no material publicitário, o que se destaca é a fotografia no centro do anúncio com destaque ao pastor Caio falando a um grupo de fiéis em Israel, tendo ao fundo as bandeiras de Israel e do Brasil flamulando. O uso de celebridades em publicidade não é novidade, contudo, no caso do segmento evangélico as “celebridades”, em geral, são pastores ou cantores famosos, que são utilizados para conferir credibilidade ao produto, atribuindo a este o aspecto simbólico que a imagem do líder detém. Ademais, no caso específico das caravanas, os líderes são mais uma parte do produto a ser consumido, pois viajar na companhia e sendo guiado por essas celebridades fazem parte da experiência religiosa nesse território (Frossard, 2018).

Ainda analisando a peça, outro ponto que toma relevo na figura é a frase proferida pelo pastor Caio Fábio convidando os fiéis para a viagem, dizendo: “Venha. Vai ser mais que bom. Jesus irá conosco”. Não bastando “vender” o conceito da presença do pastor-celebridade, o anúncio ressalta que o próprio Jesus estaria na caravana. A noção de hierofania acaba sendo atualizada nesse tipo de publicidade, pois invoca o comparecimento da própria divindade na viagem. Essa relação da presença de Jesus na caravana também aciona os elementos ocorridos no episódio bíblico do caminho de Emaús, trazendo uma aura mística para a viagem. Obviamente que, no protestantismo, Jesus está presente em todos os lugares, como um Deus onipresente e, portanto, fazer esse tipo de asseveração, na verdade, não diz nada; no entanto, sob o enfoque do consumo simbólico-religioso, diz tudo (Frossard, 2013a).

Em outras peças publicitárias da d’Ávila Tours (Frossard, 2006) percebe-se que as viagens com destino à Terra Santa ocorriam mensalmente, o que denota na grande procura desse tipo de viagem por esse segmento religioso. Isso era facilitado pelo VIAGEM PLANEJADA CANAÃ, uma espécie de crediário de viagem. Até o nome da estratégia de pagamento é bastante sugestivo e induz o fiel a acreditar que é possível “alcançar” a Terra Prometida, ou seja, Canaã em suaves prestações.

Em geral, as caravanas incluíam apenas Israel no roteiro, denotando que somente esse território seria chamado de Terra Santa, já que empregavam a frase “o sonho de todo cristão é conhecer Israel, a Terra Santa”. Nesse sentido, o Estado de Israel ocupava o espaço da totalidade simbólica da Terra Santa, santificando um Estado civil e podendo proporcionar ao fiel a concepção de que o Israel moderno é a Terra Prometida e, portanto, precisa ser protegida da ação de inimigos político-religiosos. Além disso, deduzia que todo cristão deveria se interessar por essa viagem (Frossard, 2013a).



Por fim, é possível identificar que, de maneira evidente, esse tipo de caravana propõe resultados religiosos na vida do fiel. Essa conotação, além do que já foi citado, ressalta que ao se “passar nos lugares onde Cristo mudou o rumo da história, pisar na Terra onde o Rei dos reis pisou, significa agregar valores a vida, principalmente, valores espirituais” (Frossard, 2006, p.68). Portanto, nas caravanas da d’Avila Tours no passado, a relação entre o consumo do “bem religioso”, ou seja, dos valores espirituais, ocorre por meio do consumo do “bem turístico”. Isso foi ratificado pelo pastor Caio Fábio em entrevista sobre suas experiências de viagens para Israel (Editora Vinde, 1996, p. 34- 35).

Os exemplos citados mostram a força desse turismo religioso em meio aos evangélicos, ainda na década de 1990, e como as caravanas evangélicas eram importantes tanto do ponto de vista do fiel, quanto do ponto de vista das empresas/igrejas que as geriam. Além disso, percebe-se que o uso do conjunto de símbolos religiosos são constantemente ativados para que a venda e o consumo do produto turístico tenha conotação e efeitos religiosos. Tal qual nesse período, as caravanas atuais em muito se assemelham a essa estrutura.

O mercado de caravanas para a Terra Santa e suas práticas atuais

Como observado, as agências de viagens se configuram como um importante intermediário entre o bem sagrado e o fiel. Na verdade, “encontramos uma via de mão dupla entre o mercado (turismo) e a religião”, uma vez que, “em alguns casos, o que se vê é a religião incorporando as atividades de turismo em suas práticas religiosas e, em outros casos, é a atividade turística que se utiliza da religião para a realização de seu objetivo enquanto economia.” (Frossard, 2006, p.69). Ou seja, de um lado temos igrejas, pastores e cantores evangélicos procurando oferecer o bem religioso através das viagens e, por outro, temos as agências de turismo que vêm no segmento evangélico uma oportunidade de lucro e crescimento no mercado.

O mercado evangélico de caravanas para a Terra Santa tem sido a “menina dos olhos” de grande parte das agências que trabalham com o turismo evangélico. Na US Travel, esse é o principal produto comercializado pela agência, que pode ser representado nas mais de 50 caravanas que realizam por ano. Isso se reflete em 90% do movimento organizacional e financeiro da empresa. Para o seu diretor, o posicionamento da empresa é exclusivamente comercial, enquanto que o mercado é espiritual (Frossard, 2014).



No caso da Terra Santa Viagens, o próprio nome da agência já denuncia “a que veio”. A empresa costuma realizar cerca de 35 caravanas ao ano (Machado, 2019). Pelo fato de comercializar apenas viagens religiosas evangélicas, os donos não acreditam que sua atividade seja uma espécie de negócio, pois, para Ricardo Caro, diretor da agência, “promover viagens para Israel não é negócio, é ministério”, uma missão. Assim, atrelando à ideia de ministério, eles preferem identificar a atividade comercial da empresa com a atividade religiosa, o que, de certo modo, acaba por sacralizar o negócio, atribuindo-lhe um caráter de serviço religioso. Ricardo afirma ainda que a Terra Santa Viagens “veio para ficar, e não foi para vender viagens, mas para levar o povo de Deus para Israel”, e, portanto, “estamos trabalhando com força as viagens para a Terra Santa, pois acreditamos que esta é uma missão que Deus nos deu, ajudar brasileiros e brasileiras que desejam conhecer este lugar sagrado” (Editora Igreja Revista, 2010, p.31). Além de tudo isso, o slogan “Terra Santa Viagens – você nos caminhos da fé” também serve no sentido de completar o enredo, demonstrando que o foco da agência é associar as viagens à fé.

Tomando por base os sites das agências de viagens com foco no segmento evangélico, a predileção pelo destino Terra Santa é bastante evidente. Em grande parte dessas agências as caravanas evangélicas estão destacadas em suas páginas na internet e geralmente imagens de Jerusalém ou de ícones da Terra Santa servem como uma figura de fundo.

As viagens para Israel têm preços bastante variados. Essa variação ocorre por alguns importantes fatores mercadológicos e religiosos. Do ponto de vista turístico, dois fatores influenciam: a sazonalidade e os países que compõem o roteiro da viagem. Do ponto de vista religioso, dois fatores interferem no preço. O primeiro é relacionado ao período das festas judaicas que os cristãos tomaram para si, como a Festa dos Tabernáculos. O segundo diz respeito à presença de “celebridades gospel” nos pacotes. Fazer uma viagem acompanhado de um pastor ou cantor midiático, sem dúvida, é mais caro do que fazê-la com um pastor de uma igreja local. E mais do que isso, fazer uma viagem religiosa desse tipo é mais caro do que fazer a mesma viagem, só que sem a presença de um “guia espiritual” acompanhando a caravana, em um grupo secular. Contudo, é interessante observar que as caravanas com os guias espirituais têm forte aderência dos fiéis, que se sentem mais confortáveis em visitar esse destino com seus líderes/“ídolos”, que não apenas participam desse pacote, mas são, juntamente com as agências, intermediários da experiência turística religiosa (Frossard, 2018).



Em geral, a composição do valor de um pacote turístico inclui os custos dos serviços prestados pelas empresas de turismo envolvidas. No caso das caravanas evangélicas, esses valores são acrescidos de dois elementos: as cortesias para os líderes do grupo e para aqueles a quem eles querem levar, mais uma “oferta ministerial” que o líder queira receber por conduzir o grupo. A quantidade de cortesias e o valor a ser recebido pelos líderes são acordados entre a agência e o religioso, podendo variar de grupo para grupo. É interessante notar que eles são, de certa forma, remunerados pelos serviços religiosos prestados por ocasião de sua participação na viagem (Frossard, 2013a).

Uma curiosidade interessante sobre as agências é que, mesmo que seus funcionários não sejam evangélicos, na venda desses pacotes é muito comum o uso de expressões do “evangeliquês”. Durante as pesquisas empreendidas, por diversas vezes o tratamento das agências, tanto pessoalmente como por e-mails, ocorria por meio de expressões como “Shalom, amada”, “Paz, irmã” ou ainda, como “Valente do Senhor” ou “Líder de Multidão” (Frossard, 2013a).

De modo geral, a construção de roteiros de viagens pela Terra Santa visa ativar uma série de símbolos e signos que compõe o imaginário do turista fiel. O uso das imagens da Terra Santa aciona as construções religiosas a respeito desse território, especialmente através das narrativas bíblicas e, desse modo, as imagens, o imaginário e o simbólico consentem na consignação da credibilidade. Por isso, na maioria das vezes, esses roteiros contam não apenas com uma imagem icônica de Jerusalém, mas também de trechos bíblicos que referenciam cada local a ser visitado.

Um exemplo disso é o roteiro desenvolvido pela extinta Travel Club, chamado Ahava, incluindo o Egito e Israel. Nele podem ser vistas as referências bíblicas dos lugares que compõe o itinerário para cada dia de visitaçào.

5º Dia – 03 de junho (Monte Sinai / Eilat)

[...]. Após o café da manhã, partiremos ao pé do Monte Sinai e com o grupo todo teremos um tempo para orar e apreciar a beleza do deserto e imaginar as dificuldades do povo de Israel durante os 40 anos. Seguindo a viagem estaremos em direção à terra prometida (200 km). Após a chegada na fronteira teremos os tramites de saída do Egito e a imigração em Israel [...]. Referências Bíblicas: Mt. Sinai (Êx 19:18) [...] (Dt 2:8), (IRs 9:26). (Frossard, 2013a, p. 169).

A conexão dos lugares a serem visitados com os elementos da narrativa bíblica confere um caráter sagrado a esse produto. Analisando o mercado de artigos evangélicos, Emerson Giumbelli (2003, p. 6-7) afirma que além de objetos que podem ser



considerados evangélicos por sua essência, há ainda aqueles que o são por acréscimo, “cujo distintivo religioso é dado pelas referências bíblicas ou eclesiais neles inscritas. Essas referências podem ser literalmente impressas sobre objetos (ou inspirar imagens, igualmente impressas) ou se incorporar em canções e vídeos dos mais diversos estilos e gêneros.” E esse é o caso dos roteiros vendidos para a Terra Santa em meio aos cristãos evangélicos. A inserção dos elementos bíblicos confere essa aura religiosa a um roteiro que poderia ser, tranquilamente, realizado por qualquer tipo de turista que efetiva uma viagem secular a um local religioso.

Em um levantamento geral dos roteiros, em busca dos locais visitados nas caravanas evangélicas para a Terra Santa, pude constatar que alguns deles são mais recorrentes. Em Israel, os lugares mais frequentados são Jerusalém, o Mar da Galileia (incluindo Cafarnaum e Tiberíades), o rio Jordão, Caná, Nazaré, o Monte Carmelo, Cesaréa, Jope, o Mar Vermelho (Eilat), Qumram, o Mar Morto, Jericó e Belém. No Egito incluem o Cairo e a Península do Sinai (com Mara, o Mar Vermelho e o Monte Sinai). Na Jordânia, Jerash, Petra, o Monte Nebo, Madaba e Amman. Alguns outros locais também são visitados por grupos específicos, como o Deserto do Neguebe, Massada, as Fontes de Gideão, as Colinas de Golan com o Monte Hermon, Tel Aviv, Haifa, Acre, Megido e Sharm el Sheik. Muitos pacotes incluem apenas a viagem a Israel e alguns outros combinam Israel com Egito ou Jordânia, além de paradas rápidas em países europeus, como Itália, França e Portugal, ou em países do Oriente Médio, como os Emirados Árabes, com destaque para Dubai. Mais recentemente a Turquia também tem sido inserida em muitos pacotes para a Terra Santa.

A construção dos roteiros para essa região, de acordo com o representante da US Travel (Frossard, 2013a, p.171), é baseada na Bíblia. Do ponto de vista ideológico, “Israel, é o berço do pensamento espiritual, portanto, os roteiros estão inseridos na história de Israel e a história de Israel está inserida na Bíblia. Então, todos os roteiros são a partir de leituras bíblicas. A Bíblia é uma biblioteca que tem um universo vasto de acontecimentos, é cheia de história”, o que faz com que muitos lugares na Terra Santa sejam de interesse turístico-religioso. Já do ponto de vista pragmático, na US Travel, “a gente escolhe temas e faz o roteiro de acordo com o que aquele nicho está buscando, de acordo com o que o mercado está comprando.” Também pensando deste modo, Ricardo Caro, um dos donos da Terra Santa Viagens, diz que a elaboração dos roteiros em sua empresa ocorre de forma prática e funcional. Para ele, há muito o que ser visto e visitado em Israel, o que, em apenas 12 dias de caravana, seria impossível conhecer. Por isso, “filtramos tudo aquilo que era extremamente necessário para o turista cristão



em todo o estado de Israel, em uma viagem prática, funcional que leva nove dias e que tem um custo-benefício que atende a necessidade de todos.” (Diretor, 2010).

Portanto, ancorados nessas narrativas bíblicas e fazendo uma triagem dos lugares extremamente relevantes para a visita do cristão é que os itinerários das viagens são elaborados e, por isso, de certo modo, há certa homogeneização dos percursos para os turistas evangélicos. Entretanto, a diferença acaba surgindo em pequenos detalhes.

Esses pequenos detalhes que fazem com que os roteiros se diferenciem variam de acordo com o público alvo. Um exemplo são as caravanas organizadas por igrejas neopentecostais segmentadas, como a Bola de Neve Church. Pelo fato do público pertencente a essa denominação ser, em sua maioria, jovens esportistas, os pacotes organizados para a Terra Santa mesclam uma dose de história, religião e aventura.

Café da manhã e saída para as visitas na região da Galiléia. Iniciaremos nosso dia com o Rafting no rio Jordão (programa opcional consulte-nos para os detalhes). Seguiremos para região do Mar da Galiléia local do início dos ensinamentos de Jesus. [...] O próximo passeio será um maravilhoso passeio de barco pelo mar da Galiléia com louvor e ministração do Ap. Rina. Para finalizar o dia estaremos conhecendo o Yardenit, local apropriado para o batismo no rio Jordão [...]. Referências Bíblicas da Galiléia: (Jo 21, Jo 6), (Lc 6:17), (Mt 5). (Frossard, 2013a, p.172).

Assim, misturando fé, história e aventura, como uma “nova” expressão da religiosidade na sociedade atual, essa modalidade de turismo vem se constituindo em um lucrativo nicho de mercado para a indústria de bens simbólicos. Essa realidade coaduna com a perspectiva do consumo como meio de afirmação e manutenção da fé, bem como de uma expressão identitária no plural sociedade (Featherstone, 1995). Desse modo, para esse tipo de fiel evangélico, não bastaria participar de uma caravana evangélica qualquer, mas é necessário que o seu consumo se dê por uma via que une identidade e religiosidade.

Essa segmentação da segmentação procura atender aos anseios específicos de fiéis, oferecendo roteiros adequados a cada vertente do protestantismo. Em geral, os roteiros de viagem se assemelham, mas a experiência no local é diferente em cada grupo. Nos grupos formados por protestantes históricos, comumente, o enfoque está na história e arqueologia da Terra Santa; por isso, há poucos momentos de culto durante os percursos. Já entre os grupos pentecostais e neopentecostais, via de regra, o roteiro é cercado por uma esfera mística e o enfoque está muito mais na experiência com o divino do que na história propriamente dita. A história do lugar só encontra real significado



quando oferece uma experiência espiritual. Assim, é comum que ocorram diversas ministrações durante toda a viagem, especialmente nos locais mais importantes para a fé cristã (Frossard, 2013b).

No caso das viagens realizadas por grupos do protestantismo histórico, o pastor que acompanha a caravana deve possuir um aprofundado conhecimento em noções bíblicas de geografia, história e cultura, pois são essas as informações procuradas pelos fiéis dessa tradição para a compreensão, em especial, do texto e contexto bíblico. Já nas demais, o pastor ou cantor que acompanha a caravana funciona como uma espécie de sacerdote do bem sagrado. Costumam realizar cultos em locais históricos e o seu foco está na experiência que o lugar pode proporcionar e no “poder” que esses intermediários têm (Frossard, 2013b).

Comumente, os pastores que acompanham as caravanas são chamados de guias espirituais do grupo que, em parceria com o guia de turismo local, inserem os contextos bíblicos e realizam ministrações por todo o percurso, conforme exemplo a seguir: “Café da manhã e saída para o porto e embarque em barcos-réplicas da época de JESUS para cruzar o Mar da Galileia durante a qual Pastor Jorge Linhares ministrara palavra dentro das passagens de JESUS nas várias travessias daquele mar [...]. ” (Frossard, 2013a, p.173).

Em geral, os roteiros pela Terra Santa não variam muito. O que varia são as experiências vividas naquele local, quem irá conduzir ou ministrar nos locais estratégicos e as atividades segmentadas que são realizadas ali. Geralmente usam o texto bíblico para referenciar e também organizar o roteiro de viagem.

Considerações finais

Sobre a presença evangélica no espaço público podemos concluir que “a globalização da sociedade, embora favoreça a privatização da religião, ela proporciona também um campo fértil para a renovação da influência pública da religião” (Beyer, 1994, p. 395) e é exatamente isto que vem ocorrendo no campo religioso brasileiro e entre o segmento evangélico.

A “mercantilização” abordada por Berger (1985) em meio às religiões aponta para o fato de que as tradicionais instituições religiosas passaram a concorrer não apenas entre elas, mas também disputando possíveis “clientes” com estruturas não religiosas. Essa situação pluralista e de secularização das consciências fizeram com que a tradição religiosa, antes imposta, agora se constitua em uma situação de mercado. Diante dessa



realidade, a atividade religiosa passou a se curvar à lógica da economia de mercado, utilizando instrumentos e mecanismos referentes a esse meio.

As caravanas para a Terra Santa não concorrem diretamente com a instituição religiosa, mas funcionam como um novo atrativo para as antigas estruturas religiosas ao oferecerem experiências profundas na “terra de Deus”. Representam uma tradição que vem sendo (re)inventada pelos fiéis, pelos agentes de viagens e pelos líderes religiosos, sendo ressignificadas para os mais variados propósitos, de acordo com o espírito da época.

As caravanas evangélicas evocam a figura da Terra Santa e de todos os atributos a ela associados, tais como sagrada, especial, mística, mágica, sobrenatural, mítica e histórica, para torná-las muito mais interessantes para o seu público consumidor, que se embrenha no mercado simbólico-religioso atrás de significantes e significados. Referências como “terra que mana leite e mel”, terra prometida e paraíso são, constantemente, acionadas da tradição judaico-cristã, sendo reinseridas no imaginário do fiel com o objetivo de gerar um desejo, “religiosamente” concebido, de se alcançar, através do consumo turístico-religioso, esse “paraíso terreno”. E, de tal modo, através das viagens à Terra Santa, o fiel tem ao alcance de seus pés, de sua vista e de suas mãos a concretude do sagrado, inextricavelmente associado a esse solo santo.

Referências

- Basílio, P. (2018, dezembro 20). 'Governo Bolsonaro é vitrine para mercado gospel. Esperamos que seja positiva'. *Epoca Negócios*. Recuperado em 15 novembro, 2019, de <https://epocanegocios.globo.com/Brasil/noticia/2018/12/governo-bolsonaro-e-vitrine-para-mercado-gospel-esperamos-que-seja-positiva.html>
- Berger, P. L. (1985). *O dossel sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas.
- Beyer, P. (1994). A privatização e a influência política da religião na sociedade global. In: M. Featherstone (Org.). *Cultura global: Nacionalismo, globalização e modernidade* (pp. 395-419). Petrópolis: Vozes.
- Bourdieu, P. (2011). *A economia das trocas simbólicas* (7a ed.). São Paulo: Perspectiva.
- Burity, J., Machado, M. D. C. (Org.) (2006). *Os votos de Deus: Evangélicos, política e eleições no Brasil* (pp. 89-106). Recife: Massangana.
- Campos, L. S. (1997). *Teatro, templo e mercado: Organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes.



Campos, L. S. (2008). Evangélicos e mídia no Brasil: Uma história de acertos e desacertos. *Revista de Estudos da Religião*, 4, 1-26.

Diretor do Terra Santa Viagens fala ao DT (2010, jan.). *Diário do Turismo*. Recuperado em 26 janeiro, 2010, de http://www.diariodoturismo.com.br/materia.asp?mtr=Diretor_do_Terra_Santa_Viagens_fala_ao_DT_&codid=9|48|0|12|45|&tb=18].

Editora Vinde (1996, outubro). *Revista VINDE* (12) Ano I, 34-35.

Editora Vinde (1997, outubro). *Revista VINDE* (23) Ano II.

Editora Igreja Revista (2010, jun./jul.). *Igreja Revista* (28) Ano 53, 31.

Featherstone, M. (1995). *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo: Nobel.

Fonseca, A. B. (1997, sd). Holdings da Fé: De como Igrejas Evangélicas se tornam conglomerados econômicos. *Jornal O Tempo*. Recuperado de <http://pt.scribd.com/doc/31291695/Alexandre-Fonseca-Holdings-da-Fe>. Acesso em: 12 jul. 2009.

Fonseca, A. B. (2003). Fé na tela: Características e ênfases de duas estratégias evangélicas na televisão. *Revista Religião e Sociedade*, 23 (2), 33-52.

Freston, P. (1994). *Evangélicos na política brasileira: História ambígua e desafio ético*. Curitiba: Encontrão Editora.

Frossard, M. S. (2006). *Diante do Altar: Um estudo sobre o turismo evangélico em Belo Horizonte – MG* (Dissertação de mestrado). Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG, Brasil.

Frossard, M. S. (2012). *Caminhando por terras bíblicas: Religião, turismo e consumo nas caravanas evangélicas brasileiras para a Terra Santa* (Tese de doutorado). Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG, Brasil.

Frossard, M. S. (2013a). *Caminhando por terras bíblicas: religião, turismo e consumo nas caravanas evangélicas brasileiras para a Terra Santa, 2013*. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) -- Programa de Pós-Graduação Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG, Brasil.

Frossard, M. S. (2013b). *Seguindo os passos de Jesus: uma abordagem panorâmica sobre o universo das caravanas evangélicas brasileiras para a Terra Santa*. In: XVII Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina, 2013, Porto Alegre. *Anais da XVII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*. Porto Alegre: UFRGS.

Frossard, M. S. (2013c). *Consumindo o paraíso: a publicidade e a transferência de significados nas caravanas evangélicas para a Terra Santa*. In: XVII Jornadas sobre



alternativas religiosas na América Latina, 2013, Porto Alegre. Anais da XVII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Porto Alegre: UFRGS.

Frossard, M. S. (2014). Rumo à Terra Prometida: Um estudo sobre o mercado de caravanas evangélicas brasileiras para a Terra Santa. In XI Seminário da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Turismo, Anais do XI Seminário da ANPTUR / Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Turismo. São Paulo: Aleph.

Frossard, M. S. (2018, jan./abr.). Celebidades gospel e o turismo evangélico: Os líderes de opinião como fonte de significados para as caravanas evangélicas à Terra Santa. Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião da PUC Minas, 16 (49), 14-37.

Giumbelli, E. (2003). Lojas de artigos evangélicos: Uma pesquisa sobre consumo religioso. Relatório Faperj. Rio de Janeiro.

Giumbelli, E. (2008). A presença do religioso no espaço público: Modalidades no Brasil. Revista Religião e Sociedade, 28 (2), 80-101.

Idoeta, P. A. (2011, setembro 01). Crescimento evangélico estimula mercado que une consumo e religião. BBC Brasil. Recuperado em 19 novembro, 2019, de https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2011/09/110825_religiao_evangelicals_pai.shtml.

Machado, L. (2019, abril 03). As caravanas de evangélicos brasileiros que movimentam turismo de Israel. BBC News Brasil. Recuperado em 19 novembro, 2019, de <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-47742304>.

Mafra, C. (2001). Os evangélicos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Mariano, R. (1999). Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola.

Oro, A. P. (2003). A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. Revista Brasileira de Ciências Sociais, 18 (53), 53-69.

Oro, A. P., Steil, C. A. (2003). O comércio e o consumo de artigos religiosos no espaço público de Porto Alegre. In: P. Birman (Org.), Religião e Espaço Público. São Paulo: Attar.



As Metamorfoses da Mercadoria Folha: da natureza ao consumo ritual nas religiões afrobrasileiras

Orlando José Ribeiro de Oliveira¹
Marília Flores Seixas de Oliveira²

Resumo

Sob a denominação genérica de folhas, determinadas espécies de plantas ocupam posição central nos rituais do candomblé, sendo-lhes atribuída eficácia simbólica (mágico-religiosa) e terapêutica (medicinal) que as tornam indispensáveis à própria existência do culto. Há, em Salvador – Bahia, Brasil, uma dinâmica da comercialização dessas folhas que se articula com as práticas da religiosidade afrobrasileira. Sendo as folhas bens simultaneamente econômicos e simbólicos, i.e., reiterando seu duplo caráter de mercadoria e de objeto portador de poder mágico-religioso (axé), ensaia-se uma análise da metamorfose dessa mercadoria, para discutir a transformação da matéria prima em produto-objeto por efeito do trabalho vivo, inspirada em esquema de Enrique Dussel, a partir dos seus comentários aos Grundrisse de Marx. Realça-se então as alterações formais que afetam as folhas, desde a condição de coisa natural, sua circulação como valor de troca no mercado, até sua consumação (ritual/terapêutica) no âmbito religioso, quando assume a forma de ewê (erva sagrada) ao ser manipulada pelo babalorixá (sacerdote) e efetiva seu valor de uso. A singularidade do mercado das folhas em Salvador revela-se, dentre outros fatores, pela justaposição das duas esferas da circulação - simples e desenvolvida (Marx) - que se cruzam, de forma dinâmica, articulando um mercado tradicional (de feitiço “africano”) ao mercado capitalista contemporâneo.

Palavras-chave

Folhas; Candomblé; Mercadoria; Metamorfose; Dádiva.

Nas religiões afrobrasileiras, notadamente no candomblé, o elemento vegetal é compreendido em sentidos distintos, assumindo várias formas, a depender do contexto e do uso a que se destina. Assim, considerado em seu estado e contexto de ocorrência original como coisa natural (in situ), como elemento constituinte da natureza, assume, segundo a liturgia do candomblé jeje-nagô, a condição de (i) “mato”, i. é., o domínio de existência das coisas naturais, espontâneas, não cultivadas, das espécies vegetais selvagens e nativas, que, juntamente com outros elementos (minerais, animais) e forças da natureza (vento, relâmpago, chuva) são objeto de sacralização, de veneração, de



oferendas e de outras práticas rituais³. Quando certas espécies de plantas são extraídas do “mato” ou especialmente cultivadas em hortas e quintais para serem utilizadas nas práticas rituais e terapêuticas, segundo prescrições religiosas que consideram suas características botânicas e potencial mágico, tais espécies vegetais assumem a condição de (ii) folhas, sendo geralmente usadas em vários processos rituais: banhos de purificação, de limpeza e de proteção, sacudimentos, lavagem de contas, assentamentos de divindades, ritos iniciáticos e outros compreendidos como “de fundamento”. Outras espécies de plantas, também extraídas do “mato” ou especialmente cultivadas, quando utilizadas medicinalmente sob a forma de chás, mezinhas, infusões, emplastos etc., assumem a condição de (iii) ervas (medicinais, fitoterápicas, curativas) com ampla disseminação também entre as camadas pobres da sociedade brasileira. Entretanto, pode-se observar sutis transformações que ocorrem na forma dessas folhas, ao se acompanhar os vários momentos da sua circulação, desde a produção até o consumo final.

Este trabalho apresenta uma análise das transformações por que passam as plantas chamadas de folha no universo das religiosidades afrobrasileiras, desde o estado ou condição de coisa natural, espécie vegetal nativa ou cultivada em certos locais, seguindo a sua circulação pelo mercado no estado de mercadoria com valor de troca, até os locais em que é consumida como ewé (erva sagrada), ou seja, em que se realiza como valor de uso na esfera do consumo ritual e/ou medicinal. No âmbito do candomblé, a folha, tida como erva sagrada, integra diversos processos litúrgicos. Trata-se, aqui, de entender a metamorfose da folha que, ao longo da sua circulação como mercadoria, assume distintas formas até sair da circulação para se efetivar como utilidade e ser, literalmente, consumida (Oliveira, 2017).

Sigamos, pois, o processo de suas transformações: no momento inicial, ainda na esfera da produção, ao ser apropriada na natureza pela mateira/extrativista (como folha “grossa”) ou ser cultivada pelo horticultor (como folha “cheirosa”), a folha é objeto de trabalho para ambos os agentes. Por um lado, ela é submetida a um processo de produção, mediante o extrativismo, quando coletada segundo certas demandas da esfera do consumo, de certo modo e em tais quantidades pela mateira, para entrar, como matéria prima (primeira forma), na composição de um produto - molho de folhas (segunda forma) - que possui valor de uso para outros indivíduos⁴ e será levada ao mercado na forma de mercadoria, portanto, como valor de troca. Tratamento similar recebe a folha cultivada, que requer, neste caso, distinto manejo técnico (horticultura), implicando a complexidade de seu processo de produção, diferente do extrativismo, mas

que percorre o mesmo caminho das folhas “grossas”: a folha “cheirosa” é colhida também segundo determinações (espécies, quantidades etc.) da demanda oriunda do consumo, e, sob a forma de matéria- prima, irá compor o molho comercializável no mercado, para onde é levada como mercadoria, i.e., como valor de troca. Assim, como afirma Marx (2008, p. 51), “cada mercadoria se manifesta sob o duplo aspecto de valor de uso e de valor de troca. ”

No caso do extrativismo praticado pela mateira, a folha é um “objeto de trabalho [que] é dado imediatamente pela natureza, tal como a mineração, a caça, a pesca etc.” (Marx, 2013, p. 259). Mas mesmo aqui, a folha é matéria prima porque, ao ser coletada, passou pelo processo de identificação pela mateira: dentre diversas espécies naturais encontradas no mato, foi reconhecida como possuidora de valor de uso para outrem, que atende a demandas de ordem mágico-religiosa e/ou curativa emanadas da esfera da religiosidade afrobrasileira. Por outro lado, a folha já foi antes identificada como portadora de princípios ativos que propiciam seu uso fitoterápico tradicional e comunitário. Vê-se, aqui, a situação descrita por Marx (2013, p. 259) de “um objeto de trabalho já filtrado pelo trabalho, ele próprio produto de um trabalho anterior, tal como a semente na agricultura”. Mesmo no caso do horticultor que literalmente produz o seu produto, (logo distinto do coletor/ extrativista), a sua produção é “o resultado de uma transformação gradual, realizada sob controle humano, ao longo de muitas gerações e mediante trabalho humano”.

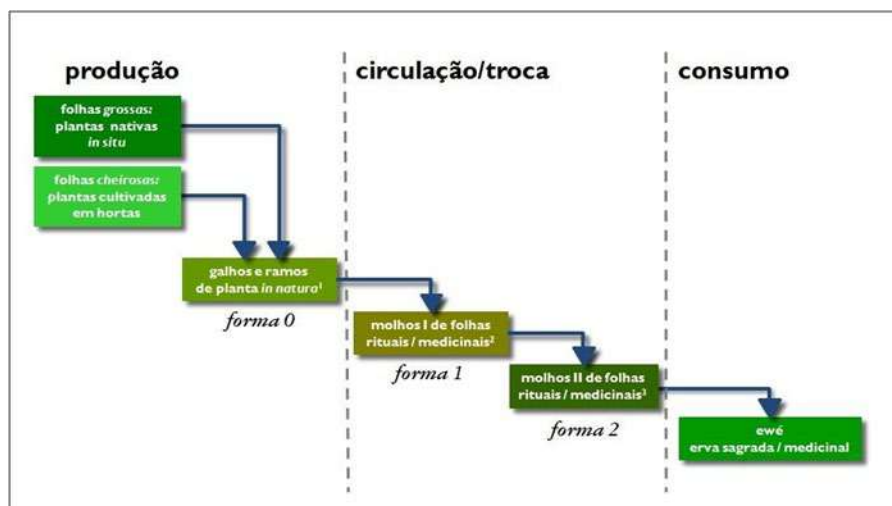


Figura 1 - Metamorfoses da folha: de planta in situ a ewé.

Como mostra a Figura 1, dessa maneira, a metamorfose da folha, em seu percurso de coisa natural a coisa útil, resulta em três formas dessa mercadoria, que chamaremos,



aqui, de forma 0, forma 1 e forma 2. Consideramos, de fato, cinco diferentes estados da folha: i) coisa natural, sua forma de ocorrência na natureza, condição em que sua apropriação pela mateira dá início ao processo de produção, constituindo-se como ii) matéria-prima (correspondendo à forma 0), em que os galhos e ramos extraídos de determinadas plantas vivas, são objeto de trabalho humano (a mateira separa as espécies coletadas e as reagrupa como molho de folhas) e entram no estado de iii) mercadoria, ao ser levada ao mercado, como molho 1 (forma 1) com valor de troca inicial (VT1), podendo, pela circulação, ainda no estado de iv) mercadoria, ser “desdobrada” em molho 2 (forma 2), com outro valor de troca (VT2) e, finalmente, v) coisa útil, em que é submetida a procedimentos prescritos e ritualizados, fora da circulação, realizando-se na esfera do consumo, como ewé, erva sagrada.

O termo folhas refere-se, portanto, ao rol⁵ de certas plantas nativas (e/ou exóticas) e cultivadas que são largamente usadas para fins rituais, mágico-religiosos, e/ou para fins medicinais por consumidores em que se incluem, além dos comerciantes, o povo-de-santo, os devotos do candomblé e de outras religiões afrobrasileiras e segmentos expressivos da população em geral. Obviamente, o uso ritual destas plantas é orientado por prescrição religiosa emanada dos zeladores e responsáveis pelas práticas rituais das religiões afrobrasileiras e fundamenta-se nos princípios norteadores de suas liturgias e etnobotânicas.

Originárias de vários locais e processos de produção, as folhas articulam as dimensões da natureza e da cultura, entrando no estado de mercadoria, cuja circulação ocorre no âmbito das trocas e sociabilidades do mercado, até abandoná-lo para se efetivarem como coisas úteis na esfera do consumo religioso/terapêutico.

No Mercado da Pedra⁶, o montante de mercadorias comercializadas abrange grande quantidade de folhas “grossas” quando comparada com a quantidade de folhas “cheirosas”. Há, por conseguinte, um maior número de produtores de folhas “grossas”, as mateiras, categoria de agentes sociais da produção com ampla hegemonia do gênero feminino – nove entre dez são mulheres. A própria constituição etária dessas agentes revela o engajamento de gerações de mulheres na atividade. É comum encontrar-se, lado a lado ou nas cercanias de uma jovem mateira outras aparentadas, como mães, avós, tias, filhas, primas, sobrinhas e netas. Muitas vezes as próprias crianças levam as folhas ao mercado, fazendo elas mesmas a comercialização, praticando os ensinamentos aprendidos com mães e avós, atraindo a freguesia com apelos irresistíveis e recitando propriedades e usos das plantas rituais e medicinais.



A Coisa natural (a folha da planta nativa)

O ponto de partida é a natureza, onde crescem, espontaneamente, certas plantas nativas não cultivadas, das quais as mateiras extraem galhos e ramos. Em seu materialismo, Marx opera com um conceito de natureza que é anterior ao trabalho:

O simples material natural (Naturmaterial) [grifo do autor], porquanto não há nele nenhum trabalho humano objetivado, porquanto é simples matéria e existe independentemente do trabalho humano, não tem valor [grifo do autor] algum, uma vez que valor é unicamente trabalho objetivado. (Marx apud Dussel, 2012, p. 172).

Aqui, portanto, a natureza (material natural), objeto de trabalho pelo homem, transforma-se, após o mesmo, em folha. Os galhos e ramos extraídos de certas plantas nativas são reunidos e compostos em feixes padronizados de folhas (os molhos) que as mateiras levam ao Mercado da Pedra, para serem comercializados como mercadorias específicas, as folhas, porque elas têm um valor de troca: são demandadas por indivíduos para quem possuem valor de uso. Aqui, revela-se o duplo caráter da mercadoria, simultaneamente, valor de troca e valor de uso⁷. Adquiridos por comerciantes, desdobrados em molhos menores e vendidos ao consumidor final, os molhos de folhas conservam a sua substância nessas formas pouco transformadas (galhos - ramos - feixes - molhos)⁸, que não lhes altera a composição físico-química. Quando adquirida pelo consumidor, deixa de ser valor de troca e sai da esfera da circulação para se realizar como valor de uso, como objeto de processos litúrgicos e rituais para “avivamento” de suas qualidades mágicas e medicinais, assumindo, então, a forma de ewé, erva sagrada. Ao ser manipulada pelo sacerdot/ote, conhecedor dos procedimentos necessários para que produza os efeitos desejados, a coisa natural, a folha, é objeto do trabalho vivo do/da babalorixá/ yalorixá, que mediante enunciações, cânticos e manipulações, lhe restitui o axé, a força vital nela contida, suas potencialidades curativas, efetivando sua forma mais útil, mais apropriada e efetiva para o consumo.

A planta levada ao mercado não sofre, de fato, uma alteração substantiva em sua forma de coisa natural: a substância material natural é a mesma e se manterá assim até o fim do circuito, quando entra na esfera do consumo. Ao longo do tempo⁹ pode ocorrer a redução de suas potencialidades mágico-religiosas e medicinais decorrente da própria oscilação de seus princípios ativos e de sua condição de matéria orgânica, logo perecível - prioritariamente, devem ser usadas frescas e viçosas, havendo grande restrição ao uso de folhas secas ou desidratadas.



A metamorfose fundamental por que passa essa mercadoria é a sua transformação no final ao sair da circulação para realizar-se como valor de uso, quando deixa de ser molho de folha¹⁰ para se efetivar enquanto ewé, erva sagrada, no âmbito privado (doméstico) ou comunitário (religioso) em que o seu uso é orientado por procedimentos convencionais e tradicionais, conforme sua finalidade. No espaço reservado dos terreiros, as folhas, extraídas da natureza ou cultivadas em hortas, têm diversos usos: maceradas em água para a lavagem e sacralização de objetos rituais; para a purificação da cabeça (ori) e do corpo de sacerdotes e devotos em etapas de iniciação e outros rituais; para a cura de doenças e malefícios etc. Contudo, a folha enquanto erva sagrada (ewé) é aquela que sofre o efeito transformador do trabalho vivo do/da babalorixá/iyalorixá que profere rezas, cânticos e encantamentos (ofò) que, ao invocarem a intervenção da divindade (Ossaim), propiciam a liberação do axé que nelas se acha contido (Verger, 1981).

Considerando a atividade do produtor-horticultor - um agricultor no sentido estrito -, a folha é, de fato, fruto do trabalho sobre uma matéria (a terra), para o que se utilizam instrumentos de cultivo. Do ponto de vista da matéria, a folha é fruto do trabalho extrativista, coleta de material da natureza, utilizando instrumentos de extração. A folha enquanto coisa natural tem uma forma, que é a da sua substância natural. Esta forma, parte componente da forma planta, é que é apropriada pela matéria detentora do conhecimento "técnico" de sua utilidade como folha, valor de uso para terceiros, como remédio fitoterápico e/ou coisa mágico-religiosa, portadora de axé. Tanto para a matéria que a extrai na natureza quanto para o horticultor que a cultiva em sua horta, a folha é um não valor de uso (ñVU), que, na condição de valor de troca (VT1, VT2) ela conduz ao mercado como mercadoria para a troca mercantil, até que saia da circulação e entre na esfera do consumo como valor de uso (VU).

A coisa como matéria-prima (a folha/erva medicinal)

Com a folha extraída da planta nativa ou cultivada em horta, os produtores (mateiras/horticultores) fazem o molho para ser levado ao mercado e vendido, produzindo-se, assim, a "matéria-prima" do trabalho - mágico-religioso (kosi ewé kosi orixá¹¹) e terapêutico¹² - de que será objeto, na sequência. Assim, vê-se que a forma molho de folhas é uma forma exterior à coisa natural, à planta nativa/cultivada - o molho não existe na planta - mas que contém trabalho humano, que foi adicionado à coisa natural, com fim de uso posterior.



Como criador de valores de uso, como trabalho útil, o trabalho é, assim, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana. (Marx, 2013, p. 120).

Como afirma Dussel (2012, p. 175) “na ‘materialidade’ da ‘matéria-prima’ há, agora, ser humano” [grifo do autor]. A folha natural, parte componente da planta, foi ‘transformada’ em algo mais útil: a ‘folha’ (para uso mágico/religioso e/ou medicinal). Quando a mateira se apropria da natureza, extraindo galhos e ramos de plantas nativas, fabrica a matéria prima do trabalho, ela mesmo já fruta de um trabalho. Porque tem trabalho humano objetivado - a mateira ou o horticultor compõe molhos com os galhos e ramos extraídos ou cultivados -, porque foi reconhecida, identificada, domesticada e cultivada como valor de uso (ritual/medicinal) a folha tem valor, e sendo portadora de valor de troca, é levada ao mercado como mercadoria.

A Coisa como objeto-produto (a folha ewé)

Ao final do circuito, quando a mercadoria adentra a esfera do consumo, saindo da circulação (troca), a folha se realiza como valor de uso, sendo literalmente consumida no uso, abandonando sua forma de mercadoria, logo, seu valor de troca. Esta última metamorfose, que ocorre fora do mercado, faz com que a folha seja objeto de trabalho vivo, já na esfera mágico-religiosa/medicinal, para satisfazer, assim, necessidades humanas de qualquer espécie - como diria Marx (1996, p. 165), alheia à “natureza dessas necessidades, se elas se originam do estômago ou da fantasia”¹³. Ao proferir enunciações (ofó) e cânticos que enaltecem e conclamam a eficácia das propriedades da folha, manipulando-a suavemente, o/a babalorixá

/iyalorixá, pelo seu trabalho vivo, opera a metamorfose final da coisa natural, a folha de certa planta que assume, então, a forma de ewé, erva sagrada, cujo uso ritual e terapêutico é um dos maiores segredos do candomblé (como e para que usar?).

De fato, o que interessava a Marx, nessa discussão da metamorfose da mercadoria, era a etapa em que a matéria-prima, com a mediação do instrumento, torna-se produto-objeto. Em nosso caso, não é a planta, mas a erva sagrada/ medicinal (ewé):

Posto que o trabalho vivo modifica o material mediante a sua realização nele - uma modificação que está determinada pela finalidade do trabalho e pela sua atividade finalista (uma modificação que não é como o impor de uma forma ao objeto inerte, forma exterior à substância, simples aparência fugaz de sua existência) -, o material receberá



assim uma forma determinada, transformação da substância que se submete à finalidade do trabalho. (Marx apud Dussel, 2012, p. 175).

A Figura 2, abaixo, foi adaptada do Esquema 17 de Dussel (2012, p. 176) com a finalidade de auxiliar na compreensão do processo de metamorfose da mercadoria folha, a partir da sua circulação, conforme observado empiricamente durante trabalho de campo realizado na Feira de São Joaquim e em outros locais.

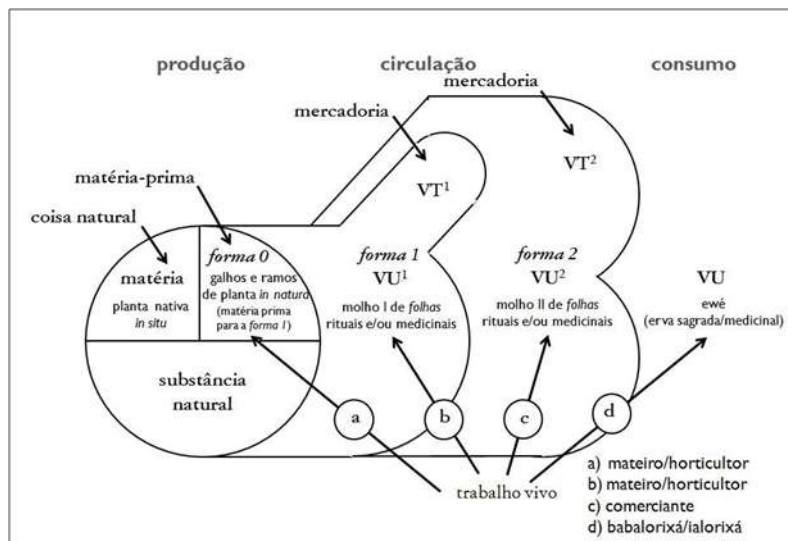


Figura 2. Metamorfose da folha - da planta in situ a ewé

Nesse sentido, a Figura 2 acompanha a circulação da folha e suas metamorfoses, desde o momento da produção, resultante dos trabalhos de extrativismo e/ou de horticultura, passando pela situação de mercado, em que, como mercadoria, assume formas distintas (F0, F1 e F2) enquanto valor de troca, até o momento em que sai do mercado, da circulação, para adentrar a esfera do consumo, realizando-se como valor de uso. Neste processo de circulação, antes de ser levada ao mercado por seu valor de troca para o produtor/vendedor porque possui valor de uso para o consumidor/comprador, a coisa retirada da natureza é não valor de uso para seu produtor, é a matéria-prima (galhos e ramos de plantas) que é objeto do trabalho vivo de mateiras e horticultores, transformando-se em folha para consumo ritual/medicinal, sob a forma de molhos, feixes de galhos e ramos coletados/ cultivados de certas plantas. Uma vez no mercado, a folha é uma mercadoria que integra dois circuitos distintos, a circulação simples e a circulação desenvolvida (Marx) em que assume formas diferenciadas (Forma 1, Forma 2), correspondendo a cada uma delas alguns valores de uso (VU1 e VU2) e valores de troca (VT1 e VT2).



Na primeira metamorfose que ocorre quando a coisa natural (galhos e ramos vegetais), apropriada na natureza, é objeto de trabalho vivo da mateira/horticultor que a ‘produz’ sob a forma de molhos de folhas ‘grossas’ ou ‘cheirosas’, o ‘produto’ é levado ao mercado na condição de mercadoria, i. são., de coisa portadora de valor de troca porque tem valor de uso para outrem. E este outrem inclui o comerciante e o consumidor final. Para o comerciante que compra a mercadoria do produtor/ vendedor, está mercadoria é valor de troca (será fracionada e revendida mais cara ao consumidor final, para quem se realiza como valor de uso), mas também é valor de uso para ele, comprador, no sentido de que é um meio para a troca. A utilidade de satisfazer a necessidades físicas ou imaginadas, “do estômago ou da imaginação” (Marx, 2013, p. 113), diz respeito às propriedades de coisa natural para o consumidor final, no caso, o indivíduo que a utiliza ritual e/ou medicinalmente.

Trocas, Dádivas, Mercadorias

As sociedades humanas precedentes às nossas, ao contrário do que afirma o paradigma da economia clássica e contemporânea, não eram alheias ao mercado, de resto um fenômeno humano recorrente, mas desenvolviam, sim, outros regimes de troca e de contrato, inteiramente distintos, em que dar, receber e retribuir constituíam o fundamento das transações humanas. Antecipando a argumentação de Polanyi, Mauss, no Ensaio sobre a dádiva (1925), já notara o aspecto “enraizado” das relações econômicas na sociabilidade dos indivíduos da comunidade:

Em primeiro lugar, não são indivíduos, são coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam; as pessoas presentes ao contrato são pessoas morais: clãs, tribos, famílias que se enfrentam e se opõem seja em grupos frente a frente num terreno, seja por intermédio de seus chefes, seja ainda dessas duas maneiras ao mesmo tempo. Ademais, o que eles trocam não são exclusivamente bens e riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente. (Mauss, 2003, pp. 190-191).

Quando a folha sai da esfera da circulação, realizando-se como valor de uso (para usar os termos de Marx), e é consumida na reclusão devota do ritual do candomblé - ou na privacidade doméstica do uso terapêutico -, ela assume a forma de oferenda, dádiva que efetiva o “valor de vínculo”¹⁴ do devoto com a comunidade religiosa e as divindades, os orixás. A mercadoria, que era há pouco, no momento em que foi adquirida no



mercado, transforma-se agora em oferenda/dádiva, mediada pelas encantações proferidas (ofó) e pela manipulação de avivamento de suas propriedades, trabalho vivo conduzido pelo(a) babalorixá/ialorixá, num evento revestido de todo o simbolismo do rito litúrgico que cerca a oferenda votiva ora depositada no assentamento ou peji¹⁵ da respectiva divindade ou orixá.

No sistema da dádiva, a coisa dada leva algo do ser do doador que a faz retornar: no candomblé, ao fazer uma oferenda, o devoto se submete ao preceito ritual em que as folhas envolvidas relacionam-se às divindades da sua cabeça (ori) e em algum momento nelas se transmite seu hálito, seu axé, compondo a dádiva que será ofertada num ato devocional e ritualizado, ao mesmo tempo voluntário e obrigatório - dada porque devida - e que será retribuída pela divindade, o axé que retorna cada vez que é alimentado.

Para Elbein dos Santos (1976), o axé, o conteúdo mais precioso do terreiro, é o fundamento de toda a atividade religiosa, contido nos elementos utilizados nos atos litúrgicos e nos procedimentos rituais. Assim, o axé é cultivado e alimentado ao longo do percurso ritual dos indivíduos e da comunidade de culto, ou seja, a cada vez em que, individual ou coletivamente, são feitas oferendas e obrigações às divindades, o axé é transmitido e fixado.

É o princípio que torna possível o processo vital. Como toda força, o axé é transmissível: é conduzido por meios materiais e simbólicos e acumulável. É uma força que só pode ser adquirida pela intromissão ou por contato. Pode ser transmitida a objetos ou a seres humanos. (Elbein dos Santos, 1976, pp. 39- 40).

No candomblé, certos vegetais, folhas e/ou raízes, frutos e sementes, são elementos portadores de axé, sendo utilizados de várias maneiras, segundo preceitos e ritos litúrgicos próprios de cada finalidade, circunstância e divindade e ainda sujeitos às pequenas variações de ordem litúrgica, conforme as “nações” do culto, mas revestidos de segredos e interdições. Assim, as oferendas, os sacrifícios, os rituais de iniciação e de consagração implicam sempre a utilização das folhas/ervas como meio de transmissão, fixação e revitalização do axé.

Dada sua importância na prática ritual e a sua significação, . . .

Osányim [é o] orixá patrono da vegetação, das folhas e de seus preparados.

As folhas, nascidas das árvores, e as plantas constituem uma emanção direta do poder sobrenatural da terra fertilizada pela chuva e, como esse poder, a ação das folhas pode ser múltipla e utilizada para diversos fins. Cada folha possui virtudes que lhes são próprias e, misturadas a outras, formam preparações medicinais ou mágicas, de grande



importância nos cultos, onde nada pode ser feito sem o uso das folhas. (Elbein dos Santos, 1976, p. 91).

Estas características do axé o aproximam de várias noções de poder mágico, de força mística e sobrenatural atuantes nas coisas, na natureza e nos seres, que integram práticas rituais e cerimoniais de muitas sociedades tradicionais, tal como assinalado por Mauss (2003):

A famosa noção de manitu, entre os Algonquinos, em particular os Ojibwa, corresponde suficientemente, no fundo, ao nosso mano melanésio. A palavra manitu designa ao mesmo tempo, . . . , não um espírito, mas toda espécie de seres, de forças e qualidades mágicas e religiosas. . . . “As plantas têm manitu”; (Mauss, 2003, pp. 148-149).

É lícito, portanto, concluirmos que em toda parte existiu uma noção que envolve a do poder mágico. É a noção de uma eficácia pura, que, no entanto, é uma substância material e localizável, ao mesmo tempo que espiritual, que age à distância e no entanto por conexão direta, quando não por contato, móvel e movente sem mover-se, impessoal e assumindo formas pessoais, divisível e contínua. (Mauss, 2003, p. 151).

Tal como assinalado por Weber (1999), enquanto o mercado compreende mecanismos propiciadores de um padrão de relações de caráter impessoal, ao confrontar em eventos efêmeros sujeitos sociais que se comportam como agentes neutros, a dádiva conserva elementos das relações anteriores que não se eliminam ao encerrar-se a transação dessas trocas. Se o mercado conserva do passado apenas o preço, a dádiva estabelece um vínculo social entre os sujeitos, expresso na tríade “dar, receber, retribuir”, num misto complexo de liberdade e obrigação. Na dádiva, as coisas em circulação adquirem um valor simbólico e criam um vínculo social entre os agentes, para além do valor de uso e do valor de troca típicos da forma mercadoria no circuito das trocas mercantis. Na situação de mercado, o indivíduo busca desfazer-se da dívida que contrai na compra da mercadoria com o imediato pagamento equivalente ao recebido, enquanto no sistema da dádiva ocorre o contrário, o indivíduo procura alimentar a dívida simbólica, criando o vínculo social. Ao considerarmos o uso ritual das folhas - a esfera do consumo que está fora, portanto, do circuito da economia - no âmbito privado dos processos ritualizados do candomblé, por exemplo, a coisa folha assumirá um valor de vínculo diferenciado, a depender do circuito de atuação, de operação e de trânsito: sob a forma sagrada de ewé, a folha restringe-se à esfera da dádiva, na medida em que a coisa (ewé) circula como oferenda que, por um ato voluntário do devoto ou iniciado, é presenteada às divindades, consistindo este próprio ato devocional numa “obrigação” (preceito religioso) cuja realização a comunidade religiosa espera que seja praticada pelo devoto/iniciado.



Por outro lado, a dádiva, aqui representada pela oferenda que o devoto faz no peji do orixá, apesar de sua aparência livre e gratuita, implica, necessariamente, a expectativa de retribuição da coisa ofertada, para que se estabeleça o vínculo entre os sujeitos, neste caso, o devoto e a divindade. Revela-se, então, de forma inequívoca, o caráter aparentemente desinteressado da dádiva, que, na realidade, propicia “uma espécie de implícita imposição ao contra-dom” (Leite, 2009, p.42), mostrando, assim, o princípio de reciprocidade, pressuposto por Polanyi (2000), que faz emergir interesses dos sujeitos (do devoto-ofertante, pela graça obtida, e da divindade-orixá, pela fidelidade do praticante), ao produzir, de maneira indireta, vínculos sociais.

A dádiva, ou o dom é indissociavelmente livre e obrigado, interessado e desinteressado. Obrigado porque não se doa qualquer coisa a qualquer pessoa, em qualquer momento e de qualquer modo e porque os momentos e formas de dom, de doação são, em realidade, instituídos socialmente, como bem nota o holismo. Mas, inversamente, se se trata apenas de simples ritual e pura mecânica, expressão obrigatória de sentimentos obrigados de generosidade, então nada mais seria realmente realizado, porque o dom, mesmo se socialmente imposto, assume e adquire sentido somente em certo clima de espontaneidade. (Mauss, 2003, p. 261).

A oferenda no candomblé, conforme a descrição acima, pode ser considerada como manifestação da dádiva da graça, num processo intenso de vivência do extraordinário, quando o princípio de reciprocidade estabelece laços sociais ou vínculos entre ofertante e divindade, numa relação de troca inteiramente distinta da relação efêmera da troca mercantil, porque se trata de uma troca simbólica. O devoto, ao fazer sua oferenda, de maneira aparentemente livre, voluntária e desinteressada, estabelece um vínculo com a divindade, sobretudo de caráter simbólico, de tal forma que a retribuição posterior da oferenda feita assume a forma de e representa uma graça concedida pela divindade. Pode ser aplicada aqui, a observação de Mauss sobre o contínuo entrelaçamento dos aspectos utilitário e simbólico, do interesse e do desinteresse que tipifica a dádiva.

Na dádiva a manutenção da dívida entre os agentes é a condição de reprodução do sistema de trocas, ou seja, o ato de “retribuir” (o contra-dom) o dom recebido é cercado de incerteza, e, assim, habita uma zona de risco no que diz respeito à sua concretização, afastando-se da relação de equivalência entre coisas que define a transação no mercado, onde os agentes buscam liquidar a dívida contraída no ato de compra e venda, à sombra da relação contratual típica da troca mercantil. Mediada pelo dinheiro que paga o equivalente da mercadoria recebida, tal relação contratual finda a dívida neste ato, esquivando-se, portanto, do surgimento de possíveis vínculos interpessoais. Uma vez



que na dádiva a retribuição não é simétrica, nem imediata, sua efetivação posterior acaba por suscitar, e alimentar, o caráter simbólico da dívida. Entre o “receber” e o “retribuir”, estende-se um tempo de dívida simbólica do agente receptor da dádiva. Esse é o tempo de maturação do vínculo social entre os agentes. No exemplo da oferenda do candomblé, está precisa consumir-se no peji do orixá antes que o contra-dom se efetive sob a forma de graça por ele concedida, alimentando o sistema de trocas simbólicas ao estabelecer uma nova dívida que fará tudo recomeçar de novo. O vínculo social assume formas ritualizadas de culto de oferendas, de dons e contra-dons.

Ao contrário da dádiva, o mercado se orienta pela contratualidade efêmera e implícita das relações de compra e venda: o comprador paga no ato a mercadoria que recebe para liquidar a dívida de compra, impedindo, assim, o surgimento de qualquer vínculo interpessoal com o vendedor. Mas, quando as mateiras da Pedra, compram entre si, i. é., quando adquirem de companheiras as mercadorias (folhas) de que precisam para completar o pedido dos fregueses, acabam estabelecendo um estreito vínculo interpessoal com as colegas de atividade, com quem criam laços de interdependência, amizade e solidariedade e junto a quem, ao final das transações do mercado, irão quitar a dívida recente contraída naquela jornada. Vale observar que, mesmo nessa situação de mercado há outras determinações, que não apenas o ganho monetário, envolvendo as trocas. A lealdade e a solidariedade entre supostos “concorrentes” ou “competidores” da definição (neo)clássica do homo oeconomicus são a manifestação mais evidente da existência de relações comunitárias, de vínculos simbólicos, com formação de redes sociais, de caráter espontâneo, típicas do sistema da dádiva. As mateiras sabem que o mercado estabelece um regime diferente da “forma necessária da troca” (Mauss, 2003, p.188) - afinal tudo que é levado por outrem, lhes é pago depois, ao preço do mercado, e numa próxima ocasião a situação pode inverter-se - o devedor passando a credor. Observa-se, assim, a emergência de um padrão de relação comunitária no contexto do mercado que contradiz as afirmações de Weber (1999).

Notas

¹Professor Adjunto I do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - DFCH/UESB com Doutorado em Ciências Sociais - UFBA. orlando.oliveira@uesb.edu.br.

²Professora Titular do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - DFCH/UESB com Doutorado em Desenvolvimento Sustentável - UnB e Pós-Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos - POSAFRO/UFBA. mariliaflores@uesb.edu.br.



³Para Prandi (2005), esse papel primordial da natureza indômita e selvagem é uma herança de culturas agrícolas africanas, notadamente dos povos yorubá.

⁴“Para produzir mercadoria, ele [o homem] tem de produzir não apenas valor de uso, mas valor de uso para outrem, valor de uso social. [...]. Para se tornar mercadoria, é preciso que o produto, por meio da troca, seja transferido a outrem, a quem vai servir como valor de uso.” (Marx, 2013, p. 119), [grifo nosso].

⁵A relação das plantas nativas (e/ou exóticas) e cultivadas utilizadas ritual e medicinalmente em Salvador e que são comercializadas na Feira de São Joaquim alcança a casa das centenas, representando algo em torno de 300 espécies. Alguns estudos sobre a comercialização dessas plantas contêm listagens dos itens transacionados no mercado.

⁶Mercado da Pedra é a denominação que se dá às transações de compra e venda de plantas rituais/medicinais chamadas de folhas e amplamente consumidas por fiéis do candomblé, que ocorrem em um determinado local a céu aberto, na Feira de São Joaquim, entre as 4:00 h da madrugada e as 7:00 h da manhã, com a frequência de três vezes por semana.

⁷Para Marx (2013, p. 124), “elas só são mercadorias porque são algo duplo: objetos úteis e, ao mesmo tempo, suportes de valor. [...] só aparecem como mercadorias [...] na medida em que possuem esta dupla forma: a forma natural e a forma de valor.”

⁸Embora ocorram variações segundo a categoria da planta considerada (‘grossa’/‘cheirosa’, ‘quente’/‘fria’), geralmente os molhos são compostos por quantidades convencionadas de galhos ou ramos. De qualquer maneira, ressalte-se que os molhos originalmente vendidos pelas mateiras são objeto de fracionamento pelos compradores/comerciantes que, assim, e com acréscimo no preço unitário de revenda, obtêm grande lucro neste negócio.

⁹O princípio ativo de certas plantas varia conforme as estações do ano, as fases lunares, o tempo, a luminosidade etc. Uma mesma planta pode ser usada para distintos fins a depender do horário da coleta, sendo por isso atribuída a uma ou outra divindade.

¹⁰Inicialmente coisa natural apropriada, não valor de uso para a mateira, valor de troca enquanto mercadoria em seu circuito de comercialização, e, finalmente, valor de uso para o consumidor.

¹¹Expressão yoruba que significa, em tradução livre, “sem folha não há orixá”.

¹²No âmbito mágico-religioso, os ofò (enunciações) e os cânticos proferidos auxiliam na ação de “avivamento” das qualidades e potencialidades da planta em seus usos litúrgicos e rituais. No âmbito terapêutico, utilizam-se vários procedimentos, tais como



maceração, infusão, decocção etc., para que se obtenham os efeitos curativos desejados.

¹³Marx (1996, p. 165), em nota de rodapé, faz referência ao desejo, mediante uma citação de Barbon, N. (1696). A Discourse on Coining the New Money Lighter. Answer to Mr. Locke's Considerations etc. Londres, p. 2-3: "Desejo inclui necessidade, é o apetite do espírito e tão natural como a fome para o corpo. (...) a maioria (das coisas) tem seu valor derivado da satisfação das necessidades do espírito. "

¹⁴"Os economistas clássicos e Marx, seguindo Aristóteles, afirmam que os bens possuem um valor de uso e um valor de troca. A definição restrita da dádiva permite mostrar que os bens e serviços valem também, e às vezes de maneira preponderante, em função da sua capacidade de criar e reproduzir relações sociais, laços, vínculos sociais. Não possuem, portanto, apenas um valor de uso e um valor de troca, mas também um valor de vínculo. Na dádiva, assim caracterizada, o fato fundamental é que o vínculo é mais importante que o bem em si. " (Leite, 2009, p. 52).

¹⁵Assentamento ou peji é o altar da divindade (orixás, voduns, inquices) onde ficam depositados os símbolos, emblemas, objetos sagrados, recipientes de comidas votivas, quartinhas com água e outros utensílios.

Referências

Dussel, E. (2012). A Produção Teórica de Marx: um comentário aos Grundrisse. São Paulo, Brasil: Expressão Popular.

Elbein dos Santos, J. (1976). Os Nagô e a Morte: padê, axexê e o culto egun na Bahia. Petrópolis, Brasil: Vozes.

Leite, K. C. (2009). Apontamentos e perspectivas teóricas derivadas do pensamento de Marcel Mauss e sua relevância para a análise sociológica das formas alternativas de economia. Campos 10(2): 41-58.

Marx, K. (1996). O Capital: Crítica da Economia Política. São Paulo, Brasil: Nova Cultural. Vol. I. Tomo 1.

_____. (2008). Contribuição à Crítica da Economia Política (2a ed.). São Paulo, Brasil: Expressão Popular.

_____. (2013). O Capital. Crítica da Economia Política. Livro 1: O processo de produção do capital. São Paulo, Brasil: Boitempo. Vol. I.

Mauss, M. (2003). Sociologia e Antropologia. São Paulo, Brasil: Cosac & Naify.

Oliveira, O. (2017). O mercado das folhas na pedra: produção e circulação de plantas rituais/medicinais na Feira de São Joaquim, Salvador (BA). (Tese de doutoramento).



Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil.

Prandi, R. (2005). Segredos guardados: orixás na alma brasileira. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.

Polanyi, K. (2000). A Grande Transformação: as origens de nossa época (2a ed.). Rio de Janeiro, Brasil: Campus.

Verger, P. (1981). Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo. Salvador, Brasil: Corrupio.

Weber, M. (1999). Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília, Brasil: Editora Universidade de Brasília; São Paulo, Brasil: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo. Vol. 1.



¿"Despentecostalizarse" es el camino? Un análisis de las prácticas rituales del Movimiento Misionero Mundial en un contexto religioso de mercado

Jair Augusto Rolleri García

Resumen

La presente ponencia propone una reflexión etnográfica sobre los cambios y continuidades en las prácticas pentecostales del Movimiento Misionero Mundial en un contexto religioso cada vez más vinculado a la lógica del mercado. Para ello, retomamos las discusiones que, a nivel de Latinoamérica y principalmente el Perú, se han desarrollado sobre el fenómeno pentecostal desde la sociología y la antropología de la religión. Trazamos un recorrido teórico en torno a los trabajos de Bastian (1997), Marzal (2000, 2002), Mansilla (2008), Romero (2016), Sánchez (2018), Hernández (2006), Lecaros (2016), Ihrke-Buchroth (2016), Pérez Guadalupe (2017), entre otros. Así, enmarcados en la etnografía como alternativa metodológica, realizamos un estudio sobre los cambios en la ritualidad pentecostal a partir de tres templos del Movimiento, ubicados en distritos mayoritariamente de clase media como San Borja, Pueblo Libre y Jesús María. Tras la observación participante en dichas iglesias y luego de entrevistas a sus líderes y fieles, encontramos que existen coincidencias significativas entre la expansión del Movimiento Misionero Mundial a sectores de mayor nivel socioeconómico y la despentecostalización de sus prácticas, es decir, la disminución de rituales de sanación y glosolalia, rasgos fundamentales del pentecostalismo, cuanto menos desde la teoría social. ¿Es acaso la flexibilización de la oferta religiosa una estrategia de proselitismo? ¿O acaso los fieles, a medida que su contexto socioeconómico cambia, modifican también sus demandas religiosas? Esa es la cuestión que aborda la presente exposición.

Palabras clave

Religión, mercado, ritualidad, pentecostalismo, Movimiento Misionero Mundial.

Introducción

De acuerdo con los principales reportes estadísticos (Pew Research Center, 2014; Latinobarómetro, 2013, 2017; INEI, 2017; PUCP, 2018), a nivel latinoamericano y desde luego peruano, se ha desarrollado un franco proceso de transformación religiosa, que podría denominarse como pentecostalización. En efecto, el Pew Research Center



(2014) sugiere un descenso del 15% entre los fieles criados católicos y actuales practicantes, frente a un incremento del 10% entre los criados en el protestantismo y quienes profesan dicho credo en la actualidad. Adicionalmente, del total de protestantes, una mediana del 65% corresponden al pentecostalismo, ya sea por afiliación de su congregación o por identificación individual. Latinobarómetro (2013, 2017), por su parte, destaca que la mediana de fieles que abandonaron el catolicismo entre 1995 y 2017 bordea el 22% de la región.

El Perú no es ajeno a esta tendencia. Una comparación entre los censos del INEI (2017) señala que la población evangélica pasó de estar disuelta en “otras religiones” en 1981 a 5.4 en 1993, 11.5 en 2007 y 17.1% en la actualidad. Además, basándonos en un estudio de la PUCP (2018), la población evangélica alcanza el 16.5% y, de ese total, el 26.2% se considera “muy religiosa”, lo que supera en 5 puntos porcentuales a quienes se atribuyen ese nivel de religiosidad dentro del catolicismo. De ello se pueden deducir tres hechos centrales, a medida que la profesión católica se reduce, la evangélica se incrementa; entre la población evangélica que crece, se destaca mayoritariamente la pentecostal, y esta última evidencia mayores niveles de compromiso lo que, eventualmente, podría traducirse en un mayor crecimiento.

Ahora bien, la pentecostalización no solo se refiere a un cambio en el porcentaje de afiliación religiosa, sino a nivel de la práctica de la misma. Hace más de dos décadas, Bastian (1997) daba cuenta de que el catolicismo latinoamericano se había pentecostalizado, en el sentido de que cada vez más sectores católicos carismáticos incrementaban su identificación con las poblaciones y las prácticas del pentecostalismo (p.206). A su vez, los propios movimientos pentecostales, de acuerdo con el propio Bastian (1997) coincidían más con el catolicismo popular que con el protestantismo histórico del cual, en teoría, provinieron. Además, si seguimos a otros autores como Marzal (2002) y Sánchez (2018), el pentecostalismo latinoamericano se expande gracias a su capacidad de articular el universo simbólico del catolicismo popular, que es, a su vez, un elemento central de la dinámica cultural de esta parte del mundo. En tal sentido, hablar de una pentecostalización de América Latina, si bien no constituye una realidad mayoritaria, sí es un fenómeno que permea significativamente las formas de vivir la religiosidad en la región.

En ese sentido, preguntarse acerca de los cambios en la manera de ofrecer/practicar/vivir el pentecostalismo en el Perú –al igual que en cualquier país de América Latina- no solo es numéricamente relevante, sino socioculturalmente



significativo. En este caso, se propone una reflexión acerca de un proceso inverso: el Movimiento Misionero Mundial, acaso la segunda congregación pentecostal más importante del país, encuentra en el desarraigo una forma de continuar su proceso de expansión demográfica, social, económica y posiblemente política.

Fundamentación: pentecostalismo y ¿mercado religioso?

Una de las preguntas evidentes que subyacen a esta problemática es la definición de pentecostalismo y, curiosamente, es la menos probable y oportuna de resolver. En primer término, Marzal (2000) asociaba al pentecostalismo con la creencia en un Pentecostés continuo y la presencia de un Espíritu Santo que se mueve entre los fieles y se manifiesta en la glosolalia (p.36). Hernández (2006), por su parte, lo definía como una espiritualidad caracterizada por ser puritana, demonista, entusiástica y fundamentalista (p.213). Bastian (1997), en esa misma línea, lo designaba como un movimiento conversionista, taumatúrgico y milenarista, particularmente posicionado en sectores empobrecidos (p.140).

En otro trabajo más reciente, el propio Bastian (2004), amplía su definición y considera lo pentecostal como un movimiento autóctono e híbrido en el que confluyen una cultura oral, elementos taumatúrgicos, una asimilación de prácticas endógenas, un énfasis en las tecnologías de comunicación y, sobre todo, una forma de organización social caudillista. Más cercano a la teología, García Leguizamón (2012) encontraba en este movimiento a una diversidad de reelaboraciones autóctonas cuyo rasgo más distintivo es la afirmación del Bautismo en el Espíritu. En esa lógica, Rodríguez (2005) también destaca la flexibilidad en este movimiento, su capacidad de expansión y de adaptación para a las diversas realidades culturales.

En un texto clásico, Schafer (1992), destaca el papel del Bautismo en el Espíritu y la glosolalia en la ruptura entre el pentecostalismo norteamericano y el metodismo del cual surgió, pero no niega que, al trasladarse el pentecostalismo hacia América Latina, estos rasgos hayan experimentado un proceso de redefinición y se constituyan en un espectro mucho más amplio (p.90). Finalmente, Orellana (2012), para el caso chileno, distingue entre lo pentecostal y lo fundamentalista, pues el primero prioriza la individualización del contacto con lo divino, sustentado en una teología oral y una ritualidad vivencial. En esa misma línea, Mansilla y Orellana (2017) encuentran en lo pentecostal una reivindicación de los símbolos y prácticas religiosas de arraigo popular, un intento de los obreros por apropiarse de la ritualidad y, como consecuencia, de alguna cuota de movilidad social (p.103).



Para el caso del Perú, Pérez Guadalupe (2017) destaca la importancia del Bautismo en el Espíritu y la atención a las demandas simbólicas de los sectores menos privilegiados (p.103-104). Otros autores como Gutiérrez (2017) identifican como rasgo central de los pentecostalismos peruanos a los dones del Espíritu, el don de lenguas como vehículo de identificación y la libertad de expresión para manifestar estas experiencias (p.136). Sánchez (2018), por su parte, lo explica desde la justificación de la emocionalidad a través del Pentecostés bíblico y a la asociación de sus fieles con contextos de pobreza, violencia y desarraigo cultural (p.28). Fonseca (2018), por último, señala que sus particularidades residen, no tanto en la doctrina, sino en la religiosidad, pues ellos han desarrollado una forma de “piedad entusiástica en la que lo sobrenatural se entrecruza con la cotidianidad del creyente” (p.38).

De estas apreciaciones, se deducen dos rasgos constitutivos del movimiento pentecostal en Latinoamérica: enfatiza en las manifestaciones de una espiritualidad activa y se adapta con facilidad a prácticas y necesidades de diferentes realidades sociales, sobre todo, las vinculadas a la pobreza. No obstante, si consideramos su heterogeneidad, como señalaron Bastian (1997), Marzal (2002) y Sánchez (2018), también destacaría por ser proclive a los cismas. A manera de ejemplo, según el Registro Nacional de Confesiones y Entidades Religiosas (Ministerio de Justicia, 2019), existen 131 congregaciones, de las cuales más del 70% se pueden reconocer entre evangélicas y pentecostales. Este fenómeno era denominado por Marzal (2000) como nomadismo religioso, por Hernández (2006) como mercado abierto de ofertas religiosas y es explicado por Romero (2016) en términos de diversidad intra e interreligiosa.

Lecaros (2016) resumía las explicaciones de este proceso en tres teorías. Una propuesta, identificada como la teoría del mercado, afirmaba la existencia de un estado de competencia simbólica entre congregaciones, el empleo de estrategias de marketing por parte de ellas y una actitud de consumo de parte de los fieles. Una segunda explicación reside en la anomia, lo que supone la existencia de “personas en búsqueda” (Marzal, 2002), quienes encontraban en la adhesión religiosa una alternativa a un escenario de pobreza y un tejido social que se desestructura. Finalmente, Lecaros (2016), como propuesta propia, planteaba la razón de la conversión evangélica y pentecostal en el reconocimiento, es decir, el proceso por el cual un individuo relativamente marginado alcanzaba, a través de su pertenencia a una comunidad religiosa, una dignificación y visibilidad social.



Para este trabajo, sin adscribirnos del todo a su postura, se toma como referencia al modelo teórico del mercado religioso. Como señala Beltrán (2010), este enfoque surgió de una metáfora propuesta por Berger y Luckmann como alternativa comprensiva de los cambios religiosos de mediados del siglo XX. No obstante, con la incursión de la teoría económica en lo religioso, el modelo del mercado pasó de ser una analogía válida a una aplicación directa. Básicamente, retomando nociones como el pluralismo en competencia o la mentalidad de consumidor de Berger (1972) y la lucha simbólica por el control de los bienes de salvación en Bourdieu (2009) plantea la existencia de un estado de competencia constante entre las instituciones religiosas y en una relación de consumo entre los fieles y la fe.

Entre sus principales defensores destaca Bastian (2004). De acuerdo con él, en la región, la noción de mercado ya no sería metafórica. Se trata de una forma particular de “producción, difusión y consumo de bienes de salvación” (p.160). Es decir, un espacio donde, en efecto, diversas congregaciones religiosas compiten entre sí por la acumulación y circulación de dones salvíficos, unida a una demanda constante, masiva e intensificada de los fieles por estos bienes simbólicos. Campos (2000), en un análisis del caso de la IURD en Brasil, explica la existencia de cinco estrategias articuladas como base de su expansión. Se puede mencionar a una jerarquía centralista, el empleo de medidas de comunicación interna y agresivas estrategias de marketing, la performance teatral en el culto difundida a través de medios de comunicación propios, la relativa neutralidad política y la asimilación de la lógica de mercado como racionalidad social en la congregación.

En esa línea, Chesnut (2003) señala que la lógica de mercado ha producido un estado de competencia intensa entre iglesias que ha diversificado la oferta religiosa hacia fieles-consumidores en búsqueda de atender necesidades específicas, es decir, una lógica de competitividad sin límites. En otro texto más reciente (Chesnut, 2013), desarrollo un modelo concretamente para el caso del pentecostalismo latinoamericano, en el que aplica los conceptos básicos de la mercadotecnia a la dinámica religiosa: un consumidor homogéneo, un producto religioso definido, estrategias concretas de comercialización, una fuerza poderosa de representantes de ventas y una oferta lo suficientemente diversa.

Como puede apreciarse, el enfoque del mercado religioso resulta no solo polémico, sino acaso problemático. Sobre la base de diversos estudios previos, Lecaros (2016) desarrolla las principales limitaciones de esta perspectiva en la comprensión del



pentecostalismo peruano. En primer lugar, las organizaciones religiosas no suelen reconocerse como empresas en competencia ni a su labor como un producto religioso. Además, desde la demanda, los fieles, si bien suelen moverse entre diferentes congregaciones en tanto no es necesario convertirse otra vez, no evidencian necesariamente una actitud de consumo. Finalmente, como se pudo notar, los estudios que sustentan la teoría del mercado se basan en casos de iglesias particulares que no representan ni son reconocidas por las iglesias evangélicas tradicionales. En tal sentido, como precisa Lecaros (2016), aplicar directamente o generalizar este modelo sería reduccionista (p.48).

No obstante, si bien la teoría del mercado religioso presenta limitaciones en su aplicación al heterogéneo pentecostalismo peruano, algunas de sus premisas centrales sí pueden ser asociables a casos específicos. Ihrke-Buchroth (2016) explica que los pentecostales limeños, como consecuencia de su proceso de movilidad socioeconómica o para permitirse la posibilidad de acceder a nuevas posiciones sociales, suelen abandonar las pequeñas iglesias del pentecostalismo clásico para congregarse en megatemplos neopentecostales. De igual modo, Sánchez (2018) señala que, para el caso de una pequeña congregación de San Juan de Lurigancho, una de las razones de su crecimiento residió en el empleo de estrategias propias de estas iglesias neopentecostales en su culto diario. En consecuencia, ya sea desde las modificaciones de las demandas religiosas o desde la adecuación de las organizaciones a las mismas, en ciertos casos, el enfoque del mercado puede explicar, con relativa certeza, algunos fenómenos al interior del pentecostalismo.

Metodología: el Movimiento Misionero Mundial, un estudio de caso

En esta presentación, consideramos, aunque no de manera concluyente, que algunas reglas de la teoría del mercado pueden ligarse al caso de la Iglesia Cristiana Pentecostés Movimiento Misionero Mundial (MMM). Se trata de una organización pentecostal con presencia no solo estadísticamente masiva sino socialmente significativa en el Perú y en otros 71 países. En declaraciones recogidas por Lecaros (2016), los líderes de esta congregación aseguran representar el 5% de la población nacional. Esta cifra podría parecer hiperbólica. Sin embargo, si consideramos, por estimaciones propias (Rolleri, 2017), que el MMM cuenta con más de 2 mil sedes en el Perú y, si bien muchos de ellos son pequeños templos-cochera, algunos otros reúnen a cientos de fieles como concurrencia regular, quedaría claro de que, cuanto menos, se trata de una congregación que podría bordear el millón de fieles.



Es, además, una corporación religiosa con presencia mediática significativa, debido a que es propietaria de la red Bethel Comunicaciones, que reúne a canales de televisión, estaciones de radio, medios impresos y medios digitales. De acuerdo con un estudio de ConcorTV (2018), ocupa el sexto lugar en el listado de propietarios de estaciones de televisión y el segundo lugar en número de estaciones de radio a nivel nacional. Es, por tanto, no solo masiva en lo demográfico, sino poderosa en lo económico, significativa en lo mediático y, en los últimos años, relevante en lo político, tanto por su apoyo a la candidatura de Keiko Fujimori (Pérez, 2016) como por su participación en la organización y difusión del movimiento *Con mis hijos no te metas*.

La relevancia de esta iglesia se torna más significativa si se considera la posición del Perú en el alcance de la organización. Como se sugiere en trabajos previos (Rolleri, 2017; 2018a), el MMM es una corporación religiosa que no solo desarrolla en el país una oferta simbólica propia, sino que la exporta al mundo. De los 72 países que, a la fecha de esos estudios, reunía esta congregación, su presencia mayoritaria, representación política y concentración económica es, básicamente, portorriqueña – país fundador-, dominicana, colombiana, venezolana y peruana. Y, entre estos países, Perú adquiere una trascendencia mayor, pues el principal recurso expansivo de la iglesia se fundó, se gestiona y se emite desde nuestro país: la Corporación Bethel (televisión, radio y medios digitales). En ese sentido, analizar el MMM desde el Perú no es solo relevante para la comprensión del pentecostalismo nacional, sino de la sociología de la religión a nivel latinoamericano y ¿mundial?

De acuerdo con la minuciosa clasificación elaborada por Fonseca (2018), esta megaiglesia podría considerarse como parte del pentecostalismo clásico, a saber, fundamentalista, conservadora, entusiástico, moderado, pietista y hasta cierto punto antiecuménico. Contrariamente, en un trabajo previo (Rolleri, 2018b), ubico al Movimiento como un pentecostalismo híbrido, es decir, que reúne solo algunos de los principales rasgos básicos de este movimiento y flexibiliza otros como, por ejemplo, la glosolalia. Además, puede señalarse el contraste entre la denominación, que incluye explícitamente pentecostés en su razón social y la identificación individual que, en el balance de numerosas entrevistas realizadas, se asocia con epítetos como cristiano, evangélico, hijo de Dios, del Movimiento, antes que con referencias al pentecostalismo.

Como se ha señalado anteriormente, uno de los rasgos básicos de lo pentecostal es su posicionamiento en los sectores económicamente menos favorecidos de las grandes ciudades de América Latina. Sin embargo, en el caso concreto del Movimiento, no solo



es notoria su presencia en la mayoría de distritos periféricos de Lima, sino también su expansión hacia sectores donde prima un mayor poder adquisitivo. Según el último censo (INEI, 2017), la capital está integrada por 43 distritos. Si se omiten los diferentes balnearios de la ciudad, la cantidad se reduce a 36. De acuerdo con cifras recogidas en esta investigación, el MMM cuenta con al menos un templo 35 de estos distritos. La única excepción la constituye San Isidro que, según CPI (2019), constituye una de las zonas de mayor nivel socioeconómico de la ciudad.

Siguiendo la conceptualización de la religión como organización, ética, creencia, ritual y sentimiento, desarrollada por Marzal (2002, 2004), puede situarse al Movimiento Misionero Mundial como una congregación donde, de acuerdo con una investigación previa (Rolleri, 2018b), destacan los siguientes rasgos. En cuanto a la organización social, el Movimiento destaca por su funcionamiento corporativo, a la manera de una empresa multinivel, donde los pastores reciben la misión, además de fomentar el crecimiento de la iglesia, de formar, entre los miembros más comprometidos, a futuros obreros, es decir, encargados de sedes pequeñas o anexos. Ellos, a su vez, podrán hacer crecer el número de fieles hasta convertir a la sede pequeña en una iglesia con sus propios anexos, lo que les podrá permitir movilizarse a pastores y continuar la exitosa cadena de crecimiento. Cada templo, ya sea anexo o iglesia, es, autogestionario y debe, por tanto, contribuir económicamente a la congregación central y a los medios de comunicación que esta regenta.

La consolidación de este modelo de organización solo es posible si se internaliza por medio de la segunda dimensión que es la ética. Este conjunto de preceptos, denominados Sana Doctrina por los miembros, se basa en 25 instrucciones (Ortiz, 1980) que priorizan una vida ascética, un inusitado compromiso con la congregación, una obediencia rigurosa a la autoridad y una celebración de las contribuciones económicas. Esa ética férrea encuentra un sustento en la tercera dimensión: la creencia. Así, el corpus dogmático del Movimiento se basa, en resumen, en tres principios: la salvación por medio de la fe, la consagración a través del Bautismo en el Espíritu y la infalibilidad de las Escrituras como única fuente de su religiosidad. No obstante, como la mayoría de congregaciones pentecostales, es más vivencial que teológica. En ese sentido, la cuarta dimensión, el sentimiento, cobra una particular importancia. Así, de acuerdo con dicho trabajo (Rolleri, 2018b), el Movimiento destaca por el culto participativo, la experiencia entusiástica, la libertad para la expresión emocional y la particular manera de adorar quejumbrosamente.



Resultados y discusión: una mirada a la ritualidad

Sin embargo, el presente análisis de la despentecostalización del Movimiento Misionero Mundial se concentra en la práctica religiosa cotidiana, esto es, el ritual. En un amplio trabajo previo (Rolleri, 2017), se proponía que el análisis de la ritualidad era una forma efectiva de aproximarse, con cierto grado de veracidad, a la naturaleza del MMM en general. En este caso, proponemos, sin el afán de establecer un nexo causal necesario, la existencia de coincidencias notorias entre la presencia del Movimiento en sectores socioeconómicos medios y la despentecostalización de sus prácticas rituales, concretamente, la prédica, música, la oración y el testimonio.

La iglesia central de Pueblo Libre

Se trata de un templo con 24 años de antigüedad y una feligresía promedio de entre 150 y 200 integrantes, la mayoría mujeres. Está ubicado en la avenida Mariano Cornejo, en una zona de sector medio, en Lima. Si bien se tiene referencias de esta sede por estudios anteriores, el acercamiento etnográfico como parte del presente estudio, se limita a la observación participante en tres visitas realizadas en el mes de octubre de 2019 y a la realización de diversas entrevistas, fundamentalmente no estructuradas, además de una estructurada y formal con el pastor de la sede.

El primer ritual que se consigna en este análisis es la prédica, a través de cuatro dimensiones: la temática, las referencias a la Escritura, los ejemplos y la performance del pastor. En los tres mensajes escuchados, destacó como tema central la exhortación ética, orientada a la obediencia, entendida como dejar obrar a Dios. A este imperativo se le asocia con valores como la santidad, el discernimiento y la consecución de frutos como el amor, la mansedumbre, la paciencia y la paz. Llama la atención, en las referencias a la Escritura, la diversidad de pasajes bíblicos citados (unos 10), como una forma de sujeción al texto. En cuanto a los ejemplos, estos se suelen orientar a testimonios de conversión, enfocados en la transformación de una persona y la posterior reestructuración de su familia. Finalmente, en cuanto a la performance del pastor, destacan atributos como la elocuencia y la mesura, en un tránsito de lo didáctico a lo exhortativo y, fundamentalmente al final del mensaje, claramente compungido. Un dato adicional es que la prédica es filmada para ser transmitida a través de las redes sociales de la sede.

El segundo ritual es la música. Al respecto, un consenso en los estudios sobre pentecostalismo reside en la emotividad de la interpretación de las canciones, tanto en las expresiones de entusiasmo como en la melancolía. En el acercamiento previo al



Movimiento se encontró que, en el caso de Pueblo Libre, existían dos formas de música: la alabanza, festiva, con gran acompañamiento musical, aplausos e incluso saltos y zarandeos del cuerpo, y la adoración, de tono triste, ceremonioso, interpretada con el rostro lloroso, la voz quejumbrosa, los brazos en alto y las manos hacia arriba, como esperando recibir algo del cielo. Actualmente, la observación participante mostró que, a estas variantes de música ritual, se le ha añadido una mayor presencia de himnos, esto es, canciones ceremoniales, de ritmo lento, acompañamiento solo de percusión y eventualmente teclado, y sin expresiones corporales de emotividad.

El tercer ritual es la oración. En este caso, con respecto a las investigaciones previas, no se evidencian modificaciones sustantivas. La temática es variada y generalmente individual, así la interpretación sea colectiva. La ejecución se realiza de pie con los brazos en alto, en el suelo, de rodillas y de espaldas al altar o bien totalmente recostado sobre el suelo con los ojos puestos en el altar. De acuerdo con los pastores, sigue expresando una “humillación total ante la grandeza de Dios” (Pastor II, 6 de noviembre de 2019) o “una forma de expresar un genuino arrepentimiento, una negación de quienes somos o una búsqueda de restauración” (Pastor III, 15 de noviembre de 2019).

Finalmente, en cuanto a los testimonios, se pueden considerar como rituales, siguiendo a Segalen (2014), en tanto son formalizados, expresivos, simbólicos y codificados (p.37). El testimonio en el MMM es un momento de la estructura del culto, en el que un hermano, previamente seleccionado, se acerca a los pies del altar para contar, en unos 10 minutos, su historia de vida. En los cultos a los que se asistió, se pudo escuchar tres testimonios, dos de mujeres y uno de un hombre, todos adultos. La estructura de las historias puede resumirse en la descripción de una vida caótica, el momento de la conversión y las consecuencias positivas de la misma. La temática, por su parte, fue diversa: un hermano relató cómo Dios lo apartó del alcohol, una hermana joven contó cómo Dios restituyó su matrimonio a través de la conversión de toda su familia y una hermana mayor narró cómo Dios sacó a su hijo del pandillaje.

La iglesia de Jesús María

Se trata de una congregación bastante pequeña, de unos tres años de antigüedad, asentada en la avenida Arnaldo Márquez, en una zona mayoritariamente de clase media. Los días domingos alcanza una asistencia máxima de entre 60 y 70 personas, la mayoría mujeres, aproximadamente un 70% del total. Para esta sede, se realizaron



tres visitas y, a través de la observación participante, se pudo recabar ciertos datos relevantes respecto del comportamiento ritual de la feligresía.

En cuanto a la prédica, en los cultos en los que se participó, destacaron, a nivel de la temática, la importancia de la vida de santidad como medio para evangelizar a otros fieles, la obediencia a Dios como medio de transformación de la persona y el pudor sexual como forma de educación hacia los hijos. En cuanto a las referencias a las Escrituras, destaca el intento de referenciar al menos la mitad de los textos bíblicos utilizados en el mensaje y la invitación a los fieles a consultarlo con sus propios ejemplares. En cuanto a los ejemplos, sobresalen los casos de conversión de fieles conocidos por el pastor, no necesariamente enlazados con el tema que se está tratando. Finalmente, en cuanto a la performance del pastor, llama la atención la sobriedad, inusual en el pentecostalismo peruano –e incluso en el propio MMM–, solo interrumpida por breves momentos de exhortación a los fieles y un tono quejumbroso hacia el término de los 60 minutos en promedio de la intervención, probablemente debido a que ello antecede a la invitación que se extiende para pasar al altar.

En el caso de la música, esta suele ser de temática orientada a la liberación emocional de las personas y al pedido imperioso de manifestaciones espirituales. En cuanto a la de adoración, se repite el patrón: voz quejumbrosa, ojos lacrimosos, brazos en alto y rostro compungido. Sobre todo, en mujeres de avanzada edad, se logró presenciar de manera esporádica algunas formas de temblor en el cuerpo. En cuanto a la alabanza, el patrón también es similar, pues la interpretación es festiva, acompañada de palmas y ligeros balanceos del cuerpo. Se emplean todos los instrumentos musicales con los que cuenta dicho templo. La interpretación de himnos es menor que en el caso de Pueblo Libre. Según las conversaciones con los fieles, tal vez se deba a que “los himnos son obligatorios, pero no atraen a la gente joven”.

En el caso del tercer ritual, las oraciones, estas repiten el modo de ejecución del caso anterior. Como se demostró en investigaciones anteriores, en el Movimiento no se ora, sino se le llora a Dios (Rolleri, 2018a). Ello se explica, según las conversaciones con pastores porque “se debe orar con contrición”. Esto es significado por los fieles como una expresión pública de humillación, llanto y melancolía. La diferencia específica del caso del templo de Jesús María reside en que, al margen del propósito, el momento del culto o del agente que la ejecuta, la oración siempre se hace de rodillas.

Finalmente, en los testimonios, acaso por coincidencia con las fechas de las visitas o por la abrumadora presencia femenina en la sede, en todos los casos, la protagonista



fue una mujer. Llama la atención que, a diferencia de las hermanas, la temática de la historia de vida narrada frente al público no radicó en una transformación del entorno familiar del sujeto, sino en su vida individual. El primer relato consistió en cómo Dios la alejó del mundo de las fiestas y discotecas para encontrar nuevas formas de amistad. El segundo relato destacó cómo Dios permitió que la hermana sea apartada de la depresión. El último caso enfatizó en cómo Dios reestableció emocionalmente a una mujer que había sido abandonada por su esposo.

La iglesia central de San Borja

El último caso que ilustra la flexibilización radical de lo pentecostal en el Movimiento Misionero Mundial es el templo de San Borja. Se trata de una iglesia asentada en la avenida Aviación, a pocos metros de la avenida San Borja Sur, en una zona de clase media alta. Se asistió a ella en tres ocasiones y se tuvo la ocasión de dialogar con miembros de la congregación, con el pastor y con algunos hermanos con encargaturas y responsabilidades en la sede.

En cuanto a la prédica, la temática en las tres visitas estuvo orientada al amor a Dios expresado en el cuidado de los hijos y el fomento de sus enseñanzas, la búsqueda de santidad a través de la obediencia rigurosa al texto bíblico y no solo la manifestación de emociones en el culto. Inclusive, en una de las jornadas, se dedicó más de la mitad del mensaje a sustentar una ética del cuerpo a través de la alimentación. Respecto de las referencias al texto bíblico, estas son mayores que en los templos anteriores (entre 10 a 12) y casi todas son referenciadas, además de invitar a los fieles a cotejarlas con sus biblias. Los ejemplos, más allá de casos de conversión, suelen ser ideas tomadas del sentido común con respecto al desenvolvimiento en la vida diaria. Por ejemplo, “se sabe que los hijos adolescentes de hoy en día suelen hacer menos caso a sus padres que nosotros a los nuestros”. Finalmente, en cuanto a la performance, esta es frecuentemente didáctica, participativa, con momentos de exhortación a los fieles y de tono melancólico exclusivamente antes de la invitación al altar.

La música, como segundo ritual de la muestra, es frecuentemente festiva en las alabanzas y compungida en la adoración. Aquí pudo encontrarse una disociación: el pastor suele alentar a los fieles a discernir entre una manifestación espiritual genuina y solo una emoción de la persona. Los fieles interpretan este cambio de un modo distinto. Los hermanos de edad avanzada sí manifiestan llanto, gran contrición e incluso algunas formas de temblor del cuerpo. No obstante, la morigeración es particularmente hegemónica. En Pueblo Libre y Jesús María se atenuaba lo festivo y lo melancólico. En



el caso de San Borja, la serenidad suele ser más notoria. Ello se puede relacionar también con la mayor presencia de himnos, ceremoniales, cantados en el asiento, con himnario en mano y sin mayor exultación. Es particularmente destacable la participación femenina en el caso de la música. A manera de ejemplo, es la única sede en la que mujeres jóvenes acceden al altar para tocar instrumentos musicales como guitarra o batería.

El caso de las oraciones sí replican el patrón ya descrito en los otros templos. En una entrevista, el pastor explicó que la Sana Doctrina representa un “culto racional que a veces no es comprendido por todos los fieles” (Pastor IV, 29 de noviembre de 2019). No obstante, esta racionalización del ritual no excluye la total humillación de las oraciones. En palabras de otro de los pastores, “el altar es el lugar santísimo, allí está la presencia de Dios. Uno no puede mirar hacia allá sin caer postrado, es como si una luz muy fuerte te encegueciera” (Pastor II, 6 de noviembre de 2019). Quizá por esta concepción generalizada en torno a la relevancia del ritual de la oración, la tendencia es claramente similar en todas las congregaciones analizadas.

Finalmente, en cuanto a los testimonios, la temática también se basa en la transformación individual del sujeto. Una joven relató cómo Dios permitió que cesen en ella los pensamientos suicidas. Un hombre adulto narró cómo Dios le ayudó a dejar el consumo de alcohol y el gusto por serle infiel a su esposa. Por último, una mujer de edad avanzada contó cómo Dios le ayudó a ver de mejor manera el fallecimiento de su esposo, pues se convirtió antes de morir.

Reflexión final

Como puede notarse, el Movimiento Misionero Mundial, si bien se identifica desde su fundación como una iglesia pentecostal, no reúne la mayoría de características que la identifiquen como tal. A manera de resumen de la teoría presentada, los pentecostalismos peruanos fomentan intensamente la conversión, enfatizan en las manifestaciones materiales del Espíritu Santo, particularmente la glosolalia, practican un culto entusiasta que expresa libremente la emotividad, promueven la demonización de la enfermedad y, por tanto, los dones de la sanidad física. Además de ello, se orientan prioritariamente a sectores empobrecidos en las grandes ciudades y son, a la vez, la opción preferencial de estos sectores en muchas zonas del país. No obstante, suelen destacar por su flexibilidad y capacidad de adecuarse a diferentes realidades geográficas, culturales y políticas. De todos estos rasgos, los que se adecúan más a la dinámica del MMM son las manifestaciones del Espíritu, el culto festivo, las jornadas de



sanidad, la capacidad de adaptación y el énfasis en las zonas de mayores carencias económicas. Ello no excluye a los otros rasgos centrales del pentecostalismo, sino que ellos no son de mayor relevancia en la práctica cultural cotidiana de la congregación. De allí la idea de pentecostalismo híbrido.

Sin embargo, la evidencia recogida en los tres templos utilizados como ejemplos ilustrativos sugiere una coincidencia medular. En una muestra de su capacidad de adaptación, además de la lógica expansiva ya descrita, el MMM empieza a ganar presencia en sectores medios y medios altos de Lima. Es curioso que, en los templos de estas zonas, los rasgos más pentecostales de la ritualidad se atenúen –o traten de atenuarse, como el caso del culto racional de San Borja-. Evidentemente, no se pretende establecer una generalización causal que subsuma lo religioso a lo socioeconómico. Ya desde los estudios fundacionales de Weber (1978) había quedado clara que la relación entre economía y religión no era mecánica. En todo caso, existen otras sedes de características similares en distritos como Miraflores, Surco o La Molina que podrían validar o acaso ampliar esta perspectiva.

Lo cierto es que esta despentecostalización podría deberse a diversas razones. Esbozamos dos. La primera supone que, en efecto, la morigeración del pentecostalismo sea una estrategia promovida –de forma deliberada o tal vez intuitiva- de la congregación para expandirse a sectores ya no necesariamente empobrecidos. A una feligresía que ya no requeriría de una curación inevitablemente espiritual pues contaría con mayor acceso a la salud o requeriría de empoderarse a través de la recepción diaria del Espíritu Santo, pues habría encontrado otras formas de capital simbólico. Es discutible, aunque probable.

La segunda explicación es tal vez menos osada. Considerando, según lo señalado por los cuatro pastores entrevistados, que ellos son relativamente autónomos en las decisiones sobre cómo organizar su mensaje y a su comunidad, es posible que sea una respuesta de estos líderes religiosos a las demandas simbólicas particulares de su propia feligresía, más allá de un plan organizacional. No obstante, en ambos casos, tanto a nivel de predicadores como de feligresías, parecen ser medidas funcionales y, hasta cierto punto, estratégicas de adaptarse a un entorno religioso cada vez más diverso, heterogéneo, cambiando y, solo en algunos casos, también mercantil.

Referencias

Bastian, J. (1994). Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina. México DF: Fondo de Cultura Económica.



- Bastian, J. (1997). La mutación religiosa de América Latina: Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Bastian, J. (2004). "La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía". En: Bastian, J. (coord.). La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Beltrán, W. (2010). La teoría del mercado en el estudio de la pluralización religiosa. *Revista Colombiana de Sociología*, 33(2), pp.41-62.
- Berger, P. (1972). El dosel sagrado: para una teoría sociológica de la religión. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Bourdieu, P. (2009). "Génesis y estructura del campo religioso". En: La eficacia simbólica: religión y política. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Campos, L.S. (1997). Teatro, templo e mercado. Uma análise da organização, rituais, marketing e eficácia comunicativa de um empreendimento neopentecostal. São Paulo: Universidade Metodista de São Paulo.
- Chesnut, A. (2003). *Competitive spirits: Latin America's new religious economy*. New York: Oxford University Press.
- Chesnut, A. (2013). "Spirited Competition Pentecostal Success in Latin America's New Religious Marketplace". En: Miller, D., Sargeant, K. & Flory, R. (2013). *Spirit and Power: The Growth and Global Impact of Pentecostalism*. DOI:10.1093/acprof:oso/978019992057 0.003.0003
- Compañía Peruana de Estudios de Mercados (CPI). (2019). Perú: población 2019. Recuperado de: http://cpi.pe/images/upload/paginaweb/archivo/26/mr_poblacional_peru_2 01905.pdf
- Concortv (2018). Radio y TV en cifras, 2018. Recuperado de: <http://www.concortv.gob.pe/wp-content/uploads/2018/04/Radio-y-TV-cifras-2018.pdf>
- Fonseca, J. (2018). Conceptos básicos para comprender el mundo evangélico en el Perú. *Revista Argumentos*, 12 (1), pp.34-41.
- García, F. (2012). Protestantes, evangélicos y pentecostales: aclaraciones conceptuales preliminares en un campo de investigación social. *Revista Folios*. (36), pp. 171-187. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=345932039010>
- Gutiérrez, T. (2017). *Protestantismo y política en América Latina: una interpretación desde las ideologías políticas (tesis doctoral)*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.



Hernández, H. (2006). "La religión en la sociedad peruana contemporánea". En: Toche, Eduardo (comp.) Perú hoy: nuevos rostros en la escena nacional. Lima: Desco, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.

Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). (2017). Censo de Población y Vivienda 2007. Perfil sociodemográfico del Perú. Recuperado de [https://www.inei.gob.pe/m](https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1539/libro.pdf)

[edia/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1539/libro.pdf](https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1539/libro.pdf)

Ihrke-Buchroth, U. (2016). "Movilidad religiosa y aspiración social en iglesias neopentecostales de Lima". En: Romero, C. (ed.). Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP).

Latinobarómetro (2013). Las religiones en tiempos del papa Francisco. Recuperado de: <http://www.latinobarometro.org/latNewsShow.jsp>

Latinobarómetro (2017). El papa Francisco y la religión en Chile y América Latina. Recuperado de: <http://www.latinobarometro.org/latNewsShowLatest.jsp>

Lecaros, V. (2016). La conversión al evangelismo. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

Mansilla, M., Orellana, L. y Piñones, C. (2017). Las estrategias del pentecostalismo chileno frente a la pobreza. Un análisis del periodo 1909-1989. Anuario de Historia Regional y de las Fronteras, 22 (1). 49-70.

Mansilla, M. (2008). Pluralismo, subjetivación y mundanización. El impacto de la secularización en el neopentecostalismo chileno. Polis, Revista Latinoamericana (19). Disponible en: <https://journals.openedition.org/polis/3582>

Marzal, M. (2000). Categorías y números en la religión del Perú hoy. En M. Marzal, C. Romero, y J. Sánchez (Eds.), La religión en el Perú al filo del milenio. (pp. 21- 55). Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

Marzal, M. (2002). Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina. Madrid: Editorial Trotta

Marzal, M. (2004). "Algunas preguntas pendientes sobre la religión en América Latina". En: Para entender la religión en el Perú, 2003. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

Ministerio de Justicia (2019). Registro Nacional de Entidades y Confesiones Religiosas. Recuperado de <https://www.minjus.gob.pe/registro-nacional-de-confesiones-y-entidades-religiosas/>

Orellana, F. (2012). Fundamentalismo y pentecostalismo como expresión de religiosidades antagónicas, y un significativo lazo en común. Revista Polis. (32), pp. 2-13.



- Ortiz, L. (1980). Instrucciones bíblicas para los recién convertidos. Lima: Ediciones Altamira.
- Pérez Guadalupe, J. (2017). Entre Dios y el César. El impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina. Lima: Instituto de Estudios Social Cristianos.
- Pérez, R. (2016). "Las apropiaciones religiosas de lo público: el caso de los evangélicos en el Perú". En: Romero, C. (ed.). Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP).
- Pew Research Center (2014). Religión en América Latina: Cambio generalizado en una región históricamente católica. Informe sobre las creencias y prácticas religiosas en América Latina y el Caribe. Recuperado de <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-13.pdf>
- Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). (2018). Religiones y religiosidad en el Perú de Hoy. Boletín N° 148 del Instituto de Opinión Pública de la PUCP. Recuperado de http://repositorio.pucp.edu.pe/index/bitstream/handle/123456789/110981/IOP_0717_01_R5.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Rodríguez, E. (2005). Pentecostalismo, teología y cosmovisión. Revista Península. 1 (0), pp. 219-242. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=358337057010>
- Rolleri, J. (2017). Entre Cristo y el Mundo: ritualidad y pentecostalismo. Una aproximación etnográfica a las prácticas rituales del "Movimiento Misionero Mundial" en el templo central del presbiterio N°7 en Pueblo Libre (tesis de maestría). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.
- Rolleri, J. (2018a). "Es que Dios está ahí": reflexiones etnográficas sobre el ritual del paso al altar en el Movimiento Misionero Mundial en Lima. Revista Peruana de Antropología, 3(4), 9-26.
- Rolleri, J. (2018b). Entre lo ritual y lo comercial. Reflexiones etnográficas sobre las prácticas religiosas del Movimiento Misionero Mundial en Lima, Perú. Revista Discursos del Sur, 1(2), 173-201.
- Romero, C. (2016). "El Perú, país de diversidad religiosa". En: Romero, C. (ed.). Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP).
- Sánchez, J. (2018). Cultura y conversión pentecostal: individuo, cuerpo y emociones en la dinámica religiosa de sectores populares de Lima. El caso del Centro Misionero Ríos



de Agua Viva de San Juan de Lurigancho (tesis de doctorado). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú.

Schafer, H. (1992). Protestantismo y crisis social en América Central. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Segalen, M. (2014). Ritos y rituales contemporáneos. Madrid: Alianza Editorial.

Weber, M. (1978). Sociología de la religión. Buenos Aires: Editorial Le Pléyade.



Religión y prácticas económicas informales en el contexto de la Actualización del Modelo económico y social cubano

Naile braffo conde

Resumen

En la sociedad cubana actual hay mayor presencia de una economía de mercado la cual ha desencadenado, no solo aumento de las desigualdades económicas sino también sociales. El mercado constituye, con mayor énfasis desde mediados del siglo pasado, el espacio estructurador por excelencia de las relaciones sociales en la sociedad moderna. Sociedad que se ha sustentado en una racionalidad económica mercantil, y esta, al mismo tiempo se ha respaldado en el desarrollo de una institucionalidad social que privilegia la mercantilización de los principales fenómenos y categorías sociales. La religión no ha escapado a las lógicas estructuradoras de la sociedad moderna, pero en tanto institución estructuradora en sí misma, ha evolucionado en estrecha relación con sus lógicas de producción simbólica y material. El presente estudio indagó cómo el funcionamiento de la Santería en dos familias de La Habana, posibilita que se produzcan prácticas económicas informales, a partir de las redes de relaciones estructuradas por sus miembros en función del desarrollo de las prácticas religiosas. Particularmente al interior de las prácticas religiosas de la Santería, expresión religiosa de origen africano, se sustentan y reproducen patrones de relacionamientos con un carácter económico y mercantil respaldado por lógicas y regulaciones propias, al menos para los practicantes de este sistema religioso. Se contó como punto de partida la concepción de la adaptación de las prácticas religiosas de la Santería a la cultura del mercado, de la visión no solo como conexo de apoyo espiritual sino también económico, de empleo y/o de ingresos.

Palabras claves

Religión, Regla de Ocha o Santería, prácticas económicas informales, cambio social, mercado.

Introducción

La Santería desde la última década del siglo XX tiene un mayor reconocimiento popular de sus prácticas religiosas en sentido de expansión entre los diferentes sectores de la población. Constituye una comunidad religiosa donde los miembros componen redes de



relaciones que los ayudan en el desarrollo de su vida religiosa y a enfrentar, procesos de la vida cotidiana.

La comprensión del fenómeno social que constituye actualmente la Regla de Ocha o Santería en tanto sistema religioso en extremo dinámico, llega a ser visualizado como una de las expresiones de origen africano más concreta y con fuertes relaciones económicas, dentro del complejo cuadro religioso cubano. Las lógicas económicas al interior de la Regla de Ocha o Santería, justamente por no tratarse de un espacio meramente económico, provoca que se generen nuevos sentidos.

En la actualidad, la reproducción de relaciones de intercambio económico en unión a las formas estructurales de organización de la Santería, las cuales no tienen una centralidad rígida sino ramificada en cuanto a relaciones respecta, y su funcionamiento a nivel de familias religiosas como grupo organizacional, permite un proceso de sustento y legitimación capaz de fomentar la existencia de redes socioeconómicas entre sus practicantes. Donde dichas redes favorecen el fortalecimiento de las prácticas como actividades económicas, tanto para el sustento espiritual como material, es decir, la profundización en la relación a los procesos de selectividad y/o exclusión entre los practicantes, diversificando la comercialización de bienes y servicios religiosos.

De ahí que resultó pertinente este estudio donde se planteó como objetivo general analizar como el funcionamiento de la Regla de Ocha o Santería en dos familias de La Habana (una en el municipio Cerro y otra en Diez de Octubre), posibilita que se produzcan prácticas económicas informales, a partir de las redes de relaciones estructuradas por sus miembros, en función del desarrollo de las prácticas religiosas. Para ello se trabajó con una metodología mixta y con apoyo de Análisis de Redes Sociales, debido a la fuerza que tiene los lazos de relacionamientos de los/as practicantes, para el desarrollo de las prácticas religiosas del sistema religioso en cuestión.

Breve descripción contexto socioeconómico donde se desarrollan las prácticas religiosas de la Santería

A partir del 2008 comenzó una nueva etapa de reajustes socioeconómicos en Cuba, caracterizado por una política de Actualización del Modelo económico y social, cuyas medidas fueron definidas en los Lineamientos de la Política Económica y Social del Partido y la Revolución aprobada en el VI Congreso del PCC en abril del 2011. Entre las medidas, se contempló la ampliación de actividades del sector no estatal de la economía. Con la implementación de esta medida se produce un incremento de puntos,



ya sean casas o áreas de concentración, de comercialización de diferentes aditamentos necesarios para las prácticas religiosas de la Santería, siendo los más visibles los vendedores de artículos religiosos, yerberos¹, modistas o sastres, entre otros; dato reafirmado por los miembros entrevistados y por las observaciones realizadas a los espacios económicos y comunitarios alrededor de las familias religiosas objeto de estudio.

Se observó la existencia de casas de familias practicantes de la Santería con un enfoque multifuncional como hogares² y como punto de producción, venta y servicios religiosos, elemento que sin dudas impacta en el proceso de cambios socioeconómicos al interno de este sistema religioso.

La política de ampliación del trabajo por cuenta propia, como parte de las actuales medidas, influye en la transformación de la cultura y la ideología de los diferentes actores sociales implicados en ello, no escapando el mundo religioso y sus derivados. Esta política incita variaciones en la cultura económica que traspasa tanto las prácticas religiosas como las formas de concebir a la religión y la economía por parte de los practicantes.

La concepción económica por parte de los practicantes se relaciona, por tanto, con las formas de producción de bienes y servicios religiosos, al mismo tiempo que con su comercialización; la obtención de ganancias con la realización de las prácticas y la realización de estas últimas como alternativa de solución ante las circunstancias de la vida cotidiana o de negocio rentable.

Por otro lado, toda esta realidad social ha estimulado cambios económicos y sociales que han impactado en el desarrollo de las prácticas religiosas de la Santería, lo que ha fortalecido el sentido de comercialización de éstas. Entre las más generales: el aumento de practicantes de este sistema religioso; la transnacionalización de la práctica producto de la migración cubana y el desarrollo del turismo en la Isla, y consigo la influencia del universo mercantilista dado a nivel internacional; y desarrollo de un fuerte sentido de comercio de los objetos y ceremonias que forman parte de dichas prácticas.

Redes de relaciones al interior de los grupos

A partir de las elecciones ordenadas según preferencias, de personas para la realización de las prácticas ceremoniales y/o rituales, expresadas por cada miembro de las familias religiosas objeto de estudio, se pudo identificar otras particularidades importantes del funcionamiento de estas como grupo. En principio se reconocen dos grupos fundamentales de redes, el primero y más grande -en términos de familia religiosa- el



intrafamiliar, y el segundo, a menor nivel, el extra-familiar, mezclándose ambos, pero muy bien distinguibles uno de otro.

Las redes intrafamiliares, en este caso, son de mayor número de personas, las que expresan que los miembros tienden a elegir con mayor prioridad y frecuencia, a integrantes de la propia familia religiosa. La selección se corresponde, con la noción de que la posibilidad de interacción entre las personas se debe a la cercanía funcional, a partir de la pertenencia a una misma familia religiosa. La existencia de que pocos miembros escogen a otras personas, externas a la familia religiosa, frente a que la mayoría escogen a integrantes del mismo grupo familiar, fortalece la visión de que el peso de la responsabilidad del buen funcionamiento de las familias se concentra, y depende de las relaciones internas en ellas.

En ambas familias los nodos con posición central dentro de la red son las líderes de familia, ello no es algo aislado, es debido a sus posiciones de alta jerarquía dentro del grupo, así como por los conocimientos que estas poseen. Por otra parte, justamente por el rol que desempeñan son las personas que más decisiones toman, aun cuando las ceremonias no son propiamente organizadas por ellas, es decir que aun cuando no estén en el rol de madrinan directas, en las actividades religiosas. Ello es muestra del respeto hacia ellas como jefas de familia.

En cuanto a la elección general de mujeres y hombres, no se aprecian significativas diferencias, aunque si elementos distintivos que presentan puntos interesantes. En ambos casos se muestra una tendencia a elegir personas del mismo sexo, siendo más fuerte para las mujeres que para los hombres, aun cuando en el caso de estos últimos se observa una igualdad en el primer y segundo lugar de selección, tanto de hombres como de mujeres.

Los vínculos interactivos más fuertes se producen entre personas del mismo sexo, al tiempo que las opciones electivas de personas del sexo opuesto no solo son pocas, sino que no tienen correspondencias entre ellas. Esto concuerda con las observaciones realizadas a las diferentes prácticas ceremoniales, en las que se constató la fuerte presencia de interacciones entre las mujeres a partir de que son las que más predomina, y en el caso de los hombres a partir de sus funciones como sacerdotes y el requerimiento del uso de la fuerza a consecuencia de estos roles.

A través de las observaciones se pudo constatar que en su mayoría los vínculos entre hombres y mujeres son de tipo circunstancial y motivado por intereses, es decir instrumentales, y ello se corrobora con lo antes mencionado con la falta de reciprocidad.



Según los entrevistados, de los primeros hacia las segundas media lo mencionado anteriormente, la capacidad organizativa que ellas poseen. De las mujeres hacia los hombres, según dijeron, media el uso de la fuerza, así como el rol de sacerdotes que estos llegan a realizar.

En el caso particular de la familia del Cerro la tendencia, por ambos sexos, es a vincularse mayormente con mujeres. Con más fuerza en el primer llamado, ya para segundo y tercero, continúa la prevalencia del vínculo con las mujeres, pero las relaciones, de y entre ambos sexos, comienzan a ser más equilibradas. Por su parte en la familia de Diez de Octubre las relaciones no se comportan igual. Las mujeres tienden a relacionarse más con mujeres y los hombres con los hombres, en el primer y segundo llamado.

Aun cuando los miembros de las familias religiosas plantearon que en ocasiones la edad no es significativa sino los conocimientos adquiridos, a la hora de seleccionar a las personas con las cuales trabajar, sí buscan que predominen no solo las de alto conocimientos, sino de avanzado tiempo de iniciación en las prácticas, por tanto, el tiempo de iniciación si es un elemento a considerar.

En el caso de la familia del Cerro los hombres en primer lugar tienden a relacionarse con personas de más de 10 años de iniciados, pudiera inferirse que justamente por la poca sistematicidad de participación en las prácticas religiosas, buscan el personal que no solamente está capacitado, sino que tenga una vasta experiencia en cuanto a prácticas. Para las mujeres la distribución es más equitativa en cuanto a tiempo de iniciación, lo que pudiera estar marcado por el rol de madrinas. Según se pudo observar tratan de que predominen durante las ceremonias las personas de más experiencias, pero no solo con el fin de garantizar que se realicen con calidad, sino también con el fin de garantizar la enseñanza a las personas más jóvenes.

En consonancia con los procesos socioeconómicos dados en la sociedad cubana, se encuentran la inclusión de religiosos en el sector privado de la economía, relacionado con el trabajo por cuenta propia, identificado no solo como practicantes sino también como actores proveedores de los artículos necesarios para la realización de las prácticas. La actividad económica informal se relaciona un tanto con lo anteriormente expuesto, y ello es debido principalmente a que esta relación resulta fundamental para el desarrollo de las prácticas, además de ser la única vía posible debido a la ausencia de un mercado especializado, el abastecimiento de los componentes necesarios para



las prácticas religiosas. Según expresaron la mayoría de los encuestados, al menos uno de los miembros de sus redes³ está vinculado a una de estas actividades.⁴

Como se mencionó, para la realización de las prácticas las/os santeras/os deben movilizar una serie de actores religiosos, facilitadores de diversos artículos necesarios para los procesos ceremoniales, entre ellos el vendedor de animales (animaleros), el de artículos religiosos, modistas o sastres, músicos, etc. Al indagar sobre el tema, la mayoría de los miembros encuestados manifestaron que en estos tiempos se seleccionan a estos actores en dependencia de las ofertas que ofrezcan, justamente debido a la elevación de los precios. No obstante, hubo quienes manifestaron establecer relaciones particulares con alguno de estos, especialmente porque el vínculo que los unen es familiar religioso o conocidos cercanos de varios años, y en casos muy aislados vínculos parentales.

Las redes de relación y contactos con facilitadores de los diferentes componentes y artículos necesarios para la práctica, no son únicamente estructuradas por las jefas de familia, también llegan a ser constituidas de forma independiente, por el resto de los miembros de la propia familia religiosa. Aunque señalar que, en los patrones de relacionamientos declarados, siempre hay participación de uno o más miembros de la misma familia, e incluso, al menos uno de ellos realiza actividades como actores proveedores para la práctica.

Estos patrones de relacionamientos constituyen un puntal para el desarrollo de las prácticas religiosas e influyen en el funcionamiento de las familias religiosas, como grupo organizacional, a partir de la necesidad de colectividad de este sistema religioso, debido a la no posible realización de sus ceremonias con un carácter individual. Las redes de contactos, la imbricación entre los diferentes actores que intervienen en el desarrollo del sistema religioso de la Santería, constituyen una necesidad. Por un lado, por el sin número de actividades que se realizan como parte de las ceremonias, las que requieren de personas que no solo están iniciadas, sino que posean el conocimiento de todo cuanto se realiza. Por otro, porque solo es en este propio universo donde se adquieren los artículos necesarios.

Este mundo religioso, amén de sus características, no escapa de la producción de ilegalidades, de algún modo fomenta elementos de una economía sumergida, como expresan algunos religiosos entrevistados, en la declaración de las fuentes de abastecimiento de artículos, así como a ocupación laboral respecta. La existencia de



una economía ilegal y paralela afecta los intereses del sistema religioso, o más bien, inciden en la resignificación de la religión por parte de sus practicantes.

Algunas tendencias y dinámicas socioeconómicas-religiosas

En la Santería el factor económico adquiere ciertas particularidades. Por un lado, las prácticas religiosas requieren de muchos artículos y componentes para su desarrollo. Por otro, por cuanto ejercicio religioso se realice, se recibe un pago.

Según manifestaron los practicantes de estas familias, existen quienes consideran que el iniciarse en la Santería facilita los beneficios económicos, que por demás lo relacionan con éxito religioso, es decir a mayor éxito material, mayor éxito religioso. Estas creencias pueden llegar a permear las relaciones al interior del sistema religioso, e incluso si fuese el caso, al interior del grupo familiar, al mismo tiempo que suelen deformar las conductas individuales y/o colectivas.

La capacidad de adaptación de las prácticas de la Santería a las condiciones sociohistóricas y socioeconómicas de la sociedad, trae aparejada consigo reajustes y/o transformaciones en el sentido y quehacer de estas, las que van desde variaciones continuas y aceleradas en el sistema de valores, en las motivaciones hasta los intereses y aspiraciones de sus practicantes. Al profundizar en los factores que conllevaron a ello, se pudo constatar cómo los propios religiosos reconocen características sobre el tema.

A partir de la información ofrecida por los miembros, un elemento a señalar es que hoy los efectos de estas “adaptaciones”, van en torno a la degradación y negatividad del sentido que debiera tener la práctica religiosa. Aunque el centro de esta investigación fue únicamente dos familias religiosas, del amplio número existentes en La Habana, es pertinente tomar en consideración algunos de los elementos expuestos por sus miembros. Se tuvo siempre presente que no se puede llegar a generalidades, pero sí, que son tendencias que muestran comportamientos del fenómeno religioso en la sociedad cubana actual.

La fuerte presencia de la construcción simbólico-religiosa a través de la interacción social de las personas, y las referencias a espacios externos a la propia religión, se expresa en las motivaciones que tienen las personas para iniciarse en estas prácticas. Los problemas de salud constituyen una de las principales motivaciones por la cual tradicionalmente las personas se inician, así como la tradición familiar y evitar problemas con la justicia.

No obstante, hoy se escuchan otras motivaciones que rompen con las tradicionales mencionadas anteriormente, las que fortalecen sentidos y percepciones negativas en



cuanto a presupuestos religiosos se trata, y vigorizan el carácter materialista y economicista asignado a las prácticas religiosas, como es el considerar a la religión como una vía fácil de obtención de dinero, así como para intereses o fines migratorios. De ahí el relacionar a la práctica con la comodidad económica, lo que ha generado el sentido comercial signado a las prácticas religiosas, convirtiéndose en preocupación no solo por los perjuicios al reconocimiento social de esta religión, sino por los conflictos socioeconómicos que llegan a desencadenar, tanto a nivel individual como familiar.

Desde las creencias, se destaca que hay una pérdida de la ética humana y religiosa puesto que en ocasiones llegan a tener el sentido de ser una fuente de explotación. Exponen que el/la santero/a de hoy, más que dar fe, lo que está es en búsqueda de dinero. Lo catalogan como una falta de respeto, que parte en primer lugar, fundamentalmente de madrinas y padrinos, figuras primeras que más que ofrecer salvación, guía; llegan a tener un objetivo materialista.

Según expresaron los practicantes entrevistados, las insatisfacciones y carencias materiales de algunos practicantes han consolidado y promovido el uso de la práctica con fines lucrativos, ambiciosos, a partir de la comercialización no solo de éstas sino también de artículos y componentes necesarios para el desarrollo de las prácticas rituales. El alcanzar la “cima” económica constituye un único fin para una parte de los practicantes de la Santería, aunque para ello implique engañar o explotar a aquellos que van en búsqueda de una esperanza.

En las prácticas, en consonancia con las creencias, se observa que los valores de las ceremonias y/o servicios religiosos, conocidos entre sus practicantes como derecho o *acheddi* pasan de tener un significado de retribución a ser la preocupación número uno para una buena parte de practicantes de hoy en día; tanto es así, que lo ven relacionado con que los valores han aumentado considerablemente en los últimos tiempos. No obstante, felizmente aún existen quienes piensan que la religión es para ofrecer una esperanza, un apoyo espiritual para la solución de problemas.

Es significativo el reconocimiento de la fuerte presencia de elementos económicos, los que llegan hacer interpretados como indicador para la práctica religiosa. El carácter económico acentúa el sentido comercial que se le están asignando a esta expresión religiosa, lo que se recalca aún más, cuando constatamos en las declaraciones de encuestados/as que las relaciones económicas al interior de la Santería son propias de la religión, al mismo tiempo que están relacionadas con la fe, y más de la mitad de la muestra manifestó que son intrínsecamente necesarias.



Sin embargo, hubo quienes las consideraban injustas e innecesarias y que ello contribuía a que existiesen criterios negativos sobre la Santería. Algunos/as de los/as miembros/as manifestaron su inconformidad, sobre todo, en que a veces se solicitan productos y artículos en cantidades innecesarias. También no faltaron quienes consideraron que todo ese mundo económico era para beneficio de madrinas/padrinos y que constituía una fuente principal de ingresos para varios. Elementos que marcan la construcción de una percepción sencillamente economicista sobre las prácticas, lo que tiende a desvirtuar la esencia religiosa de éstas.

Todo esto muestra que, aunque existe cierto consenso en el carácter económico de muchas de las prácticas de esta religión, también existe gran diversidad de criterios respecto a las lógicas y creencias que las sustentan. Tanto es así que, al indagar sobre los criterios al respecto sobre el pago de las prácticas, se constató una contraposición de visiones entre las valoraciones, como las consideradas una falta de respeto, un negocio, y los que piensan que son necesarias porque si no nadie participa. Se pudo verificar como de igual forma esta idea se sustenta en la visión que tienen estos practicantes sobre si impacta o no las condiciones socioeconómicas externas a la religión en sus procesos internos. Una ínfima representación expresó que no hay relación alguna entre la realidad socioeconómica y los cambios al interior de este sistema religioso, mientras que la mayoría manifestó lo contrario: que si existe una relación directa entre ambos procesos.

Se sostienen estos planteamientos con diferentes elementos entre los más significativos se encuentran que hay una dependencia al mercado, es decir, si suben los precios en este, se elevan los precios de los artículos necesarios para el desarrollo de las prácticas, así como la existencia de una subordinación a la realidad económica, política y cultural del país. Otro elemento fue, el poco abastecimiento en las escasas dependencias estatales, pues ello conlleva a que lo poco que haya tenga precios elevados, así como la proliferación de puntos de ventas cuentapropistas y la introducción de productos provenientes del exterior.

Fueron varios los/as santeros/as entrevistados/as que reconocieron que la práctica de la Santería se ha convertido en todo un negocio, y que en ocasiones algunos de ellos/as se han sentido influenciados/as por esta tendencia. Al mismo tiempo hay quienes confiesan que es un acto mal hecho, pero que algunas veces “no les queda más remedio” que comportarse a la par.



Como se puede visualizar, las convicciones religiosas están influenciadas por factores socioeconómicos de manera muy diversa, no solo en los aspectos estructurales sino también en las motivaciones. Evidentemente prevalecen las justificaciones para los nuevos estilos y modos de vida, los cuales potencian el fortalecimiento de una tendencia a comercializar el fenómeno religioso. No es complaciente ni beneficioso el reconocer que existe la comercialización de un “producto” espiritual, aun cuando este sostiene la fe de miles de creyentes.

En sentido general, la concepción del dinero para los/as practicantes estudiados/as, se enmarca, en que cuando una persona se inicia o hace algún tipo de ceremonia es para “limpiarse el camino”; y como lo “soltado” puede ser “recogido” por los participantes, incluyendo madrinas/padrinos, entonces ese dinero obtenido, es para ellos dotarse de las medidas necesarias para realizarse sus “limpiezas”, una vez culminadas las ceremonias.

Otro factor que influye en todo este universo lo son las redes transnacionales las que surgen de manera informal a partir de la migración cubana. Cuya intensidad de las relaciones entre los practicantes cubanos y extranjeros, a juicio de los/as entrevistados/as, depende de las condiciones económicas, laborales y del tipo de vínculo establecido.

Si bien en nuestros días la práctica religiosa se ha convertido en una especie de negocio capaz de movilizar significativas sumas de dinero, es válido señalar una vez más, que lo planteado no implica a toda la población de religiosos practicantes de la Santería en la Isla. Entonces, ¿cuáles son los factores que conllevaron que la práctica religiosa se enrumbara hacia tal situación? Influyó no solo los cambios socioeconómicos dados en el país, sino como mencionamos anteriormente, y fue, o es lo más determinante, la resignificación de estas prácticas religiosas por parte de sus seguidores, atribuyéndoles un fuerte sentido materialista por encima del espiritual.

Los procesos de selectividad de y en el grupo familiar constituyen mecanismos capaces de desencadenar lo mismo estabilidad que cambios en el desarrollo de las prácticas y/o en el propio funcionamiento de este como estructura organizacional. Lo que por demás pudiera incentivar la perduración, o no, de algunos elementos, y la variación de otros, los que estarán en dependencia de múltiples condicionantes del contexto socioeconómico en el que se desarrollen, otorgándole diferentes características a cada familia.



El espacio económico y comunitario alrededor de las familias religiosas, resultan en que las prácticas no estén divorciadas del consumo. El factor económico y el mercado siempre han tenido influencias en la subjetividad cotidiana de las personas, por lo que la/el santera/o no se encuentra ajena/o a este universo, y por consiguiente media en las dinámicas de sus relaciones sociorreligiosas y socioeconómicas.

Ideas finales...

Todos los espacios de la sociedad necesitan producirse materialmente por ello, en algún momento, se convierten en espacio económico para así poder lograr un proceso de reproducción en sí mismo como institución. Por ello la religión en tanto institución social, en tanto ideología, como bien dijera Marx, va a legitimar esas formas de reproducción no solo espiritual sino también material. De ahí que siempre existirá la relación entre economía y religión. Económico entendido, como la producción, uso y ordenamiento de la adquisición de bienes materiales o inmateriales de existencia.

Si bien el mercado no es la única forma económica, si es la más dominante y marca las formas de reproducción de la sociedad, a partir de la penetración, desde sus dimensiones de producción y distribución, del espacio económico. No solo en función de una racionalidad individual, sino en función de móviles societales, asegurando su legitimación y hegemonía.

En Cuba, si bien en la actualidad no hay una economía de mercado, cada vez con más fuerza este (el mercado) juega un papel fundamental en ella, a partir de que atraviesa dimensiones societales, aun cuando no marca todas porque existen espacios de reproducción material que se alejan de las lógicas del mercado, debido a que el Estado continúa siendo la institución garante.

En Cuba el fenómeno religioso es producto de la realidad material directa, por lo que expresa a su interior la esencia de las relaciones de producción en las que se ha venido desarrollando, de ahí la necesidad de dimensionarlo desde el punto de vista económico. Por lo que asumir que la religión está incidiendo en su proceso de comercialización o que legitima ese proceso, no permite visualizar todas las interconexiones que tienen ambas instituciones, las que pasan desde las prácticas económicas para el sustento material del propio sistema religioso como los correlatos subjetivos que sustentan esas prácticas, así como por las prácticas para la reproducción material de los practicantes.

La Regla de Ocha o Santería en tanto expresión religiosa en extremo dinámica, no ha estado exenta de estos posicionamientos, menos cuando en parte de desarrollo histórico se fue legitimando en una sociedad de mercado como fue el periodo antes del



triunfo revolucionario. Además de ser una expresión religiosa que muestra como necesita constantemente que las lógicas de producción y reproducción de sus creencias estén en relación directa con el intercambio de bienes simbólicos muy vinculados con la propia reproducción material humana.

En el caso específico de las familias religiosas se pudo constatar que hay patrones estructurales que van más allá del grupo familiar, lo cual hace que el sistema religioso pierda capacidad estructural y normativa en esas relaciones. Donde al perder esa capacidad estructuradora, entonces esa responsabilidad pasa a manos de instituciones como el mercado, lo que se traduce en el paso a la comercialización del sistema religioso. Por lo que lo estructural no va estar marcado directamente por las familias, sino que va a estar marcado por el mercado, más si lo que se necesita son elementos materiales, aún con todo el carácter simbólico que pueda encerrar. Por tanto, ello se une con otros espacios sociales como es el espacio de la reproducción material, lo que da mayor posibilidad a la comercialización, por lo que entonces estos patrones estarán marcados por la persona que ofrece la oferta. Quien no lo está haciendo por un bien caritativo sino por un bien comercial.

La religión es considerada en esta etapa, como expresión de los deseos, necesidades y preocupaciones de una sociedad y con respecto a esto se pudiera decir que funciona de dos formas contradictorias entre sí: por un lado, como portadora de esperanza y por otro, como vía de resolución de problemas económicos. Donde este último elemento se evidencia con la aparición de sentidos economicistas signados por parte de algunos de sus seguidores al transformar objetos religiosos y ritos en objetos vendibles.

La fuerte dependencia que tiene el sistema religioso al factor económico como parte de sus presupuestos socioreligiosos, no solo por la adquisición de todo lo necesario para el desarrollo de las prácticas sino ante el propio valor de uso y de cambio (entiéndase como trueque) que se le da al dinero; la no presencia de una institución rectora capaz de estandarizar las normas, prácticas y el propio accionar al interior de su aparato ritualístico, posibilita no solo que sean permeados los sentidos de religiosidad sino también el reacomodo a las condiciones sociohistóricas y socioeconómicas de la sociedad en la que se inserta. De ese modo la organización en grupos religiosos, espacio que se acomoda no solo a esas condiciones reales de existencia sino a las propias pautas establecidas por el líder del mismo; así como la propia resignificación por parte de sus seguidores a partir de sus propias condiciones de vida material y espiritual, y el propio cambio de sus racionalidades, son elementos que justifican porque



se da con tal magnitud los procesos de comercialización en el sistema religioso Regla de Ocha.

Notas

¹Vendedores de plantas necesarias para la realización de las prácticas.

²Característica de esta expresión religiosa, cuyas prácticas se realizan en las propias viviendas de sus seguidores, debido a que no cuentan con instituciones propiamente para ello. Las ceremonias no se realizan de la misma forma en todas las familias religiosas, producto a la existencia de las diferentes ramas de las cuales provienen.

³Llegando a ser familiar consanguíneo o religioso.

⁴Entre ellas modista o sastre, productor vendedor de artículos religiosos y vendedor de animales para estos fines, y los “yerberos”

Bibliografía

Argüelles Mederos, A. (2001). La significación de las religiones de origen africano existentes en Cuba. La Habana: Departamento de Estudios Sociorreligiosos. CIPS.

Braffo Conde, N. (2010). El sistema religioso Regla de Ocha-Ifá frente a su institucionalización. CD Caudales. La Habana: CIPS.

Braffo Conde, N., e Izquierdo Quintana, O. (2013). Economía y religión. Dinámicas económicas al interior de la Santería, como expresión religiosa. Ponencia Congreso ALAS. Santiago de Chile.

DESR-CIPS, C. d. (2006). Religión y cambio Social. El campo religioso cubano en la década de los ´90. La Habana: Ciencias Sociales.

Houtart, F. (2006). Sociología de la Religión. La Habana: Ciencias Sociales.

Houtart, F. (2009). Mercado y Religión. La Habana: Ruth Casa Editorial. Ruth Libros Libres.

Menéndez, L. (2002). Rodar el coco. Proceso de cambio en la Santería. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.

Menéndez, L. (2008). Kinkamaché to gbogbo orica. Folé owó, folé ayé, folé aché. En A. Alonso, América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo. (págs. 229-258). Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.



Una tecnología de gobierno económico en las misiones jesuítico-guaraníes: hallazgos preliminares

Edgar Zavala-Pelayo
El Colegio de México

Palabras clave

Tecnología, gobierno, economía, misiones, jesuita-guaraníes.

Breve introducción

Aunque las teorías y discursos de la modernidad racional y la secularidad tuvieron cierto impacto las ciencias sociales contemporáneas, las conexiones entre religiones y fenómenos económicos se han analizado básicamente desde la publicación de la tesis clásica de Weber en su *Ética Protestante* hace más de un siglo. A la fecha, las investigaciones sobre lo religioso y lo económico abarcan un espectro disciplinario amplio y perspectivas teóricas y focos analíticos heterogéneos. Algunos enfoques sociológicos y antropológicos han continuado con el análisis weberiano de la incidencia de diversos elementos religiosos – como la organización de una religión (v.gr. Bastian 2004) o la religiosidad de los individuos (v.gr. Woodrum 1985) – en fenómenos económicos. Desde las ciencias económicas, algunos trabajos, enmarcados en teorías de la acción racional, han analizado el comportamiento de las religiones de acuerdo a lógicas de mercado (v.gr. McCleary 2011), o el impacto de variables económicas en las prácticas religiosas de los individuos (v.gr. Aguilar et al). Teórica o empíricamente, otros han abordado las formas en que ciertos rasgos de las religiones, sobre todo de las cristianas, han sido adoptados tanto por fenómenos económicos macro (Benjamin 2002) como por la misma disciplina económica (Nelson 2006). Para abonar a la comprensión del presente y de la incidencia de lo religioso en los planos económicos de las sociedades contemporáneas, este texto presenta un análisis genealógico inicial de la tecnología de gobierno económico desplegada por los jesuitas en las misiones guaraníes del sur de América durante la época colonial.

Economía y gubernamentalidad (post-)foucaultiana

Después de analizar la construcción social de la (sin)razón (Foucault 1988), los discursos y las epistemes (1972), y la microfísica del poder y técnicas disciplinarias (1995), Foucault se concentró en el estudio de la gubernamentalidad. (Foucault 1993, 2007, 2008, 2014; Foucault et al. 1991). En tanto concepto, la gubernamentalidad busca representar los complejos “ensambles” de procedimientos, cálculos, tácticas –



generalmente condensados en una racionalidad de política económica y una serie de aparatos de gobierno – por medio de los cuales se gobierna una población en un contexto específico (Foucault 2007: 108). Pero la gubernamentalidad también es una perspectiva teórico-analítica. Bajo esta perspectiva el estado como aquella “abstracción mitificada” (Foucault 2007: 109) que ha prevalecido en los enfoques de varias disciplinas, deja de tener primacía analítica. Los puntos focales de análisis se desplazan hacia fuera del estado. La mirada se pone no en la institución sino en las “redes” de juegos y racionalidades políticas y no políticas que sustentan aquella; no en las funciones ideales del estado, sino en “la economía general de poder” (2007: 117) en donde las lógicas y aparatos estatales han operado; no en los objetivos últimos que se espera el estado satisfaga, sino en el campo fluctuante de epistemologías en el que se han construido esos objetivos. Lo que se busca es hacer un análisis meta-institucional que explore al estado en términos de relaciones de poder codificadas en múltiples “tecnologías” (2007:118) de poder. Una perspectiva de gubernamentalidad, además, se enfoca tanto en las tecnologías de dominación externa, como en las tecnologías del yo, es decir, las técnicas por medio de las cuales el yo se constituye en sujeto agéntico (Foucault 1993). Visto de esta forma, el gobierno de las personas es la compleja combinación de tecnologías que ejercen coerción externa sobre el individuo y tecnologías por medio de las cuales la persona se conduce a sí misma (1993: 203-4). Para Foucault, una de las tecnologías que en realidad incorpora las dos funciones – coerción externa y auto-conducción – es el pastoralismo o poder pastoral; el modelo de gobierno que, debatido desde la época griega clásica, se consolida con el cristianismo romano en la figura del pastor que gobierna ovejas para salvarlas (2007). Este pastoralismo de naturaleza salvífica, que Foucault deduce del régimen monástico, instauró principios de gobierno¹ y de auto-conducción² que serían históricamente decisivos para la gubernamentalidad moderna, pero, con el paso del tiempo, darían paso a un arte secular de gobierno. Y aunque Foucault se apoya, entre otros, en uno de los textos del jesuita Giovanni Botero, para describir esa transición hacia una razón de estado secular, insiste en que el poder pastoral se disuelve (cf. Foucault 2011) y da paso a un arte de gobierno fundado en la racionalidad y la lógica económica como directora de la práctica política (1991: 89, 92). Con base en Foucault, Schmitt y otros, Giorgio Agamben (2011) propone, en cambio, una relación genealógica entre teología cristiana y gobierno económico.

Para Agamben, el paradigma divino en la teología cristiana paulina equivale a un paradigma económico: un dios que existe distribuido en una Trinidad y que además



dispensa “significados ocultos” a los eventos terrenales (2011:50). Esta oikonomia divina permite conciliar las nociones, aparentemente opuestas, de un dios triunfo metafísico con un dios que debe dirigir los sucesos del mundo terrenal; y representa por tanto un aparato económico y una actividad de gobierno que descansan en una lógica “gerencial y administrativa” (2011:65). De acuerdo a Agamben la teología cristiana es desde sus inicios no una teología político-estatal en términos schmittianos, sino una teología “económico-administrativa” (2011: 66). Con estos antecedentes se desarrolla una providencia gubernamental dual, que opera con un dios que crea al mundo y debe llevar ese mundo a la salvación, es decir una providencia que concilia los planos de la inmanencia y la trascendencia, temporalidad y eternidad, praxis y conocimiento intelectual (2011: 141). El estado moderno y las democracias contemporáneas, sostiene Agamben, son depositarios de ese paradigma providencial dual y su carga “económico-gubernamental” (2011: 143).

Siguiendo este argumento y el concepto-perspectiva de gubernamentalidad, Alejandro Ruidrejo disecta la gubernamentalidad de la orden jesuítica (2010, 2015, 2017). Este autor reconoce las aportaciones de teólogos jesuitas, como Botero, a las discusiones sobre razón de estado en el siglo XVII en Occidente y a temas como el desarrollo de la economía y el uso de la religión para el “disciplinamiento social” (2010: 8). Pero lo que Ruidrejo enfatiza son las técnicas de control bio-político y anatomopolítico que los jesuitas desplegaron en las misiones del Paraguay y sobre los cuerpos indígenas, sobre todo los cuerpos enfermos y los cuerpos fértiles (2015, 2017). También señala en breve la importancia de “la teología económica en el seno de una orden que debe articular la centralidad de su gobierno con la enorme dispersión territorial” (2012:14; cursivas en original). En las secciones siguientes se exploran componentes más específicos de esta “teología económica” jesuita³ – con la limitante de espacio propia de un texto destinado a memoria de congreso. Antes de ese análisis exploratorio se presentan en seguida las pautas metodológicas que guiaron al mismo.

Notas metodológicas

El análisis cuyos resultados principales se presentan, de forma muy abreviada, en la sección siguiente fue guiado por la estrategia genealógica (Foucault 1977, 1980). Los registros históricos se consideraron evidencia empírica de un pasado, o pasados, que no obedecen a una lógica evolutiva, ni lineal ni teleológica, y tampoco descansan sobre una razón universal o esencialista que los explique. El pasado se supone determinado por regímenes – múltiples, convergentes, divergentes y/o antagónicos – de lógicas y prácticas, que hacen emerger eventos que contienen simultáneamente patrones (Dean



2010) y contingencias (Foucault 1977). Los textos considerados material empírico idóneo para realizar este tipo de análisis fueron no sólo documentos históricos centrales, como los “Ejercicios Espirituales” de Loyola o las “Constituciones” de la Compañía de Jesús, sino también documentos de carácter más periférico o “local” (Foucault 1980: 83), como la breve “Deliberación sobre la pobreza” de Loyola, los reportes e indicaciones que los visitadores jesuitas escribían para los Superiores de las misiones, así como documentos que contienen, con ciertas modificaciones, algunas voces de caciques indígenas. Para incrementar en lo posible la multiplicidad de testimonios sobre regímenes de lógicas y prácticas, las fuentes de donde se obtuvieron los textos mencionados comprendieron tanto volúmenes y compendios de autores religiosos (Furlong 1953; Hernández 1913; Iparraguirre 1963) como de no religiosos (Lienhard 1992, Vianna 1970).

Lógicas económicas en la Compañía de Jesús

La primera característica epistémica de la tecnología económica jesuita es de hecho una compartida tanto por el cristianismo de la contra-Reforma como por el cristianismo civilizador-colonizante del otrora Imperio español: el expansionismo. Para Loyola, no era suficiente amar con mayor fervor a Cristo, era necesario extender geográficamente el cristianismo y aumentar el número de individuos sobre la tierra que pudiesen llamarse propiamente cristianos. Como se especifica en el capítulo primero de la séptima parte de las “Constituciones”, los Jesuitas tenían que dar por sentado que serían “imbiados⁴ [...] por unos lugares y otros”, es decir, “para dondequiera” que el “Sumo Vicario de Cristo” juzgase “ser conveniente para mayor gloria divina y bien de las ánimas [...] fieles o infieles” (Loyola, en Iparraguirre, 1963:543). Esta lógica expansionista operaba a la par de lógicas operativas asociadas. Pese a su voto de pobreza⁵, la orden jesuita tenía claro que su fin era contribuir al “mayor servicio divino” (1963: 418) y por tanto debía administrar una serie de rentas. La “Constituciones” ordenan abiertamente que la Compañía “exercitará la administración de la renta por el Prepósito General o el Provincial o a quien el General lo cometiére”, ello con el fin de “defender y conservar las possessiones y rentas de los Colegios”, así como “la sustentación y aumento dellos en las cosas temporales” (1963: 486-7). Tal como Loyola lo anota en su “Deliberación sobre la pobreza” el expansionismo geo-político jesuita descansaba en un sutil expansionismo económico que debía lograr “mayor diligencia”, así como una “mayor eficacia [...] para el mayor provecho de las ánimas” (1963: 298). Como estas líneas lo indican, la eficiencia era otra lógica económica sostenida explícita e implícitamente por la Compañía.



En ocasiones, esta racionalidad de eficiencia se orienta hacia la organización de instrumentos específicos. La pobreza sobre la que discurre Loyola, por ejemplo, representa no solo una virtud teologal sino otro instrumento de eficiencia operativa. Para el fundador de los jesuitas, el voto de pobreza debe ser prioritario porque así la orden puede generar “mayores fuerzas espirituales y mayor devoción”, y los ignacianos pueden volverse “más diligentes para ayudar a los prójimos y más dispuestos para peregrinar y pasar adversidades” (1963: 298).

La obediencia del miembro de la orden representa otro de los instrumentos que manifiestan la racionalidad eficientista de la Compañía. En las “Constituciones”, por ejemplo, se ordena al recién ingresado que si “entrare a hacer la cocina o para ayudar al que la hace [...] ha de obedecer con mucha humildad al mismo Cocinero en todas cosas de su oficio, guardándole siempre entera obediencia”, porque “si así no hiciese, tampoco parece la guardaría a Superior alguno” (1963: 432; véase también Ruidrejo 2010). Las “Constituciones” también son claras en cuanto a la necesidad de vigilar a los miembros de la Compañía. Se anota explícitamente “que mucho y en gran manera importa que los Superiores tengan entera inteligencia de los inferiores; para que con ella los puedan mejor regir y gobernar [...]” (1963:434). Esta vigilancia externa también es requerida al momento de la práctica de los “Ejercicios”. Entre las instrucciones iniciales que se dan en los ejercicios se solicita que quien dirige los Ejercicios “mucho le debe interrogar” a quien se ejercita si “no le vienen algunas mociones espirituales en su ánima, [...], ni es agitado de varios spíritus”, en dicho caso, el que dirige “le debe interrogar [a]cerca [de] los ejercicios, si los hace, a sus tiempos destinados, y cómo [...]” (1963:197).

De forma similar, los ejercicios están encaminados a incentivar la auto-vigilancia que el practicante debía tener con relación a sus pecados, pensamientos, acciones y actitudes. A quien practica los ejercicios se le instruye “pedir gracia para conocer los pecados y lanzallos”, así como “demandar cuenta al ánima, desde la hora que se levantó hasta el examen presente de hora en hora, o de tiempo en tiempo; y primero del pensamiento, y después de la palabra, y después de la obra” (1963: 208). La auto-vigilancia de pensamientos durante los Ejercicios puede clasificarse como una constante. Al practicante se le ordena también que “después de acabado el ejercicio” y “por espacio de un cuarto de hora”, mire “como [le] ha ido en la contemplación o meditación”, y si le ha ido “mal” entonces identificará “la causa donde procede, y así mirada [la causa]” arrepentirse “para enmendar[se] adelante”⁶ (1963:216). Esta serie de actos de vigilancia



con fines operativos evidencia la manifestación de lógicas económicas no solo a través de instrumentos sino a través de procesos.

Vistas en conjunto, las oraciones, contemplaciones, meditaciones y diversas “spirituales operaciones” (Loyola en Iparraguirre 1963: 198) de los “Ejercicios” son de un carácter procesual-eficientista. En cada parte, o transcurso de una semana, las contemplaciones principales son precedidos por una serie de meditaciones o “exámenes” diseñados expresamente para incrementar el provecho de las contemplaciones. Para los ejercicios de la primera semana, por ejemplo, el practicante debe llevar a cabo un “examen particular” en “tres tiempos” (en Iparraguirre 1963: 204) y continuar con una serie de reflexiones para “mas presto quitar aquel pecado o defecto particular” así como “para limpiarse y para mejor se confesar” (1963: 205). Después de estos ejercicios preparativos, y antes del primer ejercicio central de la primera semana, el practicante debe continuar con una “oración preparatoria” para que “todas [sus] intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas”; y después realizar dos “preámbulos” (1963:209-210) para introducirse adecuadamente al ejercicio. Las “Constituciones” son otra fuente documental en donde la prioridad de procesos operativos eficientes, puede verificarse. Para comenzar, se puede observar el minucioso proceso de selección de los miembros de la orden, regido por un principio de eficiencia terminal que asegura la selección de candidatos con el más genuino interés en servir a la orden. Para volver eficiente el proceso de selección de esta manera, las “Constituciones” establecen una serie de criterios de entrada exhaustivos⁷. Para reforzar la rigurosidad del proceso de selección se pide que el individuo manifieste no solamente “[s]i tiene determinación deliberada de vivir y morir in Domino con esta y en esta Compañía de Jesús” sino también que exprese “de cuándo acá, dónde y por quién fue primero movido a ello (1963: 425). Si bien las “Constituciones” no buscan tener un proceso de selección ágil y expedito, sí buscan por todos los medios al individuo que “con mayores fuerzas espirituales pueda proceder en mayor servicio y gloria de la divina Magestad” (1963: 425). La eficientización de procesos operativos de la orden no terminaba en el reclutamiento de nuevos miembros.

Para el gobierno eficiente del cuerpo de la Compañía también se pone especial énfasis en la eficaz distribución de los miembros de la Compañía (Ruidrejo 2010: 14) en tanto fuerza de trabajo móvil que debía a su vez maximizar recursos humanos y materiales. Para eficientar esta distribución de mano de obra, el discurso jesuita hace referencia a escenarios realistas y se establecen criterios prácticos relativamente claros. Primero, “[p]ara acertar mejor en el imbiar a una parte o a otra” a los ignacianos, “se debe escoger



[...] la parte [...] que tiene más necesidad” es decir, lugares en donde hay “falta de otros operarios”, o lugares con “miseria y enfermedad” y por tanto “peligro [...] de condenación” de los prójimos ahí asentados (1963:547). Segundo, deben priorizarse poblaciones “grandes como a las Indias” pues en estos lugares “suelen concurrir mas personas, que ayudadas podrán”, como los ignacianos, “ser Operarios para ayudar a otros” (1963: 448). La “mezcla” de “los tales Operarios” también se pretendía eficientar. “[Q]uando se pudiese”, apuntan las Constituciones, “sería bien que no fuese uno solo, sino dos [jesuitas] a lo menos”, en particular, “un Predicador o Lector” junto con un asistente que “cogiese la mies” y le ayude al primero “en el conversar y los otros medios que se usan para con los próximos” (1963: 450). Y la pregunta que cabe en este punto es ¿cuáles de estas lógicas prevalecían como principios para el gobierno de las misiones jesuítico-guaraníes del Sur de América en específico?

Principios económicos en las misiones jesuítico-guaraníes

El primer rubro de principios económicos que debían regir las misiones guaraníes⁸ se orienta a organizar la eficiencia y la efectividad de la evangelización. La primera “Instrucción” del general de la Compañía de Jesús Claudio Acquaviva (1543-1615) expedida en 1603, al inicio de la fundación de las primeras misiones guaraníes, contiene diferentes órdenes para convertir el proceso de conversión-evangelización en un proceso eficiente y sobre todo efectivo. Por ejemplo, se ordena que “ninguno” de los hermanos jesuitas “se ordene de sacerdote sin que primero sepa bien la lengua”, y se dispone que “para facilitar esto” se practique la lengua durante la formación de los novicios; y si estos últimos se ordenaran antes de saber la lengua “que no se ocupen en ministerios hasta saberla bien” (en Hernández 1913: 578). Emitidas más cerca de las propias misiones, en el año de 1609, las instrucciones “para el Guayra” del Padre Provincial Diego de Torres son explícitas en términos eficientistas, al exhortar a los misioneros a “hacerse aptos instrumentos [...] para la conversión de tantos infieles” (1913: 580). Esta orden no era metafórica, era paralela a postulados operativos para la evangelización eficientes. El “reducir” o trasladar a los distintos grupos indígenas a “pueblos de indios”, por ejemplo, se consideraba el proceso más eficiente para la evangelización (N.a. 1990: 170-1). Cuando se reporta el estado de la reducción de San Cosme y San Damián, los Anales de la Provincia del Paraguay (1632-1634) apuntan que “avecindarse en el pueblo” es “el primer passo” que los indígenas “dan para Cristo” (1990: 200). Este primer paso era crucial porque permitía a los misioneros no solo la vigilancia ocular de los indígenas sino su control inmediato y consiguiente educación “civilizatoria”; lo cual sería especialmente difícil, si no es que imposible, si los indígenas



permanecían “esparcidos por la comarca” (1990: 191). Los procesos de evangelización dentro de la misión también tenían que efficientarse por distintos medios.

Las reducciones debían planearse en función, entre otros elementos, de los “mejores caciques” (en Hernandez 1913:582), quienes se contaban entre los recursos más específicos para la evangelización eficiente. “Si vinieren los caciques de otras partes á oír las cosas de Dios y tratar de ser cristianos” ordena Diego de Torres en sus primeras instrucciones, “persuádanlos se reduzcan cerca de la primera reducción y pueblo” (1913:582). Una vez convertidos, los caciques, junto con los fiscales y los “alguacilejos” indígenas, debían ayudar “á juntar la gente á la Doctrina y saber de los enfermos” (1913: 583), entre otras cosas. Las ordenes de Torres también solicitaban a los misioneros procurar que los Caciques “envíen sus hijos [a las reducciones] á que se los críen”. Pues si los caciques eran recurso eficiente de evangelización, la población infantil indígena era otro recurso para el mismo fin. Este sector poblacional era prioritario porque representaba conjuntos de individuos cuya edad significaba facilidad de enseñanza y de aprendizaje, y además porque se pretendía que jugara un papel secundario pero activo en el proceso de evangelización. En sus segundas instrucciones, el provincial Torres especifica que en “la escuela de niños” los infantes indígenas debían ser instruidos en “la Doctrina” y “algunos cantarcicos”, hasta saberles “muy bien”, dado que ambos, Doctrina y canciones, “enseñarán á sus padres y parte de su casa” (1913: 586).

Las reducciones en tanto sitio operativos también debían planearse bajo correspondientes criterios de efectividad operativa y eficiencia de recursos. En sus primeras instrucciones, el provincial Torres ordena fundar reducciones “advirtiendo primero que tenga agua, pesquería, buenas tierras, y que no sean todas anegadizas, ni de mucho calor, sino buen temple, y sin mosquitos ni otras incomodidades, en donde puedan mantenerse y sembrar hasta ochocientos ó mil indios” (1913: 582). Debía además cuidarse que “estén apartados de otros” pueblos “con quien [los indígenas] traigan guerras” (1913:586).

Como fue señalado, la vigilancia multi-direccional cotidiana era crucial para las labores eficientes de la orden jesuita en lo general, y las misiones guaraníes no eran la excepción. La auto-vigilancia que los jesuitas debían ejercer constantemente, como lo sugieren sus Ejercicios Espirituales, debía ser también una constante en cada misión. El padre Torres en sus segundas instrucciones advierte que el misionero debe procurar su propio “aprovechamiento” por medio de “oraciones continuas, sacrificios, y penitencias, y ejemplo de vida”, pues “cuanto más cuidáremos de nuestra perfección”,



explica el jesuita, “tanto nos haremos más aptos instrumentos de alcanzar la de nuestros prójimos” (1913: 585). Pero dicho aprovechamiento no podía quedar sujeto únicamente a la auto-vigilancia del individuo; requería naturalmente de una vigilancia externa, si bien no inmediata, al menos factible y verificable. Ya en su primera instrucción, Torres ordena a los misioneros “ir apuntando todas las cosas de edificación que les sucedieren, para escribirlas al Superior de la Asunción, y á mí: lo cual harán en todas ocasiones avisando de todo” (en Hernández 1913: 581). El “Reglamento de Doctrinas” expedido en 1637 por la 6a Congregación provincial del Paraguay, ordena que el Superior “esté en cada una de las Reducciones el tiempo que fuere necesario para ver cómo se ejercitan nuestros ministerios y administran los santos Sacramentos” y para que “vea [...] la distribución de tiempo de cada Reducción [...]” (1913: 590). Para mayor efectividad, las tareas de vigilancia del Superior se debían complementar adecuadamente con un “Superintendente” a quien se ordenaba visitar “de continuo y diligentemente las aldeas y residencias más distantes de donde estuviere el Viceprovincial” (1913: 579).

Poco antes del siglo XVIII, y durante la primera mitad de este, los criterios de efectividad operativa que debían prevalecer en las misiones, indudablemente se mantienen, y en cierto sentido se especializan. En el reglamento general de doctrinas del Provincial Tomas Donvidas (1689), la vigilancia multi-direccional sobre las personas dentro de las misiones permanece y se descompone en tareas más específicas orientadas a lograr mejor los objetivos. De esta forma, se ordena que los Ejercicios Espirituales, es decir las actividades de auto-vigilancia de los misioneros, “tengan el primer lugar, y se antepongan a cualquiera otra ocupacion temporal” (en Hernández 1913: 596). En cuanto a la vigilancia ejercida por los jesuitas sobre los habitantes dentro de cada misión, se ordena, por ejemplo, que no más de seis “muchachos” sirvan en la casa de los misioneros, que dichos asistentes tengan “aparte su dormitorio” y que en ese lugar fuesen vigilados “algunas veces después de acostados, sin tener día ni hora fija, porque no se aseguren” (1913: 594). Como si en los hechos las practicas exigidas por escrito no sucediesen en el tiempo o forma indicados – tema que se abordará en la sección siguiente – el reglamento del provincial Donvidas no deja de reiterar a los misioneros, más de cincuenta años después de establecidas las primeras misiones en la región, que debe haber “un libro donde se escriban los Ordenes generales y particulares”, así como otro libro donde se apunten “las alhajas de la sacristía (1913: 595). Crear registros claros y apropiados era también una tarea a cumplir por los jesuitas que desempeñaban el rol de Procurador. En los “Preceptos” que el visitador Garriga expide para los jesuitas Procuradores en 1709, se ordena que estos últimos mantengan no solo un memorial



general de sus actividades, sino “un cuaderno o libro aparte” en donde se “escriban [...] las copias de las memorias originales de los géneros que compran, o empleo o empleos que hacen”, debiendo también anotar “con toda individualidad, los precios a que los compraron” (en Blumers 1992: 289).

En términos de actividades económicas en sentido estricto, es palpable desde un inicio la intención de la jerarquía jesuita para normar las actividades productivas y comerciales en las misiones, así como para articular su economía tributaria con las políticas hacendarias de la corona española. En sus primeras instrucciones de 1609 el Padre Torres apunta que “[e]s menester [...] dar traza” a los indígenas “como se apliquen á hacer sus chacras, á tejer, sembrar algodones, frutales y todas legumbres [...], á que críen puercos, gallinas y palomas: á que hagan lagunas de pescado y se apliquen á granjerías, rescates y policía”. Lo correspondiente se ordena a los misioneros a quienes se les ordena “hagan [...] para sí alguna chacra y huerta de cuantas legumbres pudieren, y críen gallinas y puercos” (en Hernández 1913: 584). Regulaciones paralelas eran sin duda expedidas por la autoridad civil también. Las Ordenanzas del visitador Alfaro⁹ (1611) dictan, por ejemplo, que “ningún indio pueda sembrar para sí fuera de su reducción, aunque sea en chacara de españoles”, ello “aunque el indio alegue que le está mejor” (1913: 667). Pero independientemente de la relación de relativa sujeción que las regulaciones económicas jesuitas tenían con respecto a las disposiciones del rey, las primeras descansaban en un carácter eficientista que empieza a asomar desde los inicios. En el Reglamento de doctrinas de 1637, por ejemplo, los procesos de compra de bienes y productos foráneos necesarios para las misiones se buscaban agilizar por dos vías. Primero, permitiendo la autorización de las compras “sin que [...] haya menester aguardar orden del Provincial, como hace cualquier Rector en su colegio”, y segundo, enviando el Superior comunicación escrita oportuna al Procurador de Buenos Aires “antes que entren los navíos” al puerto, “para que no se pierda ocasión” de compra (1913: 591).

En la normativa de las actividades económicas de los jesuitas prevalecía un principio de distribución, similar al principio de distribución eficiente de recursos humanos que se abordó en la sección previa y al de efectividad operativa mencionado anteriormente. En los documentos que reglan el plano económico de las misiones, este principio de distribución parece orientarse hacia el cooperativismo (Blumers 1992: 301; Mörner 1953: 199) y el desarrollo equilibrado de las misiones, sus capitales, sus bienes y los servicios que podían recibir u ofrecer. En cuanto a salarios para trabajadores indígenas, por ejemplo, el reglamento de doctrinas de 1689 indica que los indios que se trasladan



a otros pueblos para trabajar deberán recibir no solo el salario pactado sino además “alguna recompensa”, cuyo monto será acordado “según mayor o menor fuere el interés que pierde” el pueblo de donde es originario el trabajador por la “ausencia” de éste (en Hernández 1913:597). El principio de cooperativismo detrás de estas órdenes parece tener incluso carácter correctivo y retroactivo. Por ejemplo, el provincial Bernardo Nusdorffer autoriza a los Superiores de las misiones la compra de productos de Castilla, sin embargo se apunta también que dicha autorización no está dirigida a los pueblos de Santiago y Santa Rosa “por estar muy bien abastecidos de semejantes géneros” (en Blumers 1992: 320). Las deudas del pasado también debían saldarse con una (re-)distribución retroactiva. En los “Preceptos” del visitador Garriga de 1709, se recuerda a los jesuitas Procuradores que lleven a cabo “justas ventas” para el beneficio equitativo de la comunidad jesuita y que no olvidasen esta “equidad” cuando se tratara del Colegio y Noviciado de Córdoba “por dar y criar tantos sujetos como de ellos vienen a estas Doctrinas”, ni al El Colegio de Paraguay “por haber costeado antiguamente a muy crecidas expensas a los misioneros del Guaira y a los del Parana” (1992:290). En cuanto a ganancias o excedentes, la Compañía por momentos parecía regirse no por un criterio de desarrollo equilibrado sino mas bien por un criterio, igualmente efectivista, de redistribución meritocrática (cf. Mörner 1953; Blumers 1992). Las instrucciones del visitador Garriga ordena a los procuradores que si hay “aumentos o avances” obtenidos por sus transacciones, esos aumentos “han de ser útil en los dichos Pueblos, [...] en común o en particular”; es decir, que si los aumentos se debieron a una sola “parte”, solo dicha parteo pueblo “goce de este aumento” y si los aumentos derivan de los productos de “de diferentes partes” entonces que “se prorratee entre ellas las ganancias, conforme les pertenciere más o menos” (1992: 290).

Resistencias a las lógicas y los principios

La carta-reporte del misionero José Cardiel de 1747 (en Furlong 1953), apunta las frustraciones de los jesuitas en sus actividades de evangelización en las misiones guaraníes y la aparente ignorancia de los indígenas en sobre conocimientos básicos¹⁰. Pero resulta difícil suponer que las poblaciones indígenas no contaran con cosmovisiones y lógicas económicas alternativas. En la carta anua de 1634 que reporta el estado de las reducciones de la zona del Paraná y el Uruguay, y en especifico la reducción de los Santos Mártires del Caro, se sugiere tímidamente ese régimen y lógicas al apuntarse que los indígenas, que consumen todo “cuanto topan”, están “fiados de su industria de cazar”, una industria “en [la] que tienen libradas todas sus esperanzas, por la destreza que en esto tienen” (en Vianna 1970: 80). De manera cándida pero genuina,



el reporte anota que, aunque se les insiste a los indígenas que han de “conservar sus comidas”, estos sin embargo “no harán más de lo que vieron hacer a su ante pasados” (1973: 82). Cabe suponer que varias sino es que muchas de las ocasiones en que los miembros de las poblaciones indígenas parecían fallar en la comprensión de las lógicas efectivistas y eficientistas de los jesuitas representaban más bien momentos de posicionamientos antagónicos deliberados y oposiciones, de tipo más bien pasivo, por parte de los y las indígenas hacia los principios y prácticas de la tecnología económica de la orden –posicionamientos que en realidad no agotaban el espectro de prácticas de resistencia.

Oposiciones más articuladas y dirigidas a confrontar especialmente lógicas que tenían implicaciones económicas, también sucedían en las misiones. En el documento que el procurador de la provincia del Paraguay, Juan B. Ferrufino escribe en 1629 para dar cuenta del asesinato de tres misioneros, se incluye una voz indígena que evidencia oposición a la lógica sedentarista de la posesión de tierras. El cacique Potirava, de acuerdo a Ferrufino, confronta la lógica reduccional preguntando¹¹, “¿La misma naturaleza que nos eximio del gravamen de la ajena servidumbre, no nos hizo libre aun de vivir aligados a un sitio por mas que lo elija nuestra elección voluntaria? ¿No han sido hasta ahora común vivienda nuestra cuanto rodean esos montes, sin que adquiriera posesión en nosotros más el valle que la selva?” (en Lienhard 1992: 328). Oposiciones indígenas a la lógica religiosa monogámica, y por consiguiente, a la lógica de control de los cuerpos y la sexualidad indígena por parte de los jesuitas (Ruidrejo 2015), se deja ver en uno de los testimonios indígenas que el misionero cronista Antonio Ruiz de Montoya anota brevemente en uno de sus escritos. De acuerdo a Montoya, en el año de 1639 el cacique Miguel Artiguaye encara a un par de jesuitas en tanto mensajeros de una “doctrina” de pesadumbres; “[n]uestros antepasados”, argumenta el cacique, “vivieron con libertad, teniendo a su favor las mujeres que querían, [...] con que vivieron y pasaron su vida con alegría, y vosotros queres destruir las tradiciones suyas, y ponernos una tan pesada carga como atarnos con una mujer” (Lienhard 1992: 328).

Las oposiciones a las lógicas anteriores, ocurrían paralelas a resistencias indígenas de tipo más activo, que desafiaban no solo lógicas sino los regímenes de prácticas asociados. Algunas de estas resistencias podían ser episódicas. Cuando ocurría “calamidad de hambres”, por ejemplo, la población indígena afectada no recurría al rezo y la imploración a dios, se lamenta y anota el jesuita Cardiel en su reporte de 1747, sino que optaba por consumir y terminar “en pocos días” el ganado de las cercanías, e incluso con “los caballos y yeguas del trajín y milicia del pueblo”, volviendo “casi al modo bárbaro



de su gentilidad” (en Furlong 1953: 140). Otras resistencias activas, sobre todo en el periodo inicial de las misiones, eran de un carácter más bien institucionalizado. El reporte de la reducción de Santa María de Iguazú del año 1626 anota, con la misma candidez mencionada arriba, que había “más de cuarenta” hechiceros activos en la zona, debidamente anotados en la lista del misionero, quien esperaba que “en breve tiempo se les quitara el abuso” (en Vianna 1970:71).

Independientemente de la institucionalización de algunas, también había resistencias de tipo colectivo¹² y relativamente constantes, sino es que sistemáticas. Como anota Cardiel al hablar de las actividades agrícolas misionales en su carta – un texto cuya fecha (1747) da idea de la permanencia en el tiempo de estas resistencias – era usual que aproximadamente una tercera parte de la población indígena no labrara “sino una sementera corta” para “pocos meses de sustento” o incluso “pocas semanas” dentro de las misiones. En seguida, “el indio” era llevado a juicio, castigado “con azotes”, y advertido para que no cometiera la misma falta. Pero a la semana siguiente el individuo aparentemente solía repetir el yerro, y ser castigado de nuevo. Así, “se pasan muchas semanas hasta la cosecha”, momento en que los omisos tenían “poco que recoger” y por tanto recurrían al hurto en “las sementeras de los que trabajaron bien” (Furlong 1953: 140).

Conclusiones preliminares

Visto desde la perspectiva de la gubernamentalidad (Foucault 2007) y de una teología gubernamental-económica (Agamben 2011; Ruidrejo 2010), la dimensión económica de las misiones no era un mero conjunto de actividades determinadas por las políticas de las coronas española y portuguesa (Mörner 1953), pero tampoco un sistema económico autónomo e invariable diacrónicamente (Popescu 1952). La dimensión económica de las misiones jesuítico-guaraníes puede más bien entenderse como un ensamble complejo y fluctuante de racionalidades, de criterios y de resistencias que permitieron el desarrollo de una tecnología religiosa de gobierno económico, de corte expansionista, efectivista y eficientista.

Esta tecnología económica combinó las cosmovisiones expansionistas del catolicismo colonizante de la contra-reforma y del otrora imperio español con lógicas y principios efectivistas (maximización de resultados) y eficientistas (maximización de recursos), tanto a nivel “gerencial” en la Compañía de Jesús, como a nivel “operativo” a lo largo de las misiones jesuítico-guaraníes. Las diferentes estrategias de gobierno económico de las misiones se conceptualizan aquí como una “tecnología” en sentido foucaultiano no



sólo porque estaban compuestas por lógicas y principios (cripto)económicos (Agamben 2011), sino también porque su funcionamiento dependía sin duda de los distintos tipos de resistencias (Chrulow 2014) que la población indígena desplegaba, episódica o sistemáticamente, contra esas mismas lógicas y principios. Dentro de un marco más general de regímenes económicos coloniales de naturaleza extractiva, tasativa y esclava, las diversas resistencias indígenas que emergían en las misiones guaraníes por un lado frustraban el despliegue de la tecnología económica jesuita, y por otro lado reactivaban la operación de la tecnología y en ocasiones su afinación y ajustes. Esta tecnología es paralela a, y sin duda converge con, las técnicas bio-políticas y anatomo-políticas que Ruidrejo ha observado en sus análisis (2015, 2017). Es también una tecnología que tendría que ser considerada una más dentro de la compleja gubernamentalidad (cf. Foucault 2007), cambiante pero operante y en buena medida racionalista (Zavala-Pelayo 2016, 2018), que el régimen católico en su conjunto desplegó sobre las distintas regiones de América Latina en el periodo colonial. Entendida la relación entre religiones y economías de esta forma, quedan por analizar un número considerable de cuestiones, como aquellas relativas a la operación conjunta de la tecnología económica de las misiones junto con otras tecnologías religiosas de gobierno en América Latina colonial. Y si atendemos las notas algo discordantes de Foucault (2011) sobre la permanencia transformada del pastoralismo en la gubernamentalidad moderna – y la lección weberiana sobre los efectos de largo plazo de las religiones en el plano económico – quedan también por investigar las rupturas, transformaciones y continuidades que la tecnología económica aplicada en las misiones, junto a otras tecnologías, han tenido en el contexto latinoamericano contemporáneo.

Notas

¹Por ejemplo, el principio de “responsabilidad analítica”, el cual obliga al pastor a dar cuenta de cada una de sus ovejas y saber cada uno de sus actos (2007:169-170).

²Por ejemplo, a través de la minuciosa auto-disección de pensamientos y acciones que el individuo debe realizar y después verbalizar ante un confesor (1993; 2014).

³El análisis de esta teología o tecnología económica se enmarca en un proyecto más grande sobre las diversas tecnologías de gobierno que el régimen católico desplegó en regiones del norte, centro y sur de América Latina durante el periodo colonial (Zavala-Pelayo 2016, 2018).

⁴Las citas de los textos analizados se insertan con la ortografía original.



⁵Desde el primer capítulo de las “Constituciones” se dicta que la orden jesuita “ni quiere ni puede tener rentas algunas para su sustentación, ni para otra cosa” (1963: 417, 427).

⁶Acciones cotidianas como el comer debían ser auto-vigiladas igualmente. Al practicante se le dicta “mucho mirar lo que hace provecho, para admitir, y lo que hace daño, para lanzallo”. Se ordena por tanto que “del pan conviene menos abstenerse” y que “acerca de los manjares se debe tener la mayor y más entera abstinencia” con el fin de “evitar desorden” (1963: 240).

⁷Se ordena averiguar, por ejemplo, el contexto familiar, religioso, los hábitos cotidianos, e incluso las finanzas personales del entrevistado (1963: 423-4).

⁸El termino guaraní se usa aquí por motivos “económicos”. Vease Wilde (2009) para una explicación de la diversidad étnica en las misiones jesuíticas del sur de America –y algunas de las razones por las cuales esta diversidad fue homogeneizada.

⁹Un documento normativo que aparentemente fue redactado con base en textos jesuitas previos (Mörner 1953: 67, 205)

¹⁰De acuerdo a los jesuitas, la mayoría sino es que todos los indígenas eran infantes que no entendían la previsión a largo plazo, operaciones matemáticas básicas, ni lograba discernir “largos discursos” (1953: 127).

¹¹Si bien la mano de Ferrufino puedo haber añadido forma o algo de contenido al discurso del cacique Potirava, la voz discrepante que de una u otra forma resulta es analíticamente significativa.

¹²Las resistencias indígenas de tipo activo confrontaban también el régimen de gobierno de la propia corona española. A raíz de la firma del tratado de Madrid (1750) entre el rey portugués y el español, por medio del cual Portugal cedía a España la Colonia del Sacramento (situada en Uruguay) y España cedía a Portugal los territorios de 7 de las reducciones jesuitas – y por tanto obligaba a todos los indígenas ahí reducidos a mudarse –, sectores de la población indígena de las 7 misiones afectadas inician una serie de levantamientos contra la corona española. Estos levantamientos desembocaron en la “guerra guaraníca”, que culmina en 1756 con la derrota de los indígenas (Wilde 2009). En una carta escrita en 1753, y enviada al gobernador de Buenos Aires, los caciques de la reducción de San Ángel interpelan y desafían abiertamente al gobernador de Buenos Aires, en tanto representante del Rey español firmante del tratado (Lienhard 1992: 340-2).



Bibliografía

- Bastian, J. P. 2004. Protestantismo y comportamiento económico en América Latina. La tesis weberiana puesta a prueba en Costa Rica. *Revista Colombiana de Sociología*, (22): 69–84.
- Benjamin W. 2002. *Capitalism as Religion*. En Benjamin, Bullock, Jennings (eds). Walter Benjamin. *Selected writings*. Volumen I. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Blumers T. 1992. *La contabilidad en las misiones guaraníes*. Asuncion: Universidad Católica 'Nuestra Señora de la Asuncion'.
- Dean M. 2010. *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*, London: Sage.
- Foucault M. 1991. *Governmentality*. In Burchell G., Gordon C., Miller P. 1991. *The Foucault effect: studies in governmentality*. Chicago: University of Chicago Press. pp. 87-104
- Foucault M. 1972. *The archaeology of knowledge and the discourse on language*. New York: Pantheon Books.
- Foucault M. 1977. *Nietzsche, Genealogy, History*. En Bouchard (ed), *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Ithaca: Cornell U.P., pp.139-164.
- Foucault M. 1980. *Two Lectures*. En Gordon (ed) *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. New York: Pantheon Books, pp. 78-107.
- Foucault M. 1988. *Madness and civilization. A history of insanity in the age of reason*. New York: Vintage Books-Random House.
- Foucault M. 1993. *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth*. *Political Theory*, (21)2: 198-227.
- Foucault M. 1995. *Discipline and punish. The birth of the prison*. New York: Vintage Books-Random House.
- Foucault M. 2007. *Security, territory, population*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Foucault M. 2008. *Birth of biopolitics*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Foucault M. 2011. *Omnes et Singulatim: towards a criticism of 'political reason'*. In: McMurrin Sterling, ed. *The Tanner lectures on human values, Volume 2, 1981*. Salt Lake City: University of Utah Press, pp. 223–253.
- Foucault M. 2014. *On the government of the living*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Furlong G. 1953. *José Cardiel, S.J., y su carta relación (1747)*. Buenos Aires: Librería del Plata.



- Hernández P. 1913. Organización Social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús, Tomo 1. Barcelona: Gustavo Gili Editor.
- Iparraguirre I. 1963. Obras completas de San Ignacio de Loyola. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Lienhard M. 1992. Testimonios, Cartas y Manifiestos Indigenas (De la conquista hasta comienzos del siglo XX). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- McCleary R.M. (ed) 2011. The Oxford Handbook of the Economics of Religion. Oxford: Oxford University Press.
- Mörner M. The political and economic activities of the Jesuits in the La Plata region. Stockholm: Library and Institute of Iberoamerican Studies.
- N.a. 1990. Cartas Anuas de la Provincia Jesuitica del Paraguay. 1632 a 1634. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia [Introduccion del Academico de Numero Dr. Ernesto J.A. Maeder]
- Nelson R.H. 2006. Economics as religions, from Samuelson to Chicago and beyond. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Popescu O. El sistema economico en las misiones jesuíticas. Bahia Blanca: Ed. Pampa Mar.
- Ruidrejo A. 2010. Ratio gubernationis jesuita. *Sacrilegens*, 7(1): 04-17.
- Ruidrejo A. 2015. "Jesuitismo y biopolítica en las misiones del Paraguay." *Sociología Histórica*, 5:237-256.
- Ruidrejo A. 2017. "La heterotopia Extraordinaria y la historia de la gubernamentalidad." *Historia y Graffía*, 25(49)117-146.
- Vianna H. 1970. Jesuitas e Bandeirantes no Uruguay. Manuscritos da Coleção de Angelis, IV. [Rio de Janeiro:] Biblioteca Nacional. Divisão de Publicações e Divulgação.
- Wilde G. 2009. Religión y Poder en las Misiones de Guaraníes. Buenos Aires: Editorial SB.
- Woodrum, E. 1985. Religion and economics among Japanese Americans: A Weberian study. *Social Forces*, 64(1): 191–204.
- Zavala-Pelayo E. 2016. Colonial Pastoralism in Latin America: New Spain's Bio-political Religious Regime. *Politics, Religion & Ideology*, 17(2-3): 172-190.
- Zavala-Pelayo E. 2018. Pastoralism in Latin America: An Ensemble of Religious Governmental Technologies in Colonial Costa Rica. *Religions*, 9: 203.



Línea Temática 3. Religión y pobreza



Trayectorias cruzadas: informes de jóvenes pentecostales en la Amazonía

Cleiton de Jesus Rocha¹

Resumen

La investigación tiene como objetivo analizar las estrategias de conversión religiosa de los jóvenes en las zonas periféricas de la ciudad de Macapá-Amapá que se queda al norte de Brasil en la Amazonía, es decir, cómo se elaboran las redes de relaciones que son creadas por la institución de la Asamblea de Dios- la pionera, congregación Getsemaní situada en el distrito de Socorro Perpetuo, se vuelven atractivos para un público particular de jóvenes marcados por varios estigmas. Así, utilizando el método etnográfico realizamos visitas a la iglesia y de esta manera, elaboramos un análisis de cómo estos jóvenes ven y se piensan en el Movimiento Pentecostal (evangélico). A través de la recopilación de datos, percibimos sus relaciones en las redes sociales, en el Grupo WhatsApp del departamento de Juventud, y en los eventos promovidos por los líderes a los jóvenes. Con el fin de identificar cómo se elaboran sus redes de relaciones y su identidad religiosa. A través de los resultados obtenidos percibimos una red de relaciones familiares pentecostales establecidas en la iglesia y en el barrio que dialogan entre sí que busca su integralidad. En consecuencia, gran parte de estos jóvenes son familiares, así como parte de formación de redes de protección emocional, y también del establecimiento de un contrato simbólico - espiritual que intercambia dentro de un sistema de forma material – emotivo con el acercamiento a las propuestas de las instituciones pentecostales y fortalecer las relaciones interpersonales y con lo sagrado.

Palabras clave

Pentecostalismos, periferia, juventud.

Introducción

Con este artículo pretendemos analizar el trabajo realizado por la iglesia Assembleia de Deus Getsêmani – A Pioneira, ubicada en un barrio periférico de la ciudad de Macapá – con el público joven. El foco central de nuestros debates reside en las redes de socialidades establecidas entre los jóvenes de esta Assembleia de Deus. El Barrio de Perpetuo Socorro está marcado, incluso hoy en día, por el estigma de ser un "lugar peligroso", estigmas que son reproducidos por los medios de comunicación, o incluso por la población amapaense. Sin embargo, hay un marco de resistencia para con este estigma que debe combatirse, con el cual residentes del barrio no están de acuerdo. El



discurso del "espacio violento", que en el imaginario social está marcado por la pobreza y la aglomeración de la población. Así como las redes que son promovidas por la institución a través de campañas religiosas, tours religiosos, y escuelas bíblicas dominicales – BCE. De tal manera, se plantean algunas preguntas como: ¿cuál es la razón por la que los jóvenes se unen a la religiosidad pentecostal? ¿Qué les lleva a la conversión religiosa? Preguntas que tratamos de discutir en el curso de este artículo.

Al desencadenar la juventud como objeto de análisis, buscamos iniciar una mirada antropológica a la relación entre el pentecostalismo y la juventud. Como bien señala Fonseca y Novaes (2007), el 96% de los jóvenes manifiestan tener religión, o incluso el 27,3% tienen participación o alguna conexión con programas de instituciones religiosas².

La investigación sobre el pentecostalismo en Brasil gana fuerza a partir de la segunda mitad del siglo pasado, especialmente interesada en entender las relaciones entre la cosmología y los comportamientos asumidos por los fieles y los factores relacionados con su expansión entre las capas populares. Desde entonces, la religiosidad pentecostal se ha convertido en uno de los temas recurrentes en la antropología y la sociología brasileña.

Inicialmente, las interpretaciones sobre la "expansión pentecostal" y la preferencia de los pobres por el movimiento religioso asociaron el fenómeno con la intensa migración de la población rural a las ciudades. Dentro de esta clave interpretativa, se supone que el pentecostalismo es una especie de "estrategia" para hacer frente a las dificultades de la vida urbana y los efectos de un país en la industrialización. Esto es evidente cuando Muniz (1969), sostiene "el papel del pentecostalismo como instrumento de integración social en una sociedad urbana en un intenso proceso de transformación", que fue en una coyuntura de intenso movimiento poblacional.

Es, como señala Mariano (2011), una interpretación sostenida por una determinada conformación de la perspectiva funcionalista que aborda el fenómeno a través de la cuestión sobre la función de la religión en la sociedad moderna. Otro análisis convergente, de la matriz marxista, sostuvo que el fenómeno se basaba en la relación entre el sistema capitalista y los individuos, en el que el pentecostalismo actuaría para "reproducir" la dominación y provocar la "alienación". En ambas interpretaciones, la expansión pentecostal y la relación de esta religiosidad con los pobres son vistas como una reacción a una "anomia" dada (Mariano, 2011).



Como señala Mariano (2011), estas dos interpretaciones son insatisfactorias. En vista de esto, el autor propone echar la mirada sobre cómo se organiza el movimiento pentecostal, así como sus estrategias de conversión. Otros autores y autores han sustraído críticas a estas interpretaciones. Es el caso de Almeida (2006), que pone de relieve la creciente diversificación de prácticas e instituciones, así como la escasa exigencia de fidelidad a las mismas. Según Almeida (2016) El pentecostalismo, en Contemporaneidad, está marcado por un conjunto de "circulación" y "flexibilidad" que marca su dinámica y complejidad. Considera tres dimensiones para la expansión pentecostal en Brasil: 1) La fluidez del contenido simbólico que constituye "negación/asimilación" de otras modalidades de religiosidades en Brasil, permitiendo así la expansión de su lenguaje y la dilatación de su cosmología; 2) Lo que clasifica el pentecostalismo en tránsito, destacando que, además del movimiento de personas en el contexto de una oferta de "diversidad institucional", está la circulación de los contenidos religiosos, lo que hace que el campo evangélico sea bastante plural y dinámico; 3) Redes de apoyo y solidaridad³, capaces de suavizar la vulnerabilidad de la situación de la pobreza. En el curso de la literatura de las ciencias sociales, la relación entre la religión y la juventud sólo ha ganado importancia en la década de los 80. Los primeros estudios centrados en los movimientos estudiantiles y las preferencias religiosas de los jóvenes universitarios y estudios posteriores se desarrollarán en el campo de los grupos de rap en las metrópolis.

Según Regina Novaes (2009), el término juventud es una idea ambivalente. No hay una definición precisa, porque sus concepciones varían según los momentos históricos y sociales. En consecuencia, los grupos e instituciones tratan de canalizar su expresión y monopolizar las narrativas que ciernen sobre la identidad juvenil, por lo tanto, a una disputa en la que las instituciones religiosas o incluso seculares tratan de dar sentido a este público en particular.

Es importante tener en cuenta que trabajamos con la perspectiva de Juventudes, para referirnos a una pluralidad que describe esta condición, socialmente construida y referenciada, ya sea por el imaginario de lo que viene a ser joven o joven (Martins & Augusto, 2005). Los ritos de pasaje que marcan a este grupo social son diversos, siendo una categoría muy problemática, sin embargo, es interesante considerar su variación cuando se colocan otros temas, como clase social, género, raza y contextos históricos (Tavares & Camurça, 2004). Por lo tanto, comenzamos desde la perspectiva de cómo la iglesia y los propios jóvenes definen esta condición³.



Según Magnani (2005), que tiene como presunción metodológica adoptando la perspectiva del propio interlocutor: los discursos de los jóvenes. De este modo, la abstracción de la experiencia del público pentecostal joven, se puede trabajar mejor, cuando se colocan en contexto sus narrativas, experiencias de vida y cómo este público se moviliza dentro de las redes pentecostales en los barrios periféricos de la ciudad de Macapá.

Consideramos pertinente aclarar que hemos optado por la noción de socialidad en lugar de la sociabilidad. En cuanto a la noción de socialidad, como se señala el término "sociabilidad" conlleva una fuerte carga valorante que favorece una "sentimentalización de la noción de relacionalidad" (Strathern, 1999; Cardoso, 2014). Así, la noción de socialidad abre la posibilidad de adoptar situaciones conflictivas o incluso antagónicas, como un elemento que teje relaciones en grupos o relaciones interpersonales. La perspectiva de las redes tal como se desprende de Hannerz (2015) demuestra que una persona es capaz de movilizarse, elaborarse por sí misma, transitar y tener autonomía para realizar alteraciones en sus redes (Hannerz, 2015, p. 190). De esta manera, es posible analizar los límites simbólicos que estas redes elaboran y quién forma parte o no de estas redes de relaciones producidas.

En este sentido, las redes de socialidad terminan exigiendo a estas instituciones religiosas creatividad y nuevas formas de crear dispositivos para ser atractivos para este público específico, el público joven. De alguna manera, estas redes de socialidad presionan a las agencias que manipulan lo sagrado para abarcar un público dinámico y heterogéneo.

En esta afirmación, desde la segunda mitad del siglo xx⁵, los evangélicos pentecostales son los que más crecen en el campo religioso. Según el censo del IBGE, los evangélicos pasaron del 5, 2% en 1970 al 22, 2% en 2010 (Reis & Carmo, 2015). Cuando se piensa en el asunto religioso en el norte de Brasil, los evangélicos tienen un crecimiento más alto que el promedio nacional⁶. Consecutivamente, en Amapá⁷, la tendencia del declive católico es notable, así como el número de partidarios al pentecostalismo crece a partir de acuerdos con datos del IBGE.

Entre los investigadores y los investigadores destacados en el campo, Clara Mafra ocupa un lugar central a la hora de explorar cosmologías, redes de socialidad, dinámicas de conversión y varias otras dimensiones asociadas con el pentecostalismo. En uno de sus artículos, el investigador se centra en la correlación entre socialidad, territorialidad y religiosidad, demostrando que el pentecostalismo en la metrópoli proporciona en



última instancia a la gramática los instrumentos necesarios para la circulación e inserción de Capas populares en la ciudad (Mafra, 2009).

Centrándose en la correlación de la dimensión simbólica del fenómeno con los impactos en las relaciones sociales de los adherentes, Mafra (2009) señala que el pentecostalismo resulta ser percibido como un medio por el cual eludir las contradicciones que establece la ciudad. Sin embargo, la religiosidad pentecostal no puede entenderse adecuadamente por la clave de las estrategias que se enfrentan a los desafíos de la ciudad. Es un "estilo de vida". Esto significa decir que no sólo se activa en el "espacio religioso" (iglesia o culto), siendo constantemente elaborado en sus relaciones familiares, en el trabajo, en la escuela y la universidad. Así, la cosmología pentecostal tiene un lenguaje simbólico y religioso que organiza un conjunto de símbolos que interpretan al mundo de la Persona para así actuar sobre él y sus relaciones (Mafra, 2009).

La religión detalla "[...] Un conjunto de símbolos sagrados entretnejidos en una especie de todo ordenado, es lo que forma un sistema religioso "(Geertz, 2008, p. 95). Así, podemos enmarcar la religiosidad pentecostal, mientras que una religiosidad que es capaz de crear, re-significar y producir símbolos religiosos (Geertz, 2008). En este sentido, el campo de la significación que la superposición de cosmologías que puede desencadenar se amplía, haciendo su mensaje religioso más completo, por lo que la perspectiva religiosa pentecostal logra convertirse en dinámica y compleja y redefinir los límites hasta entonces, donde no pudo llegar (Almeida, 2011).

En resumen, los individuos que se convirtieron al pentecostalismo desencadenan constantemente un complejo conjunto de símbolos relacionados con lo sagrado en la metrópoli en si misma. De esta manera, el Pentecostal reorganiza y reorienta su forma de relacionarse con el "otro" y la ciudad (Almeida, 2011; Jr Fields, 2009; Mafra, 2011). De esta manera, pensaremos en estas relaciones de los jóvenes y en sus experiencias con el santo evangélico pentecostal.

Las redes de socialidad entre los jóvenes: conversiones, disputas y espacios de encuentros en la asamblea de dios, el pionero – congregación de gethsemane

Discutiremos en esta sesión, específicamente las redes de socialidad que la institución/iglesia presiona y crea, y las redes que la propia persona crea dentro de esta unidad religiosa y al mismo tiempo interrelaciona otras redes que circulan. De esta manera, activamos la perspectiva teórica de la red basada en las declaraciones de Hannerz (2015), en la noción de red, la persona tiene la capacidad de movilizar o



elaborar un conjunto de relaciones de acuerdo a su conveniencia y sobre su tránsito y tiene autonomía de Hacer cambios, es decir, "[...] Las nociones de redes parecen particularmente útiles cuando nos preocupamos por las personas que usan roles y no los papeles que usan individuos"(Hannerz, 2015, p. 190).

Junto con esta definición es posible analizar los límites simbólicos que estas redes elaboran y quién forma parte o no de estas redes de relaciones producidas. En este sentimiento, describiremos un recorrido que se llevó a cabo con los jóvenes.

Un viernes por la mañana⁸ se combinó con los jóvenes que se reunieron frente a la iglesia, donde una camioneta y dos coches los llevaban a una asociación de vecinos ubicada en el barrio llamado Marabaixo⁹. Se proporcionaría un día de ocio, distante de las actividades burocráticas religiosas, "una actividad diferente" según el líder religioso. El líder juvenil marcó con un grupo y los líderes de los jóvenes, que estaban entusiasmados, tanto que el día antes de la gira hizo que algunos jóvenes (amigos) se reunieran para hacer y organizar la comida, y ropa de baño en el hogar de algunos de los miembros.

En este informe etnográfico, los jóvenes pentecostales terminan activando sus redes de amistades y afectividad para compartir una actividad eclesial entre ellos, gran parte de esta comunicación fue hecha por el grupo WhatsApp y en sus redes personales en Facebook. Además de facilitar este intercambio de comunicación e información, era un momento para compartir ansiedades, miedos, dudas y jugar entre ellos.

Fuimos con algunos en el camión. Al llegar a la asociación, observamos, en primer lugar, un pequeño número de jóvenes separados en pequeños grupos que tenían más intimidad y una sensación de confianza para compartir el momento de ocio. Antes de ocupar el campo de fútbol, la piscina y la red de voleibol, hubo una simple predicación por parte de los líderes responsables. En resumen, el mensaje religioso se rebeló en torno a la noción del joven encocimiento que tiene tiempo para todo, y sobre el acto de controlar sus deseos y su sexualidad.



Figura 01: Tour – Asociación en el Distrito de Marabaixo. Fuente: Grupo de jóvenes de la congregación Getsemaní, en Whatsapp, 2017.

Posteriormente, uno de los interlocutores informó que el camino o la forma de transmitir el mensaje religioso era incómodo y estaba distante de cómo los jóvenes supuestamente quisieran escuchar sobre el tema abordado: los deseos y la sexualidad. En este sentido, la forma de transmitir una interpretación religiosa y reportar una experiencia a los jóvenes por parte de los líderes, no estaban necesariamente en una consonancia, presentando así diferentes proyectos de cómo trabajar con los jóvenes.

Sin embargo, el líder de los jóvenes insistió en que la actividad ocurriera, por lo que el supervisor (uno de los pastores que mandan la iglesia) permitió que el recorrido se llevara a cabo. Así, queremos destacar algunos de los puntos sobre el evento de ocio: 1) se refiere a las diferentes modalidades de evangelización de los jóvenes. Una parte del liderazgo utiliza métodos que para los jóvenes pueden considerarse tradicionales, más metódicos y disciplinados en el estudio de los dogmas religiosos; 2) La otra parte del liderazgo manipula otras técnicas para lograr el mismo propósito, sin embargo, desencadena la informalidad, el juego, la flexibilidad y la relajación, menos rígidas para dialogar con los jóvenes. Muchos de los jóvenes aprecian ciertamente esta modalidad utilizada por Joaquina¹⁰, líder de los jóvenes.

En algunos contextos, los jóvenes se sienten deprimidos y describen que a veces ni siquiera los líderes o miembros iniciados representan un ejemplo. Para un pastor auxiliar, cuando se le preguntó qué pensaba de los jóvenes, los describió como indisciplinados, desmotivados por las actividades de la Iglesia y con la libido de los afligidos. En estos dos contextos de conversaciones, ambos presentan perspectivas sobre sus posiciones sociales en el campo y cómo se percibe su condición. La situación



dialoga con las estrategias de aproximación y conversión religiosa¹¹, es decir, según Joaquina y otros interlocutores, la iglesia fue hace más de un año sin darse cuenta de este modelo de actividad religiosa, por lo que esta actividad religiosa causó cierto entusiasmo en el público joven, y el propósito de este evento era aproximar a los que ya Pertener a la red religiosa pentecostal, integrarlos entre sí, atraer a los que están fuera – que en lengua nativa los llaman desviados¹², al mismo tiempo que están motivados a llamar a otras personas.

En este sentido, generalmente estas modalidades de actividades religiosas trabajan con técnicas diversificadas para movilizar a sus audiencias internas y al mismo tiempo lograr, un público circulante y otro que esté alejado de esta red de relaciones pentecostales.

En esta perspectiva, a través de la organización del recorrido religioso, la red eclesiástica puede poner dos dimensiones según nuestro análisis: en el proceso de los que forman parte y son reconocidos como “Hermanos en la fe” y los que están en el proceso de “consolidación”. Es decir, se puede definir como el interior y el exterior. La etapa de solapamiento de estas dos dimensiones es muy esclarecedora, porque, somos capaces de percibir la dinámica de la operatividad de la red establecida de relaciones pentecostales. Así, al mismo tiempo que para convertirse es necesario seguir varias etapas de los ritos reconocidos por el grupo eclesiástico, para el proceso de aglutinar a los que están fuera de esta red se ve con precaución, porque estos están contaminados con el mundo y todavía son “débil en La fe” y puede influir en los de dentro si se desvían, o al mismo tiempo despiertan una nostalgia de los hermanos en la fe de las seducciones del mundo. Es decir, aquellos fuera de la red pueden invitarlos dentro de la red a ir a un lugar determinado o a mantener relaciones con las personas en el mundo.

¿Cómo se percibe y se opera esta dicotomía? Vamos a desencadenar un ejemplo etnográfico que Mariane nos ha informado, para hacer nuestro análisis más tangible como los de dentro de la red pentecostal pueden pasar a los fuera de la red, uno de los hijos de un forajido – su nombre era Yuri y el de su madre Maria –Yuri estaba siendo incorporado y enseñado a convertirse en pastor, a menudo este joven estaba en el púlpito de la iglesia, predicó la palabra, y estaba en ciertos puestos de liderazgo en la iglesia, sin embargo, en algún momento se reveló en sus redes sociales que se apartaría de la iglesia, y que Para que los hermanos no tocaran el tema, y cuando sintieron que el impulso volvería, después de eso le preguntamos a Mariane qué había sucedido y por qué tomó esa decisión, ella dijo que él era débil en la fe y que él había regresado al



mundo, a saber, volver al mundo en este caso es asistir a fiestas, bebidas y otras actividades, para que los que están fuera y dentro de la red pentecostal se vuelvan volátiles. Esta frontera es tenue en el proceso de su definición, pero al mismo tiempo se reelabora constantemente para hacer visible quién forma parte o no.

Al mismo tiempo que las trayectorias de vida de los individuos, sus relaciones dentro y fuera de las redes y más allá de los espacios específicamente religiosos no están marcadas por un carácter homogéneo de sus acciones, por el contrario, el hecho de transitar en varios grupos revela que los espacios sociales diferenciados y heterogéneos, e incluso contradictorios, lo que lleva a muchos de estos jóvenes a no alimentar un sentimiento de pertenencia al grupo juvenil o ADAP. Y esto se debe a que transitan y mantienen relaciones sociales y afectivas en otras redes que pueden ser más fuertes o más débiles dependiendo del nivel de interacción y las relaciones que establezcan. Algunos jóvenes además de la iglesia asisten a otros espacios sociales y grupos sociales diferenciados en la ciudad más allá de los de ADAP. Muchas veces las relaciones en otros espacios sociales chocan con lo que se predica en la iglesia AD.

Este mismo conjunto de estrategias para acercare e impulsar sus redes religiosas y personales con el fin de movilizar a las audiencias internas y externas fue percibida en la organización de la Gincana. Es importante destacar, como dijo un interlocutor, que no todos los que suelen estar en la organización distribuyen también las actividades, lo que en última instancia causa un malestar en aquellos que están más movilizados, generando así puntos de fricción y desacuerdos.

El evento de la presentación de la orquesta de ad – el pionero, en el Teatro das Bacabeiras, nos permite analizar cómo los jóvenes buscan otras actividades que de alguna manera extrapolan sus redes religiosas de congregación a interrelacionadas con otras redes religiosas de otras congregaciones/iglesias e ir a otros puntos de encuentro de la ciudad. En este caso, utilizando espacios que de otro modo serían más difíciles. Por lo tanto, la red religiosa pentecostal activa otros espacios de acontecimientos en la ciudad y en el espacio público para los jóvenes de las periferias, permitiendo así otros encuentros en el espacio público, y otros Actividades de ocio, como en plazas públicas, festivales, en el cine o incluso ir a la pizzería con los Amigos de la Iglesia.

Curiosamente, la mayoría de los jóvenes crecieron juntos en el barrio, y sus parientes ya eran parte de la iglesia. Sus familias terminan llevándolos a la iglesia para servir al Señor, esto será más claro en las trayectorias cruzadas de dos jóvenes que luego analizaremos. A veces, mediante una búsqueda de distinción, en el sentido de estar



separado del mundo y de otros grupos juveniles, crean una percepción y una red de relaciones internas con el campo pentecostal, marcadas por etapas de restricciones, el individuo busca la religiosidad pentecostal como Criterio para ayudar en sus dramas diarios y dificultades, de esta manera, comienza el proceso de conversión religiosa.

En este contexto, Mafra (2000) trabaja con la siguiente consideración sobre el proceso de conversión religiosa: hay "[...] Un espacio de negociación entre los sistemas simbólicos en relación [...] redefinición de los límites [...] pero requiere un trabajo lento de reconstitución de referentes del pasado y el presente de la persona, que a menudo tiene que lidiar con categorías latentes de Significado" (Mafra, 2000, p. 58).

De esta manera, el pentecostalismo se presenta con el criterio de tener los instrumentos culturales necesarios para que el individuo pueda enfrentarse con sus limitaciones o dilemas diarios. En este sentido, según Mafra (2000), la conversión tiene como característica:

Um campo de negociação de significados, sobre o que deve ser recusado e o que deve ser aceite, o que tem valor de persuasão e o que deve ser combatido por que se relava ilusório, tende a responder a um diálogo entre a trajetória pessoal e o imaginário cosmológico pentecostal. A contraparte é a formação de coletivos mais plurais no interior dessas igrejas, tanto no que diz respeito às referências culturais anteriores, como a estilos de vida a serem conquistados a partir da conversão (Mafra, 2000, p. 60).

El proceso de conversión religiosa en el entorno evangélico es un paso continuo y difuso, bastante relativo desde el punto de vista del cuerpo de especialistas y gestores de los bienes de salvación que negociarán la narrativa si un individuo está o no convertido o es un miembro del cuerpo de Iglesia (Banaggia, 2009); Sin embargo, cuando la persona sigue los ritos de paso (aceptando a Jesús en público, el bautismo y el arrepentimiento), y es aceptada por el grupo, entonces puede acceder constantemente a la cosmología pentecostal y la eficacia de lo sagrado. Es importante destacar un complejo campo de negociación e intercambio de perspectivas sobre el sistema cultural que la persona está sumergida en busca de la eficacia de lo sagrado, en el que ahora se legitima el acceso, al mismo tiempo, al proceso de conversión religiosa es constante, Incluso los "nacidos en el Evangelio", es necesario pasar por este rito religioso.

Uma assimilação quase "natural" da doutrina e de um modo de vida, a partir da observância de determinadas normas prescritas pela igreja, praticadas pela família e controladas pela comunidade [...] a um estado de autovigilância, num processo de



construção e aprimoramento de um habitus vinculado diretamente à religião (Alves, 2012, p. 101–120).

Sin embargo, incluso si se recibe o se reproduce en el seno interno, es constantemente elaborado por el individuo, en un juego de negociación para incorporar otros elementos, en la propia práctica religiosa, generando así conflictos, enfrentamientos y relaciones de poder entre los valores ya establecidos y los nuevos.

En cuanto a los conversos, por lo general se demuestra que están muy comprometidos con las actividades religiosas¹³, con el afán de dominar los códigos religiosos y ganar prestigio en el cuerpo burocrático de la iglesia, sin embargo, "los recién convertidos / como " son ' son Dejar la vida del pecado, emergiendo en un nuevo universo, donde en principio, el discurso y la práctica deben estar en perfecta armonía"(Alvez, 2012, p. 101 – 120). Así, el entorno evangélico también presenta un instrumento para abrir posibilidades para que los jóvenes ocupen su "ocio", administren tiempo, puedan utilizar este campo como criterio de movilidad social.

Lo cual es fuertemente enfatizado por el liderazgo en continuar el estudio, buscar empleo y ayudar en casa. Lo que podemos observar en su vida diaria producirá sentido, y como podemos observar hay una red de presencia de los hermanos de la iglesia que proporcionan apoyo material y afectivo a la persona y acompañamiento, como dice un líder: "Ustedes son parte de mi familia, son hijos espirituales".

Trayectorias de los pentecostales de los jóvenes de la congregación de getsêmani

“Está alicerçado! Por exemplo, se tu plantas uma árvore, a raiz daquela árvore vai se fortalecendo forte, entendeu? Então, se você vai puxar aquela árvore, a raiz que tá no subsolo, ela não vai sair facilmente” Fala do interlocutor Daniel

La trayectoria vital de Daniel, que es considerada por el grupo de la iglesia, es un hombre de 29 años, residente del barrio de Perpetuo Socorro. Llegó a la ciudad de Macapá a la edad de 6 años, y según su relato siempre asistió a la Asamblea de Dios - Getsemaní, al igual que Mariane, Daniel tiene su trayectoria religiosa marcada por asistir al ambiente pentecostal evangélico.

Algunos aspectos son sorprendentes tanto en la trayectoria de Daniel como en Mariane: Sus familias tienen dificultades socioeconómicas; Ambos fueron iniciados en el pentecostalismo de la Asamblea, es decir, hubo la influencia familiar en la construcción de sus identidades religiosas evangélicas; Debido al desempleo, dedica su tiempo a los horarios de la iglesia casi a tiempo completo; Tener dificultades para continuar su educación precisamente debido a las dificultades económicas de sus familias; Con el fin



de contribuir a los ingresos familiares o incluso la búsqueda de una autonomía financiera, estos jóvenes terminan buscando trabajo.

Sin embargo, esto puede variar de un caso a otro, ya que, por ejemplo, Mariane estaba desempleada, pero en 2017 logró entrar en la Universidad Estatal de Amapá, donde la "promesa divina" tuvo lugar en su vida, porque según el lenguaje pentecostal estaba firmemente en la fe y Dios Remanen las bendiciones a sus escogidos. Esto es importante pensar, porque la trayectoria de la vida cuando se fusiona con el "llamado" Pentecostal como se hace un contrato simbólico-espiritual, por lo que cuando se cumple la promesa divina, este contrato firmado no se puede romper, porque si el joven " Del propósito, todo comienza a "salir mal". Además, la vergüenza personal y colectiva, hace o presiona el proceso que los pentecostales llaman "conciliar con Dios" o "Reconciing with God"

En cuanto al proceso de formación de la identidad religiosa, percibimos la importancia de asistir a la iglesia y estar de acuerdo con los " Designios de Dios":

Bom, como... como falei né, eu nasci num lar evangélico. E pelo fato deu ter nascido e crescido no lar evangélico, eu simplesmente fico porque eu acredito na fé que eu tenho em deus... isso é uma coisa que me motiva a cada dia a continuar, né? A continuar... a perseverar... porque, tipo... eu, eu conheço a verdade, a verdade da bíblia, eu creio na bíblia, eu creio em Jesus, e pelo fato deu crer nele e em tudo que ele já fez na minha vida, eu continuo no evangelho [...] igreja, sempre frequentei escola dominical aos domingos, sabe? Tipo, é uma coisa assim meu mesmo, não é o meu pai que me fala... com minha mãe que fala bem assim: filho vai pra igreja, não! É eu mesmo, entendeu? Então, tipo... é uma coisa assim que eu gosto. Ninguém me obriga. Eu venho por vontade... por livre e espontânea vontade. Daniel

En el informe de Daniel también evidenciamos que la red familiar desempeña un papel importante en el proceso de conversión religiosa de los jóvenes de la Asamblea de Dios – Getsemaní, son esenciales en este camino, o en la interconexión con otras redes de socialidad, es decir, un Red familiar que se dirigía a una red institucional, y posteriormente sumergiendo una red afectiva (de Amistad), de la cual la persona es capaz de manipular de acuerdo a su voluntad y conveniencia. Esto, parte de un contrato simbólico-espiritual, entre este proyecto trascendente, la trayectoria de la vida y la "llamada" que está en el futuro, por lo tanto, todo el camino a rastrear está en esta idea de interdependencia.

Queremos ejemplificar con un relato una situación que sucedió en la vida de Daniel, cuando estaba en la universidad, tenía una enfermedad, un bulto en la garganta, y como



lo estaba con la "fe débil" - un término utilizado por él, pensó en desviarse de su camino y su propósito. Sin embargo, cuando fue en una campaña de la iglesia, "un día con Dios" fue al frente del púlpito y el pastor oró con una mano en la garganta, y tres días más tarde fue sanado, porque ni los médicos ni los exámenes sabían lo que tenía, y según su narrativa era uno de sus experiencias con Dios.

Otra vez en la biografía de Daniel. Una vez que iba a la universidad a pie, por no tener dinero para el pasaje de autobús, en este paseo, y todavía con la enfermedad en la garganta, "hizo un propósito", desafió a Dios - la propuesta era que, si salía de esta situación de su salud y conseguir un trabajo, él continuaría sirviendo a Dios y creyendo Su palabra. Posteriormente, después de su narrativa, se curó, consiguió un trabajo, sin embargo, tuvo que bloquear la facultad, pero como más tarde dijo que lo divino "restauraría" lo que se perdió, de ese relato, la idea de la interdependencia, puede tener su flujo (como una idea de interdependencia. Presentamos este informe de la trayectoria de estos jóvenes, con el fin de responder a las preguntas de este artículo: ¿Por qué los jóvenes buscan AD? ¿Qué sigues haciendo? ¿Por qué se convirtió al pentecostalismo?

En primer lugar, las ideas de red, familia, institucional y emocional/material, que pretende establecer el camino que los jóvenes impregnan con sus experiencias con el santo evangelio. La idea de los dones materiales, emocionales y espirituales son elementos importantes para la eficacia del Espíritu Santo.

Según Marcel Mauss (2003) el don se puede dar de alguna manera, económica, política, de prestigio o religiosa, para lo que interesa a este estudio, es el don religioso, que tiene como modalidad específica la relación entre los dioses y lo sagrado. En general, sin embargo, en la investigación, hay una relación entre, individual / dividido / individuo, es decir, el don religioso se mezcla en estas correlaciones que elaboran un conjunto de relaciones de interdependencia con lo sagrado. Por lo tanto, dar-recibir-retribución no es sólo un intercambio material, sino también un intercambio de palabras, sacrificios (simbólicos) y una relación que se casa con las relaciones y procedimientos de hablar con el Espíritu Santo como una forma de tener acceso a las bendiciones, ahora el La persona dedica su tiempo y su vida a las promesas de lo trascendente y esto se interpreta como una retribución en sus logros, asuntos de relaciones personales y espirituales, es decir, un estilo de vida pentecostal. Esta relación de una temporalidad, o lo que los evangélicos llaman tener una vida en Cristo. Como lo puso Lana (2000, pp. 176) "al aceptar, el receptor acepta algo del donante. Se va, aunque momentáneamente, para ser otro; El regalo se aproxima a ellos, los hace similares".



El don material en este caso está vinculado a la concreción de las promesas de lo sagrado, y se dan a través de las campañas de recolección de alimentos para los miembros de la iglesia y el barrio, ropa, productos de limpieza para la iglesia para mantener, así como en la interacción para desayunar en la Escuela Bíblica Dominical.

El don emotivo representa la presencia de lo espiritual, porque el contrato firmado se manifestó. Pensamos en el don emocional de dos maneras, el proceso de las relaciones de amistad y entre otras personas de la Iglesia y de la familia, este punto de apoyo que estructura las relaciones. El don espiritual se caracteriza por el contrato que el joven establece con lo sagrado para alcanzar sus metas, y la realización o concreción es evidencia o eficacia de que el camino individual de la relación entre él y lo divino se está cumpliendo, y la no eficacia de la cosmología pentecostal, es poner que necesita tener más sensibilidad para percibir la manifestación del Espíritu Santo.

Tenemos el contrato simbólico-espiritual¹⁴ en la que la relación debe expresarse mutuamente, es decir, que lo divino se dé cuenta de la concreción de las promesas, que lleve a cabo la llamada y el ejercicio diario de esta religiosidad- identidad, es necesario ofrecer comportamientos, limitaciones y negociaciones. Que incluyen examinar y evitar la contaminación de las cosas en el mundo (música, amigos y otras ideas divergentes), y en este proceso de negociación, se crea una mutua dependencia, que hace que la idea de desviarse de la iglesia, convertirse en el incumplimiento de este contrato, y, En consecuencia, retrasar las bendiciones.

Cuando estábamos en el campo, un día de domingo, tuvimos un diálogo con uno de los jóvenes que formaban parte del grupo juvenil, su nombre es Mariane, considerada la secretaria de la hermana Joaquina – la líder de los jóvenes. Mariane es una joven que vive a pocos metros de la iglesia, una joven negra, que estaba desempleada y esperando el resultado para entrar en la Universidad Estatal de Amapá – UEAP, con tiempo libre Mariane se dedicó exclusivamente a la Asamblea de Dios donde formó parte Actividades junto con su madre y las dos hermanas¹⁵.

Mariane, de todos los jóvenes, fue la oportunidad de acompañar más de cerca, hablar, observar sus actividades y posteriormente entrevistarla. Para la hermana Joaquina, Mariane era un ejemplo y una persona que podía contar con el desarrollo de actividades dirigidas a los jóvenes¹⁶.

Mariane era visto como un líder en términos representativos ante los demás jóvenes, al mismo tiempo es metódico y carismático, porque asume todos los pasos de las actividades de la Iglesia que involucran al grupo de jóvenes.



En cuanto a la trayectoria vital de Mariane, informa sobre cómo se había vuelto evangélica: “[...] acho que pelo fato de já ter nascido no berço evangélico já, eu só dei sequência né, algo que já existia com a minha mãe”. Pronto, en la experiencia pentecostal de Mariane, el contacto con el pentecostalismo fue internamente en su red de relaciones familiares. Sin embargo, esta red será un precursor de la canalización de estas experiencias juveniles con el pentecostalismo y la AD, no sólo de los jóvenes con estos aspectos de las trayectorias individuales, sino también a otros jóvenes que se encuentran en la frontera de la red institucional.

En las redes institucionales, por ejemplo, por lo general las madres y mujeres de la familia que son las primeras en convertirse al pentecostalismo en Macapá, los datos etnográficos apuntan al papel fundamental que desempeñan en el juego de influencia para el Proceso de contacto. Con esta red institucional, para ir "conocer la Iglesia", y pronto otros jóvenes que ya forman parte de la red familiar, terminan circulando en la red que estaban previamente sumergidas. Es un punto de influencia y aglutinación de jóvenes que se incorporan a esta red que se promueve institucionalmente.

Esto será más explícito en sus discursos cuando se cuestione por qué quieren continuar en el movimiento pentecostal:

Eu estou há 23 anos e o que me faz continuar são as convivências que eu tenho com algumas pessoas, o fato de eu me sentir bem também em estar lá e a minha fé em deus e na igreja [...] me sentir bem, e..., saber conviver com as pessoas, ter uma boa comunhão, ter amigos para contar, sempre está num foco que é, o ensino da palavra a união, ajuda ao próximo, essas coisas tudo isso influencia no bem-estar. Mariane

De este modo, palabras como "convivencia, sentirse bien y amigos con los que contar", son palabras interesantes para pensar como relaciones personales en el pentecostalismo que integran su convivencia y se produce un sentimiento de solidaridad y pertenencia. Lo que entendemos como una red emocional de confianza, es decir, Las relaciones que las personas están estableciendo afectivamente en sus convenciones. Esta red emocional tiene como característica el apoyo, la convivencia interna y externa en la iglesia, su característica es la confianza. Al mismo tiempo, la circulación de información interna y el intercambio de trayectorias cruzadas, de las cuales, los chismes resultan ser un elemento presente en esta red emocional de confianza.

Así, al tener una buena convivencia con los hermanos en la fe, es fundamental para la eficacia de los planes sagrados. Sin embargo, los conflictos son recurrentes, se observaron dos elementos, por lo general los recién convertidos no presentan una



interpretación de lo sagrado, como se acepta rutinariamente, y el cuestionamiento es un peligro, porque su efecto es la duda, y la duda es la acción de Mal. Y tenemos el chisme, que está vinculado en el plan de moralidad y honor, de que cuando se expone genera un clima de desconfianza, y, es necesario superar. El riesgo es una línea tenue en el proceso de convivencia entre los jóvenes, por lo que es necesario desarrollar una habilidad de sensibilidad espiritual¹⁷, que, según los líderes, aún no está completamente desarrollado.

¿Veamos este relato de Mariane cuando le preguntamos lo que sería una joven evangélica?

Essa é uma pergunta bem complexa para mim, ser uma jovem evangélica é bem complicado, por que as influencia, tipo assim, as influências do mundo, de pessoas não evangélicas batem bem de frente com a gente; é o pensamento, as atitudes, até mesmo tipo festa, eventos que a nossa religião não aceita, mas que se for um evento assim de faculdade ou algo que eu tenha que está lá, fica bem complicado conciliar, a imagem para igreja fica meio que, é vai ser difícil explicar a situação, as coisas que me levaram está ali naquele lugar, entendeu? Então fica bem complicado manter aquele padrão que a igreja quer, no caso a minha igreja estabeleceu. Algumas vezes são mais relevantes em relação a isso, mas é complicado a vontade de viver a vida, de curtir loucamente para um jovem fala mais alto, mas ao mesmo tempo a gente recebe uma certa educação entre aspas, de como saber lidar com isso. Enfim, acho que é isso [...] é o conflito é meio quase que constante... sair da igreja... deixar sei lá... viver minha vida sem precisar está numa igreja especificamente entendeu?... Acho esse o maior conflito de estar em um quadrado, digamos... as vezes dá a vontade de ser desviar... de viver as coisas do mundo. As vezes bate..., mas não é maior do que eu, entendeu? Maior conflito interno que eu tenho.
Mariane

Para contextualizar esta colocación, en el proceso de investigación de campo y etnografía. Podemos y en un momento acompañarlos en un recorrido que hicieron a Marabaixo II, que se encuentra en la zona oeste de la ciudad de Macapá. Desde el primer momento, tuvieron 30 días para organizarse, y necesitaban hacer una donación de veinte reales y traer sus alimentos, ropa y bebidas. Esta actividad de ocio religioso tuvo que movilizar prácticamente a todo el grupo de jóvenes. Muchos de ellos hicieron campañas de recaudación de fondos, que desencadenan directamente la red institucional establecida, para tener este propósito con Dios. Así, el Kombi y los coches que hacían los transportes, se activaron dentro de las redes de personas y afectivas para permitir este desplazamiento.



Al llegar a la asociación, se formaron varios grupos de amistades, y algunos fueron a jugar voleibol, fútbol, ir a la piscina o incluso sentarse descansando. Más tarde, los líderes los llamaron a tener un momento sencillo con el Espíritu Santo para dar las gracias. La síntesis, del mensaje religioso, se rebeló en torno al control del cuerpo y sus voluntades, para saber esperar en el tiempo de Dios (para ser eficaz el propósito del Espíritu Santo) con ellos, y principalmente para cultivar las relaciones de amistad con los jóvenes de la Iglesia, para estos ya Dominaron los códigos religiosos pentecostales y tuvieron la misma sensibilidad para sentir la presencia del Espíritu Santo.

Así, estas actividades, de enseñanza – Aprendizaje pentecostal son estructuración, en el sentimiento de enmarcar los caminos que los jóvenes necesitan seguir en busca de lo sobrenatural. Percibimos que estas redes pentecostales de convivencia, canalizan o permiten a los jóvenes planificar su vida en la ciudad, teniendo en cuenta el desempleo, las personas y los conflictos psicológicos, los problemas familiares, la violencia y la falta de Desigualdad. En el que, este lugar se volvería más tenue en el proceso de búsqueda de la eficiencia y el orden del tiempo, tan pronto como el grupo juvenil presente estas herramientas, con el objetivo de escapar de otros lugares y redes de peligro. Y la convivencia con otros jóvenes y la Iglesia eventualmente proporcionarían este recurso para dirigir la convivencia con las contradicciones de la ciudad.

También percibimos en estos informes, la idea de influencias del mundo, complicada la reconciliación, la voluntad de vivir la vida, sin este patrón de comportamiento, con el propósito de sentir el espíritu y estar en la red de protección de lo sagrado, necesariamente debe pasar el rito de Enfoque para poder entender sus propósitos o llamarse. Las redes de protección de lo sagrado son límites simbólicos de la acción de protección espiritual del estado de alerta sobre posibles contenidos, espacios y relaciones que pueden contaminar el proceso de purificación y comprometer la relación con lo sagrado.

Así, la experiencia de los informes de los jóvenes que forman parte de estas redes, muestran, precisamente el camino que el campo pentecostal ha estado impregnando con flexibilidad, o en las "estrategias" de acercarse a los jóvenes de AD en el barrio de Perpetuo Socorro, así como representar un polo de producción de significado y planificación de la vida. La iglesia se convierte también, en un lugar de encuentro, para el uso de otros espacios de la ciudad. Una red emotiva, que las relaciones de los jóvenes, busca por sí mismas la eficacia y concreción del mensaje religioso que la iglesia les dirige. Sin embargo, incluso con todo este proceso de experiencia religiosa, la



voluntad de desviar no está totalmente descartada, es decir, es precisamente en esta porosidad que los jóvenes pueden manipular el lenguaje pentecostal y adaptarse según sus trayectorias de vida. La experiencia de los jóvenes que se insertan en las redes pentecostales, relata la trayectoria de la vida y de la familia, que a menudo se relacionan con sus decisiones religiosas.

Consideraciones finales

La experiencia de estos jóvenes en la Asamblea de Dios – Getsemaní, no se desplaza de la dinámica de la ciudad de Macapá, lo que les excluye el acceso a ciertos espacios de ocio, convivencia, o la cuestión de la desigualdad o de no tener acceso a instrumentos de movilidad Social. Este núcleo de jóvenes actúa como catalizador de estas experiencias, y convertirse para ellos un momento para compartir entre sí historias cruzadas, angustias, voluntades y objetivos, que se fusiona con la cosmología pentecostal.

Ser un joven pentecostal evangélico en el Perpetuo Socorro, significa elaborar constantes movilizaciones y representaciones para acceder a ciertos derechos básicos y utilizar espacios públicos que se articulan por sí mismo sería más complicado, la religiosidad pentecostal actúa como facilitador de esta movilidad y transición. El proceso es constante y ambivalente, desde el cual su identidad juvenil religiosa se enfrenta a conflictos.

Las instituciones de la Asamblea Dios – pioneras en las zonas periféricas de la ciudad de Macapá, presentan un largo proceso de movilizaciones y estrategias para acercar a los jóvenes, a menudo otras instituciones no son capaces de presentar tal eficacia, es decir, El mismo enfoque de integración. Así, estas instituciones religiosas toman más que lo sagrado, tiene un conjunto de actividades y dispositivos sociales (ocio, educación y conjuntos sociales para tener acceso a ciertos elementos valorativos de prestigio social), además de su cosmología Pentecostal, convirtiéndose así en su rendimiento muy complejo y dinámico.

El artículo ha permeado las definiciones conceptuales de red y socialidad para tratar de analizar la religiosidad pentecostal juvenil en las zonas periféricas de la ciudad de Macapá, y cómo esto está relacionado con el crecimiento del movimiento pentecostal en Brasil y su Llegada a Amapá. Por lo tanto, también describe las diversas actividades religiosas que AD utiliza para integrar a los jóvenes con sus propuestas religiosas. A medida que esto abre el diálogo con trayectorias de vidas cruzadas, donde muchas



veces ciertos elementos están en conexión con las otras historias de vidas que los jóvenes que forman parte de la religiosidad pentecostal.

Dentro de estas consideraciones y datos etnográficos es posible afirmar que existe una red de protección pentecostal: Es claramente identificable entre los pentecostales de la Asamblea de Dios – Congregación Getsemaní, la creación de una red de protección, que es capaz de hacer identificar a los "hermanos" que forman parte y pueden recurrir en situaciones de vulnerabilidad social, junto con la red de apoyo con el ajuste institucional cuando sea necesario a través de campañas para "ayudar al hermano".

Posiblemente esté entrelazado con la dinámica social de la forma organizativa del joven conjunto, que ven en esta red, un lugar de encuentros y puntos de establecer entre sí intercambios afectivos de compartir relativamente un sistema simbólico, estigmas que acompaña al imaginario social de lo que yo vería como un hombre joven. Es decir, estos jóvenes están sumergidos en contextos de violencia, un mercado competitivo, desempleo, ausencia de políticas públicas, problemas familiares, sueños y deseos.

En este sentido, la institución pentecostal ofrece un conjunto de actividades y obras – trabajo en la obra de Dios – sutiles para llenar tal "ocio", tales como giras, ensayos musicales para la Orquesta de la Iglesia, celular, estudio bíblico, Más allá De esta forma, permite fomentar puntos de encuentro entre jóvenes que han superado o están experimentando una presión de limitaciones sociales.

Es importante destacar que esta red de protección extrapola los límites de la institución que son propiedad y familiar, siendo posible en otros espacios encuentros cotidianos y ocasionales, como en la universidad, planeando ir al cine, pizzería, trabajo, las fiestas religiosas y los lugares de ocio encuentran a otros hermanos en la fe. El producto de esta identidad religiosa que fluye y descontinúa permite el contacto con otros religiosos evangélicos que pertenecen a otras denominaciones religiosas, pero son hijos del mismo padre, por lo tanto, está íntimamente entrelazado una identidad auto reconocida y la aproximación de una lengua pentecostal y cosmología que hacen que la otra familia, incluso estando distante de su convivencia. Así, el "hermano" en estos otros espacios de socialidad hace un intercambio de experiencias religiosas, creando así una red de protección que extrapola los límites de las relaciones de su "iglesia" y "familia".

Llamamos la atención sobre esta modalidad, porque engloba dos dimensiones, el espacio sagrado termina disuelto en el espacio familiar, del que los límites se vuelven irrelevantes, porque ambos terminan complementándose, y esto es considerado positivo por los evangélicos. Pero este movimiento trae luz, varias modalidades de identidad



evangélica y experimentar lo sagrado, traducido en la idea de "traer la Iglesia a la casa", las palabras "Iglesia" y "hogar" terminan confusas, donde lo sagrado es la operatividad en el espacio, y de la misma manera que en persona, esta aproximación, o relación con el "Espíritu Santo" se convierte en una práctica total en la vida del personal, la cosmología pentecostal, está "dentro" y es "cercana". El deseo de recibir bien a los hermanos, de dar el espacio de la Casa a la "obra de Dios" que es bien vista por el grupo. La red de relaciones pentecostales se entrelaza con la propia regulación de la época de estos jóvenes, esta red se convierte en un instrumento de ayuda para "planificar" la vida en la ciudad, para ir tras trabajos, estudiar, ocupar espacios de la ciudad de Macapá, actúa como un Dispositivo regulador del cuerpo y deseos.

Notas

¹Estudiante de maestría en el Programa de Posgrado en Antropología Social de la Universidad Federal de Rio Grande do Sul - PPGAS - UFRGS. Graduado en Sociología por la Universidad Federal de Amapá - UNIFAP. Miembro del núcleo de estudios de religión - NER / UFRGS. Miembro del Centro de Estudios Políticos, Religión y Sociedad - CEPRES / UNIFAP. Vinculado al Laboratorio de Estudios Etnográficos - LAET / UNIFAP. Contacto: clei2014cs@hotmail.com

²Como colocado pelos autores, o indicador da religiosidade tornar-se um importante critério de identificação de produção e elaboração de identidades juvenis na sociedade brasileira.

³"[...] em redes de relações aumentaria a possibilidade de atenuação da vulnerabilidade da situação de pobreza [...] pode-se afirmar que as redes evangélicas trabalham a favor da valorização da pessoa e das relações pessoais, gerando ajuda mutua com o estabelecimento de laços de confiança, além do aumento de auto-estima e do impulso empreendedor" (Almeida, 2011, p. 10).

⁴"Estes/as fazem escolhas por uma distinção seja "criados/as no evangelho" ou "convertidos/as" [...] recebem instruções que lhes incitam a serem separados do mundo. Sua aparência e comportamentos devem expressar a santidade que evoca o pertencimento a uma dada forma institucionalizada de religiosidade [...] estar no mundo sem ser do mundo" (Alves, 2012, p. 101- 120).

⁵ "Correspondem a 42.275.440 milhões de evangélicos para uma população brasileira de 190.755.799, Censo de 2010" (Mafra, 2013).

⁶Houve uma queda considerável do número de adeptos ao catolicismo no Norte do país, como evidenciado por Reis & Carmo (2015, p. 179), "[...] a maior redução ocorreu no Norte, de 71,3% para 60,6%, ao passo que os evangélicos, nessa região, aumentaram



sua representatividade de 19,8% para 28,5%. Os evangélicos por sua vez, foram o segmento religioso que mais cresceu no Brasil no período intercensitário”.

⁷ “Sobre o panorama religioso antecipamos de acordo com informações do IBGE (2010) Amapá, que é a população é predominante católica (64%), seguido pelos evangélicos (28%) e espíritas (0,4%). Entre as igrejas evangélicas, a que conta com o maior número de membros é a Assembleia de Deus (100.821), seguida pela Igreja Universal (10.101), Igreja Adventista do Sétimo Dia (9.461), Igreja do Evangelho Quadrangular (6.468) e Igreja Pentecostal Deus é Amor (3.146)” (Reis & Carmo, 2015, p. 184).

Está localizada na Rua Tiradentes no Centro de Macapá e é administrada pelo Pastor Oton Miranda de Alencar. Ano de fundação e informação se está vinculada a alguma estrutura nacional ou regional.

⁸No pentecostalismo assembleiano, podemos enquadrar alguns aspectos observados em campo: Acreditam na volta de Jesus, no Espírito Santo como guia e no processo de santificação; tem a questão do desenvolvimento de uma habilidade sensível para interpretar a ação do mundo espiritual, o perigo do mundo; a leitura da Bíblia é exigida, e o consumo de produtos materiais e simbólicos que façam está mais próximo da ação do sagrado pentecostal. [Essa nota deve estar na segunda seção, complementando os aspectos institucionais

⁹Sobre as informações do modelo organizacional da ADAP quero agradecer as contribuições do Lucas Ponte por sua disponibilidade de conversar e poder me repassar suas informações sobre a ADAP.

¹⁰“Passeio dos jovens” aconteceu no dia 14 de abril de 2017, marcado com antecedência num feriado religioso, Sexta-feira Santa. Para contextualizar essa colocação, no processo da pesquisa de campo e da etnografia. Podemos e em certo momento acompanha-los num passeio que fizeram ao Marabaixo II, que fica na Zona Oeste da cidade de Macapá. Desde o primeiro momento, tiveram trinta dias para se organizarem, e precisavam fazer uma doação de vinte reais e levar suas comidas, roupas e bebidas. Essa atividade de lazer religioso teve que mobilizar praticamente todo o grupo dos jovens. Muitos deles fizeram campanhas de arrecadação, que aciona diretamente a rede estabelecida institucional, para ter esse propósito com Deus. Assim, a Kombi e os carros que fizeram os transportes, foram acionados dentro dessa das redes pessoais e afetivas para viabilizar esse deslocamento.

¹¹Chegando na associação, vários grupos de amigos foram formados, e uns foram jogar vôlei, futebol, ir para piscina ou mesmo ficaram sentados descansando. Posteriormente, os líderes, os chamaram para ter um singelo momento com o Espírito



santo para fazer o agradecimento. A síntese, da mensagem religiosa, girava em torno do controle do corpo e das suas vontades, saber esperar no tempo de Deus (para ser efetivado o propósito do espírito santo) com eles, e principalmente cultivar as relações de amizade com os jovens da igreja, pois esses já dominavam os códigos religiosos pentecostais e tinham a mesma sensibilidade para sentir a presença do espírito santo.

¹²Bairro Marabaixo fica na zona oeste da cidade de Macapá. Foi formado por um conjunto de invasões e foi umas das regiões que tiveram maior crescimento populacional.

Joaquina é uma senhora líder dos jovens na igreja (nome fictício).

As “estratégias religiosas” como procedimento para a sua eficácia mobiliza diversas redes, endógenas e exógenas. Trazemos como exemplo a organização de uma gincana, criar atividades, metas e gerar integração e solidariedade entre os/as jovens. Assim, dentro dessas estratégias, há múltiplos desdobramentos em busca de sua eficácia para acionar sua cosmologia pentecostal e criar pontos de conexão de aproximar os desviados, atrair os do mundo e criar um sentimento de identificação e reciprocidade entre os irmãos na fé.

¹³Os desviados são os que já passaram por algum rito evangélico ou algum convívio nas atividades da igreja, mas deixaram de frequentar as atividades e a igreja, porém, de certa forma, mantém contato com quem pertence a rede evangélica.

¹⁴“[...] é: expõe algo assim que a gente teve com deus no nosso dia a dia, então cada um jovem passa por situação que: nesse núcleo a gente expõe tudo aquilo que a gente passa. Por exemplo, uma experiência que um teve, por exemplo a nossa amiga Maiane, queela, é.... que aconteceu que na casa dela, né. Deus abriu as portas da casa dela, que foi feito esse núcleo aí, ela foi abençoada por entrar na faculdade. Teve um outro jovem também que foi abençoado também, então... então... é.... são esses processos que nos levam a crer, né? Que há um... 05:55 (não deu para entender o final) ... no meio dos jovens”.

¹⁵Por outro lado, os convertidos representam perigo para a igreja. Há sempre a possibilidade de “trazerem o mundo para dentro da igreja”, da conversão não ser verdadeira ou duradora colocando em risco os demais jovens (Alves, 2012, p. 101-120).

¹⁶Sua mãe é empregada doméstica e é responsável por manter a família economicamente. A irmã mais nova estava terminando o ensino médio, a do meio estava desempregada. No dia 04 de dezembro de 2016, em uma das nossas conversas perguntei a líder dos jovens, porque na igreja haviam mais mulheres do que homens frequentando, ela disse: “[...]as meninas têm uma maior estabilidade espiritual, penso que seja devido, suas



responsabilidades em casa, muitas são casadas e tem filhos”. Então, pedi que ela falasse e citasse alguns exemplos, ela hesitou em falar. Apontou uma moça rapidamente, e passou a falar de um jovem que já tinha uma noção do seu dom espiritual, que era ser pastor. Ela disse que muitos jovens, devido essa instabilidade espiritual, não sabem ainda qual é o seu chamado. Assim, podemos perceber as incorporações de representações que são atribuídas às jovens mulheres, dessa “estabilidade espiritual” que acabam assumindo para si, “proteger” a casa, família e amigos da ação do maligno, logo, no cumprimento das representações o processo de socialidade das jovens, passa por um processo diferente de socialidade, exigindo delas, outros elementos ou pressões que os jovens homens não necessariamente passam.

¹⁷Pensamos que a noção de sentimento entre os evangélicos pentecostais, tem como pressuposto a sua relação com o sagrado. É uma ação não simplista, pelo contrário, sua dinâmica é complexa. Ou seja, eles têm o sentimento como uma noção de medir a sua relação com o espírito santo, de ser tocado por ele, e essa relação é capaz de exprimir as suas relações com os outros “irmãos e com o sagrado pentecostal.

Refêrencias

Almeida, R. A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade. In: Teixeira, F.; Menezes, R. (Org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 111–122.

_____. Religião e desigualdade urbana. *Interseções (UERJ)*, v. 13, p. 126–126, 2011.

Alves, Maria de Fátima Paz. Ser jovem “crente”: a escolha por uma distinção – pensando igreja, família, juventude e “mundo” Oikos: *Revista Brasileira de Economia Doméstica, Viçosa*, v. 23, n.1, p. 101–120, 2012.

Banaggia, Gabriel. Conversão, com versões: A respeito de modelos de conversão religiosa. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 29(1): 200–222 2009.

Bourdieu, Pierre. *A econômica das trocas simbólicas*. – Organização e seleção. Sergio Micel – São Paulo: Perspectiva, 2007.

Campos JR, Luis de Castro. *Pentecostalismo e transformação na sociedade: a igreja avivamento bíblico*. São Paulo: Annablume, 2009.

Cardoso De Oliveira, Roberto. *O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever*. *Revista De Antropologia*, São Paulo, USP, 1996, v. 39 nº 1.

Cardoso De Oliveira, Luís R. Concretude Simbólica e descrição Etnográfica (Sobre a Relação entre Antropologia e Filosofia). *MANA* 19(3): 409– 435, 2013.



Cardoso, Marcus. (2014), "Confusões e desrespeito: Uma (re) interpretação possível das falas dos moradores de favelas". *Anuário Antropológico/2013*, Vol. 39, no 2, p. 261-282.

Fonseca, A. B; Novaes, Regina. *Juventudes Brasileiras, Religiões e Religiosidade: uma primeira aproximação*. In: Abramovay et al (Org.). *Juventudes: outros olhares sobre a diversidade*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; Unesco 2007.

_____. *Juventudes Brasileiras, religiões e religiosidades: uma primeira aproximação*. In: Miriam Abramovay; Eliane Ribeiro Andrade; Luiz Carlos Gil Esteves. (Org.). *Juventudes: outros olhares sobre a diversidade*. Brasília: Edições MEC/UNESCO, 2009, v., p. 149–172,

Freston, P. *Protestantes e políticas no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Unicamp, 1994.

Geertz, Clifford, 1926–. *A interpretação das culturas / Clifford Geertz*. – I.ed., IS. reimpr. – Rio de Janeiro: LTC, 2008. 213p.

Hannerz, Ulf. *Explorando a cidade: em busca de uma antropologia urbana; tradução de Vera Joscelyne*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. – (coleção Antropologia).

Lanna, Marcos. Nota sobre marcel mauss e o ensaio sobre a dádiva. *Rev. Sociol. Polít.*, Curitiba, 14: p. 173–194, jun. 2000.

Mafra, Clara. *Relatos Compartilhados: Experiências de Conversão ao Pentecostalismo entre Brasileiros e Portugueses*. *Mana* 6 (1):57–86, 2000.

_____. *Os Evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. *Na posse da palavra – religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais do Instituto de Ciências Sociais da Univ. de Lisboa, 2002. v. 1.

_____. *Casa de Deus, Casa dos Homens*. *Análise Social*, v. 182, p. 145–161, 2007.

_____; Almeida, Ronaldo (Org.). *Religiões e Cidades – Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

_____. *O problema da formação do 'cinturão pentecostal' em uma metrópole da América do Sul*. *Interseções (UERJ)*, v. 13, p. 136–152, 2011.

_____. *Números e Narrativas*. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 13–25, jul. /dez. 2013.

Magnani, José G. C. *De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol 17, n. 49 – São Paulo, junho de 2002.



_____. Os circuitos dos jovens urbanos. *Tempo Social. Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 17, n.2, p. 173–205, 2005.

_____. *Etnografia Como Prática e Experiência*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 129–156, jul./dez. 2009.

Martins, Heloísa Helena T. de Souza; Augusto, Maria Helena Oliva. Juventude (s) e transições *Tempo Social. Revista de sociologia da USP*, novembro 2005, v. 17, n. 2.

Mariano, Ricardo. *Sociologia do Crescimento Pentecostal no Brasil: um balanço. Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, Ano 43, nº 119, p. 11–36, Jan/Abr 2011.

_____. Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010. *Debates do NER (UFRGS. Impresso)*, v. 14, p. 119–137, 2013.

Mauss, Marcel. 1974. *Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. In: *Sociologia e Antropologia*. v. II. São Paulo: Edusp, 2003.

Novaes, R. C. R. Juventude, juventudes. Notas sobre a invenção social de um singular sujeito de direitos. *Revista de Ciencias Sociales (Montevideo)*, v. XXII, p. 10–20, 2009.

Oro, Ari Pedro. *Algumas interpelações do Pentecostalismo no Brasil*.

Horizonte, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p. 383–395, jul. /set. 2011 – ISSN: 2175–5841.

Reis, Mv; Do Carmo, Arielson. *O campo religioso amapaense: Uma análise a partir do Censo do IBGE de 2000 e 2010*. Belém: Observatório da Religião, 2015.

Siqueira, Paula. “Ser afetado”, de Jeanne Favret–Saada. Tradução: Paula Siqueira. *Cadernos de campo* n.13 155–161, 2005.

Sofiaty, Flávio Munhoz. *Renovação carismática e Teologia da Libertação: Elementos para uma sociologia da juventude católica*. In: Silveira, Emerson José Sena. *Novas leituras do campo religioso brasileiro*. São Paulo: ideias & letras, 2014.

Souza, André Ricardo de. *O Pluralismo Cristão Brasileiro*. *Caminhos*, Goiânia, v. 10, n. 1, p. 129–141, jan./jun. 2012.

Souza, Beatriz Muniz de. *A experiência da salvação: Pentecostais em São Paulo*. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

Tavares, Fátima Regina Gomes; Camurça, Marcelo Ayres. “Juventudes” e religião no Brasil: uma revisão bibliográfica. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 7, n. I p. 11–46, 2004.

Velho, Gilberto. *Observando o familiar*. In: Nunes, Edson de Oliveira. *A Aventura Sociológica*. RJ, Zahar, 1978.

Viveiros De Castro, Eduardo. *O Nativo Relativo*. *MANA* 8(1):113–148, 2002.



Línea Temática 4.
Religión y política



Apropriação da cultura judaico-cristã no discurso político brasileiro: uma ameaça à laicidade do Estado e um desrespeito à diversidade cultural

Michelli de Souza Possmozer

Resumo

Este artigo pretende analisar o enunciado de resgate da “tradição judaico-cristã” no Brasil, que é reiterado pela Bancada Evangélica no apoio à aproximação do Governo com Israel, reivindicando a mudança da embaixada brasileira de Tel Aviv para Jerusalém. Para tanto, são utilizados como base os discursos do presidente Jair Messias Bolsonaro feitos no dia da posse e recebimento da faixa presidencial e nos eventos da viagem para Israel e do Encontro do Conselho Interdenominacional de Ministros Evangélicos do Brasil (CIMEB). Foi realizada, ainda, uma vasta pesquisa bibliográfica em sites de pesquisa, a qual resultou em um grande acervo de notícias que mostram a aproximação do governo brasileiro com o de Israel e os reflexos dessa aliança na comunidade evangélica. Na visão de autores como Arthur Cohen, Yaakov Ariel e Slavov Zizek, entre outros, o termo “cultura judaico-cristã” é um mito, pois foi criado no contexto político ocidental, não considerando as contradições históricas entre as religiões judaica e cristã. Esse enunciado religioso que aparece na fala do presidente da República vai ao encontro da mensagem de defesa de Jerusalém como a terra prometida por Deus ao povo judeu, discurso que ecoa no debate público, sobretudo mediante o pastor Silas Malafaia. As considerações finais apontam que esse estreitamento de alianças com Israel extrapola para questões ideológicas e religiosas e que esse enunciado religioso na política ameaça a laicidade do Estado, garantida pela Constituição de 1988, e constitui um desrespeito à diversidade de religiões que formam a sociedade brasileira.

Palavras-chave

Religião, política, Bolsonaro, cultura judaico-cristã.

Introdução

No dia primeiro de janeiro de 2019, quando Jair Messias Bolsonaro tomou posse como presidente da república brasileira, seu discurso foi marcado por um enunciado que produz um deslizamento do elemento religioso na cena política, retórica que vem sendo reiterada de forma recorrente, inclusive, por representantes de seu governo, como veremos no decorrer deste trabalho. Trata-se de uma investigação a respeito das



intencionalidades que podem emergir da frase “respeitar as religiões e nossa tradição judaico-cristã”, conforme foi dito nas próprias palavras do presidente (Palácio do Planalto, 2019).

O que significa esse destaque para a tradição judaico-cristã em detrimento das demais religiões? E por que a referência ao “nossa”, como se esta cultura fosse a expressão de toda a sociedade brasileira? Junto ao uso costumeiro dessa expressão nos discursos governamentais, tem-se o estreitamento das relações com o governo de Israel e a promessa de transferência da embaixada brasileira de Tel-Aviv para Jerusalém, o que implicaria no reconhecimento dessa cidade como capital e território de Israel. Tal decisão foi tomada pela primeira vez em maio de 2018 pelo presidente dos Estados Unidos Donald Trump, atitude seguida na mesma época pelo governo da Guatemala, representando, portanto, uma infração ao consenso internacional (Schreiber, 2019).

Segundo pesquisadores, a decisão do presidente norte-americano possui razões religiosas, as quais não serão abordadas aqui em profundidade, tendo em vista as limitações deste artigo. No Brasil, o reconhecimento de Jerusalém como capital de Israel e território do povo judeu vem sendo reivindicado por parlamentares da Frente Parlamentar Evangélica (FPE) e por lideranças religiosas – reivindicação que ecoa publicamente no discurso do pastor Silas Malafaia –, que acreditam que é preciso lutar pelo povo judeu, em função de uma promessa bíblica (Carneiro, 2019).

Nesse contexto, a hipótese central que surge a partir deste estudo gira em torno de tal questão-problema: Que elementos estariam no cerne do discurso de afirmação da cultura judaico cristã por parte do presidente? Como essa narrativa se articula ou não com as políticas públicas implementadas pelos governos petistas no que tange à expansão da diversidade cultural e religiosa? Vejamos a seguir algumas pontuações acerca da construção da terminologia judaico-cristã no decurso histórico da política ocidental contemporânea.

De acordo com alguns autores, o termo “judaico-cristão” consiste em um mito por ter sido construído a partir de uma visão ocidentalizada que ignora as contradições entre o judaísmo e o cristianismo. Por outro lado, há intelectuais que ressaltam o aspecto positivo de sua concepção e explicitam suas possíveis origens. Contudo, apesar da existência de defensores e críticos de tal construção terminológica, Nathan e Topolski (2016) salientam que há um consenso: o quão complexo e diverso é o termo judaico-cristão, sendo necessário, portanto, demarcar o seu contexto histórico, filosófico, religioso ou político ao lançar mão de tal terminologia.



Observamos que esse termo vem sendo largamente utilizado por representantes do atual governo brasileiro e é reproduzido, inclusive, em trabalhos acadêmicos, sem maiores problematizações às suas múltiplas interpretações, bem como às contradições imbuídas nele.

É importante salientar, ainda, que símbolos judaicos, como a estrela de Davi, vêm sendo incorporados ao cristianismo, especialmente por igrejas evangélicas pentecostais e neopentecostais. Contudo, Topel (2011) ressalta sobre a insuficiência de pesquisas que se debrucem sobre esse fenômeno. Essa prática por parte de igrejas evangélicas já foi vista com ressalvas por judeus ortodoxos (Shalom, 2014), que enxergam essa apropriação como uma espécie de teatro e não um sincretismo que seja fiel aos significados trazidos pela simbologia e rituais judaicos. E, recentemente, representantes da comunidade de judeus no Brasil criticaram a incorporação de símbolos do judaísmo pelo presidente Jair Bolsonaro, que em vários eventos já apareceu segurando a bandeira de Israel, como ocorreu em sua participação da Marcha para Jesus, em junho de 2019 (Venceslau & Galhardo, 2019).¹

Para compreender os enunciados que deslizam do resgate de uma tradição judaico-cristã são utilizados como base os discursos do presidente Jair Messias Bolsonaro feitos no dia da posse e recebimento da faixa presidencial e nos eventos da viagem para Israel e do Encontro do Conselho Interdenominacional de Ministros Evangélicos do Brasil (CIMEB), todos ocorridos no primeiro semestre de 2019.

Também foram utilizados como fonte de pesquisa notícias jornalísticas divulgadas online sobre a aproximação entre Brasil e Israel e suas repercussões no discurso midiático. A fim de demarcar historicamente a expressão “tradição judaico-cristã”, buscamos auxílio em autores que estudam as relações entre judaísmo e cristianismo, e os atravessamentos entre as culturas oriental e ocidental, como Arthur Cohen, Yaakov Ariel e Slavov Zizek, além de pesquisadores reunidos no livro *Is there a Judeo-Christian tradition? (Existe uma tradição judaico-cristã?)*, publicado em 2016.

Por fim, realizamos um esforço de análise das possíveis intenções do atual governo brasileiro na recorrência e ênfase dada a uma cultura judaico-cristã, inferindo sobre de que maneira isso pode repercutir no imaginário social. Ademais, as recentes atitudes e decisões de governo², em prol da preservação dessa cultura judaico-cristã ofendem a diversidade cultural e religiosa? Como a atual postura do presidente Bolsonaro e seus ministros repercutem diante da diversidade de culturas e religiões presentes no Brasil? É que veremos no decorrer deste artigo.



Tradição judaico-cristã: origens e significados

Em seu mais recente livro - *An Unusual Relationship: Evangelical Christians and Jews* (Uma relação incomum: cristãos evangélicos e judeus) – Yaakov Ariel (2013) escreve um vasto estudo a respeito da aproximação de cristãos evangélicos norte-americanos dos judeus, relação que se intensificou a partir da década de 1970. O autor descreve que as raízes dos laços entre o povo evangélico e judeu data do século XVI, época da Reforma Protestante, quando cristãos protestantes adotam a bíblia romana e passam a fazer suas próprias interpretações dos textos sagrados, afastando-se, portanto, do cânone católico, bem como deixando de seguir algumas liturgias do catolicismo, como a adoração aos santos.

Foi nesse período, de acordo com o autor, que surgiram alguns pensadores evangélicos favoráveis a uma visão mais amigável com relação aos judeus, entretanto, ainda havia uma ala tradicional no cristianismo que estava presa a uma ideia negativa dos seguidores do judaísmo, tratando-os como traidores e não merecedores da graça de Deus por terem negado reconhecer Jesus como o messias. Ariel (2013) afirma que o teólogo alemão Martinho Lutero foi um dos que, inicialmente, colocou-se como simpatizante aos judeus na tentativa de convertê-los ao cristianismo. Contudo, ao perceber que a comunidade judaica não viu razões para adotar o protestantismo – embora fossem amigáveis aos evangélicos e tivessem passado a considerar o cristianismo uma religião próxima do judaísmo – Lutero passou a ser hostil com os judeus.

Ainda segundo Ariel (2013), os escritos de Lutero, amaldiçoando o povo judeu e reforçando os estereótipos que já vinham sendo mantido há séculos, foram seguidos por outros pensadores cristãos que disseminaram ideias antissemitas, recorrentes até os dias de hoje. Entretanto, também surgiu uma corrente minoritária de evangélicos que seguiu defendendo a ideia de que o pacto bíblico entre Deus e Israel não foi quebrado e que é preciso orar e lutar para que os judeus retornem à terra prometida, onde é o território de Jerusalém. Em função das limitações deste artigo, não caberia abordar as várias facetas dessa história em profundidade, como é devidamente esclarecido por Ariel (2013).

O aspecto relevante para este trabalho diz respeito à análise das possíveis motivações históricas recentes que, a despeito das contradições entre judaísmo e cristianismo, favoreceram o estreitamento entre as duas culturas e possibilitou a construção de uma tradição judaico-cristã. Os diversos artigos feitos por pesquisadores variados, reunidos



na coletânea mencionada (Nathan e Topolski, 2016) trazem importantes contribuições para a compreensão acerca das origens da noção de uma “cultura judaico-cristã”, assim como os diversos significados que podem decorrer dessa terminologia.

Primeiramente, é importante salientar a afirmação trazida por Kalmar (2016) de que cristãos, judeus e muçulmanos estão relacionados tanto por questões teológicas em comum quanto por aproximações geográficas. O autor destaca que no decorrer do curso histórico, judeus viveram em impérios que ora foram controlados por cristãos, ora por muçulmanos. Nessa perspectiva, pode-se afirmar que há um intercâmbio cultural entre judeus e cristãos assim como entre judeus e muçulmanos.

Contudo, Kalmar (2016) defende que a criação de uma cooperação entre judeus e cristãos protestantes surge apenas no pós-guerra como uma oportunidade vista pelos cristãos de apagar as relações da igreja com o fascismo. Além disso, o autor aponta para o nascimento de uma tradição judaico-cristã no contexto da Guerra Fria, em que os Estados Unidos combatiam o comunismo soviético, num contexto em que o ódio a diferentes religiões foi colocado como uma das razões para a origem do ateísmo, do anarquismo e do comunismo. Ademais, o autor complementa que a cooperação entre judeus e cristãos também serviu de atribuição moral à política econômica neoliberal que, naquela época, era ameaçada pelo socialismo.

Moyaert (2016) relata que o catolicismo, após dois mil anos de uma postura que prezava pelo anti-judaísmo, mudou suas relações com os judeus depois do período do holocausto judeu (Shoah). O marco dessa mudança está nos pós Vaticano II e na divulgação do *Nostra Aetate*, um documento que constitui uma declaração da igreja católica sobre seus laços com religiões não cristãs. Desse modo, a teologia passou a compreender que o cristianismo não poderia existir sem o judaísmo, além do fato de que o anti-judaísmo era um dos pilares que sustentava o nazismo.

Entretanto, a autora também ressalta o paradoxo que surge do reconhecimento de uma tradição judaico-cristã: o mesmo Deus que não revogou sua aliança com o povo de Israel é o mesmo que mandou seu filho Jesus como cumprimento às profecias hebraicas? Mas se o judaísmo nega que Jesus seja o Messias, como pode o catolicismo, que tem Jesus como figura central, ser fruto de uma integração com a tradição judaica?

Ademais, Moyaert (2016) critica a apropriação de rituais judaicos pela igreja católica após o reconhecimento da existência de uma cultura judaico-cristã. Para a autora, essa relação é complexa tendo em vista que durante mais de dois mil anos os católicos



deixaram o judaísmo à margem, como uma religião de um povo que negou o Messias e, portanto, deveria ser amaldiçoado. Assim, a construção de uma relação harmônica entre judeus e cristãos a partir da adoção de uma “tradição judaico-cristã” não é tão simples. Diante disso, tal incorporação seria, na visão da autora, até mesmo uma atitude de desrespeito e não poderia significar um simples intercâmbio cultural, visto que o catolicismo, como religião oficial por séculos, sempre esteve em posição privilegiada de poder. Desse modo, “... Generally speaking, Jewish tradition was incorporated into a Christian hegemonic framework” [... de certo modo, a tradição judaica foi incorporada a uma hegemonia cristã] (Moyaert, 2016, p.156). É importante salientar que aqui tratamos com ressalvas a opinião da teóloga, pois não pretendemos emitir juízos de valor acerca da incorporação dos símbolos judaicos pelas religiões cristãs, mas sim analisar como vem sendo realizado tal sincretismo e as possíveis implicações desse fenômeno no contexto brasileiro.

No entanto, concordamos com o ponto de vista de Moyaert (2016) de que, ao mesmo tempo em que o Vaticano II e o documento *Nostra Aetate* foram relevantes para o reconhecimento de que o cristianismo tem raízes judaicas, celebrando, portanto, a continuidade entre as duas culturas – e não sua ruptura como foi mantido por mais de dois mil anos – a noção de uma tradição judaico-cristã não pode ser feita de modo indiscriminado e ilimitado. Nesse sentido, o problema central levantado por Moyaert (2016) seria se a ideia se essa cultura judaico-cristã se traduziria em uma maneira de cristianizar o judaísmo, mantendo-o, portanto, marginalizado mediante a perspectiva ocidental.

Kluveld (2016) diferencia a utilização da terminologia tradição judaico-cristã no cenário europeu e norte-americano, pois enquanto no primeiro seu uso está relacionado a uma discussão sobre identidade como um enfrentamento às influências do islamismo, no segundo a religião civil do país é considerada judaico-cristã. Uma das críticas da autora refere-se ao fato de que a utilização do termo judaico-cristão para se referir a uma cultura europeia não possui justificativas religiosas nem teológicas, de modo que seu uso por parte dos governantes ignora os símbolos e valores compartilhados por essa tradição.

Harvey (2016) afirma que a expressão cultura judaico-cristã tem sido utilizada em cinco contextos diferentes³ desde que foi popularizada nos Estados Unidos, em meados do século XIX. Em contraposição ao exclusivismo de uma tradição cristã – que disseminava no imaginário social uma cultura antissemita – a terminologia passou a ser utilizada para



expressar que os valores norte-americanos estavam fundamentados em uma tradição judaico-cristã, colocando judeus, cristãos e católicos em uma relação de igualdade na sociedade estadunidense. O autor problematiza, portanto, a partir da visão de teólogos e historiadores, que embora o termo tenha sido bem demarcado culturalmente, isso não apaga as divergências nos ritos e crenças religiosos entre judaísmo e cristianismo.

Ressalte-se que, para alguns autores, a existência de uma tradição judaico-cristã representa um mito. É o que defende Cohen (1969), para o qual tal terminologia não passa de uma construção artificial, tendo em vista que noção de uma cultura judaico-cristã omite a doutrina crucial que separa cristãos e judeus: para os primeiros o Messias já veio, já para os últimos, o “salvador” ainda está por vir. Embora o autor reconheça que há raízes comuns a ambas religiões, ele salienta que o reconhecimento de uma tradição judaico-cristã só veio a ocorrer no contexto do pós- Segunda Guerra Mundial depois de séculos de negação do judaísmo como religião pelos cristãos, conforme já foi discutido aqui por outros autores.

A despeito da amplitude de temas abordados por Zizek (2015) em sua obra, que não cabem ser tratados aqui, é relevante observar um dos pontos de atenção ressaltados pelo autor acerca da incompatibilidade existente entre a religiosidade oriental e ocidental, mas que acaba sendo camuflada pelo discurso contemporâneo em tornar absoluta uma junção entre tradições díspares, ignorando, portanto, suas contradições.

Diante do referencial teórico aqui estudado, é possível inferir que quando o presidente Jair Bolsonaro afirma que a cultura judaico-cristã é a tradição que molda os valores morais da sociedade brasileira (Palácio do Planalto, 2019), pode haver certa invisibilização da diversidade religiosa e cultural brasileira. Assim, retornando à questão-problema mencionada no início deste artigo, será que o discurso do governo atual possui relações com sua retórica de combate à suposta ameaça comunista trazida ao Brasil pelo governo do PT? É o que pretendemos responder a partir de uma análise de discursos do presidente.

Discursos presidenciais: uma retórica de homogeneização que nega a diversidade?

Durante os cerca de nove minutos do discurso do presidente Jair Bolsonaro realizado na cerimônia de Posse (Palácio do Planalto, 2019) no dia 01 de janeiro de 2019, a palavra Deus foi mencionada seis vezes. Uma das primeiras promessas feitas por ele aos interlocutores foi: “Vamos unir o povo, valorizar a família, respeitar as religiões e



nossa tradição judaico-cristã [grifo nosso], combater a ideologia de gênero, conservando nossos valores. O Brasil voltará a ser um País livre das amarras ideológicas”⁴.

No mesmo discurso, o presidente salienta novamente o elemento religioso e reforça o seu slogan de campanha, reiterado repetidas vezes no decorrer das eleições de 2018: “Minha campanha eleitoral atendeu ao chamado das ruas e forjou o compromisso de colocar o Brasil acima de tudo e Deus acima de todos [grifo nosso]”.

Até mesmo o termo chamado traz uma dupla representação simbólica, pois pode referir-se ao clamor popular por mudanças no cenário político permeado pelo sentimento antipetista e, ainda, o chamado religioso, que pode remeter à noção de que ele seria um escolhido de Deus e que teria sido eleito presidente porque estaria cumprindo uma convocação divina.

Nesse mesmo dia, o presidente dá continuidade a essa retórica de trazer os elementos religioso e ideológico para a sua fala no discurso de recebimento da faixa presidencial (Palácio do Planalto, 2019), quando a palavra “Deus” foi mencionada mais sete vezes. Nesse discurso, o aspecto ideológico é reforçado na fala de Bolsonaro ao colocar o início de seu governo representando “... o dia em que o povo começou a se libertar do socialismo, se libertar da inversão de valores”⁵. A partir desse ponto, o termo “ideologia” e suas variantes, como “ideologização” e “viés ideológico”, são repetidos cinco vezes ao longo de seu discurso.

Já no discurso presidencial realizado no encontro com comunidade brasileira de Raanana, em Tel Aviv-Israel (Palácio do Planalto, 2019), no dia 02 de abril de 2019, a palavra Deus foi mencionada oito vezes no período aproximado de nove minutos. Logo no começo de seu discurso, Bolsonaro disse:

[...] eu sou cristão, acredito em Deus e existe milagre, mas comigo foram milagres, a sobrevivência no primeiro momento, uma eleição contra quase tudo, né, mas tínhamos do nosso lado apenas duas palavrinhas, né, o povo e Deus. E, depois, quando alguns me criticam e falam sobre capacidade, eu vou lá na Bíblia e busco que Deus não escolhe os capacitados e capacita os escolhidos. E formamos um ministério nunca visto na história do Brasil. Com todo o respeito que tenho ao parlamento, onde fiquei por 28 anos, não houve indicação política, nós tínhamos que fazer um Brasil diferente. Nós temos que brigar, Francisco, Soraya, Bia, Flávio, por esse ponto de inflexão que eu acho que nós já encontramos, para dar esperança ao nosso povo. E o que é muito importante, fora do Brasil, outros povos querem cerrar fileiras conosco, e um desses povos é esse, nessa terra santa em que estou, o povo de Israel.⁶



Esse trecho da fala do presidente é perpassado por diversos elementos do religioso. Inclusive, a retórica marcada pelo discurso de ser o homem que tinha poucas chances de ser eleito, mas que venceu por ser o escolhido Deus – que é aquele que tem o poder para capacitar os seus escolhidos – foi repetida em culto da Assembleia de Deus Vitória em Cristo, realizado no dia 30 de outubro de 2018, dois dias após a vitória de Jair Bolsonaro no segundo turno das eleições. O pastor Silas Malafaia, preletor desta igreja, fez uma oração dita profética, mas antes ratificou, por meio de passagens bíblicas, que a explicação para a Vitória de um candidato considerado “louco”, de um partido de pouca expressão na arena política e que não se apoiava na imprensa oficial, estava no modo sobrenatural de Deus agir, que escolhe “as coisas loucas para confundir as sábias”, afirmou Malafaia e acrescentou “é por isso que Deus te escolheu”, disse ao Bolsonaro.

Senhor, aqui está Bolsonaro, um cara simples, com defeitos, com limitações..., mas tu és expert em usar coisas que ninguém acredita, pessoas que ninguém dá valor para fazer uma obra extraordinária. Nós não estamos querendo um presidente para governar para um grupo social, nós estamos aqui para um presidente, para mudar a história de uma nação, de um povo, um povo pacífico, um povo alegre, um povo trabalhador, que é o povo brasileiro. Deus! Escuta a nossa oração! Deus! Tem misericórdia do Brasil... esse espírito de mentira, de engano, de corrupção, devastador, de roubalheira, seja repreendido da nossa pátria! Dá sabedoria a esse homem para escolher homens sábios e íntegros para os postos-chave do Brasil. Eu o abençoo no nome de Jesus e declaro com a igreja: O Brasil é do senhor Jesus! (You Tube, 2018)

Na nossa avaliação, os modos de apropriação da retórica religiosa no discurso de governo e do pastor Silas Malafaia podem significar tentativas de delegar ao governo petista elementos pertencentes à esfera do maligno, ou seja, aquilo que deve ser exorcizado, como a corrupção, a ideologia comunista – que foi associada diretamente aos governos de esquerda – e as políticas públicas ligadas à ideologia de gênero, que simbolizam uma afronta aos valores morais da família tradicional.

Voltando ao discurso de Tel Aviv, Jair Bolsonaro busca novamente referências no simbolismo religioso e salienta que o país foi agraciado com mais um milagre:

O Brasil mudou, em grande parte devemos às ações da nossa Polícia Federal e mais um milagre aconteceu. Nos afastamos da ideologia de esquerda cujo ato final era roubar a nossa liberdade. Israel também se aproxima do Brasil, de, além da sua cultura, sua tradição judaico-cristã, se aproxima por esse sentimento forte de democracia e liberdade.⁷



É importante tratar com criticidade quando Bolsonaro diz que o país “se aproxima de Israel” no aspecto cultural, pois pode parecer que o governo israelense é uma nação conservadora, o que não é uma realidade. Embora Israel seja um país, cujos cidadãos são ligados a uma forte tradição religiosa, com ritos e símbolos específicos, o país está muito distante do Brasil no que diz respeito aos direitos para a população LGBT, por exemplo, conforme cartilha divulgada pelo Ministério das Relações Exteriores de Israel⁸. De acordo com o documento, o relacionamento entre pessoas do mesmo era considerado crime no Código Penal israelense, mas o delito foi revogado em 1988 pelo parlamento. Desde então, a legislação do país avançou no que diz respeito aos direitos para homossexuais, o que foi denominado de Revolução Homossexual Israelense⁹.

O presidente também citou a repercussão negativa em decorrência do depoimento dado por ele no dia da votação do Impeachment de Dilma Rousseff¹⁰. Jair Bolsonaro mencionou o seu voto no processo de impedimento para salientar a afirmação de que a sua menção a um torturador poderia repercutir negativamente no seio social, de modo que ele não seria mais capaz de se eleger. Contudo, segundo ele, ocorreu o contrário porque “eram palavras que estavam sedimentadas em João 8:32, a verdade tinha que ser conhecida”. Dessa maneira, ele aciona mais uma vez a esfera religiosa para ratificar que a sua vitória como presidente da república só poderia ser “coisa de Deus”.

O presidente também discursou no almoço com participantes da edição 2019 do Encontro do Conselho Interdenominacional de Ministros Evangélicos do Brasil (CIMEB), no dia 11 de abril de 2019, no qual também esteve presente o pastor Silas Malafaia, da Assembleia de Deus Vitória em Cristo (Palácio do Planalto, 2019).

Em discurso de pouco mais de 10 minutos, o presidente começou elogiando a pregação do pastor John Hagee¹¹ realizada naquele almoço, versando sobre Israel. E aproveitou para contar sobre a sua viagem para Israel no ano anterior, quando teria sido convidado para se batizar nas águas do Rio Jordão, ato realizado pelo Pastor Everaldo. Em seguida, ressaltou seu compromisso com os evangélicos:

[...]. Quando chegou-me a notícia de que Donald Trump havia reconhecido Jerusalém, havia transferido a embaixada dos Estados Unidos para Jerusalém. Tinha no fundo, assim, uma bandeira de Israel. Mandei ver a bandeira e falei que aquilo passaria a ser um compromisso nosso: buscar uma maneira de, efetivamente, também reconhecer. E como disse o Silas Malafaia aqui: quem decide onde é a capital ou não de Israel é o seu povo, é o seu governo, são os seus parlamentares, e assumimos aquele compromisso.¹²



De acordo com Ariel (2013), o forte interesse dos evangélicos norte-americanos na aproximação com os judeus está ligado ao movimento dispensacionalista¹³. Na visão da doutrina judaica, o Messias chegará um dia na Terra para salvar a humanidade e estabelecer um reinado para o povo judeu. Já para a corrente escatológica dispensacionalista, a recusa dos judeus em reconhecer Jesus como o Messias na primeira vinda impediu que o reino de Deus fosse materializado na terra. Na atual era (dispensação), a humanidade vive “o tempo dos gentios”, período em que a Igreja – que reconheceu Jesus como seu salvador – aguarda ser arrebatada antes do início da Grande Tribulação, período que durará sete anos de terror e devastação, quando os judeus terão a oportunidade de aceitar Jesus como seu único senhor. Após esse tempo, ocorrerá a segunda vinda de Cristo na terra, quando será cumprida a profecia bíblica de consolidação de um reino de paz e justiça na terra por mil anos (Ariel, 2013).

A reivindicação de transferência da embaixada de Tel-Aviv para Jerusalém no Brasil ecoa publicamente no discurso do pastor Silas Malafaia, que já chegou a dizer que o apoio da bancada evangélica ao presidente Jair Bolsonaro ocorreu em função de tal promessa de campanha (Exame, 2018). Após a assinatura dos acordos entre Brasil e Israel e a instalação de um escritório comercial em Jerusalém, parlamentares da Frente Parlamentar Evangélica manifestaram publicamente que só ficarão satisfeitos no que diz respeito à aproximação entre os dois países depois que a embaixada brasileira for transferida para Jerusalém (Portinari & Duchide, 2019).

Ainda no almoço com os ministros evangélicos, Bolsonaro comentou e justificou, à luz da bíblia, sua decisão de dar voto contrário a uma resolução sobre violações de direitos humanos de sírios que moram nas colinas de Golã, região que passou a ser território israelense após a Guerra dos Seis Dias com a Síria, em 1967. Além do voto brasileiro, houve mais 15 votos contrários, cinco abstenções e 26 votos favoráveis (Habib, 2019).

[...]. Há poucas semanas, nós não fugimos à tradição nenhuma. Nós passamos a votar, lá na ONU, nas questões dos Direitos Humanos, de acordo com João 8-32. E de acordo com a verdade, então, por coincidência, passamos a votar juntos com Estados Unidos e com Israel, além de outros países, mas a história continua¹⁴.

Já no final de seu discurso, o presidente falou que faltava fé ao país para que pudesse se tornar uma nação como Israel. E acrescentou que tanto ele estar vivo como ter sido eleito presidente pode ser considerado um “milagre”, palavra que foi repetida quatro vezes no decorrer de sua fala. “..., Mas esse milagre eu chamo missão de Deus. E essa



missão, juntamente com os senhores e com o povo de bem do Brasil, nós a cumprimos e o Brasil chegará, sim, a um porto seguro”. A palavra Deus foi mencionada em todo o discurso cinco vezes. No encerramento de sua fala, o presidente afirmou que pediria a capacitação divina e que Deus estivesse sempre com o Brasil para que se possa alcançar o desenvolvimento e o reconhecimento internacional.

Durante a viagem para Israel, o presidente também participou de uma cerimônia de oferta floral, de um evento no Bosque das Nações e de uma cerimônia que celebrou a assinatura de acordos entre os dois países. Em todas essas solenidades, Bolsonaro discursou. No primeiro, a fala do presidente durou apenas 53 segundos, tempo que foi suficiente para a citação do versículo de João 8:32: “E conhecereis a verdade e a verdade vos libertará” (Palácio do Planalto, 2019). No segundo, o presidente plantou uma muda de Oliveira e, no discurso de pouco mais de três minutos, ele identificou a cultura judaico-cristã como marca de ambos os países.

[...]. Sabemos que a Oliveira é uma planta de simbolismo muito forte no Mediterrâneo. Na bíblia é associada a ideais de paz, de amizade e de abundância. São ideais inseparáveis de nossa tradição judaico-cristã e que devemos promover de modo incansável nas relações entre o Brasil e Israel (Palácio do Planalto, 2019).

No evento de assinatura, o presidente discursou por dois minutos e quinze segundos. Logo no início ressaltou o que, na visão dele, há de comum entre os dois países: “Muitas coisas nos unem, obviamente o que é mais importante, as tradições, a participação do Brasil no reconhecimento do Estado de Israel a bem como a nossa cultura judaico-cristã” (Palácio do Planalto, 2019). Logo em seguida, Bolsonaro afirma que “a condição ideológica” passou a não existir mais no Brasil.

Considerações finais

Diante do referencial teórico aqui estudado e da leitura realizada dos discursos presidenciais aqui propostos, entendemos que a afirmação de uma tradição judaico-cristã como hegemônica no Brasil tende a pasteurizar a diversidade religiosa e cultural, tendo em vista o universo abrangente de religiões que demarca a sociedade brasileira. Ademais, ao observar como a terminologia judaico-cristã foi sendo construída do decurso histórico e ao olhar para os modos como a cultura judaico-cristã é apropriada no discurso do presidente Jair Bolsonaro, acreditamos que tal emprego pode se configurar como um vetor de crítica aos governos anteriores.

Por outro lado, observamos que o discurso presidencial é marcado por uma contradição na medida em que pretende enquadrar em um termo o conjunto amplo de



denominações que compõe o cristianismo. Assim, entendemos que o universo evangélico, que é tão diverso e plural, não deve ser encaixado em um termo que o pasteuriza.

Notas

¹De acordo com a reportagem, tal recorrência tem gerado incômodo em representantes do judaísmo em decorrência da associação que tem sido feita entre Israel e grupos conservadores, ligados a posições de direita. Tal preocupação deu origem à ideia de promover o evento “Política e religião no Brasil e nas Américas: igrejas evangélicas e suas relações com o judaísmo, sionismo, Israel e as comunidades judaicas”, que está previsto para acontecer nos dias 13 a 15 de janeiro de 2020, na universidade de Haifa, em Israel. Mais informações, ver: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,judeus-reclamam-do-uso-de-simbolos-por-bolsonaro,70002981346>.

²Em abril de 2019, o presidente Jair Bolsonaro ordenou que uma peça publicitária do Banco do Brasil voltada ao público jovem, na qual eram exibidas imagens de uma mulher negra com cabeça raspada, um jovem no salão de beleza e outro com cabelo pintado de rosa, falando gírias e expressões populares, fosse retirada do ar (Mazui, 2019). Segundo a reportagem, o presidente justificou que sua atitude defendia “... a maioria da população brasileira, seus comportamentos, sua tradição judaico-cristã”. No final de julho de 2019, Bolsonaro fez um vídeo em seu perfil no Facebook dizendo que pretendia extinguir a Agência Nacional de Cinema (Ancine) tendo em vista que filmes que iam de encontro aos valores da família estavam sendo produzidos com dinheiro público, como foi o caso do longa metragem *Bruna Surfistinha*, de 2011 (Vilela, 2019). Dias depois, quando participava da inauguração de obras de duplicação da BR 116, o presidente reiterou em sua fala o seu posicionamento de preservar os valores judaico-cristãos: “... não admitiremos que a Ancine faça peças ditas culturais que vão contra os interesses na nossa tradição judaico-cristã” (Uol Notícias, 2019). No dia 12 de agosto, uma subsidiária do Banco do Brasil publicou um edital para financiamento de filmes, cujo formulário de inscrição questionava se haveria exibição de cenas de nudez e se a película teria “cunho religioso ou político” (Veja, 2019).

³Ver Harvey (2016).

⁴Este discurso pode ser acessado na íntegra no site: <https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/discursos/2019/discurso-do-presidente-da-republica-jairbolsonaro-durante-cerimonia-de-posse-no-congresso-nacional>.



⁵Disponível em: <https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/discursos/2019/discurso-do-presidente-da-republica-jair-bolsonaro-durante-cerimonia-de-recebimento-da-faixa-presidencial>.

⁶Disponível em: <http://legado.planalto.gov.br/acompanhe-o-planalto/discursos/2019/discurso-do-presidente-da-republica-jair-bolsonaro-no-encontro-com-comunidade-brasileira-de-raanana-tel-aviv-israel>.

⁷Disponível em: <http://legado.planalto.gov.br/acompanhe-o-planalto/discursos/2019/discurso-do-presidente-da-republica-jair-bolsonaro-no-encontro-com-comunidade-brasileira-de-raanana-tel-aviv-israel>.

⁸⁰ documento está disponível em: https://embassies.gov.il/brasil/AboutTheEmbassy/Artigos_e_publicacoes/Documents/Direitos%20dos%20Homossexuais%20em%20Israel.pdf.

⁹Há um contraponto relevante com relação ao fato de que a política progressista israelense com relação aos homossexuais estaria sendo utilizada como forma de manutenção da guerra contra os muçulmanos, fenômeno chamado de homonacionalismo (Puar, 2017). Segundo o autor, a homofobia de governos muçulmanos é usada como pretexto pelo governo americano para invasões ao território do Irã, assim como o incentivo do turismo de homossexuais a Israel, em função de sua legislação pró- LGBT, é utilizado como cortina de fumaça para esconder o genocídio provocado pelos conflitos entre os governos palestino e israelense.

¹⁰No decorrer da votação do impeachment de Dilma Rousseff, Bolsonaro homenageou o coronel Brilhante Ustra, que foi reconhecido pela Comissão Nacional da Verdade como um militar torturador e responsável pelo desaparecimento de muitos brasileiros, perseguidos no período da Ditadura Militar. Por ter considerado o depoimento uma forma de apologia à tortura, a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) declarou à imprensa, na época, que iria recorrer ao STF para solicitar a cassação do mandado de deputado federal de Jair Bolsonaro (Barba & Wentzel, 2016).

¹¹É um pastor pentecostal norte-americano, fundador da igreja Cornerstone, no Texas, e do Hagee Ministries, ministério que já doou mais de 100 milhões de dólares para questões humanitárias israelenses (Hagee Ministries, s.d.).

¹²Disponível em: <https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/discursos/2019/discurso-do-presidente-da-republica-jair-bolsonaro-durante-almoco-com-participantes-da-edicao-2019-do-encontro-do-conselho-interdenominacional-de-ministros-evangelicos-do-brasil-cimeb>.



¹³Ariel (2013) afirma que o dispensacionalismo surgiu nos Estados Unidos no século XIX, mas é uma corrente originária do Reino Unido, consolidada nesse país por John Nelson Darby e o grupo liderado por ele, o Plymouth-Brethren, nos anos de 1820 a 1930. Segundo o autor, o dispensacionalismo é uma variação do pré-milenismo, outra escola escatológica. Embora ambas propaguem a ideia de uma segunda vinda de Cristo, elas possuem algumas diferenças que não cabem ser discutidas nos limites deste artigo.

¹⁴Disponível em: <https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/discursos/2019/discurso-do-presidente-da-republica-jair-bolsonaro-durante-almoco-com-participantes-da-edicao-2019-do-encontro-do-conselho-interdenominacional-de-ministros-evangelicos-do-brasil-cimeb>.

Referências

Palácio do Planalto. (01 de janeiro de 2019). Discurso do presidente da República Jair Bolsonaro durante cerimônia de posse no Congresso Nacional. Brasília, DF, Brasil.

Fonte: <https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/discursos/2019/discurso-do-presidente-da-republica-jair-bolsonaro-durante-cerimonia-de-posse-no-congresso-nacional>

Ariel, Y. (2013). *An Unusual Relationship: Evangelical-Christians and Jews*. New York: New York University Press.

Barba, M. D., & Wentzel, M. (20 de abril de 2016). Discurso de Bolsonaro deixa ativistas 'estarecidos' e leva OAB a pedir sua cassação. BBC. Acesso em 20 de novembro de 2019, disponível em

https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/04/160415_bolsonaro_ongs_o_ab_mdb

Carneiro, J. D. (01 de abril de 2019). Malafaia garante que Bolsonaro mudará embaixada em Israel: 'Vai ter que ser macho, e acho que ele é'. BBC News Brasil.

Cohen, A. A. (novembro de 1969). *The Myth of the Judeo-Christian Tradition*.

Commentary. Acesso em 03 de setembro de 2019, disponível em <https://www.commentarymagazine.com/articles/the-myth-of-the-judeo-christian-tradition/>

Exame. (30 de dezembro de 2018). Malafaia: agenda pró-Israel assegura apoio de evangélicos a Bolsonaro. Exame. Acesso em 20 de agosto de 2019, disponível em <https://exame.abril.com.br/brasil/malafaia-agenda-pro-israel-assegura-apoio-de-evangelicos-a-bolsonaro/>



Habib, M. (28 de janeiro de 2019). Bolsonaro e Trump na questão de Jerusalém. Instituto da Cultura Árabe. Acesso em 15 de abril de 2019, disponível em <https://icarabe.org/node/3527>

Hagee Ministries. (s.d.). <https://www.jhm.org/WhoWeAre>. Acesso em 25 de novembro de 2019, disponível em Hagee Ministries: <https://www.jhm.org/WhoWeAre>

Harvey, W. Z. (2016). The Judeo-Christian Tradition's Five Others. Em N. E. (Eds.), *Is there a Judeo-Christian Tradition? A European Perspective* (pp. 211-224). Berlin; Boston: De Gruyter. Acesso em 22 de outubro de 2019, disponível em www.jstor.org/stable/j.ctvbkk0mv.14

Kalmar, I. (2016). Jews, Cousins of Arabs: Orientalism, Race, Nation, And Pan- Nation in The Long Nineteenth Century. Em N. E. (Eds.), *Is there a Judeo- Christian Tradition? A European Perspective* (pp. 53-74). Berlin; Boston: De Gruyter. Acesso em 10 de outubro de 2019, disponível em www.jstor.org/stable/j.ctvbkk0mv.7

Kluveld, A. (2016). Secular, Superior and, Desperately Searching for Its Soul: The Confusing Political-Cultural References to a Judeo-Christian Europe in the Twenty-First Century. Em N. E. (Eds.), *Is there a Judeo-Christian Tradition? A European Perspective* (pp. 241-266). Berlin; Boston: De Gruyter. Acesso em 18 de outubro de 2019, disponível em www.jstor.org/stable/j.ctvbkk0mv.16

Mazui, G. (27 de abril de 2019). 'Não queremos que dinheiro público seja usado dessa maneira', diz Bolsonaro sobre propaganda do BB retirada do ar. G1. Acesso em 10 de agosto de 2019, disponível em <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/04/27/nao-queremos-que-dinheiro-publico-seja-usado-dessa-maneira-diz-bolsonaro-sobre-propaganda-do-bb-retirada-do-ar.ghtml>

Ministério das Relações Exteriores de Israel. (S.d.). Direitos homossexuais em Israel. Acesso em 25 de novembro de 2019 de 2019, disponível em https://embassies.gov.il/brasil/AboutTheEmbassy/Artigos_e_publicacoes/Documents/Direitos%20dos%20Homossexuais%20em%20Israel.pdf

Moyaert, M. (2016). Christianizing Judaism? On the Problem of Christian Seder Meals. Em N. E. (Eds.), *Is there a Judeo-Christian Tradition? A European Perspective* (pp. 137-164). Berlin; Boston: De Gruyter. Acesso em 15 de outubro de 2019, disponível em www.jstor.org/stable/j.ctvbkk0mv.11

Palácio do Planalto. (01 de janeiro de 2019). Discurso do presidente da República Jair Bolsonaro durante cerimônia de recebimento da faixa presidencial.



Brasília, DF, Brasil. Fonte: <https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/discursos/2019/discurso-do-presidente-da-republica-jair-bolsonaro-durante-cerimonia-de-recebimento-da-faixa-presidencial>

Palácio do Planalto. (11 de abril de 2019). Discurso do Presidente da República, Jair Bolsonaro, durante almoço com participantes da edição 2019 do Encontro do Conselho Interdenominacional de Ministros Evangélicos do Brasil (CIMEB).

Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Fonte: <https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/discursos/2019/discurso-do-presidente-da-republica-jair-bolsonaro-durante-almoço-o-com-participantes-da-edicao-2019-do-encontro-do-conselho-interdenominacional-de-ministros-evangelicos-do-brasil-cimeb>

Palácio do Planalto. (31 de março de 2019). Discurso do presidente da República, Jair Bolsonaro, na assinatura de acordos entre Brasil e Israel - Jerusalém/Israel. Jerusalém, Israel. Fonte: <https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/discursos/2019/discorso-apos-assinatura-dos-acordos-entre-brasil-e-israel>

Palácio do Planalto. (02 de abril de 2019). Discurso do Presidente da República, Jair Bolsonaro, no encontro com comunidade brasileira de Raanana - Tel Aviv/Israel. Tel Aviv, Israel. Fonte: <http://legado.planalto.gov.br/acompanhe-o-planalto/discursos/2019/discurso-do-presidente-da-republica-jair-bolsonaro-no-encontro-com-comunidade-brasileira-de-raanana-tel-aviv-israel>

Palácio do Planalto. (02 de abril de 2019). Palavras do Presidente da República, Jair Bolsonaro, na Cerimônia de oferenda floral -Tel Aviv/Israel. Tel Aviv, Israel.

Fonte: <https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/discursos/2019/palavras-do-presidente-da-republica-jair-bolsonaro-na-cerimonia-de-oferenda-floral-tel-aviv-israel>

Portinari, N., & Duchiade, A. (01 de abril de 2019). Deputados evangélicos não se satisfazem com escritório e insistem em transferência de embaixada para Jerusalém. O Globo. Acesso em 25 de novembro de 2019, disponível em <https://oglobo.globo.com/mundo/deputados-evangelicos-nao-se-satisfazem-com-escritorio-insistem-em-transferencia-de-embaixada-para-jerusalem-23564898>

Puar, J. K. (2017). Preface. In J. K. Puar, *Terristas semblages* (pp. 16-39). Durham: Duke University Press. Retrieved novembro 25, 2019, from file:///C:/Users/DELL/Documents/ALAS%202019/Artigo%20Religião%20e%20Política/artigo%20homonacionalismo.pdf

Schreiber, M. (09 de janeiro de 2019). Como o apoio evangélico ajudou a aproximar Israel e governo Bolsonaro. BBC News Brasil.

AS%202019/Artigo%20Religião%20e%20Política/artigo%20homonacionalismo.pdf

Schreiber, M. (09 de janeiro de 2019). Como o apoio evangélico ajudou a aproximar Israel e governo Bolsonaro. BBC News Brasil.



Shalom, D. (08 de setembro de 2014). Rabinos criticam uso de símbolos judaicos no Templo de Salomão. IG Último Segundo. Acesso em 23 de novembro de 2019, disponível em <https://ultimosegundo.ig.com.br/brasil/2014-09-08/rabinos-criticam-uso-de-simbolos-judaicos-no-templo-de-salomao.html>

Topel, M. F. (2011). A inusitada incorporação do judaísmo em vertentes cristãs brasileiras: algumas reflexões. *Revista Brasileira de História das Religiões*, 35-50. Acesso em 02 de novembro de 2019, disponível em https://www.researchgate.net/publication/267691105_A_INUSITADA_INCORPORACAO_DO_JUDAISMO_EM_VERTENTES_CRISTAS_BRASILEIRAS_ALGUMAS_REFLEXOES

Topolski, E. N. (2016). The Myth of a Judeo-Christian Tradition: Introducing a European Perspective. In E. N. (Eds), *Is there a Judeo-Christian Tradition? A European Perspective* (p. 295). De Gruyter. Retrieved outubro 12, 2019, from <https://www.jstor.org/stable/j.ctvbkk0mv.4>

Uol Notícias. (12 de agosto de 2019). "Nós não censuramos ninguém, mas não admitiremos que a Ancine faça peças ditas culturais que vão contra os interesses na nossa tradição judaico-cristã", diz Bolsonaro. Fonte: <https://twitter.com/uolnoticias/status/1160965186146189312>

Veja. (13 de agosto de 2019). <https://veja.abril.com.br/entretenimento/serao-exibidas-cenas-de-nudez-pergunta-edital-do-bb-para-filmes/>. Veja. Acesso em 05 de setembro de 2019, disponível em <https://veja.abril.com.br/entretenimento/serao-exibidas-cenas-de-nudez-pergunta-edital-do-bb-para-filmes/>

Venceslau, P., & Galhardo, R. (25 de agosto de 2019). Judeus reclamam do uso de símbolos por Bolsonaro. *O Estado de São Paulo*. Acesso em 30 de agosto de 2019, disponível em <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,judeus-reclamam-do-uso-de-simbolos-por-bolsonaro,70002981346>

Vilela, P. R. (27 de julho de 2019). Em live, Bolsonaro diz que pretende extinguir a Ancine. *Agência Brasil*. Acesso em 05 de setembro de 2019, disponível em <http://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2019-07/em-live-bolsonaro-diz-que-pretende-extinguir-a-ancine>

You tube. (30 de outubro de 2018). Video, em um culto, Silas Malafaia ora com Bolsonaro e repete essa frase bíblica. Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=y2nZ1HDT450>

Zizek, S. (2015). *O absoluto frágil*. São Paulo: Boitempo.



Frente parlamentar evangélica e a democracia representativa no Brasil

Eumar Evangelista de Menezes

Resumo

A Frente Parlamentar Evangélica (FPE) é uma força motor legislativa no Congresso Nacional Brasileiro. Esse fato social retrata que o fomento de leis no Congresso Brasileiro passou a ser direcionado e influenciado, em partes, por militâncias evangélicas agremiadas e voltadas a um conservadorismo preenchido de valores cristãos. Alicerçado por investigações já realizadas do fenômeno, no Brasil, o estudo busca um retrato do formato de democracia instalado no Brasil no século XXI, acreditando que a política brasileira está sendo dirigida e influenciada pela FPE e, após seleção de um projeto de lei, apresentado na 55ª Legislatura, microfilma linhas político-religiosas demonstrando o comportamento do proponente - político evangélico, membro da Frente. Para lograr êxitos a pesquisa de natureza exploratória foi instrumentalizada por abordagem observacional, completada com o uso de procedimentos bibliográfico, documental e historiográfico.

Palavras-chaves

Brasil, democracia, FPE, políticos evangélicos, comportamento, direcionamentos.

Introdução

Radiografando o Congresso Nacional Brasileiro nos últimos dezesseis anos, chega-se a um laudo que atesta a existência de uma democracia representativa em grande número por políticos evangélicos de segunda e terceira ondas. Credita-se essa ocupação evangélica nos espaços públicos à uma marcha iniciada por assembleianos no ano de 1982, à formação de uma bancada evangélica após 1988 e à institucionalização da Frente Parlamentar Evangélica (2003).

A representatividade no Congresso é acentuada por várias e diversificadas ações – políticas, exemplando: projetos de lei, projetos de emenda constitucional, participação em Comissões de Constituição e Justiça e Audiências Públicas, construções de manifestos populares, votações em projetos de outras bancadas, agremiações partidárias e outras atividades simétricas. Suas ações políticas são voltadas à proteção e conservação de valores cristãos, ligados a temáticas que veiculam a proteção da família, da vida intrauterina, da criminalização de condutas sociais, da formatação de uma segurança pública. Pode ser destacada também a participação direta em



audiências que processam a criação de ferramentas ligadas às telecomunicações, a midiáticação, a tecnologia de informação, dentre outros.

Polarizada a Frente no Congresso Brasileiro e estando dimensionado estrategicamente um projeto de poder instalado na Câmara dos Deputados e no Senado Federal, com a bíblia na mão e outras ferramentas políticas de mandato, Deputados e Senadores Evangélicos, se destacam na democracia brasileira, apresentando ações políticas na defesa dos valores cristãos.

Dentro desse cenário, marcado pelo fenômeno sócio – religioso explicado por vários sociólogos da religião, desde o ano de 1993, destacando Paul Freston, Saulo Baptista, Joanildo Burity, Ricardo Mariano, Alexandre Fonseca, que descrevem a presença de evangélicos na política brasileira, o presente estudo é desenhado para que seja alcançado um retrato confirmatório de que a democracia no Brasil está ocupada pela FPE e que seus membros dirigem e influenciam a política brasileira por meio de ações político-religiosas. O estudo ainda é servido da observação de um projeto de lei (PL 4931/2016), apresentado pelo deputado federal Ezequiel Teixeira, pastor evangélico ligado a segunda onda (pentecostal), membro da Frente Parlamentar desde a 54ª Legislatura Federal. Observando o projeto são microfilmadas linhas político-religiosas e analisado o comportamento do proponente.

O estudo, em resultados, reafirma respostas científicas já apresentadas por outros sociólogos da religião que a Frente Parlamentar Evangélica ocupa e se faz força motor legislativa no Congresso Nacional Brasileiro, e confirma por meio do projeto observado integralmente moldado por valores conservadoristas cristãos, que a democracia representativa no Brasil vem sendo direcionada por membros ligados e agremiados à Frente Parlamentar Evangélica.

A pesquisa de natureza exploratória está alojada em campo científico interdisciplinar, que apresenta um diálogo entre a Sociologia da Religião e a Ciência Política, conexão que muito poderá contribuir para o desenvolvimento de outras pesquisas no Brasil e nas Américas do Sul e Central, que trabalham a temática.

Retrato (2019) da democracia representativa

Microfilmando a estória de modo transversal, chega-se a um retrato da democracia no Brasil no ano de 2019 e alcança-se uma compreensão sobre a ocupação do espaço político brasileiro pela religião – congregações evangélicas. O sistema de governo brasileiro, no Século XXI, que está revelado numa Democracia Representativa é ocupado por uma Frente Parlamentar Evangélica.



O modo Republicano que abraçou a democracia, gravada desde o ano de 1891, atingiu sua eficácia indireta a partir da carta constitucional de 1988. A constituição escreveu que o povo elegeria seus representantes, esses que ocupariam em esfera federal um Sistema Bicameral, composto de duas casas - Câmara dos Deputados e Senado Federal. O Estado garantiu - o povo emana poder através dos representantes políticos – um ideal modulador da democracia representativa, impulsionado pelo pluralismo político. O módulo também foi chamado de democracia indireta.

No citado sistema bicameral a democracia como forma de governo é a engrenagem central do Poder Legislativo, esse que como máquina da organização do Estado, modula e da criação à leis federais que atendem as necessidades do povo. As leis provêm de projetos de iniciativa dos políticos federais que representam os interesses do povo.

Em projeção o atual Sistema Bicameral Brasileiro, que mantém forte o ideal democrático, opera representativamente preenchido de 513 (quinhentos e treze) deputados federais (Câmara Federal) e de 81 (oitenta e um) senadores (Senado Federal).

Transcendendo ao passado-presente, acompanhando a constituinte de 1988, uma marcha evangélica de segunda onda, passou a ocupar diversas cadeiras legislativas do Sistema Bicameral. Em dados microfilmados em teses defendidas nos últimos vinte e cinco anos, pode ser observado nas legislaturas 49^a-55^a de 1988 a 2018, a presença de políticos devocionais e congregacionais evangélicos. O Quadro 01 a seguir, descreve por legislatura a quantidade de políticos evangélicos eleitos:

49 ^a (1987)	- 32 (trinta e dois) parlamentares
50 ^a (1991)	- 24 (vinte e quatro) parlamentares
51 ^a (1995)	- 32 (trinta e dois) parlamentares
52 ^a (1999)	- 49 (quarenta e nove) parlamentares
53 ^a (2003)	- 59 (cinquenta e nove) parlamentares
54 ^a (2010)	- 81 (oitenta e um) parlamentares
55 ^a (2014)	- 74 (setenta e quatro) parlamentares

Quadro 01. Descrição por legislatura/quantidade de políticos evangélicos eleitos. Fonte: (Freston, 1994; Fonseca, 2002; Carvalho, 2016).



Para maior segurança quanto a descrição, vale ressaltar que os dados apresentados são estimados, todavia servem de referência para se confirmar uma ascensão na representatividade de evangélicos nas legislaturas federais. Os políticos evangélicos na década, numa breve análise em 1980 eram 4% do Congresso Nacional e já no pleito de 2014 passaram a 16% do Congresso, principalmente na Câmara dos Deputados (Carvalho, 2016).

Os números resultam hoje (2019) na legitimação de uma Frente Parlamentar Evangélica no Congresso Nacional ocupante do Sistema Bicameral Brasileiro. Reiterando dados históricos, o retrato atual da FPE tornou-se possível graças a marcha assembleiana de 1982 (Freston, 1993), à formação da Bancada Evangélica em 1989 (Fonseca, 2002), e a institucionalização da Frente Parlamentar Evangélica em 2003 (Baptista, 2007). A FPE no ano de 2019, já na 56ª legislatura foi (re) nomeado recebendo o nome de Frente Parlamentar Evangélica no Congresso Nacional.

Oficialmente a Frente Parlamentar Evangélica foi registrada conforme Ato da Mesa da Câmara, nº 69 aprovado aos dias dez do mês de novembro do ano de 2005, isso três anos de ser registrada na casa legislativa federal (Baptista, 2007).

Dando suporte a frente, logo quando foi instituída, foi criado o Grupo de Assessoria da Frente Parlamentar Evangélica – GAPE, que juntos foram considerados ‘Grupo de Interesses no Congresso Nacional Brasileiro – GI’ (Baptista, 2007).

Nos trinta e dois anos de Bancada Evangélica e nos dezesseis anos de FPE, distribuindo ações políticas nas legislaturas, vários foram os projetos apresentados e diversificadas foram as manifestações evangélicas de votos em projetos apresentados por outras bancadas, tudo afim de que fossem mantidos os interesses cristãos. Faço uma ressalva aqui que o presente estudo não busca criticar ou influenciar negativamente o envolvimento de evangélicos no Sistema Bicameral Brasileiro. A tarefa aqui, científica, é direcionada para que seja apresentado um grupo que se fez fenômeno e se faz como tal na Democracia Indireta instalada no Brasil.

A frente é atuante e os parlamentares evangélicos apresentam, aprovam e votam diversos projetos com temáticas conservadoras, servindo de exemplo à defesa da família tradicional, o embate a igualdade de gênero, a criminalização do aborto, o impedimento da eutanásia, o combate ao casamento entre pessoas do mesmo sexo, o combate de organizações criminosas, dentre outros.



A participação evangélica no Congresso Nacional Brasileiro, mais atuante na Câmara dos Deputados, infiltrou na democracia representativa no Brasil, a ocupa e se projetou em direcionamentos políticos. A frente vem escrevendo uma história de conexão e diálogo, Religião e Política brasileira, e projeta num futuro próximo o crescimento de sua participação a escrever a cada dia uma página nova de política partidária estrategista em ações e promoções de ordem política, voltada a valores cristãos.

No atual estágio democrático (56ª Legislatura – 2019), o Sistema Bicameral conta com um número estimado de 84 parlamentares, deles onde alguns que se designam políticos evangélicos ligados a congregações de segunda e terceiras ondas ou que se designam ligados e co-ligados à causa da FPE (Câmara Dos Deputados, 2019, online). A partir de 01 de janeiro do corrente ano, o até então presidente da FPE, Deputado Federal Hidekazu Takayama foi substituído pelo Deputado Federal Silas Câmara. Esse, em discurso inaugural no Auditório Urias Magalhães ressaltou que o foco principal de seu mandato seria a defesa dos princípios cristãos, da família, da vida, das crianças e se mostrou contra a ideologia de gênero.

Os dados confirmam um retrato político-religioso à democracia representativa brasileira que foi infiltrada por uma Frente Parlamentar Evangélica muito bem organizada que avança um projeto de poder para serem conservados os valores cristãos.

Ação politizada pela FPE. Projeto de Lei 4931/2016. Observação, Microfilmagem e análises

Apresentado o retrato político-religioso da democracia brasileira, com o registro confirmatório da presença da FPE, o presente estudo nesse momento se ocupa da observação de uma ação politizada por um pastor evangélico, o Deputado Federal Ezequiel Cortaz Teixeira.

A proposta da observação, como foi descrito no resumo do presente estudo, é uma amostra para se chegar a uma confirmação de que a FPE e seus membros estão articulados e agremiados para a conservação de valores cristãos.

A amostra selecionada é o Projeto de Lei nº 4931/2016, proposto pelo já mencionado Deputado Ezequiel, membro da FPE, designado no meio político por 'Projeto da Cura Gay'. O projeto foi selecionada dentro da 55ª Legislatura Federal Brasileira (2015-2019). A seleção foi feita a partir de quatro critérios: projeto apresentado por parlamentar ligado a 'Segunda Onda'; projeto (re) apresentado por mais de uma vez no Sistema Bicameral; ligação a discussões homossexuais – condição humana; e vinculação a moralidade cristã.



O Deputado Ezequiel Cortaz Teixeira, pastor evangélico, filho de pastores assembleianos, é fundador da Igreja Projeto Vida Nova, congregação de segunda onda protestante reformada – pentecostalismo, cuja missão institucional é oferecer a todas as pessoas, a vida nova em Jesus Cristo através da Pregação da mensagem reconciliadora do Evangelho, de forma ousada e estratégica. O pastor foi eleito pela primeira vez em 2014 (55ª Legislatura [2015-2019]) – e está reeleito (56ª Legislatura [2019-2022]).

Em observação, sendo extraídos dados, o Quadro 02 a seguir de forma detalhada traz informações do projeto. O Quadro apresenta, cumprindo o protocolo da FPE, linhas e contornos gerais e específicos do Projeto de Lei nº 4931 de 2016.

PL - PROJETO DE LEI Nº 4931 DE 2016

Deputado Federal Ezequiel Cortaz Teixeira (PODE - PTN-RJ) (2015-2019) (2019-2022)

Ementa - Dispõe sobre o direito à modificação da orientação sexual em atenção a Dignidade Humana.

Justificativa - Esse Projeto de Lei visa trazer segurança jurídica à relação entre indivíduos e terapeutas envolvidos no tratamento dos transtornos associados à orientação sexual em atenção a Dignidade Humana. A possibilidade de tratamento de que trata o presente Projeto de Lei, extrai seu fundamento do Primado Constitucional da Dignidade da Pessoa Humana, esculpido no inciso III do artigo 1º da CRFB.

Objetivo - O texto propõe um decreto que autoriza a aplicação de uma série de terapias direcionadas a auxiliar a mudança da orientação sexual. Concentra um ideal de transformação, para deixar o sujeito de ser homossexual, voltando a ser heterossexual. Pauta-se o objetivo pela correspondência do desejo do paciente.

Quadro 02. 'Projeto de Lei da Cura Gay'. Fonte: (Camera Dos Deputados, 2016).

O projeto de Lei está ligado à liberdade e à dignidade, direitos constitucionais garantidos na Carta de 1988, esculpido no artigo 1º e que devem ser considerados como valores absolutos na qualidade de princípios fundamentais.

A base evangélica projetada no PL da 'Cura Gay' está alinhada as diretrizes da força tarefa da FPE no Congresso Federal - defende convicções religiosas. O projeto



identifica-se com a tentativa maior de colocar a homossexualidade como uma patologia passível de ser corrigida por terapia.

Nesse diapasão, para melhor compreensão do objeto do projeto incubado e dos objetivos da FPE, como do parlamentar evangélico, pela visão religiosa o homossexualismo está na contramão da Igreja e das escritas bíblicas. Ilustrando, nos séculos de domínio da religião o homossexualismo foi condenado, pois casais homossexuais não poderiam gerar filhos. A igreja foi categórica em pronunciar que a união de pessoas do mesmo sexo era inconcebível, nos termos da Sagrada Escritura.

Essa visão religiosa até então operante no Ocidente, foi sendo substituída gradativamente com a chegada do século XIX e consequente emancipação da mente humana. A religião, suas doutrinas foram deixadas um pouco de lado e passou-se à compreensão do fato por meio de comprovações científicas. Nesse momento a homossexualidade passou a ser considerada uma doença. A ciência foi em busca de uma confirmação de que a homoafetividade é uma patologia. Todavia, a tentativa foi em vão, uma vez que não fora confirmada ser ela uma doença que se adquire ou um desvio de personalidade (Dieter, 2012).

Já em meados do Século XX a homossexualidade vista como doença foi afastada no Brasil. No ano de 1985 por meio de Resolução do Conselho Nacional de Medicina o homossexualismo não foi mais considerado uma doença e tampouco se trata de desvio psicológico ou perversão, isso cinco anos antes da declaração universal apresentada pela Organização Mundial da Saúde (Dieter, 2012).

O projeto se espelha em projetados de outros políticos. Retomando algumas memórias legislativas o Deputado Federal do PSDB de Goiás, João Campos apresentou em 2011 projeto similar (Projeto de Decreto Legislativo (PDC) 234/2011), que foi arquivado em 2013, sendo objetivado a suspensão da resolução do Conselho Federal de Psicologia, que não deixara tratar a homossexualidade pela terapia de conversão. No ano de 2009 o Deputado Coronel Jair Paes de Lira do PTC/SP apresentou um projeto similar - PDC 1640/2009.

Ambos projetos propunham sustar artigos da Resolução nº 1/1999 do Conselho Federal de Psicologia (CFP) que proíbem psicólogos de oferecerem tratamento ou cura para a homossexualidade, tendo em vista permitir que eles oferecessem tais serviços. Estes PDCs tramitaram entre 2009 e 2013 e foram base para a fundação da ideia da 'Cura Gay' apresentada por meio de terapia a disposição de psicólogos, um meio para curar homossexuais, retornando-os a heterossexuais.



As ações que moldam os projetos listados e observados, apresentados pelos políticos evangélicos, ou se preferir, evangélicos políticos, ora congregacionais – são recheadas de visões cristãs (moral ou imoral). A apresentação e o protocolo cristão, alinham-se com as diretrizes do projeto de poder da FPE e faz acreditar que a ordem religiosa vê influenciando a ordem política e o funcionamento do Estado Brasileiro - a religião ocupa o espaço político no Século XXI.

Considerações finais

O funcionamento do Estado brasileiro está direcionado por um arcabouço de leis apresentadas pelos parlamentares evangélicos que nesses últimos 30 (trinta) anos conseguiram elegerem-se representantes do povo, nos pleitos eleitorais quadrienais.

Estando certo da existência de uma marcha evangélica para a ocupação de espaços públicos no Brasil, o campo político brasileiro após a criação da FPE passou a presenciar ações políticas evangélicas, isto é, passou a ser influenciado pela religião evangélica, e em especial passou a ser vitrine de uma bancada que se diz evangélica conservadora.

Do retrato, da observação e da microfilmagem, foram atingidos resultados seguros, que torna possível apresentar o formato idealizado no início do estudo – uma Democracia instalada no Brasil (2019) representativa preenchida da participação de evangélicos pentecostais e neopentecostais, ondas de forças que mesmo indo e vindo influenciam e direcionam o Estado Político Brasileiro, na sua estrutura legislativa federal.

O estudo abre mais uma porta à investigação do fenômeno político e religioso, já estudados por grandes cientistas da religião e outros, que em diálogo interdisciplinar veem demonstrando os contornos e as linhas do Projeto de Poder de uma FPE forte e ativa no sistema político brasileiro.

Bibliografia

Baptista, Saulo de Tarso Leonildo Silveira Cerqueira. Cultura Política Brasileira, práticas pentecostais e neopentecostais. Tese (2007) Filosofia – Universidade Metodista de São Paulo.

Boris, Fausto. História do Brasil. 2ª Edição. São Paulo: Editora da USP, 1995.

Brasil. Constituição da República Federativa do Brasil. 1988. Congresso Nacional. Brasília – DF.

Burity, Joanildo Albuquerque. Radical Religion and the Constitution of new Political Actors in Brazil: the experience of the 1980 (



Religião Radical e a Constituição de novos atores políticos no Brasil: a experiência de 1980. Tese de Doutorado – Doutorado em Ideology and Discourse Analysis (Ciência Política) pela University of Essex, Inglaterra, 1995.

Câmara Dos Deputados. Brasil. Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional. 2019. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/internet/deputado/frenteDetalhe.asp?id=54010>. Acesso em: 10 out. 2019.

Campos, Francisco Itami. Ciência Política. Goiânia: Kelps, 2003.

Carvalho, Osiel Lourenço de. (In) versões político-escatológicas no pentecostalismo brasileiro: uma análise da posição e ação política das Assembleias de Deus de 1930-1945 e 1978-1988 a partir do jornal Mensageiro da Paz. Tese (2016) Ciências da Religião – Universidade Metodista de São Paulo.

Fonseca, Alexandre B. C. da. Secularização, Pluralismo Religioso e Democracia no Brasil. Tese (2002) Sociologia – USP.

Freston, Paul Charles. Evangélicos e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment. Campinas. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas, 1993.



Pentecostales y conflicto armado interno: percepciones y respuestas de los creyentes en la provincia de Huanta, Ayacucho

Guillermo Antonio Falconí Díez Canseco

Resumen

Las iglesias pentecostales han tenido un rol fundamental en la organización y respuestas de las comunidades rurales frente a la indiscriminada violencia desatada durante el periodo del conflicto armado interno en el Perú (1980 -1992). Durante este periodo, el ingreso de las iglesias pentecostales a diferentes comunidades del país comenzó a crecer con gran fuerza, los pentecostales recrearon horizontes utópicos en una sociedad que atravesaba una tremenda crisis.

El objetivo de esta investigación es determinar cuál fue el discurso de los creyentes pentecostales y cómo influyó en sus percepciones y respuestas durante el periodo de conflicto armado interno en la provincia de Huanta, Ayacucho. Los objetivos específicos son determinar si hubo un discurso fundamentalista de parte de los creyentes pentecostales e identificar las percepciones y respuestas de los creyentes pentecostales ante el accionar del PCP- SL y las FFAA durante dicho periodo.

Según la información revisada y recogida, a través de la revisión bibliográfica y la realización de entrevistas a profundidad, encontramos diferencias claras entre el discurso pentecostal y el discurso fundamentalista. Asimismo, podemos concluir que pentecostales de la provincia de Huanta han mostrado percepciones y respuestas distintas ante esta crisis durante el periodo de conflicto, por un lado, una respuesta de solidaridad y consolación y por otro lado una respuesta organizada a través de los Comités de Defensa Civil (CDC).

Ha sido importante haber localizado las diferentes percepciones y respuestas mostradas por los creyentes pentecostales durante este periodo. Dentro de la provincia de Huanta los creyentes pentecostales actuaron y percibieron a los actores del conflicto de diferente forma según su localidad y zona de procedencia.

Palabras claves

Pentecostalismo, conflicto armado interno, fundamentalismo.

Introducción y fundamentación del problema de investigación

Elegí este tema por la importancia de las iglesias pentecostales en la organización y posterior triunfo de los Comités de Defensa Civil (CDC) sobre el Partido Comunista del



Perú - Sendero Luminoso (PCP-SL) durante el periodo del conflicto armado interno en el Perú (1980 -1992).

El tema elegido merece una importante atención porque las iglesias pentecostales en algunos lugares, como en las zonas fronterizas de la sierra y selva de la provincia de Huanta, fue uno de los elementos fundamentales en la organización de las comunidades rurales para su defensa ante la indiscriminada violencia por parte del PCP -SL y de las Fuerzas Armadas (FFAA) durante el periodo de conflicto armado interno.

Según la CVR (2003, t.7) la provincia de Huanta ha sido una de las provincias más afectadas durante el conflicto armado interno:

Ante las acciones permanentes del PCP – SL, el gobierno del Arquitecto Fernando Belaúnde decretó el Estado de Emergencia en las provincias de Huamanga, Huanta, La Mar, Cangallo y Víctor Fajardo el 12 de octubre de 1981. Si bien al principio la Guardia Civil estuvo a cargo del control de la zona, el 29 de diciembre de 1982 el gobierno prorrogó el estado de emergencia y encargó el control del orden interno a las Fuerzas Armadas. En enero de 1983 se estableció el Comando Político Militar en Ayacucho, encargando al General EP Roberto Clemente Noel Moral la responsabilidad de luchar contra la subversión. En este esquema, la provincia de Huanta quedó bajo el control de la Marina de Guerra del Perú.

En los años de 1983 y 1984, se cometió la mayor cantidad de asesinatos de civiles en la provincia de Huanta, convirtiéndola en uno de los escenarios de violencia de mayor intensidad en el departamento de Ayacucho, como consecuencia del accionar del PCP - SL y de la respuesta indiscriminada de las Fuerzas Armadas, en particular de la Infantería de Marina que el 21 de enero de 1983 estableció su Cuartel General en el Estadio Municipal de la ciudad de Huanta, bajo el mando del Capitán de Corbeta AP Álvaro Artaza Adrianzén.

En efecto, desde mediados de 1983, y particularmente durante 1984, el valle de Huanta fue objeto de un impresionante despliegue militar generalmente terminaban en detenciones de campesinos desarmados, trayendo como consecuencia un alto saldo de desapariciones forzadas y ejecuciones arbitrarias. Efectivamente, según los datos de la CVR, en la provincia de Huanta se produjeron el 22.16% de los asesinatos y el 18.52% de las desapariciones forzadas del departamento de Ayacucho. (p.89).



Pregunta de investigación

¿Cuál fue el discurso de los creyentes pentecostales y cómo influyó en las percepciones y respuestas de estos ante el papel de los actores (PCP-SL y FFAA) durante el periodo de conflicto armado interno (1980 -1992) en la provincia de Huanta, Ayacucho?

Objetivos de la investigación

Objetivo General

-Determinar cuál fue el discurso de los creyentes pentecostales y cómo influyó en sus percepciones y respuestas durante el periodo de conflicto armado interno en la provincia de Huanta, Ayacucho.

Objetivo Específicos

-Determinar si hubo un discurso fundamentalista de parte de los creyentes pentecostales durante dicho periodo en la provincia de Huanta, Ayacucho.

-Identificar las percepciones y respuestas de los creyentes pentecostales ante el accionar del PCP- SL y las FFAA en la provincia de Huanta, Ayacucho, durante dicho periodo.

Metodología

Tipo de investigación: Estudio de caso

Método: Cualitativo

Para el presente trabajo de investigación he necesitado ahondar en la forma como los creyentes pentecostales recibieron y asimilaron los mensajes de su iglesia durante el periodo del conflicto armado interno, además de saber cómo se dio el proceso de respuestas y organización de los creyentes. Para analizar el discurso y respuestas de los creyentes pentecostales que contribuyó a su expansión en dicho contexto, vi conveniente recoger dicha información a través de un método cualitativo como son las entrevistas a profundidad, otros métodos como una encuesta no me hubiera permitido ahondar en la información requerida.

Por tanto, para mi investigación aplicaré los siguientes instrumentos para el recojo de información:

- Revisión bibliográfica
- Entrevistas a profundidad, en las que entreviste a:
 - 2 pastores pentecostales (uno proveniente de la zona urbana y uno proveniente de la zona rural).
 - 1 creyente pentecostal proveniente de la zona rural.



Resultados y discusión

Contrastes fundamentalismo/ pentecostalismo

Es importante primeramente resaltar el hecho de que tanto el fundamentalismo como el pentecostalismo son reacciones a la modernidad secularizada. Ahora es claro precisar que las reacciones a la modernidad de ambos movimientos se manifiestan de formas distintas. Según Orellana (2012) ambos movimientos responden de forma antagónica a la modernidad, a través de la dicotomía “racional/experiencial” y constituyen maneras de reaccionar a la incertidumbre y al ocultamiento de Dios en nuestro tiempo:

[el fundamentalismo] reaccionando de una manera “racional”, remitiéndose a una lectura literal de las escrituras, y el segundo [pentecostalismo] de una manera “vivencial”, experimentando la religiosidad de una manera “directa”, mediante la glosolalia, el éxtasis u otras formas corporales (...) se afirma que ambos movimientos constituirían versiones contrapuestas de experiencia religiosa; con la particularidad de constituir comunidades firmemente establecidas y que reaccionan al mundo secular. (p.441)

Otro punto importante es sobre el rol de la mujer, en el cual el pentecostalismo difiere con el fundamentalismo, Petersen (citado en Orellana, 2012) menciona lo siguiente:

Para muchas mujeres pentecostales, su decisión de convertirse ha resultado en un sentido de igualdad que le ha permitido a ellas obtener control de sus asuntos domésticos. Su conciencia, habilidades y roles aprendidos en el contexto de la congregación, son transferidos a sus relaciones familiares en la casa y hacia opciones de liderazgo y funciones sociales dentro de sus comunidades. (p.450)

Según Orellana (2012): “La mujer en el pentecostalismo adquiere un mayor estatus y posee la oportunidad de ir adquiriendo puestos de importancia dentro de la comunidad a diferencia de ciertos grupos fundamentalistas”. (p.450 - 451). En el fundamentalismo generalmente poseen un lugar totalmente secundario en relación al hombre y relegado exclusivamente al ámbito de lo doméstico.

Otra diferencia también señalada por el autor (Orellana 2012) es la escatología o la visión de ambos movimientos sobre el fin de los tiempos:

El fin de los tiempos, la escatología, también es distinta en ambos movimientos; los pentecostales conciben que la inminencia del fin y de la segunda venida puede acontecer en cualquier momento, por lo que están preparados y procuran obtener la salvación de la mayor cantidad de almas. Tiene una visión del tiempo holista. Según Johns (citado en Orellana, 2012) “[entienden] que la revelación se desarrolla progresivamente y [en interrelación] entre las distintas épocas. Todos los acontecimientos, pasados, presentes y futuros, están relacionados con un único plan maestro de Dios que será consumado en



la segunda venida de Cristo...consideran que el tiempo constituye un todo unitario. El pasado, el presente y el futuro se funden en una sola realidad". En cambio, en el fundamentalismo, la atención está puesta en el pasado, en la veneración de un tiempo pretérito immaculado de los perversos efectos de la modernidad. Luchan por restaurar valores perdidos o, al menos, mantenerlos y resguardarlos al interior de sus comunidades. Como el pentecostalismo se sitúa en las necesidades del aquí y ahora, y el fundamentalismo añora un pasado idealizado; se podría afirmar que el primero constituye una suerte de "solución" a la modernidad, mientras que el segundo un rechazo categórico a ésta. (p. 451).

Según Orellana (2012) respecto a cómo ambos movimientos abordan e interpretan las escrituras nos menciona lo siguiente:

Un análisis rápido de estos movimientos podría inducirnos a pensar que abordan las escrituras de manera similar (aunque aquí ya se ha manifestado que el fundamentalismo se aproxima a ellas de una manera literal y carente de crítica y el pentecostalismo las aborda como un sustento para las necesidades que padecen, como una manera de experimentar lo que las escrituras estipulan, y también para resolver sus necesidades), pero podría decirse que los pentecostales, por lo general, tienen una manera literalista o "concordista" de entender el mensaje cristiano...[aunque] el pentecostalismo no puede equipararse tan sencillamente con el fundamentalismo, ya que los predicadores hacen [interactuar] de manera constante la Escritura con la vida contemporánea y presentan el texto como un reflejo de su experiencia común. Se puede decir que los pentecostales tienen un enfoque "concordista" porque toman la Biblia tal como está y buscan puntos en común con las situaciones de la vida real. (p.452)

Vemos entonces que, aunque haya una coincidencia en la búsqueda de pertenencia y de establecer vínculos fraternales a través de estos movimientos, en una época de incertidumbre y de ausencia de Dios, encontramos, en distintos aspectos, diferencias claras entre ambos.

	Fundamentalismo	Pentecostalismo
Lectura de los textos sagrados	Anti Hermenéutica	Hermenéutica Pragmática
Reacción a la modernidad	Racional	Vivencial/ Experiencial
Visión del tiempo	Pasada	Holista
Rol de la mujer	Secundario	Igualitario

Cuadro 05. Diferencias fundamentalismo/ pentecostalismo (Orellana, 2012). Elaboración

Propia.



Análisis de las entrevistas

Recuerdos en torno a los años de violencia política

Respecto a cómo los pastores y creyentes interpretaron a SL durante el conflicto armado interno, en algunos casos los interpretaron como encajados en su filosofía. Los pastores les hablaban de arrepentimiento, que Dios los podía perdonar, uno de ellos me afirmó que llegó a convertir a algunos de los guerrilleros.

En el caso del pastor Pablo Aiquipa nos menciona que algunos senderistas si se resistieron a arrepentirse de sus acciones y se fueron, que no llegó a tener ningún conflicto con ellos, sólo nos cuenta que llegaron a amenazarlo de muerte en una ocasión, pero no pasó a más:

Como todo ser humano, cuando el ser humano no tiene conocimiento entonces obviamente ellos están encajados en su filosofía, entonces cuando uno le presenta el evangelio dicen es cierto. Acá hablamos de arrepentimiento, que todo lo que el hombre haya hecho dios lo perdona, si ha matado, ha robado, ha violado, Dios es el único que perdona, el único, no es un ser humano a otro ser humano jamás, sino Dios. Dios nos ama tanto que nos da nuevas oportunidades. Para encontrar la paz en nosotros mismos. Normal, nos despedíamos, dios te bendiga, cada uno a su casa. Jamás, solo una vez si me han venido amenazar, me han querido matar. Pero no vinieron de frente, sino vino con una granada. Vinieron a la iglesia de frente. En la selva han matado a los evangélicos, pero fueron los infantes de marina. (Pablo Aiquipa, pastor de la Iglesia Cristiana Pentecostés)

Con ambos actores (FFAA y el PCP –SL) nos afirmó mantenía un diálogo, sin embargo, nos afirmó que durante dicho periodo se produjo varios arrestos y muertes de creyentes hasta dentro de su propio templo. Nos afirma que la violencia vino de los militares:

Igual, con todos igual. Te encontraban y preguntaban qué haces acá, de donde eres, donde vives, donde trabajas, que haces, eres campesino. Si usted no declaraba, de frente al estadio o de frente a Castropampa. Algunas personas fueron y no volvieron, algunos creyentes fueron llevados a otros los mataron de frente en su propio templo. La violencia vino de los militares. (Pablo Aiquipa, pastor de la Iglesia Cristiana Pentecostés)

Todas las iglesias crecieron sin alguna en particular. Las iglesias católicas no encontraron la esencia de Dios. Afirma que en la Iglesia Católica enseñan a odiar, sin embargo, él encontró la paz.

Los Comités de Autodefensa, según nos señala el pastor, se encuentran activos actualmente sólo en los parajes y fronteras de Huanta, en la ceja de selva, ya no en las ciudades. Sin embargo, tienen como principio no matar, se encomiendan a Dios:



Solo en los parajes, en la selva. Pero no se mata, muchos de los soldados se han encomendado a Dios. Debes amar al prójimo como a ti mismo. Dios los guarda. Ellos antes de eso oran se encomiendan a Dios. Ahora en Castro Castro hay iglesias, los presos se están convirtiendo, ahora son pastores, los que asaltaban, los que eran drogadictos, los que eran narcotraficantes, ahora se han convertido, ahora son útiles para la sociedad. Eso es lo que hace Dios, hasta se han bautizado dentro. (Pablo Aiquipa, pastor de la Iglesia Cristiana Pentecostés)

El pastor nos ha dado un primer acercamiento respecto a la percepción y respuesta que se tuvo en la ciudad de Huanta, en la zona urbana, durante el conflicto.

La creyente Juana Huamani Tello proveniente de la zona rural respecto al conflicto armado y el papel del PCP-SL y los militares nos da su percepción:

Miedo, tiempo de peligro. En [los años] 81-82 ha sido más peor, violento, en Pacobamba - La Mar ha terminado en matanza, gente ha muerto, casas quemadas, atentado contra la iglesia evangélica, de parte de Sendero, no de Fuerzas Armadas. Como hemos estado cristianos, el señor nos ha salvado, ninguno de nosotros ha muerto. Aquí cuando ha habido paz he venido (...) Por Canayre [distrito de la provincia de Huanta] cuando estaban haciendo culto sendero entro y mataron. Ellos lo han hecho sin saber, por eso el señor les perdona, ellos también pueden ser perdonados (...) Los militares nos han ayudado, por eso ha habido paz, pero más que nada con el gobierno de Cambio 90 ha habido más tranquilidad. (Juana Huamani, creyente de la Iglesia Cristiana Asamblea de Dios)

Respecto al crecimiento de las iglesias pentecostales la creyente Juana nos menciona que más crecía la cantidad de personas que iban a las iglesias, “estaba llenecito de jóvenes y ancianos”. Respecto a la organización de rondas o comités de vigilancia menciona que se hacía cuando mandaba la autoridad, hubo creyentes que participaron en las rondas, era normal cuidar a la gente, nos menciona. Actualmente menciona que esos comités existen por el valle.

El pastor Saturnino respecto a la percepción sobre los actores del conflicto (FFAA y PCP-SL) menciona lo siguiente:

La subversión [Sendero] nos atacó. Delante de nosotros cortaban pescuezos de cualquier hombre para generarnos miedo para obedecerlos a ellos. Los militares venían a defendernos. Pero nosotros nos habíamos organizado, nos volvimos ronderos. Conseguimos armas para defendernos. Para comprar arma todito el pueblecito tenía que poner dinero, eso dependía según los que tienen más chacrita, mil soles, los que tenían un poco menos, ochocientos, setecientos, seiscientos y lo mínimo era quinientos soles, menos no. Todos tenían que poner para comprar arma. Hemos comprado metralletas,



Rogers, armas de largo alcance, escopetas, carabinas. Con eso hemos combatido y hemos matado a ellos también. Pusimos alrededor un cerco con madera, hicimos trinchera, podíamos morir como también matar. Día y noche cuidábamos para defender tu esposa, hijos y chacra. (Saturnino Cruz, pastor de la Iglesia Pentecostal Unidas del Perú)

A pesar de que la Biblia dice como mandamiento “no matar” el pastor justifica su respuesta a la crisis vivida de la siguiente manera:

Sí pues, Dios dice no matar a la persona, pero cuando te matan cómo respondes, tú familia cómo puedes defenderla. Yo tengo cinco hijos y están junto con nosotros, mis pobres niños estaban sufriendo, nosotros estábamos mal comidos estando en la trinchera. (Saturnino Cruz, pastor de la Iglesia Pentecostal Unidas del Perú)

Respecto a cuando llega al distrito de Luricocha (provincia de Huanta) su percepción respecto a los actores cambia:

Así estaban las cosas, cuando vinimos acá también había subversión (Luricocha), entonces los policías me han visto llegar y decían: “terruco ha llegado de la selva”. En esa época ya no piensas en vivir solo en morir nomas piensas. Ha sido jodido, [los militares] por cualquier cosa nos decían terruco; por diez años hemos estado así. (Saturnino Cruz, pastor de la Iglesia Pentecostal Unidas del Perú)

Conclusiones

Objetivo específico 1

Respecto a si hubo un discurso o interpretación fundamentalista por parte de los creyentes pentecostales de su situación social durante el periodo de conflicto armado interno podemos concluir lo siguiente:

a) Semejanzas: En principio como hemos visto en la investigación, tanto el pentecostalismo y el fundamentalismo son reacciones a la modernidad secularizada e ilustrada que ha removido la centralidad de Dios. La modernidad ha producido un mundo donde el Hombre experimenta un desamparo existencial, donde no hay ese sentimiento generalizado de pertenencia a un hogar, algo que le daba sentido a su vida. Ese desamparo también se vivió y se agravó durante el periodo del conflicto.

b) Diferencias: Respecto a las diferencias los pentecostales y fundamentalistas son enemigos acérrimos cuando se trata de “hablar en lenguas” y la legitimidad de creer en la sanación física en el mundo actual (creencias pentecostales). Como nos señala Orellana (2012) ambos reaccionan de forma distinta a la modernidad: el fundamentalismo de una manera racional y el pentecostalismo de una forma vivencial/



experiencial. Otra diferencia fundamental es la lectura de los textos sagrados, mientras el fundamentalismo hace una lectura anti hermenéutica (lectura literal de los textos) el pentecostalismo realiza una lectura hermenéutica pragmática (seleccionan las partes de las escrituras que hay que tomar literalmente, y luego alegorizan el resto en base a sus experiencias).

Conclusión: Podemos concluir que los pastores pentecostales en la provincia de Huanta hicieron una lectura pentecostal y no fundamentalista de los textos sagrados. Interpretaron la realidad de acuerdo a los textos sagrados, hicieron una lectura apocalíptica de los textos tomando algunas partes de la biblia literalmente, pero interpretándolas en base a sus experiencias y la crisis social vivida en esos momentos durante el conflicto.

Objetivo específico 2

Respecto a las percepciones y respuestas de los creyentes pentecostales ante el papel de los actores durante el conflicto podemos concluir lo siguiente en base a la información leída y los testimonios recogidos:

a) Percepciones

i) FFAA: Según la CVR (2003, t.3), las fuerzas del orden no intentaron comprender la dinámica y las características de las iglesias evangélicas. Sobre todo, los de la Marina menospreciaban las credenciales del pastor Evangélico o de los líderes de las iglesias. Los evangélicos, al igual que el resto de la población rural, sintieron ser tratados con desprecio. Un caso leído y recogido en las entrevistas que ejemplifica esta intolerancia fue el asesinato de evangélicos en Callqui por miembros de la marina en el distrito de Huanta. Se relaciona mucho el actuar y represión de los militares a las zonas más urbanas de la provincia de Huanta, como es el estadio de Huanta y el Cuartel General de Castropampa ambos ubicados en la ciudad del distrito de Huanta.

Sin embargo, recogemos testimonios de creyentes de otro distrito como Ayahuanco cerca de la selva de la provincia de Huanta, del valle del Río Apurímac o del centro poblado de Pacobamba, en la provincia de la Mar, zonas rurales o de la selva donde tienen una percepción distinta del papel de los militares, llegan a tener una percepción de defensa y protección por parte ellos.

ii) PCP -SL: Según la CVR (2003, t.3), las iglesias rurales en las zonas de Ayacucho en su mayoría rechazaron el proyecto político del PCP- SL, oponiendo el desprecio por la vida y al credo totalitario senderista el respeto a la vida y el seguimiento a Dios.



Vemos, por ejemplo, en los textos leídos, el caso de los creyentes pentecostales del valle del Río Apurímac los cuales muestran una percepción clara de rechazo al PCP-SL. Asimismo, vemos que estos mismos creyentes, en algunos casos, por imposición o por colaboración con el ejército, se organizaron y respondieron al PCP –SL a través de la formación de los Comité de Defensa Civil (CDC). En los textos y testimonios se recuerda el asesinato de creyentes pentecostales a manos del PCP-SL en Canayre, distrito de la provincia Huanta. En otro distrito como Ayahuanco el pastor nos hace énfasis en que fue la subversión la que los atacó, igualmente en el caso de la creyente proveniente de Pacobamba en la Provincia de la Mar.

A diferencia de lo mencionado anteriormente en algunos testimonios como el del pastor asentado en la ciudad de Huanta muestra una percepción de cierto diálogo con los remanentes del PCP-SL, tratándoles de enseñar el evangelio para que se arrepientan y no continúen por el camino equivocado sino por el camino de Dios.

Conclusión: Una explicación de estas percepciones distintas estaría en el hecho que entre 1983 y 1985 la Marina estuvo a cargo de la política antisubversiva en la provincia de Huanta asentándose en las zonas del valle, la ciudad y algunas zonas de altura, con una estrategia política de arrasar un Ayacucho “senderizado” sin distingos zonales ni sociales. La represión indiscriminada en estas zonas produjo un rechazo a las FF.AA. y cierta tolerancia hacia SL, esto lo podemos ver en la mayoría de las percepciones en los casos de los creyentes asentados en la ciudad o distrito de Huanta. A partir de 1985, La Infantería de Marina se retira de Huanta siendo reemplazada por el Ejército, el cual busca una represión más selectiva, buscando cierta aproximación con la población. A través de esta estrategia se generalizan los Comités de Defensa Civil (CDC), el ejército llega a los lugares más alejados de la sierra y la selva de Huanta los cuales ya habían pasado por la represión y violencia de SL, estos pobladores muestran voluntad para organizarse después la experiencia de una década de guerra, esto lo podemos ver en la percepción de los pobladores proveniente de la sierra y selva de los distritos más alejados de la provincia de Huanta.

b) Respuestas

i) Respuesta de solidaridad y consolación: Según la CVR (2003, t.3), por un lado, las respuestas de las comunidades evangélicas, incluidas las pentecostales, en los sectores rurales del país, se tradujo en la formulación de un discurso religioso de resistencia y de pastoral de consolación frente a las amenazas de muerte. La consolación se convirtió en solidaridad concreta.



Según la CVR (2003, t.3) se intensificó la búsqueda de la voluntad de Dios, que en algunas iglesias se articuló con predicas acerca de la injusticia social y la necesidad de ser una iglesia solidaria con sus comunidades. El ayuno, la oración y la vigilia les permitió darle sentido al caos en que vivían, reforzar su identidad evangélica y percibir con claridad su obediencia a Dios. Asimismo, se dio una teología de reconciliación, hubo una búsqueda de advertir a los senderistas que no debían matarse entre hermanos, de que se arrepientan de sus actos para su salvación y seguir el camino de Dios.

ii) Respuesta organizada (CDC): Según la CVR (2003, t.3), se dio la valoración y utilización de las formas de organización y representación simbólica de la cultura andina. Surgió así la formación de comités de defensa ciudadanos y la oportunidad de poner en práctica los mecanismos de solidaridad entre las víctimas de la violencia, de manera concreta.

Se da una teología de guerra en algunos casos, como fue en el valle del Río Apurímac y en el testimonio recogido del pastor en el distrito de Ayahuanco, ambos en la provincia de Huanta. Según Del Pino (Degregori, 1996), los creyentes pentecostales en estos casos interpretaron el mensaje bíblico de forma apocalíptica de acuerdo a la experiencia vivida y decidieron un curso de acción en defensa de su religión y sus vidas. Así tuvieron argumentos para pasar de la sanción moral a la respuesta armada.

Conclusión general: Creo importante el hecho de haber localizado las diferentes percepciones y respuestas mostradas por los creyentes pentecostales durante este periodo. Las dinámicas locales han tenido su propia particularidad y han marcado la dinámica de los actores. Podemos ver que dentro de la provincia de Huanta las iglesias y los creyentes pentecostales actuaron y percibieron a los actores del conflicto de diferente forma según su localidad y zona de procedencia. Es importante seguir investigando esa gama de percepciones y respuestas que se dieron durante este periodo de crisis.

Referencias bibliográficas

- Comisión De La Verdad Y Reconciliación. (2003). Informe Final. Lima, Perú: Autor.
 Tomo 3. Cap. 3: Las organizaciones sociales. 3.3. La Iglesia Católica y las iglesias evangélicas. 3.3.2. Las iglesias evangélicas.
 Tomo 7. Cap. 2: Los casos investigados por la CVR. 2.10. Ejecuciones extrajudiciales de creyentes evangélicos en Callqui (1984).
 Degregori, C. I., Coronel, J, Del Pino, P. Y Starn, O. (1996). Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso. Lima, Perú: IEP.



Orellana Gallardo, F. (2012). Fundamentalismo y pentecostalismo como expresión de religiosidades antagónicas, y un significativo lazo en común. Polis, Revista de la Universidad Bolivariana, 11 (32), 441- 459.



A presença da religião na campanha de candidatos católicos à assembleia legislativa do Paraná em 2018

Frank Antonio mezzomo

Introdução

“Ninguém pode exigir-nos que releguemos a religião para a intimidade secreta das pessoas, sem qualquer influência na vida social e nacional, sem nos preocupar com a saúde das instituições da sociedade civil, sem nos pronunciar sobre os acontecimentos que interessam aos cidadãos” (Evangeli Gaudium, 2013:183). Tais palavras do Papa Francisco parecem indicar um descontentamento com a postura institucional da Igreja Católica diante da possibilidade de ser confinada apenas à vida privada de seus seguidores, sem receber espaço para se envolver em questões relativas ao restante da sociedade. Isto fica ainda mais evidente quando se observa o incentivo da Instituição à participação de seus seguidores na política, o que pode ser demonstrado, por exemplo, com a instituição do Ano Nacional do Laicato, que se estendeu de novembro de 2017 a novembro de 2018 – acompanhando o ano de eleições no Brasil – em busca de motivar a atuação dos leigos nos diversos grupos e espaços sociais. Diante disso, objetivamos analisar a utilização da religião na campanha dos candidatos católicos Cobra Repórter (PSD), Padre Roque (PR) e Pedro Scherer (PRTB) à Assembleia Legislativa do Paraná (ALEP) nas eleições de 2018. Deste modo, levando em consideração posicionamentos da Igreja e a presença cada vez mais frequente nas disputas eleitorais brasileiras de candidaturas vinculadas, de alguma forma, a instituições religiosas (Carvalho Junior; Oro, 2017; Oro, 2003; Freston, 1993), buscamos discutir neste texto as articulações entre religião e política, particularmente no que se refere ao catolicismo.

A cada vez mais incisiva e estruturada participação de religiosos políticos¹ na cena pública brasileira traz à tona questionamentos sobre como se dá a laicidade no Brasil. Tomada como uma das principais características da modernidade, o princípio da laicidade pode ser entendido como a emancipação do Estado “dos poderes eclesiásticos e de toda referência e legitimação religiosa” (Mariano, 2011, p. 244), sendo decorrente do processo de secularização, que tende a deslocar a religião para a esfera privada e resulta em um significativo arrefecimento da influência do sagrado na vida e nas ações dos indivíduos, que até então tinham no plano divino o principal ordenador (Hervieu-Léger, 2008). Contudo, tais configurações não resultam na extinção ou no isolamento da religiosidade em função do plano secular, mas em um arranjo em que ambas as áreas coexistem e interagem entre si (Oro; Camurça, 2018), até porque “as religiões



precisam se valer das mais diversas estratégias que as possibilite assumir um papel relevante nas contínuas construções pessoais de sentido dos fiéis” (Prandi; Santos; Bonato, 2019, p. 46). Assim, a laicidade, ao menos no caso brasileiro, não se constitui em um sistema uniforme, mas, conforme Camurça (2017, p. 882), em um “mosaico de cenários” carregado de pautas destoantes, que é acionado tanto por grupos laicos quanto religiosos como mecanismo para defesa de seus respectivos interesses (Camurça, 2017).

Ainda que, no Brasil, o princípio da laicidade tenha sido instituído a partir da Constituição de 1891, a Igreja Católica continuou próxima ao Estado, contribuindo até mesmo para o seu fortalecimento (Montero; Almeida, 2000). É apenas no final do século XX que a posição de centralidade política da Instituição no cenário nacional começa a sofrer mudanças, em um contexto em que, dentre outros fatores, a Igreja, ao se opor ao Regime Militar (1964-1984), “perdeu, como ator religioso, a exclusividade na relação e no estabelecimento de diálogo e negociação com os dirigentes políticos e estatais” (Mariano, 2009, p. 114). Com isso, a esfera política passa a receber outros segmentos religiosos, dentre os quais podemos destacar, a partir da década de 1980, os evangélicos, principalmente os pentecostais, com candidaturas apoiadas ou não por igrejas, e um constante acionamento de símbolos e discursos religiosos nas campanhas eleitorais.

Nesse sentido, é possível dizer que, em concorrência por espaço com os evangélicos (Mariano, 2011), “aos poucos a Igreja católica vem igualmente se apropriando de estratégias semelhantes, trazendo cada vez mais, para as disputas eleitorais das diferentes esferas, a linguagem, os signos e as representações da religião” (Sexugi; Mezzomo; Pátaro, 2018, p. 225). Desta maneira, estes religiosos políticos contribuem para atender o incentivo da Instituição à atuação de seus fiéis na esfera pública, que não é recente e vem sendo reforçado pela Igreja, pelo menos, desde o Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965), momento que pode ser considerado o principal marco de sua abertura ao diálogo com a modernidade (Sanchez, 2017).

Embora não demonstre apoio oficial às candidaturas que encoraja para que seus seguidores possam “atender ao bem comum e, ao mesmo tempo, abrir caminho ao Evangelho” (Apostolicam Actuositatem, 1965:14), a Igreja não deixa de lado as dicas sobre as características dos candidatos que os eleitores devem levar em consideração ao decidir seu voto. Exemplo disso é a atuação da CNBB, que tem construído uma tradição de instrução política no país e vem publicando, nos anos eleitorais, textos e



cartilhas pautados nos valores cristãos com o objetivo de promover a conscientização da população sobre este campo (Oro, 2003). Seguindo esses moldes, a edição de 2018 da Cartilha de Orientação Política da CNBB traz indicações para que o povo procure eleger candidatos que, “preferencialmente, possuam vínculos com a Igreja, demonstrados antes da campanha eleitoral”, apresentem “uma sincera adesão aos valores cristãos”, e defendam “a vida, desde a concepção até o seu fim natural” e “a família, segundo o plano de Deus”.

Tais temas fundamentados na moralidade cristã, considerados imprescindíveis àqueles dignos de voto do ponto de vista da Igreja (CNBB, 2018a, p. 25), mostraram-se recorrentes durante as eleições de 2018, assim como o acionamento de linguagens e símbolos oriundos da religião, e a aproximação de candidatos a instituições religiosas. Talvez o exemplo mais evidente tenha sido a campanha do atual presidente do Brasil, Jair Bolsonaro (PSL), eleito no segundo turno com 55,13% dos votos válidos, que além das pautas conservadoras trouxe como seu slogan a frase “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos” e recebeu significativo apoio de segmentos evangélicos (Fujita, 2018). Ainda na disputa pela presidência, Cabo Daciolo (Patriota) se fez presente nos debates acompanhado de uma Bíblia, proferindo o jargão evangélico “Glória a Deus! ”; Geraldo Alckmin (PSDB) e Henrique Meirelles (MDB), respectivamente, firmaram alianças com a Igreja Mundial do Reino de Deus e Assembleia de Deus Belém; e Fernando Haddad (PT) realizou visita à sede da CNBB, onde se comprometeu “a reforçar pontos como o ‘compromisso de preservação da vida’” (Megale, 2018). No cenário paranaense, Ratinho Junior (PSD), que declarou apoio a Jair Bolsonaro e “tem um perfil conservador e historicamente é ligado a partidos que tem base em igrejas evangélicas” (Baran, 2018), foi eleito ao cargo de governador do estado; Flávio Arns (REDE) e Professor Oriovisto Guimarães (PODE), ambos os candidatos eleitos ao Senado pelo Paraná, declararam-se contra a legalização do aborto (Arns, 2018; Eustáquio, 2018); e, de forma similar, também nas eleições do mesmo ano à ALEP, foi possível observar uma mobilização da religião como mecanismo e estratégia de campanha.

As eleições de 2018 à ALEP contaram com 7.971.087 eleitores aptos, e alcançaram 6.620.465 votos, dos quais 6.145.689 foram votos válidos (92,83% do total), 308.785 nulos (4,66%) e 165.991 em branco (2,51%) (Gazeta Do Povo, 2018). Dentre os 776 concorrentes ao cargo de deputado estadual, cujos dados foram disponibilizados online pelo Tribunal Superior Eleitoral (TSE), identificamos oito candidatos católicos² que fizeram uso intenso e contínuo de símbolos religiosos e/ou contaram com apoio de lideranças eclesiais durante a campanha e, com isso, podem ser definidos como



religiosos políticos. Assim, foram coletadas e tabuladas as publicações de cunho político e religioso realizadas em suas fanpages do Facebook entre 20 de julho e 8 de outubro de 2018³. Com base nesses dados, buscamos analisar como se configurou o acionamento da religião durante as eleições de 2018 à ALEP nas campanhas de Cobra Repórter (PSD), Padre Roque (PR) e Pedro Scherer (PRTB), candidatos católicos que, ainda que não tenham recebido apoio institucional oficial de segmentos da Igreja, como o Ministério Fé e Política da Renovação Carismática Católica (RCC), que se destaca na atuação política, demonstraram ênfase e recorrência de tal mobilização do sagrado na construção de sua identidade, seus materiais de campanha e defesa de suas pautas, frequentemente vinculadas a princípios cristãos.

De tal forma, levando em consideração que as disputas eleitorais são momentos em que, especialmente, os diálogos entre a esfera religiosa e a esfera política se tornam mais evidentes e mostram uma instrumentalização recíproca entre ambos os campos (Oro; Carvalho Júnior, 2015), almejamos contribuir com os estudos voltados à compreensão de como a religião, em particular a católica, permeia a política brasileira e com ela se articula.

A religião na campanha eleitoral de 2018 à ALEP

Vinculados à Igreja Católica, os três candidatos analisados neste trabalho fizeram constante uso da religião durante o pleito de 2018 à ALEP, o que pode ser observado por meio de materiais de campanha como jingles, flyers, “santinhos” textos, fotos, lives e vídeos publicados em suas fanpages do Facebook ao longo do período eleitoral⁴. Em meio à utilização de elementos religiosos atrelados à política, estes religiosos políticos expressaram de forma nítida o seu pertencimento ao catolicismo. Cobra Repórter, eleito à ALEP em 2014 pelo Partido Social Cristão (PSC) com 29.097 votos, e reconduzido ao cargo de deputado estadual em 2018 pelo Partido Social Democrático (PSD) com um total de 46.983 votos, afirma em vídeo publicado em sua fanpage que decidiu adentrar a disputa ao legislativo estadual em 2014, quando participou do Encontro de Casais com Cristo (ECC) e notou que a Igreja “apoia muito as ações boas na política”. Pedro Scherer, que alcançou a condição de suplente com um total de 1.261 votos pelo Partido Renovador Trabalhista Brasileiro (PRTB), tendo anteriormente sido candidato a vereador de São José dos Pinhais em 2004 (suplente) e a vice-prefeito do mesmo município em 2016 (não eleito), ainda que se coloque como “Liderança Cristã”, sem especificar uma denominação, afirma em seu flyer de campanha que frequentou a Escola Fé e Política da CNBB, participou da Pastoral da Juventude e foi catequista, e que deseja ser deputado estadual para “ser um representante da igreja de saída⁵, sendo



sal da terra e luz do Mundo⁶”, fazendo referência ao Ano Nacional do Laicato. Já Padre Roque, embora esteja em licença sacerdotal desde 2004, foi o único religioso político católico identificado que utilizou título eclesiástico em seu nome de urna em 2018, obtendo a condição de suplente pelo Partido da República (PR), com 4.934 votos. O candidato havia participado também das disputas eleitorais ao legislativo estadual em 2010 e 2014 (suplente), e ao legislativo municipal de Londrina em 2008 (eleito), 2012 (eleito) e 2016 (suplente, assumindo o mandato como vereador em 2017).

Ao longo da campanha, o pertencimento religioso dos candidatos foi reforçado por meio do acionamento de elementos característicos da doutrina católica. Pedro Scherer compartilhou imagem em que se encontra ao lado de uma Bíblia, sobre a qual se vê uma representação da figura de Jesus; Padre Roque terminou várias de suas publicações com a saudação franciscana “Paz e Bem”, tendo também realizado postagem em celebração ao dia de São João Maria Vianney, padroeiro dos sacerdotes, e oração a São Miguel Arcanjo; de forma análoga, Cobra Repórter divulgou publicação sobre o dia comemorativo em homenagem a este último, apontando que a Festa de São Miguel foi inserida no calendário oficial de eventos do Estado do Paraná por meio de projeto de lei de sua autoria, além de utilizar o dia de São Francisco de Assis para falar sobre sua atuação na política em defesa dos direitos dos animais, com uma imagem do santo ilustrando o conteúdo. Com isso, podemos inferir que o uso de expressões, símbolos e imagens próprios do catolicismo podem contribuir para a construção da identidade dos candidatos na percepção do eleitor, funcionando também, como no caso de Cobra Repórter, para indicar posicionamentos pautados nos princípios católicos, reafirmando a condição desses religiosos políticos como representantes dos interesses e tradições da Igreja no que diz respeito ao Estado. Assim, observamos que o pertencimento religioso é acionado não somente de forma a listar as atividades realizadas junto à Igreja, ou pelo nome de campanha, como no caso do Padre Roque, mas pela menção explícita e reiterada dos candidatos de que consistem em cristãos envolvidos, católicos participantes da política.

Também foi verificada, em meio às publicações no Facebook, a concessão de apoio por parte de indivíduos do meio religioso aos candidatos, com exceção de Padre Roque. Podemos destacar o candidato Cobra Repórter que divulgou várias publicações de religiosos lhe declarando voto, mencionando sua atuação na igreja e na política como cristão. Além destes, dois membros da RCC fizeram o mesmo, apontando a defesa da vida e da família praticada pelo candidato como motivo de voto. Já Pedro Scherer, mesmo que de forma não tão expressiva e declarada, publicou uma foto com Dom



Celso, bispo da Diocese de São José dos Pinhais, de quem diz ter recebido uma bênção para sua “missão de ser sal da terra e luz do mundo no mundo da política”. Ao discorrer sobre a inserção bem-sucedida dos evangélicos no campo da política, Prandi, Santos e Bonato (2019) trazem a ideia de que essa configuração é resultado não tanto da identificação do eleitor com o pertencimento religioso do candidato em si, mas da atuação das instituições religiosas como uma espécie de “máquina eleitoral”, por meio da qual são acionadas redes de contatos e fiéis trabalham na divulgação das campanhas. Com isso, a partir dos exemplos apresentados, é possível interpretar de maneira similar o funcionamento da Igreja Católica durante as eleições, quando leigos e até mesmo membros do clero manuseiam a “máquina eleitoral” e contribuem para que a campanha seja divulgada, ainda que a Instituição não se envolva oficialmente na concessão de apoio aos religiosos políticos.

A participação dos candidatos no meio religioso foi demonstrada ao longo da campanha por publicações que apresentaram suas presenças em igrejas. Padre Roque publicou vídeo em que era visto entre os fiéis, assistindo a uma missa, e Pedro Scherer divulgou imagens em que aparecia no ambiente religioso vestindo as roupas de Ministro da Eucaristia. Enquanto isso, Cobra Repórter postou foto ao lado de um padre em espaço onde parecia ter sido realizada uma missa, acompanhada pela frase “fé em Deus” e seu número de urna, e junto a fiéis em sua visita à igreja Assembleia de Deus, em Cambé, o que pode ser um indício da atuação em conjunto entre católicos e evangélicos na política em prol da defesa de interesses comuns (Py; Reis, 2016), como é o caso da defesa da vida e da família. Deste modo, podemos inferir que tanto a presença em igrejas quanto a divulgação desse conteúdo nas fanpages contribui para uma assimilação por parte do eleitor do engajamento do candidato com relação à religião, contribuindo para uma ideia do político como um representante dos princípios cristãos – seja da vertente católica ou não – que lhes confere uma aura de confiabilidade (Santos, 2008).

No que diz respeito às pautas defendidas pelos candidatos, foi unânime a luta pela defesa da vida e da família, que se mostraram duas das principais bandeiras por eles defendidas durante a campanha, se não as que mais receberam ênfase de modo geral, figurando diversas vezes em meio aos materiais coletados. Estruturado nas concepções cristãs de uma ideia heteronormativa de matrimônio e de procriação sagrada que, portanto, não deve ser interrompida por intenções humanas (Machado, 2017), o debate da defesa da vida e da família tem como vozes ativas a Igreja Católica e igrejas evangélicas, implicando numa tentativa de contenção do espaço que tem sido



conquistado na cena pública brasileira por grupos progressistas, como o movimento feminista e LGBT+ (Mariano; Biroli, 2017). Esses posicionamentos conservadores integram o processo de moralização da discussão acerca dos direitos humanos, cuja fundamentação é firmada nos valores e na moral provindos da religião e de sua permeabilização na esfera política (Ivanescu, 2010), consistindo em uma questão que vem se intensificando significativamente em meio às instabilidades políticas e econômicas enfrentadas pelo país nos últimos anos (Tatagiba, 2018).

Além de ter utilizado a tag “#odeputadodafamília” até mesmo em postagens não relacionadas ao assunto, Cobra Repórter, em uma das muitas lives realizadas durante o pleito abordando o tema, afirmou que é “o deputado estadual que defende a família na Assembleia Legislativa, os valores da família, os princípios cristãos”, também trazendo a questão constantemente em seus materiais de campanha oficiais, como seu flyer de propostas, em que mostra como um de seus objetivos “reforçar o trabalho pela família paranaense”. De forma similar, Pedro Scherer trouxe essas temáticas em primeiro plano em sua campanha, demonstradas em seus flyers e “santinhos”, com frases como “Pátria e Família em primeiro lugar”, “em defesa da vida e da família! Na política, na sociedade e na igreja”, além de dizer que, caso fosse eleito, seria “um ‘Defensor da Vida e da Família’ representando e respeitando os interesses do povo”. No entanto, ainda que abordassem o tema constantemente, não fica claro nos materiais publicados nas fanpages desses dois candidatos em que, exatamente, consiste a defesa da família para além da pauta anti-aborto, e nem quais são as maneiras para exercê-la, embora seja possível subentender, a partir do teor religioso envolvido, a ideia de manutenção da “família tradicional” como “entidade matrimonializada, patriarcal, patrimonializada, indissolúvel, hierarquizada e heterossexual” (Dias, 2005, p. 5), o que pode ser indicado pela fala de Cobra Repórter sobre ser integrante do Encontro de Casais com Cristo (ECC) e, portanto, ser sua “obrigação defender a família, estar lá para defender a família”.

Já as publicações de Padre Roque indicam com maior clareza qual é a abordagem do candidato acerca da defesa da família. Em sua campanha, a temática parece estar relacionada principalmente ao combate à dita “ideologia de gênero”, levado por grupos conservadores a “diversas discussões que giram em torno da saúde reprodutiva das mulheres, da educação sexual ou do reconhecimento de identidades não heterossexuais, entre outras questões” (Miskolci; Campana, 2017, p. 724-725), visando cercear a atuação e os direitos de minorias e interferindo até mesmo no que diz respeito aos estudos de gênero no ambiente escolar. Nesse sentido, o candidato apresentou



postagens frequentes sobre o assunto, como um vídeo acompanhado de seu nome e número de urna em que disse ser “contra a ideologia de gênero porque querem passar a ideia para as crianças que não se nasce homem e nem mulher”, apontando que “isso é contra a natureza de Deus”, colocando-se a favor da família tradicional e defendendo “a moral e os bons costumes cristãos”; e frases sobre a “ideologia de gênero” ter a destruição da família como objetivo, retirar “a autoridade dos pais sobre os filhos”, e as crianças serem o seu público-alvo. Além disso, empregou o posicionamento do Papa Francisco de forma a legitimar a pauta, como em uma imagem que afirma que este “foi terminante ao afirmar que a ideologia de gênero não pode ser aceita como algo normal e necessário”. É também válido apontar que o candidato Padre Roque foi o único religioso político católico identificado nesta pesquisa que observamos ter tratado, ao menos explicitamente e por meio de suas publicações no Facebook, da luta contra a “ideologia de gênero”, o que pode indicar que, de modo geral, espera-se que este tema fique subentendido na compreensão do público quando a defesa da família é apresentada de forma menos específica.



Imagem 01. Pautas de cunho moral nos materiais de campanha. Fonte: Acervo do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder.

Ainda com relação às pautas de cunho moral, ao analisarmos o debate anti-aborto na campanha dos candidatos em questão, é possível ser inferida a noção cristã de que a vida humana se inicia a partir do momento da concepção, dado o constante acionamento da religião. No entanto, não foi possível verificar nos materiais coletados na fanpage de Pedro Scherer um maior aprofundamento sobre a defesa da vida para além da defesa da família – o que não indica, necessariamente, um menor interesse por parte do candidato sobre a questão –, enquanto Cobra Repórter e Padre Roque dedicaram várias publicações ao assunto. O candidato Cobra Repórter, por exemplo, inseriu a pauta em seu flyer de propostas para o mandato, visando “reafirmar o

compromisso com a vida, defendendo-a em todas as circunstâncias”, e frisou ao longo do pleito a sua proposição do Projeto de Lei 303/2017, que atualmente tramita na Comissão de Constituição e Justiça (CCJ), e busca instituir o Dia Estadual de Conscientização Contra o Aborto, em que seriam realizadas atividades e mobilizações com vistas à reflexão sobre o tema.

Entre as formas de abordagem, ambos os candidatos demonstraram uma interpretação da vida como um dom divino e fizeram uso de recursos visuais para tratar do assunto, comumente trazendo a representação do nascituro ou do bebê, que pode funcionar como meio a sensibilizar o público, considerando que “esse tipo material, ao humanizar aquilo que seria objeto de um aborto, interpela as emoções da audiência transformando um potencial direito abstrato em um ato moralmente cruel” (Montero; Silva; Sales, 2018, p. 156). Foi observada também a percepção do aborto como assassinato, que sinaliza uma demonização da mulher que interrompe a gravidez (Pinheiro; Silva, 2018), sendo exemplo a fala de Padre Roque, que afirma que “assassinar a vida de quem não tem defesa é ato de violência, é pecado que agride o coração de Deus, o criador da vida”, e um vídeo postado por Cobra Repórter com legendas que colocam o nascituro como narrador, dizendo que “na obscuridão da noite, como um ladrão, roubaram-me a vida”. No entanto, embora a pauta anti-aborto tenha sido recorrente, com maior ou menor intensidade nas campanhas dos três candidatos analisados, não identificamos, em meio às suas publicações, propostas de políticas voltadas a questões socioeconômicas e de saúde pública para sanar condições que possam induzir alguém a recorrer ao aborto, parecendo prevalecer apenas a ideia de que a gravidez não deve ser interrompida de forma intencional.



Imagem 02. Defesa da vida. Fonte: Acervo do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder.



Verificamos, também, a utilização da Bíblia e posicionamentos vindos oficialmente da Igreja Católica nos materiais de campanha. Como já mencionado, Padre Roque acionou a abordagem do Papa Francisco sobre o combate à “ideologia de gênero” como forma de embasar seu engajamento na questão, tendo também citado a frase bíblica “escolhe pois a vida” (Dt 30: 19) em um vídeo sobre a pauta anti-aborto; Cobra Repórter realizou postagem trazendo seu posicionamento sobre ser a “favor da vida em qualquer circunstância” acompanhada da afirmação que a “CNBB reforça posição pela vida e contra o aborto”, e pediu apoio aos eleitores em live dizendo que realiza seu trabalho “sempre pautado nas coisas do bem, pautado em Deus, pautando naquilo que está escrito na Santa Bíblia”; Pedro Scherer afirmou que, “por mais desacreditado que esteja o mundo da política, também aí devemos ser Sal da terra, Luz do Mundo e Fermento na Massa”, fazendo referência aos escritos presentes em Mt 5: 13-14 e Lc 13: 18-21, respectivamente, tendo este último sido várias vezes citado no material de campanha, em menção não apenas ao texto bíblico, mas também ao Ano Nacional do Laicato. De tal modo, foi possível perceber o acionamento da autoridade da Igreja e das Escrituras para legitimar posicionamentos e/ou inserção aos candidatos na política, o que pode levar o eleitor a empregar ao voto uma noção não apenas de dever cívico, mas de defesa dos valores cristãos em prol do bem comum (Mezzomo; Pátaro; Bonini, 2014)

Por fim, esta análise nos possibilita visualizar de que modo a religião foi acionada na campanha desses religiosos políticos católicos por meio de aspectos específicos da doutrina em questão, mas também do cristianismo em geral, podendo alcançar a simpatia de um eleitorado para além daquele pertencente à Igreja Católica. De tal forma, observamos que a esfera religiosa e a esfera política se articulam, não possuindo fronteiras estabelecidas com precisão, em uma configuração que, como colocam Oro e Carvalho Júnior (2015), parece se intensificar ainda mais no período eleitoral.

Considerações finais

Por meio da análise dos materiais de campanha de Cobra Repórter, Padre Roque e Pedro Scherer, foi possível visualizar como esses religiosos políticos católicos acionaram elementos da religião durante o pleito de 2018 à ALEP. Apesar de apresentarem níveis de estruturação de campanha distintos, os candidatos demonstraram formas similares, em maior ou menor grau, de empregar aspectos religiosos no que diz respeito à divulgação de suas candidaturas. Com isso, somos capazes de inferir que, nas disputas eleitorais, a religião é utilizada de forma a justificar posicionamentos e conquistar o eleitorado, que pode interpretar no pertencimento do



candidato à Igreja e ao cristianismo como um todo, uma garantia da qualidade de sua atuação na política.

Ao longo do pleito, os candidatos reafirmaram sua atuação como católicos, listando suas participações junto à Igreja em seus materiais de campanha, assim como Padre Roque utilizou o título eclesiástico no nome de urna. Foram publicados fotos e vídeos que mostravam os candidatos em ambientes e celebrações religiosas, uso de elementos e expressões característicos ao catolicismo, e apoios concedidos por pessoas do meio religioso, como clérigos e leigos. Vale também destacar a visita de Cobra Repórter à igreja Assembleia de Deus, o que indica que não apenas a identidade católica, mas a de seguidor do cristianismo em geral, pode funcionar como um meio de apontar o candidato como um defensor dos princípios da religião na esfera pública, independentemente da doutrina a que pertence.

Os três candidatos apresentaram a pauta da defesa da vida e da família como uma das principais bandeiras defendidas em sua campanha, indicando como princípios e fundamentos religiosos são utilizados para defender e legitimar discursos conservadores na esfera pública. No entanto, a questão da defesa da família é tratada de forma vaga, ainda que enfática, por Cobra Repórter e Pedro Scherer, embora seja possível subentender uma ideia de configuração familiar heteronormativa, a dita “família tradicional”. Já Padre Roque atrela diretamente o tema ao combate à chamada “ideologia de gênero”, sendo o único dos religiosos políticos católicos identificados durante o pleito de 2018 a abordar o assunto explicitamente, ao menos durante a campanha realizada no Facebook. Apesar disso, o discurso não detalhado sobre essas temáticas não implica, necessariamente, em uma falta de interesse dos candidatos no que diz respeito a elas, podendo indicar que se espera a compreensão de antemão do eleitorado que terá acesso a esses conteúdos. Deste modo, é possível inferir uma busca por alcançar um público determinado, que já está familiarizado com esses debates e também com o cenário religioso, em que frequentemente tais assuntos estão inseridos e são discutidos por meio de terminologias similares às utilizadas nas campanhas analisadas.

Para legitimar tais pautas de cunho moral, os religiosos políticos acionaram pareceres oficiais da Igreja Católica, além de textos bíblicos que se encaixassem no tema de acordo com a opinião dos candidatos, fazendo presente a concepção de que “a Bíblia e todos os simbolismos nela contidos devem ser as fontes de orientação para aqueles que desejam seguir pelo caminho ‘correto’” (Santos, 2008, p. 209). De forma similar, a



autoridade da Igreja e também e seu incentivo à atuação dos leigos na esfera pública foi acionada para justificar a inserção dos candidatos na política.

Enfim, foi possível observar maneiras com que religião e política se articulam durante as campanhas eleitorais, indicando como, a despeito do processo de secularização das sociedades modernas e da laicidade do Estado, ambos os campos interagem, não sendo um isolado e esquecido em função do outro (Oro; Camurça, 2018). Assim, a atuação dos religiosos políticos católicos no pleito de 2018 à ALEP demonstra como, ainda que aos poucos, o chamado da Igreja Católica à participação de seus seguidores na esfera pública vem tendo resultados, de forma que a Instituição, embora se mantenha – ou diga se manter – neutra durante as eleições, tem em seus fiéis um meio para que seus interesses e princípios sejam defendidos no funcionamento do Estado.

Notas

¹Os religiosos políticos são definidos por Carvalho Júnior e Oro (2017, p. 19) como “sujeitos detentores de um pertencimento religioso anterior a sua eleição, que se utilizam deste pertencimento como capital político, mesmo que de forma sutil, e que, uma vez eleitos, mantêm o seu vínculo religioso de forma explícita”.

²Os oito candidatos católicos identificados como religiosos políticos nas eleições de 2018 à ALEP foram: Cleusa Camargo (PPS, suplente), Cobra Repórter (PSD, reeleito), Evandro Araújo (PSC, reeleito), Heico Silva (PPS, suplente), Nelmo Cassiano (REDE, suplente), Padre Roque (PR, suplente), Pedro Scherer (PRTB, suplente), Sérgio do Cristma (PV, suplente).

³A identificação dos religiosos políticos, bem como a coleta de seus materiais de campanha, foram realizados pelo Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder, da Universidade Estadual do Paraná, Câmpus de Campo Mourão. Ao todo, foram identificados 37 religiosos políticos no pleito de 2018 à ALEP: além dos oito católicos, 27 evangélicos e dois de religiões de matriz africana.

⁴Consideramos como formas de divulgação da campanha mesmo aquelas publicações que não estavam relacionadas diretamente às eleições, mas foram apresentadas no espaço de tempo mencionado, visto que é possível supor uma visualização desses conteúdos por parte dos eleitores, podendo ou não contribuir para a sua decisão de voto.

⁵O termo “Igreja em saída” é parte da temática do Ano do Laicato (“Cristãos leigos e leigas, sujeitos na ‘Igreja em saída’, a serviço do Reino”) e faz relação ao posicionamento da Instituição, frisado pelo Papa Francisco, de que “sobretudo os leigos,



devem contemplar as periferias, sejam geográficas, sociais, morais ou quaisquer outras onde Cristo deva ser anunciado e amado” (CNBB, 2018b).

⁶Referência ao texto bíblico escrito em Mt 5: 13-14: “Vós sois o sal da terra; mas se o sal se tornar insípido, como lhe restaurar o sabor? Para nada mais presta, senão para ser lançado fora, e ser pisado pelos homens. Vós sois a luz do mundo. Não se pode esconder uma cidade situada sobre um monte”.

Referências

Arns, Flávio. Contra o aborto. 2018. Disponível em: <<https://bit.ly/2JOtI8b/>>. Acesso em: 16 jul. 2019.

Baran, Katna. Com chapa 'religiosa', Ratinho Junior é confirmado candidato ao governo do Paraná. 2018. Disponível em: <<https://bit.ly/2O8gbd4/>>. Acesso em: 16 jul. 2019.

Carvalho Junior, Erico Tavares de; Oro, Ari Pedro. Eleições municipais 2016: religião e política nas capitais brasileiras. Debates do NER, Porto Alegre, ano 18, n. 32, p. 15-68, jul./dez. 2017.

CNBB. Cartilha de Orientação Política: Os cristãos e as Eleições 2018. CNBB Regional Sul 2: Curitiba, 2018a.

_____. Leigos numa Igreja em saída. 2018b. Disponível em: <<https://bit.ly/2Sh1O8u/>>. Acesso em: 16 jul. 2019.

Dias, Maria Berenice. Homoafetividade e o direito à diferença. 2005. Disponível em: <<https://bit.ly/2WyVwBY/>>. Acesso em: 16 jul. 2019.

Eustáquio, Oswaldo. Oriovisto Guimarães assina termo de compromisso contra legalização do aborto. 2018. Disponível em: <<https://bit.ly/2AQsAgJ/>>. Acesso em: 16 jul. 2019.

Freston, Paul. Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment. 303 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

Fujita, Gabriela. Bolsonaro atraiu evangélicos com batismo e conservadorismo, diz antropólogo. 2018. Disponível em: <<https://bit.ly/2swlJDu/>>. Acesso em: 16 jul. 2019.

Gazeta Do Povo. Candidatos a Deputado Estadual – Paraná. 2018. Disponível em: <<https://bit.ly/2HYEE3D/>>. Acesso em: 24 mar. 2019.

Hervieu-Léger, Danièle. O peregrino e o convertido: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

Ivanescu, Carolina. Politicised religion and the religionisation of politics. Culture and Religion, Londres, v. 11, n. 4, p. 309-325, 2010.



Machado, Lia Zanotta. O aborto como direito e o aborto como crime: o retrocesso neoconservador. *Cadernos Pagu*, Campinas, s/v., n. 50, p. 1-48, maio/ago. 2017.

Mariano, Rayani; Biroli, Flávia. O debate sobre aborto na Câmara dos Deputados (1991-2014): posições e vozes das mulheres parlamentares. *Cadernos Pagu*, Campinas, s/v., n. 50, p. 1-38, set. 2017.

Mariano, Ricardo. Pentecostais e política no Brasil: do apolitismo ao ativismo corporativista. In: SANTOS, Hermílio. *Debates pertinentes: para entender a sociedade contemporânea*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009, p. 112-138.

_____. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 238-258, 2011.

Megal, Bela. Haddad pede a lideranças católicas que façam alertas sobre notícias falsas a fiéis. 2018. Disponível em: <<https://glo.bo/2ybEyA4>>. Acesso em: 16 jul. 2019.

Mezzomo, Frank Antonio; Pátaro, Cristina Satiê De Oliveira; Bonini, Lara de Fátima Grigoletto. Religião e política nas eleições ao legislativo municipal de Campo Mourão, Paraná. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 15, v. 1, n. 25, p. 271-289, jan./jun. 2014.

Miskolci, Richard; Campana, Maximiliano. "Ideologia de gênero": notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 32, n. 3, p. 725-747, set./dez. 2017.

Montero, Paula; Almeida, Ronaldo. O campo religioso brasileiro no limiar do século: problemas e perspectivas. In: Rattner, Henrique. (Org.). *O Brasil no limiar do século XXI: alternativas para a construção de uma sociedade sustentável*. São Paulo: Edusp, 2000, p. 325-340.

Oro, Ari Pedro; Carvalho Junior, Erico Tavares. Eleições gerais de 2014: religião e política no Rio Grande do Sul. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 27, p. 145-171, 2015.

_____. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 18, n. 53, p. 53-69, out. 2003.

Oro, Ari Pedro; Camurça, Marcelo Ayres. Da secularização ao espaço público: meandros e mediações frente ao esquema de separação entre secular e religioso. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 24, n. 52, p. 7-20, set./dez. 2018.

Prandi, Reginaldo; Santos, Renan William dos. Quem tem medo da bancada evangélica? Posições sobre moralidade e política no eleitorado brasileiro, no Congresso Nacional e na Frente Parlamentar Evangélica. *Tempo Social*, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 187-213, maio/ago. 2017.



Prandi, Reginaldo; Santos, Renan William dos; Bonato, Massimo. Igrejas evangélicas como máquinas eleitorais no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 120, p. 43-60, jan./fev./mar. 2019.

Py, Fábio; Reis, Marcos Vinicius de Freitas. Atuação e leis parlamentares dos deputados católicos carismáticos. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, v. 30, n. 3, p. 39-61, set./dez. 2016.

Sanchez, Wagner Lopes. Igreja Católica e liberdade religiosa: a renovação desencadeada pelo Concílio Vaticano II. *Rever*, São Paulo, ano 17, n. 3, p. 123-138, set./dez. 2017.

Santa Sé. Decreto Apostolicam Actuositatem sobre o Apostolado dos leigos. 1965. Disponível em: <<https://bit.ly/2HXJdvb>>. Acesso em: 16 jul. 2019.

_____. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* do Santo Padre Francisco. 2013. Disponível em: <<https://bit.ly/2QKdEGZ>>. Acesso em: 16 jul. 2019.

Santos, Marcio Martins dos. “Tribunos do povo, servos de Deus”: Um estudo antropológico sobre políticos e religião na cidade de Porto Alegre. *Revista Antropológicas*, São Paulo, ano 12, v. 19, n.1, p. 201-239, 2008.

Sexugi, Fabio; Mezzomo, Frank Antonio; Pátaro, Cristina Satiê de Oliveira. À imagem e semelhança: simulacro e hagiografia nas propagandas eleitorais de políticos religiosos. *Todas as Letras*, São Paulo, v. 20, n. 1, p. 224-236, jan./abr. 2018.



Intensidad religiosa y ciudadanía en Silao y Tierra Blanca, Guanajuato

Eloy Mosqueda Tapia¹

Introducción

El objetivo del presente trabajo es aportar elementos que nos permitan contestar la pregunta: ¿hay diferencias a partir del nivel de religiosidad para el ejercicio de la ciudadanía en dos municipios Silao y Tierra Blanca, Guanajuato México, en la segunda década del siglo XXI? Se sostiene la hipótesis de que la calidad de la ciudadanía es mejor entre los que se incorporan con mayor intensidad en actividades de sus iglesias, dado que éstas les dotan de los capitales necesarios para una participación amplia y con mayor profundidad en los asuntos públicos, en comparación con aquéllos que no se involucran en sus respectivas organizaciones religiosas. De manera complementaria, se explora no sólo el recurso religioso como un insumo determinante en la participación política de los fieles, sino también se explora la influencia de recursos de tipo material y educativo. En pocas palabras, los recursos permiten un mejor desempeño de la ciudadanía.

Palabras clave

Religión, intensidad, ciudadanía, Silao, Tierra Blanca.

Fundamentación del problema

En un estado como Guanajuato la relación entre ciudadanía y participación religiosa parecería con buenas expectativas de ser cierta, dada la hegemonía histórica del Partido Acción Nacional (PAN) y su conocida relación con el catolicismo (Vázquez, 1999:8), sin embargo, la ciencia debe investigar esto que parecería obvio para mostrar lo que hay detrás, aportando pruebas que podrían contradecir las apariencias. En un contexto político tan intenso como el actual en gran parte de la región latinoamericana, el papel de los fenómenos religiosos en la arena política parece que va adquiriendo una relevancia de consideración.

En el contexto mexicano estamos atravesando por una reconfiguración del campo político con resultados que todavía están por verse. Cabe recordar que el año pasado se realizaron las elecciones por la presidencia de la república junto a 3 mil 400 cargos de elección popular en 30 de los 32 estados de la federación (Animal Político, 2018). En Guanajuato la disputa por la gubernatura (que ha mantenido el PAN desde 1991 luego que el PRI había gobernado durante 63 años), por las 36 diputaciones locales y 46



ayuntamientos (Excélsior, 2018) dio como principal ganador al PAN. Los cambios que trajeron las elecciones de 2018 pueden ser decisivos para el futuro inmediato del país. Pero en el caso del estado de Guanajuato, aunque la mayoría posiciones de poder político se mantuvieron bajo el control del PAN (la gobernatura y 25 alcaldías municipales de las 43), en cambio el panorama político tuvo un cambio fundamental: la irrupción del partido fundado por Andrés Manuel López Obrador pocos años atrás, nos referimos al Partido Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA), que logró cinco alcaldías municipales, cuando tres años atrás no aparecía en el mapa electoral guanajuatense.

Si bien las elecciones son importantes porque dan cuenta de cambios en la dinámica política, para realmente dar cuenta de la relación entre el campo religioso y el político, debemos trascender las elecciones. Esta relación debe plantearse más allá de lo electoral, y dirigirse hacia lo que se encuentra en la base, nos referimos al ejercicio de la ciudadanía en México y en particular en el estado de Guanajuato.

Metodología

Para contestar la pregunta que origina este estudio se analizan los datos proporcionados por el Instituto Nacional Electoral (INE, 2014). Estos datos fueron construidos a partir del estudio que realizó el INE, El Colegio de México y otras instituciones universitarias, publicado en 2014 con el nombre de “Informe país sobre la calidad de la ciudadanía en México”. Retomamos la encuesta del estudio con representación nacional, conformada por un total de 11 mil cuestionarios aplicados a mayores de edad, sobre las dimensiones de la ciudadanía identificadas en el estudio: el estado de derecho, la vida política, la sociedad civil, la vida comunitaria, los valores y el acceso a bienes demandados por los ciudadanos (INE, 2014: 24-26). Para el caso de Guanajuato se aplicaron un total de 1200 encuestas.

El presente análisis se centra en los casos de los municipios de Silao y Tierra Blanca², principalmente porque nos parece que se justifica la comparación en cuanto que son dos casos de un gran contraste. Silao goza de una ubicación estratégica como paso obligado entre las ciudades de León, Guanajuato e Irapuato. Forma parte del corredor industrial del estado, con la presencia de un complejo industrial y de exportación llamado Puerto Interior, de empresas de manufactura y automotriz, además del aeropuerto internacional del Bajío. Es un ejemplo claro del creciente proceso de industrialización y urbanización que se presenta en el corredor industrial del estado. Los procesos de industrialización y urbanización, ambas características de lo que se ha denominado



como proceso de modernización, están asociados a fuertes problemas: crecimiento urbano desordenado, servicios públicos de mala calidad y baja cobertura, incremento en los indicadores de violencia, delincuencia, desempleo, migración, contaminación, entre otros. En el otro extremo tenemos el caso Tierra Blanca, municipio que se encuentra geográficamente fuera del llamado corredor industrial, esto lo ubica en una relación totalmente diferente del proceso de industrialización reciente que presenta el estado, aunque no está exento de este fenómeno, se presenta de manera mucho más reducida. Su articulación al proceso de modernización puede estar en ofrecer mano de obra en las ciudades del corredor industrial. Por tanto, los fenómenos ya mencionados, son de menor intensidad respecto al Silao industrializado y urbanizado.

Intensidad religiosa y ciudadanía

La población en México, al igual que en América Latina, se ha caracterizado por mantener una cierta permanencia de las creencias religiosas de distinto signo a lo largo de su historia reciente. Aunque no sin una profunda reestructuración del mundo religioso, principalmente a partir de la emergencia de nuevas opciones religiosas a lo largo y ancho del país desde la segunda mitad del siglo XX, pero que se ha mostrado con más fuerza en el norte y sureste del país. Sólo por aportar un dato que ilustre esto, según la encuesta que ya citamos anteriormente del Instituto Nacional Electoral (INE, 2014) sólo el 6.9% de los encuestados señalaron no poseer ninguna religión. Esto significa que al menos el 93% de la población en México dijo tener alguna creencia religiosa (2014). Esto da muestra de la amplitud del fenómeno religioso entre la población en México y el papel que podría jugar los diversos campos sociales.

Para el caso del estado de Guanajuato el porcentaje de no creyentes cae al 2.9% de la población, esto es menos de la mitad de la proporción de este segmento de la población en comparación con el dato del país. En cambio, todos aquellos que respondieron tener alguna creencia religiosa se elevan hasta poco más del 97% de la población. De este último segmento de población los católicos siguen siendo la gran mayoría con más del 87% del total de la población, por encima de 81.2% de católicos del total de la población en México (INE, 2014). El estado de Guanajuato es uno de los estados con mayor porcentaje de población creyente en el país. De ahí la importancia del estudio del fenómeno religioso. Sin embargo, se ha estudiado poco de manera sistemática, particularmente en el ámbito estatal.

Una de las variables con las cuales se puede explorar el papel de la religión en la sociedad guanajuatense es la ciudadanía. Este concepto es señalado como el



fundamento de un orden político democrático, por tanto, su ejercicio pleno, su desarrollo, su madurez es de interés central. Sin embargo, pocos trabajos se han interrogado por la relación entre religión y ciudadanía, entre los cuales podemos destacar la obra de Verba, Schlozman y Brady (1995), quienes establecieron diferencias significativas en la participación política entre grupos étnicos derivadas del desarrollo de habilidades cívicas a partir de su participación en sus iglesias en los Estados Unidos. Los autores encontraron que la baja participación de la población latina en Estados Unidos se debe a su filiación católica (Jones-Correa y Leal, 2001: 751).

En otras palabras, la participación de una determinada iglesia incide en el nivel de participación política. Si bien es cierto que el contexto y temporalidades entre los dos países son diferentes, estos hallazgos podrían llevarnos a pensar en comparar la calidad de la ciudadanía entre católicos y no católicos en los municipios señalados anteriormente. Sin embargo, al dar cuenta de la composición religiosa por municipio se plantea la comparación entre religiones podría resultar no tan relevante, dado el escaso número de opciones religiosas que se tienen, y de los casos encuestados en cada municipio: Silao 22 casos y en Tierra Blanca 25 ambos casos de otras religiones, frente a 269 y 270 casos de católicos respectivamente.

Por lo anterior se decidió seguir el modelo explicativo propuesto por Jones-Correa y Leal (2001), el cual, a diferencia de Verba, Schlozman y Brady (1995), plantean la hipótesis de que la influencia en la participación política del fenómeno religioso depende no del tipo de religión que se profese, sino más bien del hecho de participar o no en las actividades de la iglesia correspondiente. Porque es a través de esta participación como se adquieren ciertas habilidades cívicas (Jones-Correa y Leal, 2001: 751).

A partir de este planteamiento teórico, para el análisis de nuestros casos consideramos importante el nivel de participación en las actividades religiosas, porque la actividad en la iglesia es fuente de capitales que posteriormente pueden ser llevados a la arena política. Esto no significa que exista necesariamente una continuidad entre el ámbito religioso y el político, cada uno de estos campos tienen sus propios capitales y su lógica interna, sin embargo, es probable que quienes se interesen por participar en actividades colectivas en uno de éstos ámbitos, también lo hagan en el otro. Por tanto, se esperaría que existiese una diferencia entre aquellos que tienen una mayor asistencia a la iglesia y los que tienen menos, sin importar a qué religión pertenecen. En concreto, se sostiene la hipótesis de que la calidad de la ciudadanía es mejor entre los que se incorporan con mayor intensidad en actividades de sus iglesias que entre aquellos que no lo están.



En la siguiente tabla se muestra la intensidad en la participación religiosa construida a partir de la variable que mide la asistencia a la iglesia. La variable corresponde a la pregunta: S16. ¿Con qué frecuencia atiende a servicios religiosos?³, se trabajó como referente del nivel de religiosidad de los encuestados. En la tabla se despliegan los valores para cada municipio considerado.

Tabla 1

Porcentajes de población por nivel de religiosidad por municipio, 2014

Municipios de Guanajuato		Frecuenci	Porcentaj	Porcentaj	Porcentaj	
Silao	Válido	Muy	57	19.0	19.7	19.7
		Alta	127	42.3	43.8	63.4
		Media	41	13.7	14.1	77.6
		Baia	65	21.7	22.4	100.0
		Total	290	96.7	100.0	
	Perdido	No	2	.7		
		No	8	2.7		
		Total	10	3.3		
	Total		300	100.0		
	Tierra Blanca	Válido	Muy	29	9.7	9.9
Alta			102	34.0	34.9	44.9
Media			70	23.3	24.0	68.8
Baia			91	30.3	31.2	100.0
Total			292	97.3	100.0	
Perdido		No	2	.7		
		No	5	1.7		
		Total	8	2.7		
		NS	1	.3		
Total		300	100.0			

Fuente: Elaboración propia con datos de INE, 2014

Destaca que el municipio de Silao presente un porcentaje que duplica a Tierra Blanca respecto a los encuestados que tienen el nivel más alto de religiosidad. Esto podría contradecir el carácter industrializado y urbanizado del municipio respecto a Tierra Blanca. Se esperaría que existiera un mayor porcentaje de población con la menor intensidad religiosa en Silao. Sin embargo, la explicación podría basarse en que los procesos de transformación tan rápidos y profundos que han sufrido los habitantes de Silao en comparación a los problemas cotidianos que enfrentan en Tierra Blanca, ha llevado a los primeros a un paulatino proceso de desorganización de las estructuras sociales tradicionales, poniendo en riesgo la continuidad de las creencias y prácticas en la vida cotidiana. Este fenómeno podría constituir un elemento clave para que la religión se vea como una respuesta, en cuanto puede preservar la continuidad de la tradición como una barrera de contención ante los embates del proceso de modernización.



Escenario que no se presenta con la misma intensidad en Tierra Blanca, por tanto, en este municipio la intensidad religiosa de un tercio de la población quedaría en un nivel alto (34.9%) y otro tercio de la población en un nivel más bien bajo (31.2%).

Ingreso y educación

Continuando con la caracterización de los casos analizados, se puede realizar la comparación entre los niveles de ingreso a partir de la clasificación religiosa propuesta. Se esperaría que los sectores menos religiosos poseyeran una mejor situación material y una mayor educación, en tanto están incorporados de lleno en el proceso de modernización del que se habló anteriormente. Presentándose esto con mayor énfasis en el caso de Silao frente a Tierra Blanca.

Por el lado de los ingresos del hogar, encontramos que la gran mayoría de los casos analizados entre los dos municipios se encuentran concentrados en los dos primeros segmentos. Los hogares cuyos ingresos alcanzan un máximo de dos salarios mínimos son poco más de 8 de cada 10 casos. Esto llama poderosamente la atención, puesto que nos encontramos con que la gran mayoría de la población está muy limitada en su bienestar material. Aquellos que ganan más de cinco salarios mínimos mensuales apenas alcanzan el 1% de la muestra. Esto es dramático, pues muestra una de las debilidades del importante crecimiento económico que tiene el estado de Guanajuato, en tanto que la enorme riqueza generada en las últimas décadas no se ve reflejada en los ingresos de la mayoría de los hogares de estos dos municipios.

Tabla 2 Distribución del ingreso en salarios mínimos del hogar mensual por intensidad religiosa por municipio, 2014					
Nivel de salarial	Nivel de religiosidad				Total
	Muy alta	Alta	Media	Baja	
0 a 1 Sal. Mín. (0 a 1,943)	6.6% (35)	13.8% (73)	6.6% (35)	11.7% (62)	38.8% (205)
1 a 2 Sal. Mín. (1,944 a 3,886)	4.9% (26)	18.9% (100)	8.5% (45)	10% (53)	42.4% (224)
2 a 3 Sal. Mín. (3,887 a 5,829)	1.7% (9)	4.5% (24)	4.0% (21)	4.2% (22)	14.4% (76)
3 a 4 Sal. Mín. (5,830 a 7,772)	0.6% (3)	0.6% (3)	0.4% (2)	1.3% (7)	2.8% (15)
4 a 5 Sal. Mín. (7,773 a 9,715)	0.2% (1)	0.2% (1)	0.2% (1)	0% (0)	0.6% (3)



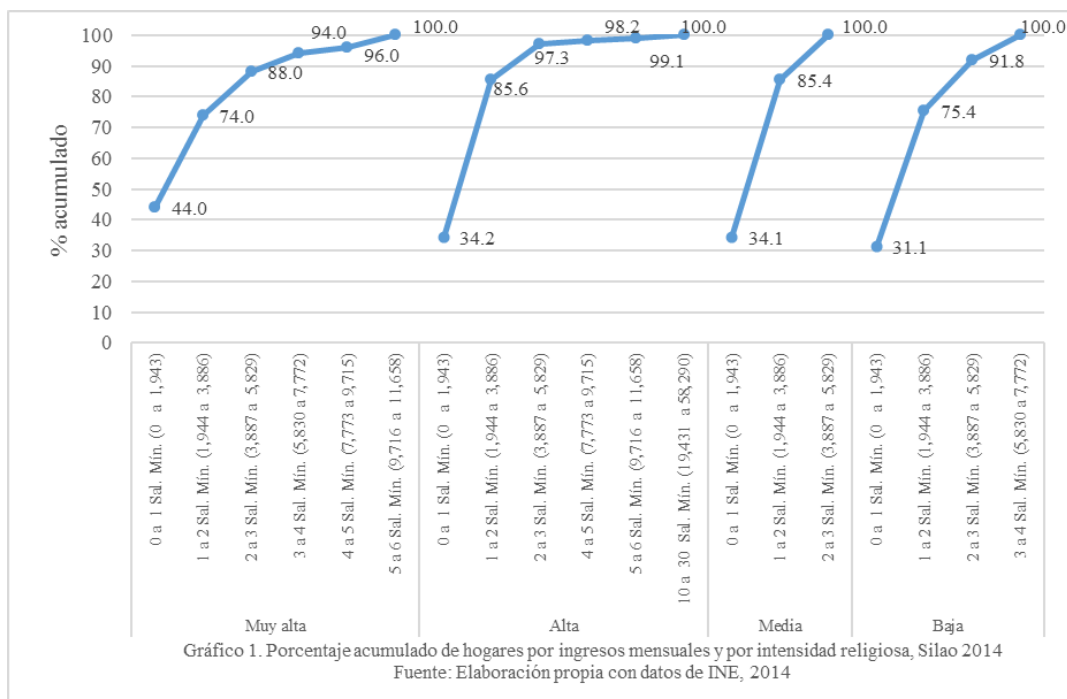
5 a 6 Sal. Mín. (9,716 a 11,658)	0.4% (2)	0.2% (1)	0% (0)	0% (0)	0.6% (3)
10 a 30 Sal. Mín. (19,431 a 58,290)	0% (0)	0.2% (1)	0% (0)	0% (0)	0.2% (1)
30 o más Sal. Mín. (58,291 o más)	0% (0)	0% (0)	0.2% (1)	0% (0)	0.2% (1)
Total	14.4% (76)	38.4% (203)	19.9% (105)	27.3% (144)	100% (528)
Fuente: Elaboración propia con datos de INE, 2014					

Por el lado del nivel de religiosidad (columnas) observamos que la distribución de la riqueza presenta más o menos el mismo patrón que el descrito en el párrafo anterior (véase tabla 2). A todos los niveles de religiosidad existe una mayor presencia de aquellos hogares que presentan ingresos bajos. Destacan aquellos que tienen una muy alta religiosidad en cuanto que la mayor parte de éstos tienen el ingreso más bajo (6.6%). A diferencia de los de religiosidad alta, que ubican a la mayor parte de sus casos en el segundo ingreso más bajo (18.9%), ahí mismo se ubican aquellos de religiosidad media (8.5%). Y los que tienen baja religiosidad concentran la mayor parte de sus casos nuevamente en el ingreso más bajo (11.7%), de la misma forma que los de más alta religiosidad. Esto contrario a lo que se esperaba.

En los polos del nivel de religiosidad se ubican la mayor proporción de aquellos hogares con menos ingresos. Esto podría significar para algunos que su asistencia intensa a la iglesia constituye una forma de resistencia a la adversidad material. Encuentran en la iglesia no sólo un consuelo a su situación material precaria, sino principalmente otro tipo de recursos valiosos en una situación de pobreza extrema, como lo son las redes sociales, las alianzas, acceso a información, en una palabra, solidaridad. En el otro extremo, los de baja religiosidad, encontramos aquellos que por su precaria situación abandonan todo contacto con la comunidad, en la búsqueda permanente por un ingreso no poseen el tiempo para dedicarle a la iglesia, o en el peor de los casos, se encuentran totalmente aislados en su precariedad, sin ningún recurso que la solidaridad religiosa podría derivar. Esto no significa que todos los casos se apeguen a esta descripción, pero podría ser un indicio para realizar una investigación de mayor calado. En este sentido, la relación entre: modernización, mejores condiciones materiales y menor intensidad religiosa, parece no presentarse.



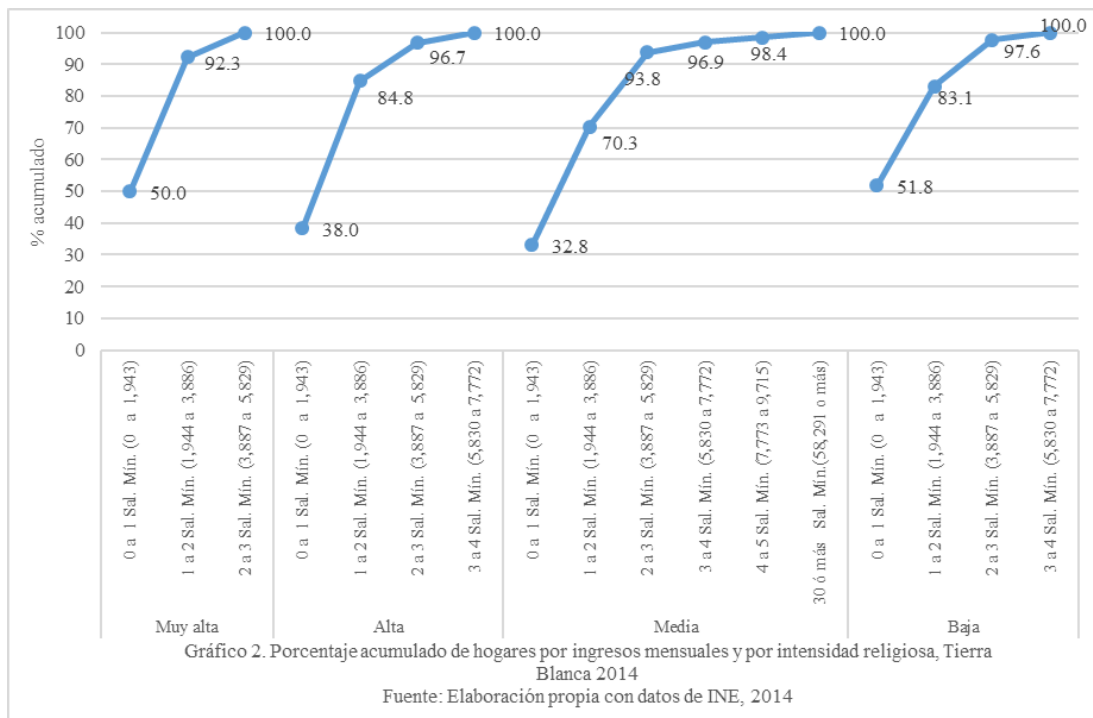
A continuación, se exponen los datos para los municipios de Silao y Tierra Blanca, entre los diversos niveles de intensidad religiosa y los porcentajes acumulados en cuanto a los ingresos (véase los gráficos 1 y 2). En el caso de Silao, los que tienen una religiosidad muy alta presentan el porcentaje más alto de hogares con el menor ingreso con respecto al resto de los niveles de religiosidad, más de cuatro hogares de cada 10 donde viven personas con la mayor religiosidad presentan el ingreso más bajo posible. En comparación Tierra Blanca el porcentaje se incrementa en este nivel de religiosidad hasta la mitad de los hogares apenas tienen un ingreso de un salario mínimo mensual. Sin embargo, en Tierra Blanca este nivel de religiosidad no es el que presenta el mayor porcentaje de hogares con una situación material extrema, la mitad de aquellos hogares donde se encuentran los casos con una baja religiosidad también tienen una situación material precaria. En estos dos polos de religiosidad en Tierra Blanca encontramos que la gran mayoría de sus casos sus hogares apenas perciben un máximo de dos salarios mínimos mensuales (para muy alta religiosidad 92% y para baja religiosidad 83%).



Para el caso menos extremo en cuanto a la situación material encontramos a Silao que podría ser constituido por aquellos que tienen una religiosidad baja, en tanto apenas 31.1% de los casos presentan el ingreso más bajo de la escala, es decir, podría considerarse que el piso material es un poco menos precario con respecto a las otras categorías religiosas. Esto a pesar de que el grupo de religiosidad baja no cuenta con



hogares que tengan ingresos más allá de 5 salarios mínimos. En contraste, el grupo de religiosidad alta presenta un porcentaje ligeramente mayor de hogares que perciben de cero a un salario mínimo (34.2%), pero algunos de sus casos alcanzan ingresos de hasta 30 salarios mínimos mensuales. Esta categoría tiene una situación más variada y cuenta con poca gente con una situación material holgada.



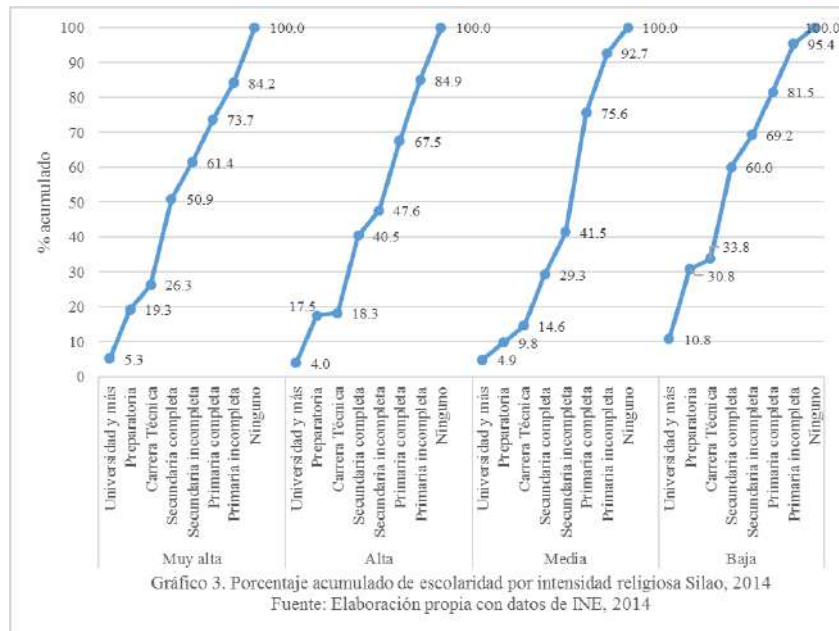
En cambio, en Tierra Blanca es el nivel de religiosidad medio el que presenta la situación material menos precaria en comparación con las demás, en tanto encontramos hogares con más de 30 salarios mínimos de ingreso, además de que presenta mayor variedad en cuanto a los ingresos.

Por tanto, se esperaría que por la situación material la calidad de la ciudadanía mejoraría entre los que presentan la religiosidad baja y alta en Silao y en el caso de Tierra Blanca los que presentan la religiosidad media. Es en estos segmentos religiosos donde encontraríamos a gente con mayores recursos que podrían canalizar en el ejercicio de su ciudadanía.

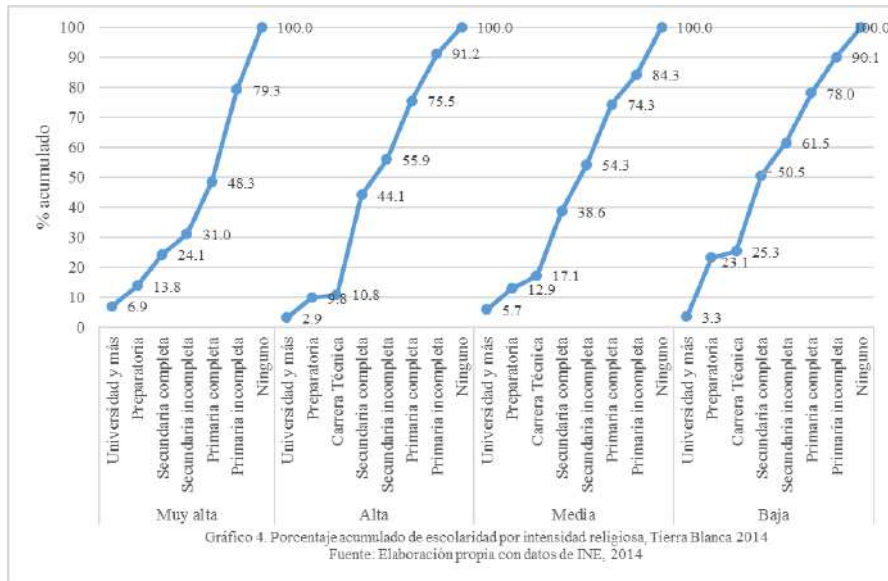
La educación es otro importante recurso que puede jugar a favor de la calidad de la ciudadanía. Para Silao nuevamente destaca el grupo con una religiosidad baja, donde el 33.8% del total posee una educación superior o media superior, incluidos aquellos con una carrera técnica. Seguidos por los que poseen una religiosidad muy alta, donde



26.3% tienen estos mismos niveles educativos. Pero a diferencia de la categoría anterior, éste presenta el mayor porcentaje de casos sin ninguna educación con 15.8%, frente apenas 4.6% sin educación de los que poseen una baja religiosidad. Es decir, en cuanto a educación el nivel de religiosidad bajo en Silao está en mejores condiciones, por tanto, se esperaría una mejor calidad de la democracia frente a los demás.



En el caso de Tierra Blanca el grupo con religiosidad baja posee un mayor porcentaje con escolaridad de universidad y más, preparatoria y carrera técnica (25.3%), seguido por el de religiosidad muy alta (24.1%). Sin embargo, los que tienen una religiosidad baja tienen el segundo menor porcentaje de personas sin ninguna escolaridad (9.9%) menos de la mitad de aquellos con una alta religiosidad y sin escolaridad (20.7%). Por tanto, se puede sostener la idea de que el grupo de baja religiosidad son quienes están en mejores condiciones de escolaridad, seguidos por los de religiosidad muy alta. Esto lleva a esperar que en este grupo la calidad de la ciudadanía sea mayor dado que cuentan con una mejor escolaridad en comparación con los demás grupos para el municipio de Tierra Blanca.



Dimensiones de la ciudadanía

De las dimensiones de la ciudadanía contempladas por el estudio en el que nos basamos: estado de derecho, vida política, sociedad civil, vida comunitaria, valores y acceso a bienes demandados por los ciudadanos (INE, 2014: 24-26), tan sólo vamos a explorar una de estas dimensiones por cuestión de espacio, la información se presenta en la siguiente tabla.

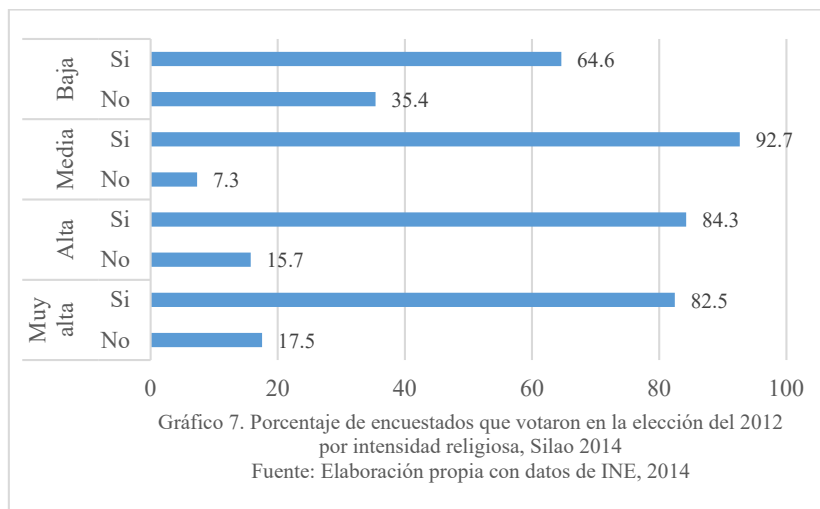
Dimensión	Variables	Preguntas de la encuesta
Vida política	Voto	P23. Como usted sabe, el año pasado (2012) hubo elecciones para elegir Presidente de la República, Senadores y Diputados Federales. ¿Usted votó en las pasadas elecciones del 1º de julio de 2012 para diputados federales?
		P24. En las elecciones federales del año pasado (1º de julio de 2012) para diputados federales, ¿por cuál partido votó usted?

Tabla 3. Dimensiones de la ciudadanía analizadas. Fuente: Elaboración propia con datos de INE, 2014.

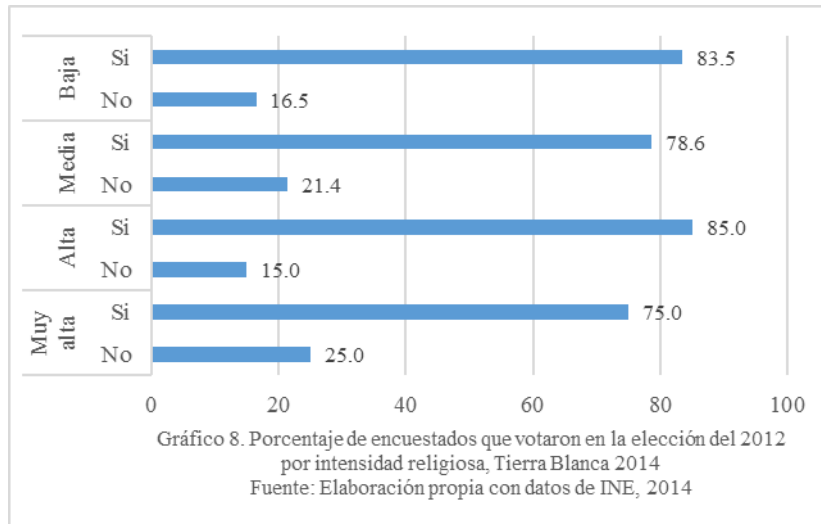
Se justifica la selección porque es un tema central que puede dar pistas de la calidad de la ciudadanía entre los diversos grupos de acuerdo con la intensidad con la que practican su religión, aunque reconocemos que haría falta incorporar todas las dimensiones para un análisis satisfactorio. Como puede apreciarse en los datos para la



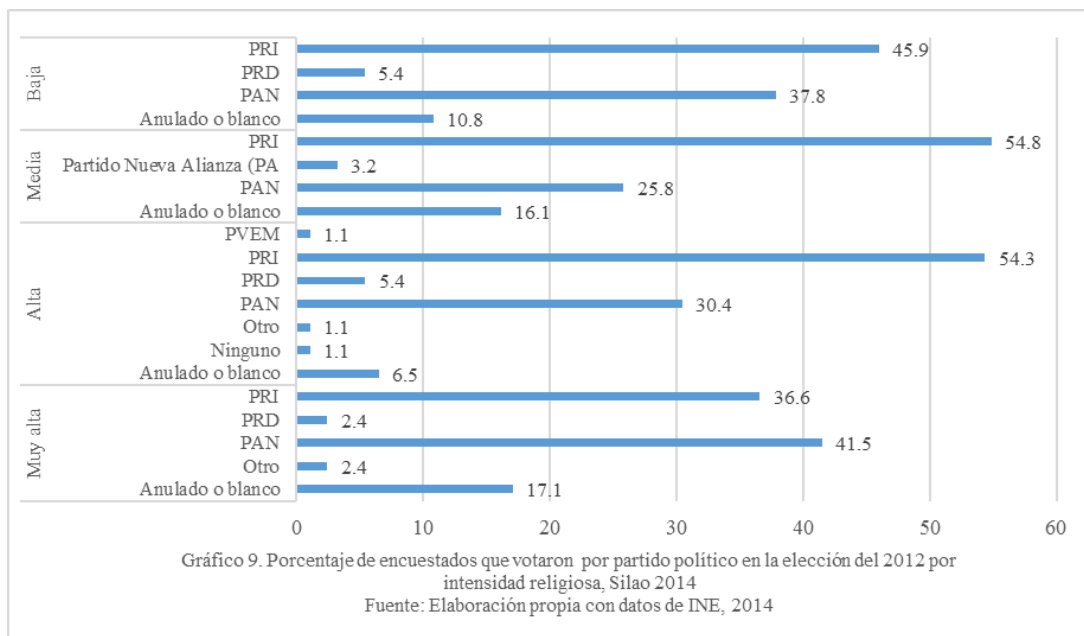
elección de 2012 en ambos municipios se presentó un importante porcentaje de población que participó votando (véase gráficos 7 y 8). Destaca en el municipio de Silao entre los de religiosidad media alcanzara 92.7% de voto, un porcentaje considerable. En el otro extremo se tienen a los de religiosidad baja quienes apenas 64.5% votaron. Esta situación choca con lo que se esperaba dada la situación material del grupo de religiosidad baja que no es la más desventajosa de los cuatro grupos y el buen nivel educativo que posee este grupo. Se esperaba por el lado de estos recursos que fuera la más participativa. Para el caso de los de más alta religiosidad, si bien el nivel de participación no es el más alto, efectivamente tienen un muy buen nivel de votación (82.5%).



Para el caso de Tierra Blanca el grupo que tuvo el mayor porcentaje de votos fue el de religiosidad alta, seguido muy de cerca por el de religiosidad baja. Sorprendentemente quienes presentaron el menor porcentaje de votación fueron los de religiosidad muy alta. Este último dato contrasta con el nivel de escolaridad que presentaron como grupo, el segundo mejor, debido al porcentaje importante de población de este sector que cuenta con una formación superior y media superior. Se esperaba que esta población fuera más participativa en las elecciones. Desde el punto de vista material se había señalado que los de religiosidad media son quienes poseen un mejor nivel material de existencia en comparación con los demás grupos, sin embargo, el nivel de participación no es el mayor. Sorprendentemente los de más alta religiosidad no tienen el mayor nivel de participación electoral, esto contrasta con nuestra hipótesis.



En cuanto a las preferencias electorales, éstas se distribuyen para Silao favorablemente al PRI en tres de los grupos por intensidad religiosa, solamente los de muy alta participación religiosa votaron con mayor proporción por el PAN, aunque no muy alejado de la votación del PRI. Esto llama la atención dado que el PAN ha dominado electoralmente durante las últimas décadas, aunque recordemos que en ese año el PRI retoma gran fuerza política, ganando la presidencia de la república y alcanzando los escaños necesarios para controlar ambas cámaras legislativas.

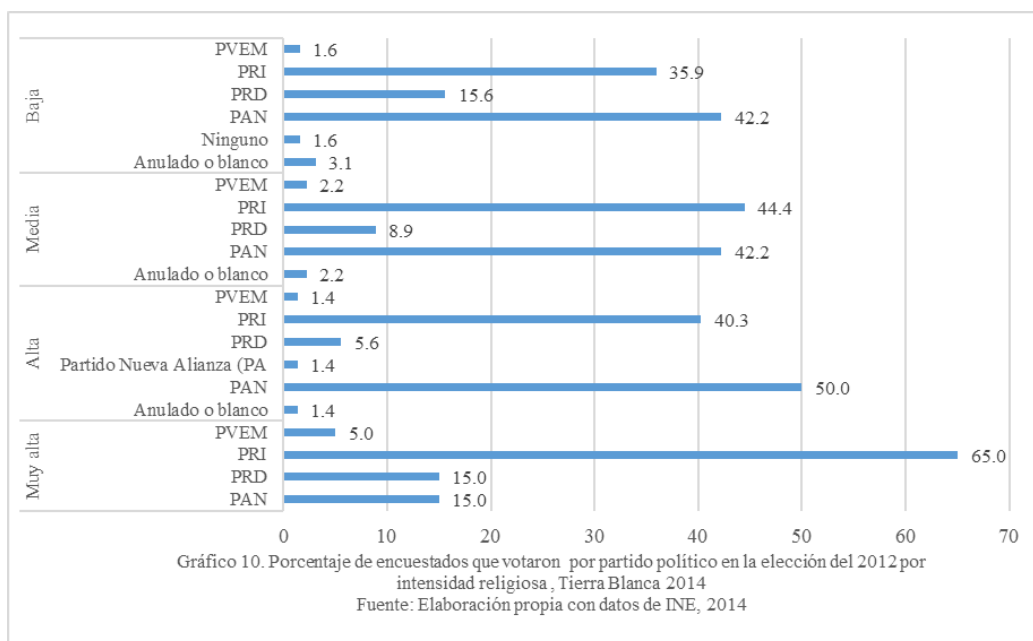


Siguiendo con el caso de Silao, respecto a los que anulaban o dejaron en blanco su voto, destacan los casos de muy alta, media, y baja religiosidad. Es interesante considerar que en los tres grupos más de uno de cada diez ciudadanos que acudieron a las casillas



decidieron anular su voto. Esto da cuenta de la desconfianza que se da por los candidatos y tal vez por el sistema de partidos, un grupo importante de ciudadanos en tres de las categorías religiosas aquí estudiadas. Los que presentaron el menor porcentaje en este rubro, los de alta religiosidad, también son el segundo grupo que más votó. Este sector podría caracterizarse como el que tiene una mayor confianza en el sistema electoral y de partidos del país.

Para el caso de Tierra Blanca las preferencias electorales estuvieron divididas entre el PAN y el PRI. Destaca la abrumadora votación a favor del PRI entre los que poseen una muy alta religiosidad. Y también destaca que entre éstos no existan votos en blanco o nulos. Sin embargo, no hay que olvidar que en este sector fue donde se presentó el mayor abstencionismo (25%) de las cuatro categorías. Además, hay que señalar que es de los cuatro sectores el que presenta la peor situación material, en tanto que más de 90% de los encuestados ganan apenas hasta dos salarios mínimos. Lo que hace sospechar que la ausencia de votos nulos y en blanco es en realidad el resultado de una movilización política clientelar exitosa, votos a cambio de recursos inmediatos. Pero esto habría que corroborarlo con una investigación de otras características.



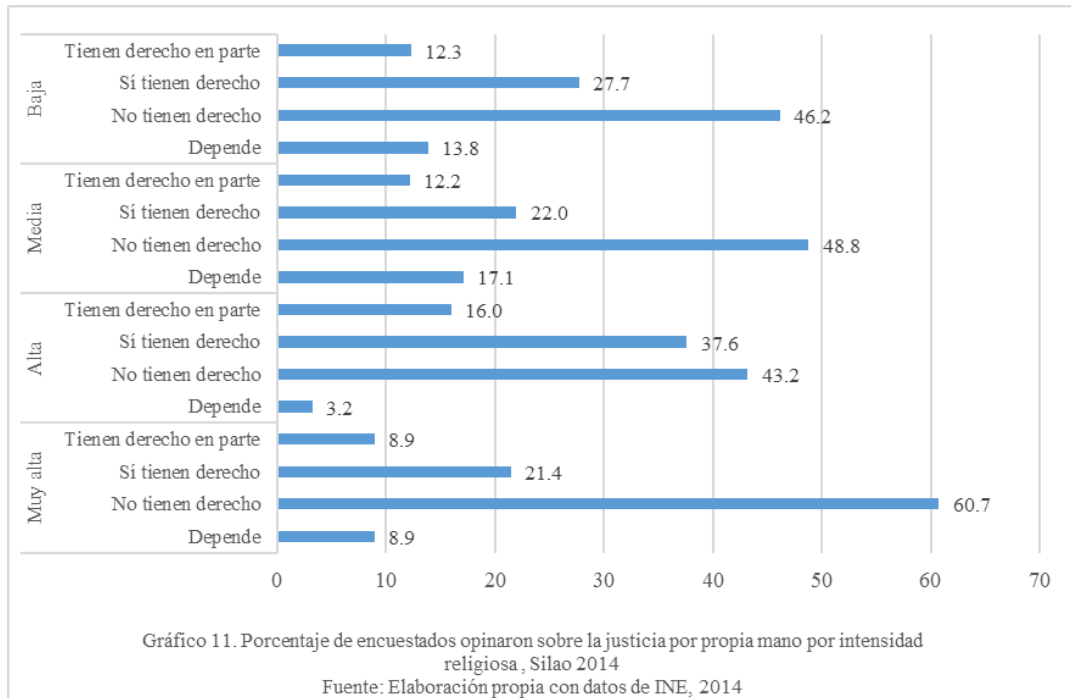
En general los votos nulos o en blanco en este municipio son escasos, es decir, quienes deciden votar lo hacen mayoritariamente por alguno de los candidatos o partidos, esto permite plantear la idea de que en este municipio y entre los diferentes grupos religiosos aquí discutidos, el sistema electoral y de partidos goza de una mayor confianza en



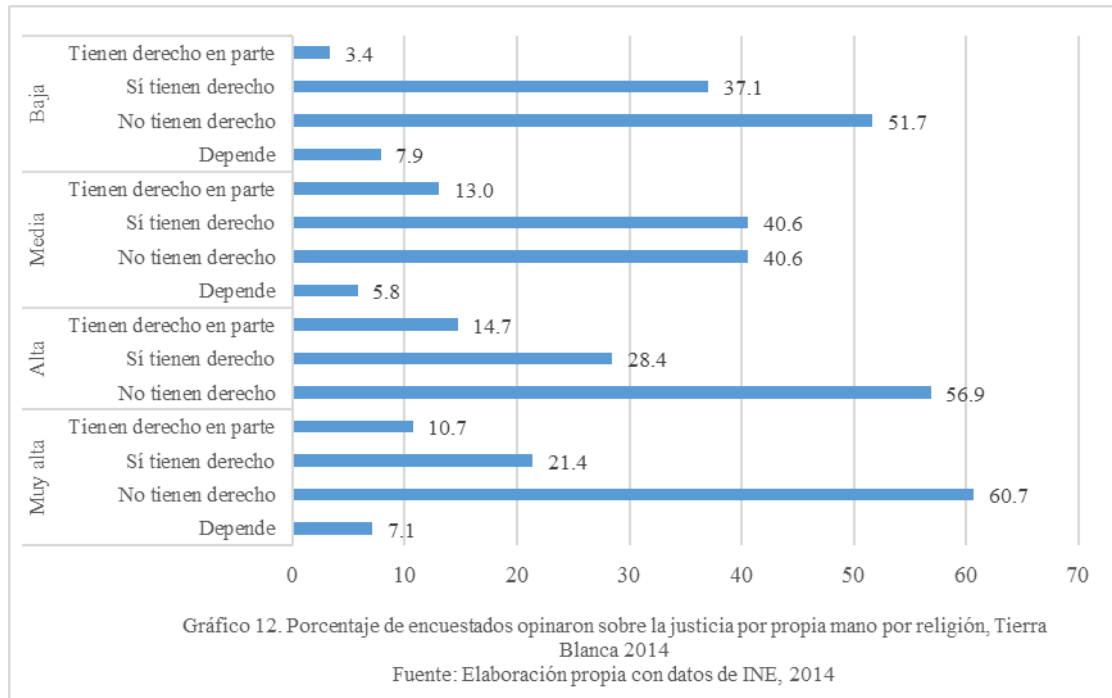
referencia a Silao. En el caso del grupo de religiosidad baja la participación es considerable en favor del PAN seguido muy de cerca por el PRI. En el mismo sentido ocurre con los de religiosidad alta. Estos dos grupos coinciden en ser también los que poseen mayor participación en la votación. En el caso del grupo de religiosidad media se reparten prácticamente los votos entre el PRI y el PAN en proporciones similares. Destaca en lo analizado la alta participación en general en la elección del 2012 en ambos municipios. Por otra parte, que sólo dos partidos obtuvieron la mayoría de los votos. Es decir, estamos ante un sistema bipartidista en términos reales, con pocas opciones para los electores. A pesar de ello parece que en general hay una buena participación electoral y (en un sentido restrictivo) del ejercicio de la ciudadanía. Sin embargo, es de destacar que las mejores condiciones materiales y educativas, como recursos que deberían impulsar la participación, no impulsan los mayores porcentajes de participación en las elecciones. En el caso de Tierra Blanca es el grupo con menores condiciones materiales el que más votó por el PRI, pero también el que tiene el mayor porcentaje de abstencionismo.

Estado de derecho y acceso a la justicia

Otra dimensión para la evaluación de la calidad de la ciudadanía refiere al estado de derecho y el acceso a la justicia. En Silao resulta de interés que en todas las dimensiones de la intensidad religiosa el mayor porcentaje considera que nadie tiene derecho a hacer justicia por su propia mano. Pero destaca que una proporción importante considere esta posibilidad como una opción, si se suman los porcentajes de las categorías de “Tienen derecho en parte” y “Sí tienen derecho”, los porcentajes en todos los casos se acercan bastante al que rechaza esta posibilidad. Llegando hasta constituirse en mayoría para el caso de los de alta religiosidad (53.6%). Esto da cuenta de la desconfianza de una parte considerable de la población en que el aparato de justicia responde a las necesidades de la población sin importar la intensidad de participación religiosa.



La muestra tomada del municipio de Tierra Blanca tiene un comportamiento similar respecto a la actitud ante el ejercicio de la justicia por mano propia, al igual que en el caso anterior, en Tierra Blanca en todas las categorías de intensidad religiosa muestran un mayor porcentaje en la opción que rechaza el ejercicio de la justicia por mano propia. Y el patrón es similar al anterior caso, nuevamente los de muy alta religiosidad son los que rechazan con mayor porcentaje esta posibilidad (60.7%) seguidos por los de alta y baja intensidad (48.8% y 46.2% respectivamente). La diferencia es que en Tierra Blanca quienes tiene el menor porcentaje de rechazo son los de religiosidad media, la cual está empatada con los que consideran que sí tienen derecho (40.6%).



Al igual que el caso de Silao, en Tierra Blanca si sumamos las opciones “Sí tienen derecho” y “Tienen derecho en parte”, conforman en todos los casos un porcentaje considerable, llegando a ser una tercera parte de la gente que posee una muy alta religiosidad y más de la mitad para los de religiosidad media (53.6%).

En general se observa que en ambos casos existe una considerable proporción de población que no confía en el sistema de justicia del país. Sin embargo, aquellos que tienen una religiosidad alta son en los dos casos los que poseen una mayor confianza en el ejercicio de la justicia por parte de las instancias correspondientes. Esto apoyaría la hipótesis planteada, en tanto que aquellos que tienen una muy alta participación religiosa, pueden tener al mismo tiempo un mayor respeto hacia la institucionalidad, tanto religiosa como laica. Su vida está regida por las normas y leyes religiosas de manera particularmente intensa, su fe en éstas se extiende al orden mundano. Por tanto, son estos quienes presentan una ciudadanía con mayor acatamiento a las instituciones y sus normas. Sin embargo, los que rechazan ejercer la justicia por su propia mano de esta categoría siguen siendo solo una parte, el resto, cuatro de cada diez considerarían la posibilidad de ejercer directamente la justicia. Esto también habla de la descomposición de la confianza en las instituciones de justicia, porque incluso entre aquellos que son los que más se apegan a las instituciones religiosas, hay dudas sobre la justicia mundana.



Conclusiones

La pregunta central de este trabajo es si el nivel de la participación en actividades religiosas puede estar relacionadas con una mayor calidad de la democracia. La hipótesis que se planteó es que la mayor participación en las actividades de la iglesia proporciona ciertos capitales que fortalecen la ciudadanía. Por tal motivo se esperaba que en el grupo de aquellos que tienen una mayor intensidad religiosa presentaran una mejor calidad de la ciudadanía. Tal como se presentaron los resultados del análisis, se puede observar que la situación material referida por el nivel de ingresos del hogar en el caso de Silao tanto los de baja como los de alta religiosidad poseen una situación menos precaria en contraste con los de una muy alta religiosidad. Para Tierra Blanca, el grupo de religiosidad media es el que posee la situación menos precaria en contraste con los de baja y muy alta religiosidad. En cuanto a los capitales educativos, en general se observa que nuevamente en el caso de Silao, aquellos de baja religiosidad poseen las mejores condiciones educativas. Lo mismo ocurre en Tierra Blanca.

Es decir, se esperaba que por recursos (materiales y educativos) estos grupos tuvieran un mejor desempeño en la calidad de la ciudadanía. Sin embargo, por el lado de la participación religiosa se esperaba que fueran los de muy alta religiosidad quienes muestren la mejor calidad ciudadana. En cuanto al nivel de participación electoral, en el caso de Silao el grupo que tienen la mayor participación es el de religiosidad media. Para Tierra Blanca tampoco se cumple la hipótesis, es el grupo de religiosidad alta el que tiene el mayor porcentaje de población votante, aunque en segundo lugar está el de religiosidad baja.

Las preferencias electorales estuvieron divididas en dos partidos PAN y PRI. En el caso de Silao los de religiosidad muy alta votaron principalmente por el PAN, en Tierra Blanca se decantaron por el PRI de una manera muy marcada. Para el primer municipio entre los de baja religiosidad la mayor cantidad de votos fueron para el PRI, y en sentido opuesto en Tierra Blanca fuer para el PAN. Esto nos presenta un panorama más complejo del que se preveía, en tanto que Silao más urbanizado e industrializado, se esperaba que el sector más secularizado, los de baja religiosidad votaran por un partido sin los nexos con el catolicismo. Esto ocurrió. Como también se ajusta al modelo el hecho de que los de mayor religiosidad se manifiesten a favor del PAN. Pero en Tierra Blanca no se da esta división, sino al contrario. Los de baja religiosidad votaron por el PAN, y los de muy alta por el PRI. Esto respondería a más factores externos de lo religioso.



En conclusión, nos parece que la lectura propuesta sobre la influencia en la participación religiosa debería ser replanteada. Si bien es cierto, que nos permite interpretar en algunos casos lo que sucede en un municipio industrializado y urbanizado como Silao, en Tierra Blanca parece no estar apoyando en la comprensión de la calidad de la ciudadanía y su relación con el factor religioso. Esto es un primer acercamiento a un tema basto y complejo, no se pretende agotar el tema, sino sólo continuar profundizando en diferentes aspectos del fenómeno religioso y su relación con otras variables políticas, sociales y culturales.

Notas

¹Profesor de Tiempo Completo del Departamento de Gestión Pública y Desarrollo, Campus León, Universidad de Guanajuato. Miembro del Núcleo Académico Básico de la Maestría en Estudios Sociales y Culturales.

²También tienen la ventaja de que en la muestra de la encuesta citado estos municipios están sobrerrepresentados con 300 encuestas realizadas en cada uno de ellos.

³Se recodificaron las respuestas a la pregunta de la siguiente manera: Más de una vez a la semana = Muy alta; Una vez a la semana = Alta; Algunas veces al mes = Media; Sólo en ocasiones especiales, Rara vez y Nunca = Baja.

Referencias

Excélsior (2018). Elecciones 2018 Guanajuato. Autor. Recuperado de <http://www.excelsior.com.mx/nacional/2018/02/05/1217114>

Instituto Nacional Electoral (2014). Informe país sobre la calidad de la ciudadanía en México. Recuperado de http://portalanterior.ine.mx/archivos2/s/DECEYEC/EducacionCivica/Resumen_Ejecutivo_23nov.pdf

Jones-Correa, M., & Leal, D. (2001). Political Participation: ¿Does Religion Matter? *Political Research Quarterly*, 54(4), 751-770.

Redacción Animal Político. (2018). Lo que está en juego en 2018, con la elección más grande en la historia de México. *Animal Político*. Recuperado de <https://www.animalpolitico.com/2018/01/2018-elecciones-calendario/>

Vázquez, F. (1999). Los intentos de institucionalización del Partido Acción Nacional (1956-1971). *Revista Mexicana De Sociología*, 61(3), 3-24. doi:10.2307/3541136

Verba, S., Schlozman, K., & Brady, H. (1995). *Voice and equality: Civic voluntarism in American politics*. Cambridge, Mass: Harvard University.



Ahimsa e Ciberdemocracia: o uso da não violência no contexto de discurso de ódio das redes sociais

Alexsandro Melo Medeiros¹
Luana Pantoja Medeiros²

Resumo

As Novas Tecnologias de Informação e Comunicação têm alterado profundamente as relações sociais e democráticas no mundo todo. Os extraordinários avanços tecnológicos dos últimos anos vem transformando significativamente o panorama das modernas sociedades democráticas e o espaço virtual das redes sociais tem sido utilizado para ampliar o processo democrático, ao mesmo tempo em que tem sido alvo também de práticas antidemocráticas, que atingem e denigrem a figura do outro quando este não compartilha da mesma postura ideológica, caracterizando discursos de ódio, ataques pessoais e em alguns casos até xingamentos, quando as opiniões conflitam e divergem umas das outras. Nesta comunicação tem-se como objetivo fazer uma releitura do conceito de ahimsa (não violência) levando em consideração este contexto de discurso de ódio tão presente nas redes sociais. Em sentido amplo ahimsa pode ser entendida como uma virtude moral interpretada como uma total ausência do desejo de prejudicar, odiar, fazer o mal, ou matar a qualquer ser vivente. Esse conceito foi profundamente utilizado por Mahatma Gandhi que através de seu exemplo se configurou como uma proposta de luta política articulada com princípios morais e espirituais. Como metodologia utilizou-se a pesquisa exploratória e bibliográfica. A partir da pesquisa exploratória pudemos colher alguns dados relevantes que demonstram as práticas antidemocráticas através das redes sociais e, através da pesquisa bibliográfica sobre o conceito de ahimsa, defendemos o seu uso para resolução de conflitos no contexto democrático das redes sociais: um modo de ação social não violento articulado com princípios morais e espirituais.

Palavras-Chave

Ahimsa, redes sociais, discurso de ódio, não-violência, democracia.

Introdução

O surgimento das novas Tecnologias de Informação e Comunicação tem alterado profundamente as relações sociais e democráticas em nosso país. Opiniões são lidas, relidas, compartilhadas, entre diferentes pessoas, de diferentes culturas e diferentes áreas do saber. As novas tecnologias estão reinventando o fazer democrático, com o



surgimento de novas e eficazes ferramentas de participação popular. Em pleno século XXI, não se pode mais ignorar os espaços que essas novas tecnologias têm criado, de tal forma que podemos afirmar, tal como o faz Lévy (2002, p. 32), que “os destinos da democracia e do ciberespaço estão amplamente ligados”. Para Cardon (2012, p. 05): “A Internet amplia o espaço público. Ela escancara as portas de um universo antes inserido em um diálogo entre jornalistas engajados e profissionais da política”.

Os extraordinários avanços tecnológicos dos últimos anos vêm transformando significativamente o panorama das modernas sociedades democráticas e o funcionamento das atuais instituições e estruturas políticas. E neste cenário, facilitado também pelo desenvolvimento da telecomunicação móvel que serve igualmente de suporte tecnológico para um debate político ampliado, surgem as redes sociais como Facebook, Twitter, MySpace ou canais de vídeo como o Youtube onde novos atores sociais surgem nestes espaços públicos virtuais no qual ocorrem mobilizações, deliberações e tomadas de decisão.

Analisando a forma como as redes sociais têm sido utilizadas para que cidadãos e cidadãs expressem sua opinião percebemos que as redes sociais têm favorecido tanto o desenvolvimento de práticas democráticas como também antidemocráticas, sendo estas últimas caracterizadas por discurso de ódio, ataques pessoais e em alguns casos, até xingamentos que são proferidos através de redes sociais, quando as opiniões conflitam e divergem umas das outras. O que fazer para lidar com essas práticas antidemocráticas?

O que se pretende ressaltar com este estudo é a necessidade de lidar com a resolução de conflitos em um contexto democrático e que a democracia é incompatível com discurso de ódio e as práticas antidemocráticas que vemos nas redes sociais. Por isso, sugerimos uma reflexão sobre o conceito de ahimsa (não violência) levando em consideração este contexto de discurso de ódio tão presente nas redes sociais e defendemos o seu uso para resolução de conflitos: um modo de ação social não violento articulado com princípios morais. Em sentido amplo ahimsa pode ser entendida como uma virtude moral interpretada como uma total ausência do desejo de prejudicar, odiar, fazer o mal, ou matar a qualquer ser vivente. Esse conceito foi profundamente utilizado por Mahatma Gandhi que através de seu exemplo se configurou como uma proposta de luta política articulada com princípios morais e espirituais.

Como metodologia adotou-se a pesquisa exploratória já que se trata de um estudo preliminar a fim de poder familiarizar-se de modo mais completo com o fenômeno das



redes sociais e como elas têm sido utilizados como expressão de opinião política. Os dados coletados foram retirados de páginas pessoais do Facebook de indivíduos que utilizaram o espaço da rede social como forma de se manifestar politicamente, tendo o cuidado de ocultar fotos pessoais e nomes. A pesquisa bibliográfica nos permitiu relacionar as duas questões que aqui são objeto de estudo e análise: as práticas democráticas via redes sociais e o método da não violência.

As redes sociais

Procurando entender inicialmente o significado de rede, Medeiros (2013) destaca como as redes são fios que se ligam uns aos outros, ou seja, composta por elementos em interação, sendo impossível compreender sua estrutura a partir da análise de fios isolados. Ampliando essa compreensão para a ideia de redes sociais, temos então a interação e comunicação de forma ativa e participativa entre pessoas em um ambiente digital e virtual, possibilitado através da rede mundial de computadores.

Através das redes sociais é possível reivindicar ações políticas e mobilizar atores da sociedade civil que se sentem solidários e ativos para manifestar e compartilhar suas insatisfações e esperanças. Podemos citar alguns exemplos de contestação do poder estabelecido através das redes sociais como a Primavera Árabe, Movimento Occupy, os protestos de julho de 2013 em várias cidades do Brasil (boa parte dos cartazes existentes nestas manifestações eram comentários tirados do Facebook e do Twitter) como expressão de descontentamento e insatisfação com os rumos políticos no país (Castells, 2013; Gohn, 2014): as redes sociais se destacaram como forma de engajamento político.

Mas o que podemos observar também é que as redes sociais tanto contribuem para o fortalecimento de práticas democráticas como apresenta discursos antidemocráticos de ódio, ataques pessoais e até xingamentos, como veremos ilustrado a seguir.



Figura 1. Imagem de Arquivo Pessoal. 2019.

A figura 1 demonstra como as redes sociais estão cheias de discursos de ódio usando certas expressões sem nenhum tipo de preocupação com o respeito à dignidade da pessoa humana. A partir de um fato que gerou um grande debate público, nacional e internacionalmente, sobre as queimadas que ocorreram este ano na floresta amazônica, pessoas de grupos ideológicos distintos se agrediram de várias formas nas redes sociais. A partir de uma postagem da ex-ministra do meio ambiente, Marina Silva, um internauta ironiza a postura da ex-ministra e logo em seguida recebe um comentário de outro internauta que diz: “chega a ser patético a quantidade de vezes que tu lambe as bolas do Bozo [uma referência ao presidente do Brasil, Jair Bolsonaro] puxando saco dele”, no que recebe como resposta algo não menos agressivo: “OPA! Apareceu um comunista do PT, adepto do vagabundo Marx”. Está claro que existem ofensas de bases ideológicas aqui, pois as expressões “do vagabundo Marx” e “esquerdalhada” são uma forma pejorativa de fazer referência àqueles que fazem parte da ideologia de esquerda. Vejamos outro exemplo:



Figura 2. Imagem de Arquivo Pessoal. 2019.

A figura 2 novamente nos mostra como as pessoas se agredem através das redes sociais ao fazerem parte de grupos ideológicos diferentes. Nos comentários de uma postagem temos: “esses petistas são doidos”, “são todos hipócritas”, “já estou criando é raiva desses esquerdistas fdp” e “cabeça oca dessa fdp”. A expressão “fdp” se refere a “filha da puta” e podemos dizer que é um exemplo claro de como os comentários estão carregados de ódio, sobretudo na fala: “já estou criando é raiva desses esquerdistas fdp”.

Os exemplos são inúmeros e o espaço deste artigo limita as opções de visualização de postagens semelhantes. Por isso vamos mostrar apenas mais uma terceira postagem que fica claro que até mesmo nos grupos de esquerda também encontramos muitas mensagens repletas de discurso de ódio contra aqueles que não defendem as mesmas bandeiras de lutas.

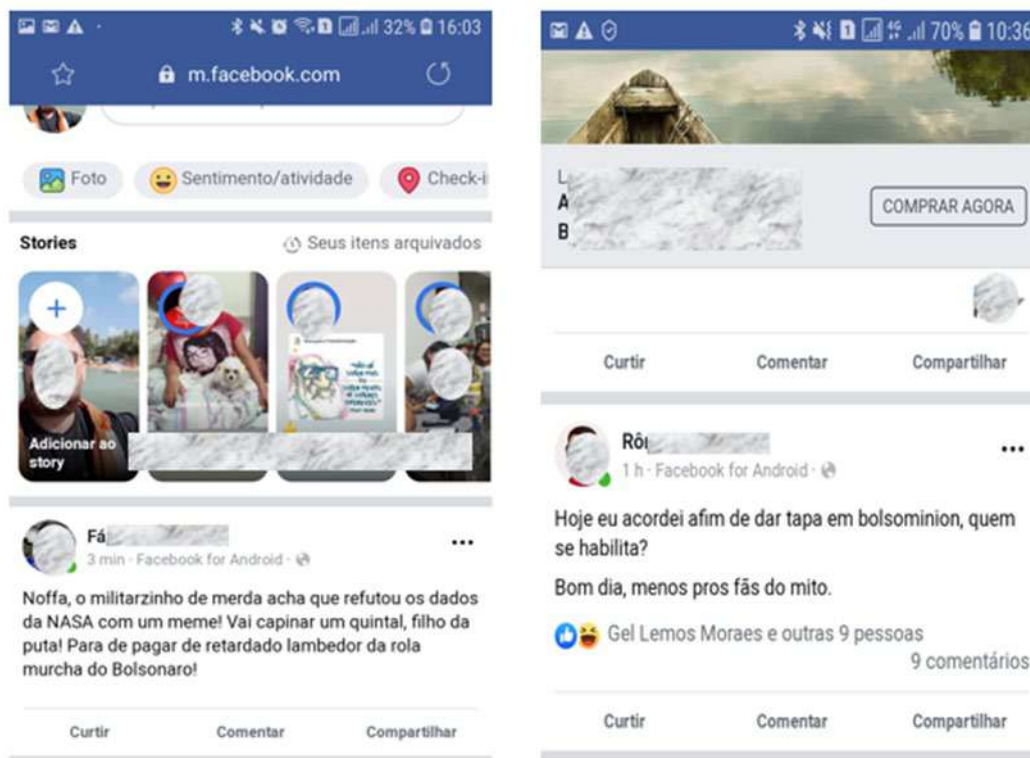


Figura 3. Imagem de Arquivo Pessoal. 2019.

Na figura 3 temos duas postagens diferentes, da qual destacamos: “Vai capinar um quintal, filho da puta! Para de pagar de retardado lambedor de rola murcha do Bolsonaro” e “Hoje eu acordei afim de dar tapa em bolsominion [uma referência aos eleitores do Bolsonaro]”.

Façamos agora uma reflexão sobre o conceito de ahimsa antes de procurarmos responder à questão que colocamos na introdução deste trabalho: o que fazer para lidar com essas práticas antidemocráticas?

A prática da não violência (ahimsa) e a possibilidade de resolução de conflitos

O conceito de ahimsa foi profundamente utilizado por Mahatma Gandhi que, “baseado principalmente na tradição religiosa hinduísta (Bhagavad Gita), criou uma nova concepção da conduta política, baseada na ética e na justiça: a resistência não-violenta” (Garcia, 1995, p. 44).

Embora Gandhi seja bastante conhecido, a ideia de não violência que inspirou o pacifista indiano veio, em parte, de terras bem distantes: foi a partir da posição em defesa do pacifismo do escritor russo, Liev Tolstói (1828-1910), que Gandhi adotou o conceito de não violência. Ambos, Ghandhi e Tolstói, chegaram a trocar



correspondências através da qual conhecemos algumas das familiaridades de suas ideias.

O Tolstoísmo foi um movimento social baseado nas ideias filosóficas e religiosas (sobretudo o cristianismo) do romancista russo Tolstói. Dentre as ideias do tolstoísmo estão: o pacifismo, a tolerância religiosa, a não violência e a não resistência em todas as circunstâncias. Sua obra *O reino de Deus está em vós*, de 1893, reúne algumas de suas ideias religiosas onde “expõe a ideia de não resistência ao mal, uma maneira de se opor à violência dos governos rompendo um ciclo destrutivo. A sua posição em defesa do pacifismo [...]” (Perez; Oliveira; Frungillo, 2014, p. 240). No tolstoísmo temos uma visão carregada de amor e mansidão, que rejeita qualquer tipo de violência.

Na dissertação de mestrado de Rabello (2009) encontramos algumas correspondências que Tolstói trocou com Gandhi. Nestas correspondências os dois grandes defensores da não violência falam de suas convicções e de como compreendem a ideia de não violência. Em uma destas correspondências de 07 de setembro de 1910, Tolstói afirma como a doutrina da não violência é, no fundo, uma doutrina de amor, do amor como aspiração das almas humanas que foi pregado por todos os sábios de todos os cantos da terra: hindus, chineses, hebreus, gregos, romanos. Por isso, “o emprego da violência é incompatível com a lei de amor, lei básica da vida. Enquanto a violência é praticada, sejam quais forem as circunstâncias, admite-se a insuficiência da lei de amor e, por conseguinte, essa mesma lei é negada” (apud Rabello, 2009, p. 237).

Vale mencionar ainda a aproximação de Tolstói com o hinduísmo através daquela que ficou conhecida como Carta a um hindu. Não foi uma carta dirigida para Gandhi, mas para um outro hindu, Tarak Nath Das, contrário as ideias de não violência e que acreditava que a única forma de libertar a Índia seria através da luta (mais tarde Tarak Nath Das irá se tornar amigo íntimo e colaborador de Gandhi). Esta carta, onde Tolstói inicia citando o livro sagrado dos Vedas e termina citando Krishna, é importante pois nela podemos ver um “verdadeiro tratado de não-violência. Nela, [Tolstói] expõe suas teorias sobre a não-violência e sobre o amor, e tenta, igualmente, alertar os hindus sobre a falta que cometiam ao renegar sua antiga sabedoria para abraçar o erro do Ocidente” (Rabello, 2009, p. 241). Foi a partir desta carta que Gandhi passou a conhecer as ideias de Tolstói e começou a se corresponder com o romancista russo.

Por um lado, por influência das ideias pacifistas de Tolstói e, por outro lado retomando a tradição da ahimsa presente nas culturas indostânicas (Jainismo, Budismo e Hinduísmo), Gandhi se tornou adepto da filosofia pacifista, utilizando as ideias de



ahimsa e satyagraha. “[...] ahimsa, um princípio ético que inclui o jainismo, o hinduísmo ou o budismo. Literalmente significaria ‘não-violência’ em um sentido amplo” (Harvey, 1996, p. 227-300 apud López Martínez, 2012, p. 47 – tradução nossa). Como pondera igualmente Garcia (1995, p. 46) sobre as influências das várias fontes que levaram Gandhi a conceber a doutrina do satyagraha e ahimsa, tem-se: “principalmente a Bhagavad Gita, o Sermão da Montanha de Jesus e, por último, as obras de Thoreau, Ruskin e, principalmente Tolstói. Mas a aplicação prática nos domínios social e político é inteiramente de Gandhi”. Finalmente López Martínez (2012, p. 48 – tradução nossa) ressalta um dos textos sagrados conhecido como Poema do Senhor, no Isvaragita, no qual “ahimsa é uma das virtudes morais mais exaltadas que é interpretada como uma capacidade, ou total ausência, do desejo de prejudicar, odiar, fazer o mal, ou matar a qualquer ser vivente”.

Por meio da ahimsa, Gandhi promoveu um movimento social e político de grande impacto, como ação coletiva de emancipação social. A revolução não violenta promovida pelo gandhismo foi a revolução de homens e mulheres sem poder, capazes de se opor ao colonialismo britânico e conquistar a independência dos povos indianos. A ahimsa foi muito mais do que um simples método de persuasão, mas um modo de ação para enfrentar o dominador, mas sem fazer uso da violência, ainda que tivesse a capacidade de fazê-lo. A não violência não é uma postura passiva diante das injustiças sociais ou de alguém que se abstém do combate contra maldade. A força da não violência não está na força física que se possa empregar ou em uma submissão ao malfeitor, mas em uma vontade indomável de fazer frente às injustiças e de “opor a força da alma à vontade do tirano” (Gandhi, 1969 apud Corona, 2011, p. 78). Com esta disposição de ideias, pensamento e ação, fundados na força da verdade (satyagraha) e na não violência (ahimsa), Gandhi se dispôs a enfrentar a luta pela independência de seu povo e a radical transformação social da Índia. O esforço de Gandhi consistiu em

Promover um conjunto de práticas que contribuíram para configurar a não violência como um campo de experimentação e de construção do pensamento resistente moderno adequado às condições da Índia. Para isso, ele recuperou a tradição da ahimsa presente nas culturas indostânicas (Jainismo, Budismo e Hinduísmo) e as colocou em diálogo com outras formas de nomear a não-violência entre os partidários da desobediência civil, os abolicionistas da escravidão, os pacifistas religiosos e os “não-resistentes”, entre outros (Useche, 2016, p. 70 – tradução nossa).

Satyagraha e ahimsa são dois conceitos complementares, como pondera Pontara (2016, p. 35 – tradução nossa): “Ahimsa é o meio, satya o fim. A não-violência é o único



meio que nos permite captar a verdade”. “A ‘arma’ do satyagrahi é a não-violência (ahimsa). Este princípio, que, de um ponto de vista positivo, significa ‘a força do amor’, está intimamente ligado à doutrina do satyagraha” (Garcia, 1995, p. 45).

A originalidade das teses e da prática do ghandismo está em estabelecer “uma estratégia não violenta da conquista do poder, um método para transformar as relações sociais e as relações de poder, transferindo o poder ao povo, ou mais propriamente, se propondo a constituir-se em poder autônomo” (Corona, 2011, p. 76 – tradução nossa).

É com base nestas ideias pacifistas e não violentas que se pretende ressaltar neste estudo a necessidade de repensar o nosso comportamento social. A ideia de ahimsa pode contribuir de maneira significativa no campo das relações sociais e, mais precisamente, no contexto de práticas políticas e democráticas: discutir de forma saudável, sem a necessidade de agredir o outro, temas de relevância pública.

Defende-se a ideia de que a prática da ahimsa pode contribuir para uma melhoria nos relacionamentos sociais, oportunizando aos cidadãos uma capacidade de se colocar de forma construtiva e dialógica na esfera pública, manifestar e compartilhar suas ideias, opiniões e pensamentos, sem a necessidade de agredir o outro e sem ver o outro como um adversário que deve ser vencido a todo custo: “os grandes princípios do satyagraha e da ahimsa, da verdade e da não-violência, permanecem à nossa disposição para nos guiar. Isto devemos a Gandhi” (Garcia, 1995, p. 46).

A não violência é um modo de ação, não apenas religiosa, mas política, que leva em consideração a bandeira da fraternidade e da paz humana. “Com a doutrina do satyagraha (a força da verdade) e o princípio da não-violência (ahimsa), Gandhi colocou uma baliza nova na história da humanidade, na sua marcha para a paz e na colaboração entre os homens” (Garcia, 1995, p. 50).

Considerações finais

Com o advento da internet a concepção de um espaço público ou esfera pública ganha novas dimensões. Fala-se em esfera pública virtual (Marques, 2006; Oliveira, 2012), esfera pública interconectada – networked public sphere (Diniz; Ribeiro, 2012), ou ainda as novas “ágoras on-line” (Lemos; Lévy, 2010) que constituem os novos lócus destinado à formação de opiniões e debates desenvolvidos em redes sociais, listas de discussão e fóruns on-line abertos a qualquer usuário, um espaço decisório ou um canal alternativo para fomentar a participação dos cidadãos.



Os mais otimistas quanto ao uso das novas tecnologias sustentam que o seu uso em larga escala será capaz de transformar as relações sociais e políticas como um todo, com maior fluxo de informação, reforço de laços comunitários, revigorando a participação do cidadão e gerando novas formas de relações com o poder. Os mais moderados e cautelosos sublinham a importância e o potencial do uso da internet nas práticas democráticas ampliando o acesso à informação e facilitando a organização de grupos de conversão, plebiscitos ou consultas sobre um determinado tema, mas sem excluir o modelo de representação democrática através do voto.

Independentemente de quem esteja com a razão, acreditamos que é possível, como o faz Pierre Levy, conceituar estes espaços de ágoras on-line, em referência ao modo de organização política da Grécia Antiga onde a ágora (praça pública) representava um espaço público de debate e discussão. Por meio destas novas ágoras on-line o cidadão pode, de alguma forma, participar da coisa pública. E o que vemos é que, de fato, os cidadãos têm usado o espaço das redes sociais como uma “praça pública virtual”, como um espaço de debate e discussão política. Mas ao mesmo tempo em que esse espaço tem sido utilizado para ampliar o processo democrático, tem sido alvo também de práticas antidemocráticas, que atingem e denigrem a figura do outro que não compartilha da mesma postura ideológica, um espaço de discurso de ódio e ataques pessoais em uma verdadeira, se assim podemos nos exprimir, disputa de egos.

E para resolver essa situação muitas vezes de conflito propõe-se a prática da não violência (ahimsa) e, assim, se colocar de modo a poder discutir de forma saudável, sem a necessidade de agredir o outro, temas de relevância pública. Daí a importância do princípio da não violência para nossos dias, em que o discurso de ódio e ataques pessoais imperam nas redes sociais. Por essa razão fizemos uma releitura da ação política gandhiana, baseada no princípio da não violência, para que suas contribuições sirvam como meio para lidar com o comportamento social humano que se configura nas redes sociais.

Notas

¹Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco. Doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Pesquisador da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas. Professor Adjunto da Universidade Federal do Amazonas. Contato: alexsandromedeiros@ufam.edu.br

²Graduada em Letras pela Universidade do Estado do Amazonas. Contato: luana.pantoja.am@hotmail.com



Referências bibliográficas

- Cardon, Dominique. A democracia internet: promessas e limites. Tradução de Nina Vincent e Tiago Coutinho. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- Castells, Manuel. A galáxia da internet. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- Corona, Armando R. Gandhi: la resistencia civil activa. Polis, Revista Latinoamericana, vol. 7, n. 1, p. 69-103, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S187023332011000100004>. Acesso em: 06 ago. 2019.
- Diniz, Eduardo H.; Ribeiro, Manuella Maia. O conceito de esfera pública interconectada e o site "webcidadania" no Brasil. Gestão & Regionalidade, v. 28, n. 83., mai-ago, 2012. Disponível em: <http://seer.uscs.edu.br/index.php/revista_gestao/article/view/1581>. Acesso em 20/05/2018.
- Garcia, Maria Cristina. A Paz: as contribuições de Gandhi para a crise do mundo atual. São Paulo: Navega, 1995.
- Gohn, Maria da Glória. Sociologia dos Movimentos Sociais. 2. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2014. (Questões da nossa época, 47).
- Lemos, André; Lévy, Pierre. O futuro da internet: em direção a uma ciberdemocracia planetária. São Paulo: Paulus, 2010.
- Lévy, Pierre. Ciberdemocracia. Lisboa: Editions Odile Jacob, 2002.
- López Martínez, Mario. Gandhi, Política y Satyagraha. Ra-Ximhai, vol. 8, n. 2, p. 39-70, jan. /abr. 2012. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=46123366003>>. Acesso em: 03 ago. 2019.
- Marques, Francisco Paulo J. A. Debates políticos na internet: a perspectiva da conversação civil. Opinião Pública, Campinas, vol. 12, n. 1, p. 164-187, abr.-mai., 2006. Disponível em: <<http://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/op/article/view/8641225>>. Acesso em 21/05/2018.
- Medeiros, Jackson da Silva. Considerações sobre a esfera pública: redes sociais na internet e participação política. TransInformações, Campinas, vol. 25, n. 1, p. 27-33, jan. /abr. 2013. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-37862013000100003>>. Acesso em 23/05/2018.
- Oliveira, José Aparecido de. Redes sociais e participação política na esfera pública. Revista de Economía Política de las Tecnologías de la Información e de la Comunicación, vol. XIV, n. 1, p. 1-13, ene-abr, 2012. Disponível em: <www.seer.ufs.br/index.php/epitic/artic le/viewFile/379/319>. Acesso em 20/03/2018.



Perez, Daniela Polizel; Oliveira; Natália Franzoni de; Frungillo, Mário Luiz. A educação na obra de Tolstói: uma questão fundamental. *Língua, Literatura e Ensino*, v. 9, p. 239-248, dez., 2014. Disponível em: <<http://revistas.iel.unicamp.br/index.php/lle/article/view/4545>>. Acesso em 19 ago. 2019.

Pontara, Giuliano. Gandhi: el político y su pensamiento. *Polis, Revista Latinoamericana*, vol. 15, n. 43, p. 19-40, 2016. Disponível em <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30545999002>>. Acesso em: 04 set. 2019.

Rabello, Belkiss. As Cartilhas e os Livros de leitura de Lev N. Tolstói. Dissertação (Mestrado em Línguas Orientais). Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura Russas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

Useche, Óscar. La resistencia social India y el bien de todos. Aportes de Gandhi para una economía no violenta. *Polis, Revista Latinoamericana*, vol. 15, n. 43, p. 67-87, 2016. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/polis/11521#text>>. Acesso em: 05 set. 2019.



Línea Temática 5.
Religión y activismo social



O (Re) despertar da Deusa: práticas, falas e experiências da Wicca no Brasil frente aos desafios da atualidade

Isabel Cristine Machado de Carvalho
Ana Laudelina Ferreira Gomes
Karlla Christine Araújo Souza

Resumo

A sociedade do cansaço, da vida líquida, do sujeito de desempenho promove uma felicidade paradoxal gerada pela globalização, pelo capitalismo, pelo excesso de racionalidade e pelo hiperconsumo. Essa ênfase, sustentada pelo sistema patriarcal e encorajada pelo predomínio dessa cultura, acarretou desequilíbrio nos pensamentos e sentimentos, nos valores e atitudes e nas estruturas sociais e políticas. No ocidente, não é apenas a ciência, a economia e a política que estão impregnadas desse paradigma; a sociedade mantém a crença promulgada pelas religiões judaico-cristãs de que Deus sempre foi masculino. Nesse contexto, cabe perguntar: Como a Wicca, a religião da Deusa, pode ajudar no diálogo e enfrentamento dos cenários da atualidade contemporânea? Quais práticas, falas e experiências da Wicca no Brasil são encorajadas, identificadas e possibilitam uma resposta à crise de paradigma vigente e em curso? A pesquisa tem como finalidade investigar nos espaços de atuação da Wicca no Brasil, práticas, falas e experiências dessa espiritualidade que orientam e estimulam seus praticantes quanto às possibilidades, caminhos e respiros para lidar com os desafios dos dias atuais. Além de entrevistas com representantes e praticantes da Wicca, buscamos aportes teóricos de autores da sociologia, antropologia, história, filosofia e revisão da literatura produzida por autores wiccanianos. As reflexões iniciais apontam que há na Wicca uma ótica de construir outras subjetividades cotidianas, pela reforma da vida, do ser e do retorno às fontes cósmicas, de superação do patriarcalismo, de resistência ao cenário atual, de reativar o animismo, a magia e do alinhamento com Gaia.

Palavras-chave

Desafios contemporâneos, Wicca, religião da Deusa, espiritualidade, Brasil.

Introdução

Este artigo é resultado de uma pesquisa de doutorado, ora em andamento, que se propõe a investigar nos espaços de atuação da Wicca no Brasil, práticas, falas e experiências, que uma religião alternativa, de raiz ocidental, centrada na espiritualidade



da Deusa, orientam e estimulam seus praticantes e adeptos em relação as possibilidades, os caminhos e os respiros para lidar com os desafios atuais.

Além da observação de campo em São Paulo (SP) e Brasília (DF)¹, realizamos uma análise documental da literatura produzida por autores wiccanianos, representada pela fonte bibliografia de autores brasileiros, europeus e norte-americanos. Buscamos o diálogo com aportes teóricos elaborados pelos autores do campo da sociologia, antropologia, história e filosofia. Pretendemos ainda entrevistar representantes, adeptos e praticantes da Wicca, pertencentes à Tradição Diânica do Brasil (TDB) e à Tradição Diânica Nemoensis (TDN). Justificamos a escolha desses grupos, uma vez que possuem produção e representatividade mais expressiva. Seus representantes são fundadores e responsáveis pelos dois maiores eventos que correspondem ao campo observado.

Dessa tecitura concatenada entre a observação, a entrevista, os conteúdos produzidos e disponibilizados na internet pelos grupos wiccanianos e a leitura da bibliografia nativa e de aporte teórico-metodológico vai-se tecendo e configurando os elementos da investigação.

Contudo, para este momento, lançamos mão de uma produção textual em que abordaremos os seguintes aspectos da pesquisa: o surgimento da bruxaria moderna, a crise dos paradigmas vigentes e em curso, cenário e dilemas do contemporâneo e a espiritualidade da Deusa para um novo paradigma civilizatório.

Bruxaria moderna

A raiz da bruxaria moderna² advém do ressurgimento do movimento romântico do século XIX. O Iluminismo e o racionalismo do final do século XVIII haviam excluído a bruxaria e também outras credices ou superstições da esfera da realidade. Não se compreendia tais práticas como sendo dotadas de credibilidade. No entanto, o caminho da racionalidade, do progresso e do materialismo não extirpou movimentos voltados para a magia e para os mistérios. As sombras haviam sumido; a luz do dia era comum e tornava tudo concreto e claro, porém o homem do século XIX percebeu-se abandonado em um mundo materialista e monótono.

Na Idade Média, os diabos eram uma realidade que todos aceitavam sem questionar. E os românticos olharam para trás nostalgicamente: a era dos demônios e dos incubos, muito mais estimulante para a imaginação do que as estradas de ferro e os navios a vapor. (Russel & Alexander, 2008. p. 151).



Russel e Alexander (2008) reforçam que o racionalismo era hostil ao significado profundo da humanidade e às preocupações humanas. Em resposta as mudanças profundas preconizadas pelo impacto de dois grandes acontecimentos no Ocidente, que foram a Revolução Francesa e a Revolução Industrial, exaltaram o não racional e o antirracional, o básico, o intuitivo e o extático.

Tal ênfase despertou o interesse renovado pela magia e por outras artes ocultas – um entusiasmo que também ajudou a reabrir a discussão sobre a bruxaria e a loucura da caça às bruxas, cuja memória ainda estava fresca o bastante para assombrar as mentes europeias (p. 151).

É nesse cenário que emerge um dos principais conceitos associados à bruxaria moderna ou Wicca: que a bruxaria medieval era, de fato, uma sobrevivência do paganismo pré-cristão. Portanto, a bruxaria moderna não está historicamente ligada ao fenômeno medieval, mas sim às especulações sobre a bruxaria, que começaram a surgir posteriormente ao declínio do próprio fenômeno. Entende-se, então, por essa vertente religiosa, um sistema de práticas e crenças relativas ao fenômeno da bruxaria tradicional retomado por meio das investigações da egiptóloga e antropóloga inglesa, Murray (2003), na década de 1920, pelo antropólogo Frazer (1982) e pelo historiador Michelet (2003).

A Wicca³ foi fundada por Gerald Brousseau Gardner na década de 1950 na Inglaterra. Foi ele quem agrupou elementos da magia cerimonial, com o folclore das ilhas britânicas e as teorias preconizadas a respeito da existência de um culto religioso pré-cristão e fundou a religião da bruxaria moderna. Ele desencadeou a evolução/invenção e disseminação da Wicca Gardneriana. Gardner era funcionário público, antropólogo e folclorista amador. Apresentou o que afirmava serem as crenças e rituais de uma religião ancestral em vias de extinção. A origem do movimento Wicca Gardneriana tem laços estreitos com o despertar do oculto⁴ no século XIX.

A filosofia oriental fundiu-se com o ocultismo ocidental, modificando muitos dos antigos conceitos fundamentais para os sistemas mágicos ocidentais. Elas foram as bases dos ensinamentos secretos do sistema mágico de Gardner. O acréscimo às tradicionais crenças pagãs celtas vieram de tais fontes. (Terzetti Filho, 2012, p. 29).

As tradições mágicas folclóricas de Gardner foram sendo engendradas no final da década de 1930, quando ele é iniciado, segundo sua biografia, pelo Coven de New Forest. O coven professava uma religião pré-cristã muito antiga. A senhora Old Dorothy o teria levado ao coven e o iniciado na bruxaria. “Estava quase iniciado quando a palavra



Wicca foi mencionada pela primeira vez: foi então que ele soube que aquilo que pensava ter desaparecido nas fogueiras, anos atrás, ainda sobrevivia” (Terzetti Filho, 2012, p. 27-28)⁵.

Segundo Terzetti Filho (2016), Gardner, no primeiro momento de sua formação, apresenta a Wicca como uma religião ancestral que, em sua visão, provavelmente encontra origens no período pré-histórico das ilhas britânicas e são transmitidas em segredo ao longo de séculos. Suas concepções foram baseadas principalmente a partir de uma reeleitura dos autores que defendem a ideia de uma sobrevivência folclórica e foram repetidas, ampliadas e reformuladas por outros membros da Wicca desde sua época.

Gardner ainda localizou nas ideias de Robert Graves a abordagem literária em relação à noção de uma Deusa tríplice. Ou seja: donzela, mãe e anciã. Graves foi um poeta, ensaísta e romancista inglês. Seu impacto sobre a formação da bruxaria moderna deriva de seu livro de 1948, *The white goddess*, publicado no Brasil com o título *A deusa branca: uma gramática histórica do mito poético*.

Em 1951, na Inglaterra, a última das leis contra Bruxaria foi revogada pelo Parlamento; pouco depois, Gardner, sentindo-se mais seguro, promove um despertar da Bruxaria. Em 1954 e 1959, publicou seus livros *Witchcraft Today*, no Brasil, a obra recebeu o título *A bruxaria hoje* (2003) e *The Meaning of Witchcraft*, *O significado da bruxaria* (2018), título registrado no Brasil. “A estrutura da Wicca baseava-se numa quantidade indeterminada de elementos de magia cerimonial e teorias folclóricas que exerciam grande fascínio no meio ocultista” (Terzetti Filho, 2012, p. 30).

Quer Gerald Gardner tenha descoberto a religião da bruxaria, quer ele a tenha inventado, não pode haver dúvida de que foi ele que a tornou pública e a promoveu na contemporaneidade.

Na década de 1960 e 1970, a Wicca deslocou-se para os Estados Unidos e encontrou terreno fértil para germinar. Ela se percebeu encaixada e em sintonia com o contexto do movimento da Nova Era que emergia naquele país. A Nova Era é formada por um conjunto de práticas, valores e comportamentos que remontam ao movimento beat e à contracultura dos anos 1950 e 1960, uma espécie de filosofia de vida, que acredita que o mundo passa agora por uma Nova Era que é a Era de Aquário, antecedida pela Era de Peixes, que foi a Era Cristã. Técnicas espirituais e metafísicas do Oriente e de culturas antigas são valorizados (Osório, 2001; Bezerra, 2012).



Disseminou-se mais firmemente a partir do movimento hippie, assumindo novas dimensões. No bojo do cenário surge o Neopaganismo que abrange uma ampla variedade de crenças e tradições que incluem recriações do antigo druidismo celta, Wicca, magia cerimonial e neoxamanismo. É um fenômeno relativamente novo do ressurgimento na sociedade contemporânea de uma espiritualidade centrada na percepção da Terra como sagrada e que tomou impulso a partir dos movimentos da contracultura dos anos 1960 e se auto-define como um sucessivo das tradições religiosas dos antigos povos pré-cristãos europeus, particularmente os celtas, gregos, germânicos e nórdicos (Oliveira, 2009).

Para Terzetti Filho (2016), novas espiritualidades e religiosidades alternativas vinham ao encontro a motivação de se construir sociedades mais justas. Comunidades independentes e autossustentáveis, manifestações contra as guerras, enfim, a mensagem anunciada pelo movimento da Nova Era tinha interesse pacificador, de experiência pessoal interior, de sacralização da natureza e do anti-autoritarismo representado pelo patriarcalismo. É nesse período que a Wicca foi apropriada de modo significativo pelo feminismo e, nos Estados Unidos, passou por significativas mudanças. O cenário da contracultura americana revelou-se uma opção aos jovens da geração baby boom no tocante a um estabelecimento cristão patriarcal.

Com autoras como Zsuzsanna Budapest, fundadora da Wicca Diânica, e Starhawk (Miriam Simos), idealizadora da Tradição Reclaiming (Reclaiming Tradition), a Wicca tornava-se, agora, a face espiritualizada do feminismo contracultural (Terzetti Filho, 2016). Adota uma postura intensamente política, combinando práticas religiosas e mágicas neopagãs com ativismo político de esquerda, especialmente nas áreas ambientais e do feminismo.

A Wicca chega ao Brasil, no final da década de 1990, trazendo o contexto da Nova Era e suas espiritualidades alternativas. Foi a Wicca com contornos de valorização do feminino e da natureza que foi disseminada no Brasil. Herança histórica da Wicca reinventada no contexto dos Estados Unidos, essa forma de bruxaria, de acordo com Terzetti Filho (2016), irá se ramificar em práticas mais voltadas para o culto à Deusa na forma como é conhecido no neopaganismo como Goddess Orientation [orientação da deusa]. “Estamos considerando como referência a produção de autores wiccanianos brasileiros considerados entre os adeptos os bruxos e bruxas pioneiros no país” (Terzetti Filho, 2016, p. 22).



Com aproximadamente 70 anos de existência, a Wicca nasce, então, em um território específico, a Inglaterra, como a ideia de projeto nacional e enfatiza em suas obras introdutórias a Wicca como uma religião ancestral que encontra suas origens no período pré-histórico. Com sua ampliação e a iniciação de mais pessoas, a Wicca Gardneriana não tardou em cruzar o Atlântico e ser introduzida nos Estados Unidos e, posteriormente, chega ao Brasil. Embora ela tenha influenciado em termos de prática (Terzetti Filho, 2016) todas as formas de Wicca posteriores e outras vertentes neopagãs, a Wicca que nasce com Gerald Gardner sofre atualizações, adaptações e ressignificações. A bruxaria neopagã é uma expressão religiosa de muito movimento e transição.

Os bruxos de hoje, segundo Russel e Alexander (2008), podem rememorar mais de meio século de evolução e inovação; tendo aceito o princípio da invenção criativa como parte da sua religião, acreditam que sua habilidade de improvisar à medida que avança é uma das principais forças de sua comunidade. Eles chamam a atenção, ainda, para a possibilidade do pensamento sincrético, intuitivo e mítico, característica desse Saber Mágico, ser tão valioso quanto o pensamento analítico e que o panteísmo possa ajudar a entender concepções que o monoteísmo perdeu ao longo de anos na sociedade.

Para Lévi-Strauss (1989), as narrativas míticas e a experiência estética cumprem a importante função de manter, alimentar e expandir reservas antropológicas complexas. A ruptura entre natureza e cultura transformou o homem em um ser domesticado, racional, desconectado com os operadores totalizantes das sensibilidades, do pensamento selvagem. A magia é uma forma de pensar e fazer no mundo que se aproxima de uma lógica da sensível (Lévi-Strauss, 1989). Estamos aqui, portanto, nos referindo a uma possibilidade de reabilitação de uma ciência primeira, como afirma Almeida (2012), próxima de uma lógica da sensível. Numa concepção cartesiana não se reconhece geralmente que possa existir um conhecimento (ou consciência) intuitivo, o qual é tão válido e seguro quanto o outro.

Não nos faltam mais operadores técnicos e tecnológicos para explicar os grandes esquemas do mundo, explica Almeida (2012), nos faltam o sentir, o imaginar, o contemplar, o enxergar e o ouvir. Falta aos homens resgatar os operadores pela lógica da sensível, da prática social e de outros saberes, sobre o mundo, como a arte e a espiritualidade.



Cenários do contemporâneo e espiritualidade da Deusa

A espiritualidade da Deusa dos dias atuais não está tentando recriar as condições exatamente como eram na Idade da Pedra ou em qualquer outra época ou lugar. Ao contrário, busca-se aprender com essas pessoas (ancestralidade) como dar vida à Deusa de uma maneira que corresponda a sua própria experiência (Pollack, 1998). Esse (re) despertar da Deusa pressupõe numa retomada de um saber mágico que só faz sentido, explica Morin (2015), se conectado às noções de símbolo, mito e magia que estão subentendidas umas nas outras:

O símbolo que pode, certo, emitir de modo relativamente autônomo, alimenta o pensamento mitológico, e a magia alimenta-se do pensamento simbólico-mitológico-mágico; deve-se unir essas três noções num macroconceito para que cada um atinja a sua plena realização; em contrário, o símbolo permanece um estado de espírito; o mito, uma narrativa legendária; a magia, um abracadabra. (Morin, 2015, p. 183).

Na Wicca é possível perceber o estímulo contínuo ao pensamento simbólico-mitológico-mágico.

A bruxaria sempre foi uma religião de poesia [...] Os mitos, as lendas e os ensinamentos são compreendidos como metáforas 'daquilo-que-não-pode-ser' dito, a realidade absoluta que as nossas mentes limitadas jamais conseguem apreender completamente. [...] Atos simbólicos, rituais são utilizados para revelar insights que vão além das palavras. (Starhawk, 1999, p. 35).

Entendemos ser possível aproximar os argumentos de Lévi-Strauss (1989), Morin (2015) e Starhawk (1999). Para Lévi-Strauss e Morin, o uso do simbólico, da imaginação foi sufocado pelo homem da ciência moderna. Starhawk nos fala de mentes limitadas. Carvalho (2017) afirma que a relação nos conduz a reflexão sobre a hegemonia do quadrinômio ciência-técnica-indústria-capitalismo em que não há espaço para o livre curso da imaginação, da energia da contemplação, da epifania da meditação.

Estamos ressacados pela herança de valores que estiveram associados a várias correntes da cultura ocidental, entre elas a revolução científica, o Iluminismo e a Revolução Industrial. De acordo com Capra (1985), a maneira como encaramos o mundo, imputamos sentidos às coisas, defendemos nossas ideias e nos relacionamos socialmente é a parte visível do iceberg de um padrão psíquico internalizado e nem sempre consciente. Porém correspondente a uma dinâmica construída a partir de um ethos⁶, enraizada a tempos e que confere um olhar peculiar de formação da sociedade ocidental. Capra (1985) denomina de força yang. Evocando valores da cultura chinesa, o físico, expõe o que parecem existir duas espécies de atividades:



Uma em harmonia com a natureza e outra, contrária ao fluxo natural das coisas. [...] Em vista das imagens originais associadas aos dois polos arquetípicos, diríamos que yin pode ser interpretado como correspondente à atividade receptiva, conciliadora, cooperativa; o yang, à atividade agressiva, expansiva e competitiva. Em terminologia moderna, poderíamos chamar à primeira 'eco-ação' e à segunda, 'ego-ação'. (Capra, 1985, p. 35).

O físico apresenta o argumento que o projeto de sociedade ocidental baseou-se sistematicamente e preferencialmente em valores, atitudes e padrões de comportamento yang⁷. Ou seja: o conhecimento racional prevalece sobre a sabedoria intuitiva, a competição sobre a cooperação, a exploração de recursos naturais em vez da conservação, e assim por diante. Essa ênfase, sustentada pelo sistema patriarcal acarretou um profundo desequilíbrio cultural – um desequilíbrio nos pensamentos e sentimentos, nos valores e atitudes e nas estruturas sociais e políticas.

Teria chegado o tempo de refletir sobre os avanços e (des)caminhos tomados. Bauman (2009, 2003) nos convida a exercitar aquela qualidade de espírito que combina pensamento, sentimento, imaginação e sensibilidade. Boff (2014) lembra que o sintoma mais doloroso, já constatado há décadas por analistas e pensadores contemporâneos, é um difuso mal-estar da civilização. Aparece sob o fenômeno do descuido, do descaso e do abandono, numa palavra, da falta de cuidado. “Há um descuido e um abandono dos sonhos de generosidade, agravados pela hegemonia do neoliberalismo com o individualismo e a exaltação da propriedade privada que comporta. Menospreza-se a tradição da solidariedade” (Boff, 2014, p. 18-19).

A solidariedade, complementa Carvalho (2012), “tem a ver com a nossa responsabilidade ético-política diante da violência do capitalismo global” (p. 65). Valores, atitudes e padrões de comportamento yang se distanciam de valores como intuição, solidariedade, cooperação, manutenção e nutrição da vida. “O mundo precisa ser mais feminino, slogan muito repetido em reuniões de ecologistas, não é palavra de ordem inútil, panfletária, mas algo apropriado para fundamentar a ideia de um mundo sustentável” (Carvalho, 2012, p. 67).

O fato de criar máquinas que permitam reduzir os efeitos da natureza sobre a vida cotidiana dá ao homem moderno a sensação de que sua razão é suficiente para se opor também à natureza interna. Tem-se, portanto, a sensação de que a sociedade industrial permitiu o desenvolvimento da potencialidade humana porque se opôs aos limites da natureza. Não há respeito aos ritmos dos ciclos naturais.



Sem respeito aos ciclos, o sujeito de desempenho (Han, 2017), por exemplo, desenvolve quadros de ansiedade, depressão e transtornos de déficit de atenção. No extremo, ele busca a tentação contemporânea de desaparecer de si, conforme afirma Le Breton (2018): “às vezes nossa existência nos pesa. Em uma sociedade onde se impõe a urgência, a agilidade, a concorrência, a eficácia etc., ser si mesmo já não é algo evidente” (p. 9).

A exploração da natureza tem andado de mãos dadas com a exploração das mulheres. A relação de igualar a natureza às mulheres tem sido identificada ao longo dos tempos. Desde as mais remotas épocas, a natureza – e, especialmente a terra - tem sido vista como uma nutriente e benévola mãe, mas também uma fêmea selvagem e incontrolável.

Essa hostilidade emocional, considera Campbell (1997), tem raízes profundas na formação judaico-cristã da imagem normativa do ego masculino transcendente é a conquista da natureza, imaginada como conquista e transcendência da Mãe. A noção do homem como dominador da natureza e da mulher e a crença no papel superior da mente racional foram apoiadas e encorajadas pela tradição judaico-cristã, que adere à imagem de um deus masculino, personificação da razão suprema e fonte de poder último.

As leis da natureza investigadas pelos cientistas, de acordo com Capra (1985) “eram vistas como reflexos dessa lei divina, originada pelo espírito de Deus” (p. 38). No ocidente, não é apenas a ciência, a economia e a política que estão impregnadas como o paradigma centrado no masculino; Campbell (1997) afirma que “a sociedade mantém a crença promulgada pelas religiões judaico-cristãs de que Deus sempre foi masculino” (p. 15).

Se a Terra está sob a regência do que alguns chamam de Deus, na visão de Prieto (2018), “ele tem se mostrado extremamente ineficiente e incapaz de governar o mundo” (p. 11). Sintomas de um mundo que tem crescido durante milhares de anos sem sua mãe, a Deusa.

A Deusa com seus ciclos de uma progressão em espiral, deslocando-se num movimento espiralado, volta e se abre para novas experiências. A Wicca reacende esse movimento espiralado e traz como divino sagrado a Deusa:

Ela é a fonte de toda vida. A força vital provém e flui por meio dela. A Deusa é a deidade primordial, sobrenatural, a força criativa de toda a vida. Se existe um Deus, ele é filho, o consorte ou uma manifestação da Grande Deusa. Qualquer outra divindade que possa existir emana dela. Na realidade, as múltiplas divindades reconhecidas e invocadas



podem ser vistas com diferentes aspectos e faces da Deusa. Pensemos em um imenso corpo (Deusa) que possui e é formado por vários órgãos e membros (Deuses). Nenhum dos órgãos e membros (Deuses) vive e atua à parte do corpo (Deusa). (Prieto, 2018, p. 208-209).

Essa espiritualidade é pautada na adoração de uma Grande Deusa que pode ter muitos nomes e imagens, mas sempre representa a divindade como uma presença feminina: “doadora da vida, protetora, às vezes apavorante, mas sempre liga à natureza e à verdade dos nossos corpos” (Pollack, 1998, p. 15).

A Deusa cultuada na Wicca, não sofre uma abstração, passando para algum outro mundo além desta terra, mas é a fonte abrangente de nova vida que rodeia o mundo presente e assegura sua continuação. Segundo Faur (2011), enquanto Deus é uma força espiritual e transcendente, a Deusa é imanente e permanente, presente em todas as formas, energias, seres e ciclos naturais. Ela é, portanto, a própria Terra e seu conjunto que inclui plantas, rochas e homens.

A bruxaria neopagã, então, emerge do mundo. Vem da terra, das pessoas, das plantas, dos animais, de toda a teia da vida. “Está aqui, no tempo presente. Há transformação e há revolução. Está é uma verdade feminina, esta é a Deusa que percorreu a história para estar conosco agora” (Grey, 2017, p.10). Isso sugere que a Deusa⁸ não é um foco de personalidade, mas, primeiro, uma imagem impessoal dos poderes misteriosos da fecundidade. A humanidade de outrora não se enxerga como se estivesse controlando os processos vitais, mas, antes, como cooperadora deles.

Reflexões finais

Diante do que expomos, percebemos que é necessária uma mudança de paradigma que só se faz emergente porque nos perdemos no meio do caminho. “O amor é a guerra para acabar com todas as guerras, e a guerra se abate sobre nós. Enquanto a nossa cultura se lamenta, o que fizemos de errado? É simples: a humanidade quebrou a aliança com a natureza” (Grey, 2017, p. 11).

“Cada época possuiu suas enfermidades fundamentais”, lembra-nos Han (2017). No século XXI, a sociedade do cansaço, enquanto sociedade ativa e do desempenho, nos põe em um cansaço solitário que tem individualizado e isolado. Ela impede o ver, o agir, o regenerar. Contudo, não basta esperar apenas o que virá. Regeneração é a palavra-chave dos desafios a serem enfrentados. A urgente reforma da sociedade, da vida, da alma e do corpo incide na regeneração de Eros, lembra Carvalho (2017) e Han (2017).



Uma alma possuída de Eros, religa, integra e promove o retorno às fontes cósmicas (Morin, 2005).

São os dilemas do humano e os cenários sociais dos dias atuais que nos impulsionam a refletir quanto à necessidade de reconsiderarmos paradigmas vigentes e em curso. Concordamos com Almeida (2012) que afirma não se tratar de defender nenhuma apologia demissionária diante do desenvolvimento do processo civilizatório, da ciência e da tecnologia. No entanto, esse projeto de sociedade tem levado à degradação ambiental, ao estímulo à competição agressiva, ao consumo desmedido e aos excessos, porque é preciso ter, pois o sentimento de ser esvaziou-se.

Vivemos tempos estranhos, um pouco como se estivéssemos em suspenso entre duas histórias, que falam ambas de um mundo que se tornou 'global'. Uma é conhecida de todos. Seu ritmo é marcado pelas notícias da frente da grande competição mundial, e seu crescimento segue a flecha do tempo. Ela tem a clareza da evidência quanto ao que exige e promove, mas é marcada por uma notável confusão em relação às suas consequências. A outra, em compensação, pode ser pensada como nítida quanto ao que está acontecendo, mas obscura no que exige, na resposta àquilo que está acontecendo. (Stengers, 2017, p. 9).

Longe de empreender uma solução para o problema, Morin (2005) alerta que não se trata de forma alguma de alcançar uma sociedade de harmonia na qual tudo seria paz. Para ele, a 'boa sociedade' só pode ser uma sociedade complexa que abraçaria a diversidade, não eliminaria as contradições e as dificuldades de viver, e que comportaria mais religação, compreensão, consciência, solidariedade e responsabilidade.

Boff (2014) defende que a religião por si só não consegue corrigir os desvios, dilemas e enfermidades da sociedade. "O decisivo não são as religiões, mas a espiritualidade subjacente a elas. É a espiritualidade que une, liga, re-liga e integra. Ela e não a religião ajuda a compor as alternativas de um novo paradigma civilizatório" (Boff, 2014, p. 23). Partindo dessa ideia, argumentamos que a Wicca se apresenta como uma espiritualidade alternativa de enfrentamento aos desafios e cenários dos dias atuais, uma vez que adota outro ethos a partir de um outro paradigma.

Essa outra ótica, portanto, celebra, em que pese o estudo até o momento, uma divindade feminina como Criadora de toda a vida, de cosmovisão que permite articulação com o ambiental e com o feminino, além de uma prática e pensamento orientado pela magia e pelo mito. Nesse sentido, existe uma tentativa de construir outras subjetividades cotidianas, criadoras de outras formas de viver, quiçá pelas vias



regeneradoras, pela reforma da vida, do ser e retorno às fontes cósmicas (Morin, 2005). Ou ainda, segundo Boff (2014), num notável esforço de superação do patriarcalismo e pelo fortalecimento da alma no homem e na mulher pelo apoio às mulheres.

Notas

¹Elencamos como campo de observação em São Paulo, a Conferência Anual de Wicca & Espiritualidade da Deusa no Brasil e o Encontro Anual de Bruxos (EAB). Em Brasília, o evento Bruxos Brasileiros em Brasília (BBB).

²É preciso considerar que a bruxaria moderna aparece nas pesquisas de historiadores, antropólogos, cientistas da religião e na bibliografia produzidas pelos seus praticantes também como bruxaria neopagã, Wicca, antiga religião ou religião da Deusa. A denominação religião da Deusa é a mais difundida aqui no Brasil. Inclusive, Claudiney Prieto, fundador da TDN, publicou o livro cujo título é: *Wicca: a religião da Deusa*. A obra está na sua 53ª edição, como mais de 200 mil exemplares vendidos, segundo informações da editora Alfabeto (<https://editoraalfabeto.com.br/shop/wicca-a-religio-da-deusa/>). Mavesper Cy Ceridwen, fundadora da TDB, primeira Tradição de Wicca no país, também publicou o livro *Wicca Brasil: guia de rituais das deusas brasileiras*.

³Wica foi a grafia original apresentada por Gerald Gardner e usada por ele no final da década de 1940 e início da década seguinte, e abandonada depois disso, sendo usada a atual, Wicca. Em inglês antigo, a palavra *wicce* (forma feminina) ou *wicca* (forma masculina) indicava pessoa capaz de fazer adivinhações ou lançar feitiços. “De acordo com a etimologia popular introduzida pelo fundador ou descobridor da Wicca, Gerald Gardner, e aceita por muitos pagãos modernos, *wicce* deriva de uma antiga raiz indo-europeia que significa ‘sábio’, e por isso *witchcraft* (‘bruxaria’) significa ‘a arte do sábio’ (Greer, 2012, p. 667).

⁵A pesquisa de Terzetti Filho (2012) explica que a Wicca Gardneriana foi fortemente influenciada pela Golden Dawn, também conhecida como Hermética Ordem da Aurora Dourada. Fundada por Liddel McGregor Mathers e William Westcott, segundo o pesquisador, “ela teve upapel importante no desenvolvimento da história da magia ocidental e, até hoje, muitos de seus princípios e elementos são encontrados em correntes da Nova Era, assim como entre os grupos neopagãos” (Terzetti Filho, p. 48).

⁶A biografia de Gardner foi escrita por Jack Bracelin (*Gerald Gardner: Witch*. London: Octagon Press, 1960). Não tive acesso à obra original. Trago os fragmentos disponíveis na dissertação de Terzetti Filho.



⁷Boff (2014) destaca que *ethos* em seu sentido originário grego significa a toca do animal ou casa humana, sendo assim aquela porção do mundo que reservamos para organizar, cuidar e fazer nosso habitat. Esse *ethos* (modelação da casa humana) abriga um espírito, “um corpo em morais concretas (valores, atitudes e comportamentos práticos) em consoante às várias tradições culturais e espirituais” (Boff, 2014, p. 32). A noção de *ethos*, portanto, que adotamos parte de um conceito que evoca hábitos, modos e costumes.

⁸Capra (1985) apresenta ainda um quadro associativo do yin e yang em relação a valores e atitudes culturais. “Yin: feminino, contrátil, conservador, receptivo, cooperativo, intuitivo e sintético. Yang: masculino, expansivo, exigente, agressivo, competitivo, racional e analítico” (Capra, 1985, p. 36).

⁹Campbell (1997) afirma que existem fortes evidências de que, embora tanto as divindades femininas quanto masculinas fossem reverenciadas nessas sociedades arcaicas, o poder mais elevado do universo era visto como o poder feminino de dar e manter a vida, o poder encarnado no corpo da mulher.

Referências bibliográficas

- Almeida, M. da C. de. (2012). *Tecnociência e globalização*. In M. da C. de Almeida & E. de A. Carvalho, *Cultura e pensamento complexo*. Porto Alegre: Sulina, pp. 27-63.
- Bauman, Z. (2009). *Vida líquida* (C. A. Medeiros, Trad.). (2ª ed.). Rio de Janeiro: Zahar.
- Bauman, Z. (2003). *A sociedade líquida*. Folha de São Paulo, São Paulo, p. 8. (Entrevista concedida a Maria Lúcia G. Pallares-Burke).
- Bezerra, K. O. (2012). *A Wicca no Brasil: adesão e permanência dos adeptos na Região Metropolitana do Recife*. (Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Católica de Pernambuco, Brasil.
- Boff, L. (2014). *Saber cuidar: ética do humano, compaixão pela terra*. (20ª ed). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Campbell, J. (1997). *Todos os nomes da deusa* (B. Pena, Trad.). Rio de Janeiro: Record, Rosa dos Tempos.
- Carvalho, E. de A. (2017). *Sociedade do cansaço: agonia e regeneração em Eros. Um drama em três atos*. In: Centro de Estudos Universais. *Encontro das culturas do mundo*. Disponível em: <http://www.ceuaum.org.br/artigo/46/sociedade-do-cansaco-agonia-e-regeneracao-de-eros-um-drama-em-tres-atos>.
- Carvalho, E. de A. (2012). *Natureza recuperada*. In M. da C. de Almeida & E. de A. Carvalho, *Cultura e pensamento complexo*. Porto Alegre: Sulina, pp. 65-84.



- Capra, F. (1985). O ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente (A. Cabral, Trad.). (25ª ed). São Paulo: Cultrix.
- Ceridwen, M. (2003). Wicca Brasil: guia de rituais das deusas brasileiras. São Paulo: Editora Gaia.
- Faur, M. (2011). Círculos sagrados para mulheres contemporâneas. São Paulo: Pensamento.
- Frazer, J. G. (1982). O ramo de ouro (W. Dutra, Trad.). Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.
- Gardner, G. B. (2003). A bruxaria hoje. São Paulo: Madras.
- Gardner, G. B. (2018). O significado da bruxaria: uma introdução ao universo da magia (V. G. V. Serignolli, Trad.). (2ª ed). São Paulo: Madras.
- Graves, R. (2003). A deusa branca: uma gramática histórica do mito poético (B. De Lima, Trad.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Greer, J. M. (2012). Dicionário enciclopédico do pensamento esotérico ocidental (M. Borges, Trad.). São Paulo: Pensamento.
- Grey, P. (2017). Bruxaria apocalíptica. São Paulo: Penumbra.
- Han, B. (2017). A sociedade do cansaço (E. P. Giachini, Trad.). (2ª ed). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Le Breton, D. (2018). Desaparecer de si: uma tentação contemporânea (F. Morás, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Lévi-Strauss, C. (1989). O pensamento selvagem (T. Pellegrini, Trad.). Campinas, SP: Papirus.
- Michelet, J. (2003). A feiticeira (A. Moura, Trad.). São Paulo: Aquariana.
- Morin, E. (2015). O Método 3. O conhecimento do conhecimento (J. M. da Silva, Trad.). Porto Alegre, RS: Sulina.
- Morin, E. (2005). O Método 6. Ética (J. M. da Silva, Trad.). Porto Alegre, RS: Sulina.
- Murray, M. (2003). O culto das bruxas na Europa ocidental. São Paulo: Madras.
- Oliveira, R. (2009). Ouvindo uma Terra que fala: o renascimento do paganismo e a ecologia. In: Revista Nures. Núcleo de Estudos Religião e Sociedade (PUC-SP), (11), 1-9.
- Osório, A. B. (2001). Mulheres e deusas: um estudo antropológico sobre a bruxaria wicca e identidade feminina. (Dissertação de Mestrado em Sociologia e Antropologia não publicada). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil.
- Pollack, R. (1998). O corpo da Deusa: no mito, na cultura e nas artes (M. Lopes, Trad.). Rio de Janeiro: Record, Rosa dos Ventos.



- Prieto, C. (2017). *Wicca: a religião da Deusa*. (53ª ed). São Paulo: Editora Alfabeto.
- Prieto, C. (2018). *Wicca para todos: um guia completo para a prática da bruxaria moderna*. (3ª ed). São Paulo: Editora Alfabeto.
- Russel, J. B.; Alexander, B. (2008). *História da bruxaria* (A, Cabral & W. Lagos, Trad.). São Paulo: Aleph.
- Starhawk. (1999). *A dança cósmica das feiticeiras: guia de rituais à grande Deusa*. (3ª ed). Rio de Janeiro: Record Nova Era.
- Stengers, I. (2017). Reativar o animismo (J. P. Dias, Trad.). *Caderno de Leituras*, 62, 1-15.
- Terzetti Filho, C. L. (2012). *Um bruxo e seu tempo: as obras de Gerald Gardner com expressões contraculturais*. (Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião não publicada). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil.
- Terzetti Filho, C. L. (2016). *A deusa não conhece fronteiras e fala todas as línguas: um estudo sobre a religião Wicca nos Estados Unidos e no Brasil*. (Tese de Doutorado em Ciências da Religião não publicada). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil.



Creencias religiosas en el espacio público mexicano: el caso del Frente Nacional por la Familia

María Eugenia Patiño López

Resumen

El Frente Nacional por la Familia (FNF), agrupa a más de mil instituciones de la sociedad civil de México, entre ellas la iglesia católica y la alianza de iglesias cristianas. Nacen en respuesta al paquete de iniciativas propuesto por el ex presidente Enrique Peña Nieto en mayo del 2017, en el que se buscaba reconocer el matrimonio igualitario con rango constitucional. Este hecho les lleva a participar en el espacio público, a través de Marchas a favor la familia y a convocar a los diferentes candidatos a puestos de elección popular durante el 2018, (gobernadores, diputados, senadores y presidencia de la república) a comprometerse a apoyar las propuestas de su plataforma de principios cuyo eje es la defensa de la familia y de la cual derivan los temas de matrimonio natural, derecho de los padres a educar a sus hijos, vigilancia sobre los contenido de educación sexual de los libros de texto y la defensa de la vida desde la concepción, entre otros. A su vez, mantienen relación con otras iniciativas en América Latina como la “Ola celeste” en Argentina y el movimiento “No te metas con mis hijos” en Perú, todos ellos forman parte de la avanzada de grupos civiles neo conservadores con impacto en el espacio público e incidencia en las políticas públicas y legislaciones de cada país. En particular el texto relata la conformación y visibilización del Frente, que corresponde a la primera de tres etapas por las que ha transcurrido hasta la fecha.

Palabras clave

Religión, creencias, espacio público, estudio de caso, México.

Introducción

El 17 de mayo de 2016, el entonces presidente de México Enrique Peña Nieto, presentó en el marco de la celebración del Día Nacional de la Lucha contra la Homofobia dos iniciativas de decreto en favor del matrimonio igualitario, entendido como el derecho de cualquier persona a contraer libremente matrimonio, independientemente de cualquier condición, sexo u orientación sexual; así como el derecho por parte de las parejas del mismo sexo a adoptar menores de edad.

Este hecho, causó una movilización que dio origen al Frente Nacional por la Familia (FNF), conformado por más de mil agrupaciones organizaciones civiles con anclajes



religiosos de origen cristiano que se oponían a dichas iniciativas. La iniciativa partió de redes articulados con la Iglesia católica e iglesias evangélicas pentecostales, así como agrupaciones vinculadas a ellas, algunas de las cuales tenían una larga historia de lucha, casi todas relacionadas en su objetivo general o particulares con la familia. Por lo que, con bastante rapidez, pudieron aliarse y se congregaron en una misma línea, conformando un frente común, que incluyó las demandas de todos ellos. Entre las más importantes: ConFamilia (Consejo Mexicano de la Familia), La Unión Nacional de Padres de Familia, las agrupaciones de laicos vinculadas a las pastorales familiares diocesanas y la Red Familia, quienes a su vez se conformaban por pequeñas agrupaciones.

La propuesta del presidente Peña Nieto no inició el debate sobre los derechos civiles de las personas LGBTI, pues éste venía dándose al menos desde una década atrás, en la que la punta de lanza la constituyó la ciudad de México, particularmente el derecho a casarse y formar una familia, considerado por los activistas como uno de los ámbitos donde más se perpetra la discriminación legal hacia las parejas del mismo sexo. Karla Quintana señala:

Las problemáticas planteadas en torno a la discriminación sufrida con base en la orientación sexual en materia civil se presentan principalmente en torno a los derechos de las parejas del mismo sexo, los cuales no son los mismos que los reconocidos a las parejas heterosexuales”¹

Sin embargo, lo realmente relevante a nivel nacional, es que al emitir la Suprema Corte de Justicia de la Nación cinco criterios en el mismo sentido respecto del derecho de las parejas del mismo sexo al matrimonio, se sentó jurisprudencia en la materia, lo que aplicó a nivel nacional. Si bien, ello no modifica en el acto las leyes estatales, sí las contradice y, ante una negativa por parte de jueces civiles locales de casar a parejas homosexuales, éstas tienen la opción de interponer un amparo en el cual, los jueces federales invariablemente fallarán a su favor pues acatarán los criterios jurisprudenciales

Si bien, el evento antes relatado, catapultó a la escena pública al FNF, con una agenda integral que incluyó otros debates ya presentes en el espacio público mexicano. Algunos de éstos de larga data, como la enseñanza de la sexualidad en la educación básica presente en los libros de texto gratuitos, en la que, a lo largo del siglo XX, desde los años 50 y nuevamente en los 70, la Unión Nacional de Padres de Familia lideró una importante campaña de cuestionamiento a los contenidos y en particular al hecho de



que éstos corresponden al ámbito de enseñanza de cada familia, es decir, son un asunto privado y forman parte de los derechos de cada padre.

El presente trabajo se realizó con el método etnográfico, asistiendo a las marchas, conferencias, reuniones de trabajo del FNF en Aguascalientes, México y del seguimiento de notas periodísticas de cuatro periódicos a nivel nacional y del contenido de la página oficial del FNF a nivel nacional.

La lucha por los modelos culturales legítimos: El FNF y sus estrategias de trabajo

En el contexto antes señalado, algunos sectores de la sociedad civil vinculados directa o indirectamente con entidades religiosas como la Iglesia Católica y otras iglesias cristianas realizaron diversas acciones en favor de mantener lo que ellos consideran “los valores tradicionales” mismos que han dado sentido a la sociedad mexicana. Pues consideraban que las reformas establecidas en la ciudad de México, muchas de las cuales se reflejaron en la Constitución de la Ciudad de México en 2018, y las resoluciones de la Suprema Corte eran un atentado en contra de la familia.

La iniciativa vino de una serie de organizaciones con trabajo desde hace varias décadas: ConFamilia organización que se presenta como “un concepto innovador que constituye la primera asociación de familias de México, de personas pro-familia, especializada en el entorno que incide en las familias, cuyo centro de actividad es la opinión pública” Se asume como una institución con cobertura nacional y alto nivel de representatividad entre la población, sin compromiso con partido político alguno, Pluri-religiosa, con un actuar sustentado en una ética sólida, alto nivel de credibilidad, de un sólido nivel argumentativo basado en la ciencia y la razón, con gran capacidad de comunicación y de influencia en la opinión pública y que sea un referente nacional sobre temas del entorno que afecten a la familia². Y de Red Familia³ (La familia es la solución) nace en México ante la necesidad de vincular instituciones y organizaciones que defiendan y promuevan la institución familiar, se ocupa de la promoción de la vida humana, la niñez, la mujer, la educación integral, el matrimonio, la familia y los derechos humanos. En ella participan asociaciones civiles, organizaciones de asistencia privada, organismos no gubernamentales, agrupaciones políticas locales y nacionales, organizaciones educativas y de investigación, especialistas y personas físicas amigos de la Red.

También contaban con simpatía y apoyo dentro de los partidos políticos, predominantemente del Partido Acción Nacional, en adelante PAN y del Partido Encuentro Social, en adelante PES. El primero de histórica afinidad con la Iglesia Católica y el segundo de reconocida extracción protestante.



El nacimiento del FNF fue posible ya que existían una serie de organizaciones, en algunos casos agrupadas en redes con presencia en distintas partes del país, que con rapidez se unieron para evitar las iniciativas, desde la Iglesia Católica se movilizaron los grupos laicos, muchos de los cuales tienen como objetivo el cuidado y fomento a la familia a los que se sumaron algunas iglesias cristianas evangélicas y algunas otras denominaciones como La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos Días.

Estrategias de visibilización tras su conformación

Las acciones que tomaron fueron diversas y variadas, incluido el ámbito legal. El 23 de febrero de 2016, la presidenta de la comisión de la Familia y Desarrollo Humano del Senado de la República, la priísta Lisbeth Hernández Lecona, recibió en una reunión de trabajo al presidente de la organización civil Consejo Mexicano de la Familia (ConFamilia), Juan Dabdoub Giacoman, quien, haciendo uso de un derecho constitucional, presentó una iniciativa ciudadana de reforma al artículo 4° de la Constitución, respaldada por más de 200 mil firmas, tendiente a fortalecer a las familias y al matrimonio. De acuerdo a la página en internet de la Comisión de Comunicación Social del Senado, la legisladora se comprometió a llevar a cabo mesas de consulta con expertos sobre las problemáticas que enfrentan las familias mexicanas a fin de que los legisladores contaran con los elementos necesarios para crear las políticas públicas que fortalecieran al núcleo más importante de la sociedad.⁴

Dicha iniciativa, titulada “Reforma por la familia, por los niños y por todos”, recibida en la Mesa Directiva del Senado, fue presentada ante el pleno el 12 de abril y turnada a las comisiones de Puntos Constitucionales, de la Familia y Desarrollo Humano, de Derechos Humanos y de Estudios Legislativos, para su análisis y dictamen. El documento propone que el artículo 4° de la Constitución declare al matrimonio como una realidad natural, compuesta exclusivamente por un hombre y una mujer, los cuales son vistos como seres complementarios. Entre lo más novedoso, busca que la Constitución reconozca al matrimonio como una institución de interés público y el fundamento natural de la familia y como tal sea protegido por el Estado de tal modo que en todas sus decisiones y actuaciones se asegure “velar por el desarrollo integral de la familia, siendo éste el principio que guiará el diseño, ejecución, seguimiento y evaluación de todas las leyes, programas y políticas públicas de los tres órdenes de gobierno y de los tres poderes de la unión”.⁵ En la exposición de motivos de esta iniciativa de reforma, se mencionan entre otras causas “Los “Nuevos Derechos” contra las Instituciones Naturales”, y entre estos se enuncian: las resoluciones de la Suprema Corte de Justicia de la Nación que atentan contra la familia, jurisprudencia sobre el matrimonio



homosexual, el divorcio exprés o sin causa, la adopción de niños por parejas del mismo sexo y el consumo recreativo de la marihuana (sic). Haciendo uso de un tono un tanto irónico, en cada apartado se desarrolla lo que, se considera, son errores argumentativos de la Corte en sus resoluciones.⁶ Confamilia también proponía en su iniciativa ciudadana reafirmar el derecho preferente de los padres a dar a sus hijos el tipo de educación que deseen para ellos y establecer el derecho de los niños a tener papá y mamá.

Lo anteriormente expuesto exhibe a grandes rasgos el contexto en el cual el presidente en funciones Enrique Peña Nieto presentó sus dos iniciativas de reforma: por un lado, avances registrados en el ámbito público y legal en relación a los derechos de las personas LGBTI en las cuales se fundamentan las iniciativas presidenciales; y, por otro, la presencia de una fracción de la sociedad civil conservadora bastante organizada y capaz de hacer valer su voz por las vías institucionales. En efecto, la iniciativa ciudadana de reforma a la Constitución evidenciaba las altas pretensiones de los grupos conservadores pues no se conformarían con el derecho de expresar públicamente sus convicciones sobre determinados temas, sino que buscarían que su visión de familia y de matrimonio fuera generalizada a toda la sociedad mexicana, siendo un mandato constitucional para el Estado el promoverla y preservarla.

Las dos iniciativas de decreto del presidente para reformar el artículo 4 constitucional y diversos artículos del Código Civil Federal, iban en una dirección completamente contraria a la iniciativa ciudadana de Confamilia. En cierto modo, fueron como agua fresca para seguir avanzando en medidas efectivas a favor de la igualdad de derechos de todas las personas. Como se ha dicho, éstas fueron dadas a conocer y firmadas por el presidente durante la celebración del Día Nacional de la Lucha contra la Homofobia, acto al que fueron invitadas muchos activistas y personas de la comunidad LGBTI, quienes celebraron con beneplácito las propuestas. Se proponía garantizar el derecho de las personas homosexuales a contraer matrimonio en igualdad de condiciones que las heterosexuales, igualdad de condiciones para la adopción, garantizar la identidad de género, establecer el divorcio sin expresión de causa y la actualización de otras figuras jurídicas que regula el Código, con el fin de armonizarlos con los principios constitucionales de igualdad y no discriminación.⁷ Dadas las resoluciones de la Corte, se creía que su aprobación por parte del Senado era más que posible.

El 26 de agosto del 2017, tres meses después del repudio a la iniciativa de Peña Nieto, aparecen como una coalición apartidista y aconfesional, con células logísticas en cada estado del país, bajo el nombre de El Frente Nacional por la Familia. El evento que



eligen para darse a conocer fue la convocatoria a una gran marcha en 131 ciudades del país a favor de la familia, al final de la misma en los distintos puntos del país se leyó de manera simultánea, un manifiesto que sintetizaba las temáticas a partir de los cuales desarrollan su plataforma ideológica: “la defensa del matrimonio, la familia natural y el derecho de los padres a educar a sus hijos” De ellas derivan sus campañas en oposición al matrimonio homoparental, la adopción por parte de familias homoparentales, el derecho a la vida desde la concepción y en contra de la enseñanza de “la ideología de género” en los libros de texto gratuitos. Todas ellas, desde su óptica, dirigidas a la protección de la familia en tanto célula fundante de las sociedades. Como se puede advertir son las viejas luchas actualizadas y reorientadas y que encontraron eco en otros movimientos en América Latina, de los cuales destacaré dos: la Ola celeste con el logo “defendamos la vida. Salvemos las dos vidas” en Argentina y “No te metas con mis hijos” en Perú. Con quienes se han articulado y comparten ciertas estrategias: convocan a marchas en las mismas fechas, utilizan los mismos hashtags, comparten información y conferencias, así como memes de sus páginas. Todo ello lo encontramos de manera transversal en las páginas oficiales de estos movimientos y en las de las agrupaciones vinculados a ellos, los cuales son de una gran diversidad y un ejemplo de ellos son las páginas en Facebook denominadas “Lucha contra la heterofobia”, “jóvenes pro-vida”, “Conparticipación” “Cruzada por la familia”, Coalición juventud en movimiento” y blogueros como Carlos Ramírez, Juan Dabdoud Giacoman, entre otros.

La manera en que se asumen es el apartidismo y la no confesionalidad se declaran “un movimiento cívico permanente que cuida y busca que los distintos niveles de gobierno generen políticas públicas que pongan a la familia en el centro de la Agenda Nacional⁸”. Ello les permite, ejercer sus derechos en tanto ciudadanos, actuar como un grupo de la sociedad civil preocupados por el rumbo de su país, lo que les da agencia para cabildear y presionar en los congresos locales y el senado de la república. Esto lo dejan patente en cada una de sus intervenciones, en las que suelen cantar el himno nacional y asumirse ciudadanos mexicanos con interés en incidir en las legislaciones que van en contra del modelo sociocultural que ellos enarbolan con anclajes importantes en la tradición cristiana.

La presencia del FNF, coincide con los avances en materia de derechos humanos a nivel nacional e internacional, de la agenda por los derechos de grupos antes poco visibles: la comunidad LGBT y los derechos de las mujeres, con quienes se confrontan de manera directa. En la disputa, se encuentran y confrontan en las calles, espacios radiofónicos, televisivos, prensa, legislativos y digitales a través del uso intensivo de



hashtags, Facebook, Instagram y twitter, entre los más habituales. Se identifican por el uso de las pañoletas multicolor y verde, para los movimientos LGBT y de mujeres respectivamente, quienes se oponen a los colores azul y blanco que suelen portar los miembros del FNF.

Si atendemos al sitio oficial en la internet del Frente Nacional por la Familia, éste se presenta a sí mismo como millones de padres de familia y más de mil instituciones de la sociedad civil organizada del todo el país, que promueve y defiende a las instituciones más importantes de la sociedad: “El matrimonio, conformado entre un hombre y una mujer y la familia natural, ambas bases de nuestra sociedad”.⁹ La organización de la sociedad civil conservadora con una filiación religiosa, en la mayoría de los casos católica, no es nueva en México. Podríamos mencionar una amplia gama de organizaciones cívico-religiosas, que fueron surgiendo desde finales del siglo XIX y que representaron un papel a favor de los valores tradicionales y/o religiosos en momentos importantes de la vida nacional como fue durante la llamada Guerra Cristera a principios de la era posrevolucionaria, o durante la implantación de la educación sexual en los libros de texto gratuitos en la década de 1970; la cual, si bien, según Guadalupe García, “se conformó con base en las tradiciones culturales mexicanas acerca de la familia, de los roles de género y de acuerdo con ciertos silencios sobre temas de sexualidad”¹⁰ encontró una férrea oposición en la Unión Nacional de Padres de Familia, organización civil fundada en 1917 y que mantiene presencia en todo el territorio nacional.

Las iniciativas del presidente de 2016 causaron revuelo. Mientras defensores y defensoras de derechos humanos la celebraban, el Frente Nacional por la Familia asegura que un día después, el 18 de mayo, ya se había conformado como organización civil en rechazo a las mismas. En realidad, durante los siguientes meses, esta organización se dedicó a configurarse y a darse a conocer. Desde el punto de vista del liderazgo, cuenta una presidencia, una vicepresidencia y un Comité Nacional, integrado por representantes de organizaciones civiles o presidentes estatales del propio frente. Actualmente, el FNF se ha convertido en la cara más visible y organizada de una importante fracción de la sociedad mexicana, identificada con los valores más tradicionales con no pocos anclajes religiosos.

Estrategias del Frente Nacional por la Familia. Sus primeras luchas

Como parte de sus estrategias de acción, el Frente Nacional por la Familia ha convocado a la movilización nacional a través de marchas o manifestaciones pacíficas que se llevan a cabo simultáneamente en ciudades de todo el país. La primera gran



convocatoria para una marcha se realizó para el 10 de septiembre de 2016 en diversas ciudades (según cálculos de la propia organización, más de un millón doscientos mil ciudadanos en 132 ciudades de la república se movilizaron en la primera marcha a favor del matrimonio y de la familia natural). Como parte inseparable y de manera conjunta, se convocó también a una concentración con carácter nacional para el 24 de septiembre en el Ángel de la Independencia de la Ciudad de México.

Un poco antes de las mega concentraciones, el entonces coordinador del Frente Nacional por la Familia, Francisco Orozco, señaló que desde agosto a esa fecha había reunido 58 mil firmas más a favor de la iniciativa ciudadana de reforma al artículo 4°. Es destacable que el coordinador del Frente aseguró lo que ha sido una constante cada vez que se les inquiera sobre su filiación religiosa: “Somos gente totalmente laica”. El coordinador aseguró que no estaban en contra de nadie y que no estaban en contra de los matrimonios gay “porque no existen matrimonio gay” y agregó: “Queremos que el presidente Enrique Peña Nieto retire su iniciativa de reforma, nada que la congela, que la retire.”¹¹

Efectivamente, la iniciativa de Enrique Peña Nieto había sido relegada el 17 de agosto previo, quedando apenas una débil posibilidad de que algún día fuera discutida en plenarias. Fueron los propios senadores del PRI, el partido del presidente, quienes bajo el argumento de que “hay temas más importantes que el matrimonio gay”, congelaron la iniciativa. Alegaron que no había materia debido a que los diputados del mismo partido habían decidido no discutirla por lo que no había dictamen. Muchos diarios informaron simplemente que la iniciativa no formaría parte de la agenda legislativa del periodo ordinario que iniciaría el 1 de septiembre porque no era una prioridad para los legisladores del PRI.¹² Para muchos, los resultados de las elecciones que se llevaron a cabo el 5 de julio de 2016, que se caracterizó por una contundente derrota del PRI, fue tomada por el partido como un castigo ciudadano a las iniciativas del presidente, motivo por el cual decidieron desdeñarla.

Si bien el 6 de septiembre de 2016, el coordinador del PRD en la cámara de senadores, Miguel Barbosa Huerta intentó mantener vivo el debate presentando otra propuesta semejante a la del presidente, para que de esa manera se debatiera en ambas cámaras; nuevamente, el coordinador de los senadores del PRI, Emilio Gamboa, reiteró que no era un tema sobre el cual la sociedad de México estuviera presionando para que fuera resuelto.



Fue en esta álgida sucesión de acontecimientos cuando se llevaron a cabo las dos megamarchas de septiembre de 2016 convocadas por el Frente Nacional por la Familia. A tenor del desdén a las iniciativas presidenciales mostrado por el senado, éstas perdieron cierto protagonismo en las marchas frente a la exigencia de aprobación de la propuesta ciudadana de ConFamilia, presentada en febrero de ese año.

El asunto quedó cerrado cuando el 8 de noviembre de 2016, la comisión de Derechos Humanos del Congreso consideró improcedente la iniciativa de Enrique Peña Nieto por considerar que los diputados no son competentes para legislar en materia civil en las entidades, y la turnó a la comisión de Puntos Constitucionales. Es necesario recordar que las propuestas no contemplaban modificar legislaciones locales sino modificaciones a la Constitución y al Código Civil Federal, para lo cual la Asamblea Nacional sí tiene competencia). El 9 de noviembre de 2016, las comisiones de Derechos Humanos y de Puntos Constitucionales rechazaron en la sesión de trabajo el dictamen de la iniciativa del presidente, de que en la Constitución se reconociera el “matrimonio igualitario”. En la comisión de Puntos Constitucionales, los legisladores del PRD, Morena y parte del PRI, votaron a favor; pero diputados del PAN, Partido Verde, PES, Nueva Alianza y otra parte del PAN, votaron en contra del dictamen argumentando que correspondía a cada entidad federativa legislar en materia civil. Los legisladores de Convergencia se abstuvieron de votar por encontrarse divididos.¹³

Peor suerte correría la iniciativa de Confamilia, pues a un año de haberse presentado, no había siquiera comenzado a analizarse en comisiones. En abril de 2018, ConFamilia anunció que promovería un amparo ante el Consejo de la Judicatura Federal en contra del Senado de la República por haber ignorado la iniciativa ciudadana, pero esta acción fue realizada hasta mediados de 2018, cuando el Consejo Mexicana de la Familia interpuso el 31 de julio de 2018 una demanda de amparo por omisión legislativa contra el Senado de la República en los Juzgados de Distrito en Materia Administrativa ubicados en la Ciudad de México. Prácticamente no hubo seguimiento por parte de los medios de comunicación de este hecho, la noticia se encontraba centrada en el resultado de las elecciones del 1° de julio y, en todo caso, en las acciones del Frente Nacional por la Familia. Juan Dabdou, presidente de ConFamilia dijo que el Senado de la República había traicionado a la institución más importante para el pueblo de México, es decir, la familia, misma que “está siendo avasallada por un entorno altamente nocivo para su bienestar”.¹⁴ Para estas fechas, hacía un año que el presidente de ConFamilia, había cesado de ser vocero y miembro del comité nacional del FNF, según un comunicado de prensa fechado el 30 de agosto de 2017, mismo que tuvo poca



resonancia en los diarios nacionales y locales más destacados, y más bien fue dado a conocer por publicaciones digitales de poco renombre.¹⁵

Marchas, mítines y manifiestos del Frente Nacional por la Familia

Es necesario detenernos un poco más en el análisis de las estrategias de acción más visibles del Frente Nacional por la Familia, la primera de ellas, como ya se ha mencionado son las marchas en diversas ciudades, las cuales siempre culminan con un mitin en algún lugar representativo y concurrido. Si consideramos las marchas de septiembre de 2016, digamos que las versiones locales realizadas el día 10 fueron moderadas frente a la concentración nacional del día 24, la cual se realizó del Auditorio Nacional al Ángel de la Independencia. El despliegue de recursos y tecnología fue notable: dos escenarios, ocho pantallas gigantes instaladas a lo largo de Paseo de la Reforma, sonido, transmisión satelital, drones, folletos impresos, un amplio equipo de voluntarios.¹⁶ Las temáticas dominantes fueron: el matrimonio hombre-mujer, la familia natural y el derecho de los padres a educar a sus hijos. El tema central del Frente, como su nombre lo indica, es la familia, pero a partir de una versión un tanto idealizada de ésta, ya que la familia real mexicana como tal no podría sustentarse bajo un concepto en singular sino en plural. Todos los demás temas que se han ido enarbolando por el Frente; por ejemplo, su fuerte rechazo a lo que denominan “ideología de género” y a su supuesta imposición a través de los contenidos de los libros de biología de 1° de secundaria provienen de que esto no contribuye a perpetuar el ideal de familia que el Frente defiende.

La marcha culminó con un mitin en el cual se hizo público el Manifiesto del Frente Nacional por la Familia y la Unión Nacional Cristiana por la Familia. En éste se resumen sus “convicciones, demandas y anhelos”, por lo que, si bien se reconoce que el Frente Nacional por la Familia nació un día después de las iniciativas presidenciales, dicho manifiesto puede considerarse su documento fundacional e identitario, como se lee en su punto décimo y último “A partir de este momento nos constituimos en un movimiento cívico permanente”;¹⁷ y como igualmente se anuncia en el comunicado de prensa que a la razón se generó. Por cierto, el comunicado de prensa resume los propósitos del frente en tres demandas al gobierno: una entrevista con el presidente Peña Nieto, la aprobación de la iniciativa ciudadana “para fortalecer a la familia” y la creación del Instituto Nacional de la Familia.¹⁸ Hay que recordar que la iniciativa ciudadana presentada por ConFamilia, según la Ley Orgánica del Congreso, debía ser discutida en el Tercer Periodo Ordinario de Sesiones que había iniciado el 1 de septiembre de ese mismo año.



Aunque el manifiesto fue emitido en conjunto con la Unión Nacional Cristiana por la Familia, a partir de aquí, ésta y las demás organizaciones que la conforman, sin perder su identidad a lo interno y sin suspender sus actividades internas, para efectos de este “movimiento cívico permanente” han quedado asumidas únicamente en el Frente Nacional por la Familia. Del análisis del manifiesto que presentaron el 24 de septiembre de 2016 es posible inferir la ideología en que se sustenta el movimiento. Éste comienza afirmando: “no estamos en contra de las personas con atracción al mismo sexo, en este movimiento tienen cabida y son bienvenidos; no nos mueve ninguna fobia”; sin embargo, líneas adelante, el mismo documento expresa un “profundo desacuerdo con la ideología de género” la cual, consideran, “se dice defensora de la diversidad, pero no soporta la pluralidad, por eso no permite la crítica ni el disenso; por eso descalifica, calumnia y persigue”.

Dicho escrito claramente cuida no evidenciar algún tipo de filiación de carácter religioso, sin embargo, aunque se declara creer en el Estado laico, rechazan un Estado “laicista” el cual, consideran, “desprotege, margina y ridiculiza las convicciones religiosas”.

Conclusiones

En su conjunto y como el nombre mismo del Frente hace explícito, todas las temáticas abordadas por el movimiento: género, matrimonio, adopción, educación, etc., giran en torno a una idea muy específica de familia, la cual no admite modalidades diversas, especialmente las que supondrían los cambios propuestos a la Constitución en las iniciativas presentadas por el presidente Enrique Peña Nieto, a quien solicitaban una entrevista para “darle a conocer nuestras inquietudes y argumentos respecto de las propuestas legislativas y las medidas ejecutivas que presentó en mayo pasado”¹⁹.

Si bien la lucha del FNF se ubica en el ámbito legal y político, y aunque no se acepta una filiación religiosa, su concepción de vínculo matrimonial rompe con cualquier noción constructivista, implícita en toda institución humana, y remite directamente a una noción “natural” de la figura del matrimonio: “Creemos en la institución del matrimonio natural, constituida como una relación estable y complementaria entre un hombre y una mujer”. Se defiende así una unívoca e invariable comprensión de la institución del matrimonio: un solo hombre con una sola mujer y una posibilidad única de familia: padre - madre e hijos. Lo que va en contra de los derechos de otros grupos, por tanto, la discusión termina siendo por la imposición de un modelo sociocultural, muy enraizado en la sociedad mexicana, pero excluyente de otros modelos.



Después de la lectura del manifiesto, se escucharon vivas a México y el himno nacional, práctica que ha continuada en cada evento masivo que el Frente ha venido celebrando, la cual tiene la finalidad de dar a este movimiento un carácter ciudadano frente a toda la sociedad; es decir, alejado de injerencias religiosas. El video consultado, publicado por Mundo Católico TV el 26 de septiembre de 2016, presenta un corte antes del Himno Nacional;²⁰ sin embargo, el periódico La Jornada publicó que, antes de éste se entonó el Himno a la Familia²¹ el cual se canta por las asociaciones católicas desde hace mucho tiempo y es en esencia una oración a Dios por todas las familias; las cuales, según la letra, se componen de madre, padre e hijos.

Es difícil sostener la naturaleza del frente como un movimiento no religioso y simplemente compuesto por el ala más conservadora de la sociedad civil mexicana. No sólo existe una relación del Frente con integrantes del Yunque o con el Partido Acción Nacional, sino que la identidad y militancia religiosa de buena parte de sus partidarios, así como vínculos con jerarcas y líderes de la iglesia católica y también de las iglesias evangélicas permiten afirmar que se trata de un actor social con fundamento religioso. Destaca, por ejemplo, una correspondencia estrecha con Juntos por México, que es la agrupación de los movimientos, instituciones y asociaciones católicas laicales a nivel nacional y con CONFRATERNICE, alianza de iglesias evangélicas con gran presencia en México, a quienes les interesa tener una mayor presencia y peso en las decisiones políticas.

En su primera etapa, las demandas del Frente se centraban en la figura de la familia natural y en lograr una efectiva participación en la vida pública de la nación, en este caso, a través de la primera iniciativa ciudadana para una reforma constitucional.

Notas

¹Quintana Osuna, Karla “Matrimonio igualitario en México. Su evolución desde la judicatura”, en línea, https://www.sitios.scjn.gob.mx/cec/sites/default/files/archivos/calendario_actividades/12_QUINTANA_REVISTA%20CEC_01.pdf Consulta 11 de marzo de 2018.

²Tomado de www.confamilia.org.mx consultado el 4 de mayo de 2019.

³Tomado de www.redfamilia.org consultado el 4 de mayo de 2019. Nacen en 1999, bajo el liderazgo de Lorenzo Servitje Sendra con la intención de coordinar el trabajo de la sociedad civil en México.



⁴Senado de la República, LXIV Legislatura. <http://comunicacion.senado.gob.mx/index.php/46-grupos-parlamentarios/boletin-de-prensa/27615-recibe-la-comision-de-la-familia-iniciativa-ciudadana-para-fortalecer-a-este-nucleo-de-la-sociedad.html>

⁵Consejo Mexicano de la Familia A.B.P. "Iniciativa ciudadana de reforma constitucional al artículo 4°" http://sil.gobernacion.gob.mx/Archivos/Documentos/2016/04/asun_3358954_20160412_1460474413.pdf Consulta, 14 de marzo de 2019.

⁶Idem. Pp 55-62.

⁷Peña Nieto, Enrique, Iniciativa de Decreto por el que se reforman, adicionan y derogan diversas disposiciones del Código Civil Federal, 17 de mayo de 2016, p. 3. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/92616/Sharp_reforma_cjef.gob.mx_20160517_164352.compressed.pdf Consulta realizada el 15 de marzo de 2019.

⁸Tomado de la página oficial de El Frente Nacional por la Familia www.frentenacional.mx consultado el 11 de septiembre de 2018.

⁹Sitio oficial del Frente Oficial por la Familia, <http://frentenacional.mx/quienessomos/> Lo resaltado es del texto original. Consulta realizada el 4 de marzo de 2019.

¹⁰García Alcaraz, Guadalupe "La educación sexual en la reforma educativa de los años setenta", artículo en línea

¹¹"Marcha por la familia" Sara Jiménez, Al Día, 9 de septiembre de 2016, en: <https://www.pressreader.com/> Consulta realizada el 17 de marzo de 2019.

¹²"Iniciativa de matrimonio igualitario de Peña Nieto no es prioritaria, dice el líder del PRI en el Senado" Animal Político, 23 de agosto de 2016, <https://www.animalpolitico.com/2016/08/iniciativa-de-matrimonio-igualitario-de-pena-nieto-no-es-prioritaria-dice-el-lider-del-pri-en-el-senado/> Consulta realizada el 11 de marzo de 2019.

¹³"Diputados del PAN, PRI y Verde rechazan la iniciativa de Peña Nieto sobre matrimonio igualitario" Animal Político, 9 de noviembre de 2016. <https://www.animalpolitico.com/2016/11/diputados-matrimonio-igualitario/> Consulta realizada el 11 de marzo de 2019.

¹⁴"Ciudadanos demandan al Senado por no dictaminar iniciativa por la familia", Omnia, periódico digital del estado de Chihuahua, 1 de agosto de 2018, <http://www.omnia.com.mx/noticia/75966>, consultado, 15 de marzo de 2019.

¹⁵Frente Nacional por la Familia, "Comunicado oficial", 30 de agosto de 2017



<https://www.animalpolitico.com/2017/08/frente-expulsa-juan-dabdoub/>

Consultado el 15 de marzo de 2019

Entre los diarios que dieron cobertura a la nota en formato digital están: Animal Político, Vanguardia y SDPNoticias, Nuestra Visión Noticias, Síntesis, Etcétera, Índice Político.com, Megalópolis, El Semanario, Frontera.Info, Regeneración, todos estos de pequeño perfil.

¹⁶“Miles exigen que la familia sea como la de Nazareth”, La Jornada, 25 de septiembre de 2016, <https://www.jornada.com.mx/2016/09/25/politica/002n1pol#> Consultado el 14 de marzo de 2019.

¹⁷Manifiesto del Frente Nacional por la Familia y la Unión Nacional Cristiana por la Familia, <https://www.juntospormexico.mx/prensa/item/496-manifiesto-del-frente-nacional-por-la-familia-y-la-union-nacional-cristiana-por-la-familia> Consulta, 6 de marzo de 2019.

¹⁸“El Frente Nacional por la Familia Crea Movimiento Cívico Permanente”, Boletín de prensa, 24 de septiembre de 2016, <http://frentenacional.mx/wp-content/uploads/2016/09/Boletin-final-FNF.pdf> Consulta realizada el 7 de marzo de 2019.

¹⁹Manifiesto del Frente Nacional por la Familia y la Unión Nacional Cristiana por la Familia, Op.Cit.

²⁰Video “Manifiesto Frente Nacional por la Familia y la Unión Nacional Cristiana por la Familia – 24/Sep/2016”, disponible en YouTube en: <https://www.youtube.com/watch?v=sY9fWZBS4MY> Consulta realizada el 14 de marzo de 2019.

²¹Gómez M, Carolina y Arturo Sánchez J., “Miles exigen que la familia sea como la de Nazareth” La Jornada, 25 de septiembre de 2016, disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2016/09/25/politica/002n1pol#>. Consulta realizada el 16 de marzo de 2019.



Jesus' "love commandment" John 15.12; 18-19

- In the setting of an early Christian community Jesus issues command to love
- This becomes central to the interpretation of Jesus message and the ethic of Christianity
- Christians who love are mimicing God's love
- Such love (*agape*) is an act of the will that can be commended, not *philia* or *eros* you hope you feel

Línea Temática 6.

La religión en lo público y privado



A ocupação do espaço público e privado no mercado religioso: o caso da Jornada Mundial da Juventude Rio 2013

Luciana Thais Villa Gonzalez
Cecília Loreto Mariz

Resumo

A partir dos conceitos de mercado religioso, este artigo discute estratégias de ocupação do espaço público e privado utilizadas pelo catolicismo para se manter neste ambiente competitivo de mediação do sagrado e seus símbolos. Para alcançar tal objetivo, analisaremos dados relativos ao acolhimento gratuito de peregrinos em casas de família durante a Jornada Mundial da Juventude Rio 2013 (JMJ Rio 2013) realizada no mês de julho de 2013 na cidade do Rio de Janeiro, Brasil. O material analisado é parte integrante de uma tese de doutorado e foi coletado por diferentes instrumentos: participação observante diária por 18 meses no setor de hospedagem do Comitê Organizador da JMJ Rio 2013, entrevistas com 22 famílias acolhedoras, observação de eventos preparatórios e survey com questionários aplicados aos peregrinos. No presente trabalho, focaremos as discussões apenas sobre os dados qualitativos. Por meio da hospedagem dos participantes da JMJ Rio 2013, a Igreja Católica alcançou quase a totalidade dos bairros da cidade do Rio de Janeiro, sobretudo, em áreas com expressiva presença de pentecostais e neopentecostais. Desta forma, essas áreas que se situam longe dos locais turísticos e das instalações que receberam a Copa do Mundo FIFA 2014 e Olimpíadas 2016 foram tomadas por visitantes brasileiros e estrangeiros proporcionando aos moradores/anfitriões oportunidades de vivenciar novas experiências religiosas, de compartilhar suas perspectivas e práticas de fé, e, de ressignificar espaços públicos da cidade do Rio de Janeiro.

Palavras-chave

Catolicismo, espaço público, JMJ Rio 2013, mercado religioso.

Introdução

De que forma o espaço público e o privado podem ser instrumentalizados pelas instituições que atuam no mercado religioso? Buscando refletir sobre tal questão, trazemos neste artigo considerações sobre algumas estratégias utilizadas por diferentes instituições religiosas para marcar presença na disputa pela mediação do sagrado tanto no espaço público quanto privado. Usamos como objeto de estudo a 28ª edição da Jornada Mundial da Juventude (JMJ), evento promovido pela Igreja Católica, na cidade

do Rio de Janeiro entre 23 e 28 de julho de 2013. Desta maneira, apresentamos primeiramente uma breve descrição sobre as JMJs para posteriormente adentrarmos na discussão sobre a articulação de eventos como esse na lógica do mercado religioso, tendo como pano de fundo o espaço público e privado.

Jornada Mundial da Juventude (JMJ)

A JMJ foi idealizada por João Paulo II no ano de 1985 tendo como objetivo a reunião de jovens católicos do mundo por seis dias em algum país para a celebração da fé e para o encontro destes com o Papa. As duas primeiras edições ocorreram no Vaticano em 1985 e 1986 e a partir da terceira oportunidade que se deu em Buenos Aires (Argentina) em 1987, as JMJs passaram a ser promovidas em diferentes países a cada dois ou três anos. As jornadas em seu formato mais atual procuram dialogar e estreitar laços com os jovens conectados do mundo contemporâneo (United States Conference of Catholic Bishops, s/d). São seis dias repletos de um “mix” de atividades religiosas e de lazer que são transmitidas em tempo real em uma variedade de línguas por diversos canais: youtube, sites oficiais, facebook, instagram, twitter, televisão, rádio, entre outros (Villa Gonzalez, 2016).



Figura 1. Comunicação na JMJ Rio 2013. Fonte: Site oficial, JMJ, 2013.



Figura 2. Twitter do Papa Francisco. Fonte: Twitter, Papa Francisco, 2013.

Pela manhã aconteceram os momentos de catequese em que os jovens se encontraram em alguma paróquia próxima ao local onde estão acomodados para ouvir a palavra, cantar e louvar orientados por um clérigo. Como o evento é internacional e, no caso do



Rio de Janeiro, recebeu jovens de 175 países, as atividades do período matutino eram organizadas em diferentes línguas em cada uma das paróquias (Villa Gonzalez, 2016). Durante à tarde, os participantes poderiam visitar as igrejas da cidade, fazer trilhas pelos atrativos naturais ou turísticos, ir até a Quinta da Boa Vista onde havia atividades como tirolesa, escalada e shows musicais, bem como poderiam se confessar com padres políglotas que recebiam confissões em vários idiomas. Também poderiam conhecer a ExpoCatólica, com empresas que produzem e vendem produtos católicos e onde também ocorriam apresentações artísticas. Peças de teatro e performances musicais ocorreram por toda a cidade. À noite, davam-se os atos centrais, celebrações religiosas levadas a cabo pelo próprio Papa Francisco, com exceção do primeiro dia, em que o arcebispo da cidade anfitriã, Dom Orani Tempesta, celebrou os rituais. A missa final ou de “envio” da JMJ do Rio de Janeiro registrou público de 3,7 milhões de pessoas na praia de Copacabana (CNBB, 2013). Podemos assim vislumbrar a partir destes dados a forma como este evento ocupou todas as regiões da cidade do Rio de Janeiro, e, conseqüentemente o seu espaço público.

Para atrair jovens de todo o mundo, a Igreja Católica lançou mão de várias estratégias. A viabilização de cartões de transporte para os inscritos no evento que davam acesso a todos os meios de locomoção da cidade a preços mais baixos, o cartão alimentação que também era usado para pagamento de refeições a um custo menor em diferentes estabelecimentos comerciais que estabeleceram parceria com a organização da JMJ, e principalmente, pela hospedagem gratuita dos participantes inscritos oficialmente no evento na casa de moradores locais. Como os cariocas de toda a cidade poderiam oferecer suas casas para receber os participantes inscritos, todas as regiões do Rio de Janeiro acolheram essas pessoas tendo suas rotinas e estruturas modificadas com a presença desses visitantes. Cidades vizinhas como Niterói (RJ) e Nova Iguaçu (RJ) também contribuíram para este processo. Neste sentido, também o espaço privado foi ocupado por este evento religioso internacional, rompendo desta forma a dicotomia público/privado.

Assim, a realização da JMJ em uma determinada cidade de qualquer país mobiliza uma série de estruturas e agentes sociais públicos e privados para sua operacionalização e concretização, tema do nosso próximo item.

O espaço público e o privado na dinâmica do mercado religioso

A Igreja Católica empreende uma série de esforços, sobretudo, políticos quando organiza uma edição da JMJ. Agentes sociais de diferentes naturezas – pública, privada,



política, econômica, religiosa, entre outras – são deste modo convidados a dar sua contribuição, e, suas permissões: instituições públicas e privadas, bem como os próprios fiéis e os não católicos em muitos casos.

Neste processo, a viabilização do plano de hospedagem de peregrinos da JMJ Rio 2013 foi implementada. Com uma campanha que tinha algumas figuras conhecidas do público brasileiro – artistas famosos - o apelo ao povo do Rio de Janeiro para que hospedassem estranhos em casa foi divulgado. Deste modo, a população do Rio de Janeiro e o poder público foram os principais parceiros da JMJ Rio 2013, revelando o imbricamento das esferas do espaço público e privado promovido por uma instituição religiosa.

As características festiva e ritualística das JMJs são fortes elementos desta dinâmica. Situações de celebrações, sejam religiosas ou não, como o Carnaval (DaMatta, 1997), por exemplo, proporcionam uma atmosfera de confraternização entre seus participantes levando muitas vezes a ocorrência do fenômeno descrito por Victor Turner (1969) como *communitas*, ou seja, há uma suspensão das diferenças sociais, políticas, econômicas e culturais, também do público e do privado, entre as pessoas que tomam parte destes momentos, e, assim uma comunhão em nível mais emocional acontece. No caso do catolicismo, com suas procissões e celebrações públicas, e em nosso caso com a JMJ, os indivíduos fazem uma profissão pública de fé, o que tem como resultado coletivo a tentativa de construção de uma imagem nova da Igreja Católica e de seus fiéis no mercado religioso. A JMJ, neste sentido, revela um católico jovem e moderno contrapondo-se a imagem envelhecida que o imaginário coletivo forjou sobre esta instituição.

Para Novaes (2012), as novas dinâmicas urbanas transformam as cidades em arenas nas quais ocorrem embates, disputas e conflitos pela articulação e mediação dos sentidos e significados do sagrado entre as inúmeras denominações religiosas. Desta forma, o caráter político deste processo fica evidenciado já que o uso do espaço público para a promoção de rituais religiosos coletivos ou de qualquer outra natureza possui este viés como mostra os estudos de Tamimi Arab (2015) sobre a interdição de procissões católicas em países como a Holanda.

Por outro lado, também a partir de um entendimento habermasiano de espaço público enquanto debate político, a JMJ apresenta elementos para a discussão sobre a religião na esfera pública. Nesta perspectiva, o projeto de Estado democrático burguês tem na dimensão pública o lugar de entendimento de diferenças e da busca de aproximações e consensos que são desta forma racionalmente colocados e regidos em detrimento a



lógica da fé que deveria ficar restrita à esfera do privado, tornando assim “público” e “privado” categorias discursivas e apartadas entre si (Monteiro, 2016; Machado, 2012). Assim, para esse autor, os atores religiosos podem participar do debate público e defender suas posições, mas precisam usar argumentos racionais e não de fé.

Essa configuração de uma esfera pública totalmente secularizada choca-se de várias formas com o entendimento de religiões éticas, como o cristianismo e o islamismo, que não aceitam essa redução de sua busca pela transformação da história e da humanidade a realidade circunscrita das emoções e questões individuais. Bom exemplo disso é o Vaticano, estado relativamente autônomo, chefiado pelo Papa, que por conta de sua constituição e estrutura tem o direito de participar e influenciar a política internacional, seja com pronunciamentos e visitas do Papa a diversos países ou a mediação de questões políticas entre estes, trazendo à tona o seu projeto público no sentido mais amplo que se reflete em seus eventos e práticas rituais públicas, como no caso das JMJs.

A recusa da polaridade “público” e “privado” e a insistência na atuação no espaço público são assim inerentes a movimentos religiosos éticos em geral - fundamentalistas ou não- que procuram marcar e destacar suas presenças no mundo político e midiático, sejam estes islâmicos ou cristãos, uma vez que acreditam ser o caminho do sagrado para transformar a humanidade (Hunter, 1990). A essa luta pela permanência no espaço público, e mais ainda, pela ampliação desta presença contrária às tentativas laicas do Estado moderno de reduzi-las ao mundo individual e privado é o que chamamos de “publicização de uma religião”.

Não reificamos de forma alguma a dicotomia público/privado, mas, pelo contrário, reconhecemos as limitações de suas análises reconhecidamente abordados pelo debate acadêmico mais atual (Montero 2012, 2016; Novaes 2012; entre outros). Entretanto, essa dicotomia será um instrumento utilizado por nós para compreender como a experiência religiosa da JMJ procura transcendê-la, na medida em que procuraremos entender como a JMJ utiliza “variadas tecnologias e artefatos de visibilidade” (Montero, 2016, p.130) para alcançar a dimensão mais íntima e privada dos fiéis do Rio de Janeiro solicitando que estes recebessem estranhos em casa, articulando assim um discurso na esfera pública com reflexos diretos na vida privada dos católicos da cidade do Rio de Janeiro. Acreditamos que esse movimento trouxe à tona a disputa que a Igreja Católica no Brasil vem perdendo no mercado religioso para as



denominações evangélicas que desde a década de 80 do século XX apresentam crescimento acentuado (IBGE, 2010), tornando o mercado religioso brasileiro plural.

Para Berger “a situação pluralista é, sobretudo, uma situação de mercado” (BERGER, 1985, p. 163) e este cenário converte o arcabouço religioso em mercadoria e as instituições religiosas passam a funcionar como empresas com fins comerciais que se planejam e organização de acordo com esta nova lógica. É preciso neste novo contexto atender aos anseios da demanda e se adaptar a esta, ao contrário, do que antes acontecia, porém, assumindo o risco de se perder fiéis já consolidados. Tornar suas doutrinas plausíveis surge então como estratégia para o convencimento de novos e antigos devotos de que determinado grupo religioso tem preceitos legítimos, coerentes e integrados que oferecem sentido à vida e que por esta razão devem ser seguidos.

Durante a JMJ Rio 2013 a presença de milhões de pessoas foi determinante no plano simbólico para revalidar as narrativas católicas de entendimento do mundo plausíveis sobretudo para jovens que não viveram em uma sociedade predominantemente católica. A força da ação de milhares de pessoas para organizar o evento e, por outro lado, o esforço de milhões para participar deste geraram de uma maneira geral, em especial entre a sociedade carioca, a percepção de que é a Igreja Católica aquela que tem mais poder de mobilização e isso se dá pela sua oferta de bens e valores sagrados.

A cidade do Rio de Janeiro é segundo o Censo 2010 (IBGE, 2010) a capital brasileira com o maior percentual de evangélicos no Brasil (45%) e os dados mais recentes indicam que no próximo censo este grupo já será o mais numeroso não apenas na cidade do Rio de Janeiro, mas em todo o estado homônimo. Logo, marcar presença no espaço público pela realização da JMJ Rio 2013 foi uma importante ação para o enfrentamento das igrejas evangélicas no mercado religioso e que foi construída primeiramente no espaço privado dentro da residência dos moradores locais, tema que abordamos na próxima seção.

Metodologia, resultados e discussão

Os dados apresentados aqui são oriundos da tese de doutoramento de uma das autoras Villa Gonzalez (2016). A coleta de dados deu-se de variadas formas: 18 meses de observação participante de eventos preparatórios para a JMJ e a produção de diários de campo, trabalho voluntário no setor de hospedagem do Comitê Organizador Local (COL) da JMJ e 22 entrevistas com famílias que acolheram os participantes do evento em suas casas. Todos os dados foram transcritos, codificados e categorizados para posterior análise seguindo o método de análise de conteúdo de Bardin (2004).



Os resultados mostraram que a região da cidade onde já existe uma maioria de fiéis de denominações evangélicas foi aquela em que ocorreu a maior oferta de casas para a hospedagem dos participantes do evento. Também foi identificado um apaziguamento das tensões entre católicos e evangélicos durante o evento nestas regiões, além de um sentimento de fortalecimento da identidade católica dos hospedeiros/anfitriões. Seguindo esta ordem, faremos as discussões e análises.

Ocupação de áreas consideradas “evangélicas” e o fortalecimento da pertença católica

Das sete áreas da cidade do Rio de Janeiro em que a Igreja Católica atua, a região que obteve o maior número de pessoas interessadas em hospedar participantes da JMJ foi a oeste, com 97.384 vagas, seguida por Jacarepaguá com 44.314 lugares. A área sul – a mais abastada e com maior número de católicos – ficou em penúltimo com apenas 13.660 espaços de hospedagem.

A área oeste da cidade é segundo o Instituto Pereira Passos (2013) aquela com o menor número de católicos, como os bairros de Santa Cruz com 36,7% e Campo Grande com 36,4%. Em contrapartida, a região sul – aquela que ofertou o menor número de lugares para hospedagem – é onde os católicos são maioria com 63% da população.

Essa situação inusitada pode ser explicada pela ausência da Igreja Católica em áreas periféricas da cidade e também pelo sentimento de acumamento e retração que os católicos das áreas com maioria evangélica vivenciam em seu cotidiano. Desta forma, receber os peregrinos da JMJ seria uma forma de mostrar aos moradores evangélicos dessas regiões o quanto a Igreja Católica é articulada e poderosa, capaz de mover fluxos de pessoas do mundo todo para ocupar o espaço público de uma só cidade (Gonzalez & Mariz, 2017).

Há bastante tempo a discussão sobre o crescimento acentuado e constante das denominações evangélicas no Brasil vem se consolidando (Mafra, 2011; Jacob et al., 2006; Freston, 1993). Essa discussão vem apontando que esse movimento se dá nas áreas periféricas das grandes metrópoles e foi causado por um distanciamento territorial entre abastados e desfavorecidos que concentrou os católicos nas áreas mais nobres e ricas, e as demais denominações nas regiões mais pobres, o que alguns pesquisadores chamam de “cinturão evangélico” (Freston, 1993).

Esse conceito não pode ser aplicado em sua totalidade na cidade do Rio de Janeiro já que muitas favelas se encontram em morros em áreas vizinhas a bairros ricos,



entretanto Mafra (2011) pensa que mesmo com áreas ricas e pobres lado a lado, o cinturão evangélico pode ser configurado neste município já que a vivência religiosa e o crescimento urbano levaram a uma cisão entre os grupos sociais mesmo em áreas muito próximas fisicamente como vemos no Rio de Janeiro.

Prédios, edificações, ações sociais e a conduta de comportamento das pessoas, e, conseqüentemente a ocupação do espaço público revelam a capacidade de mobilização e influência política que os grupos evangélicos têm em territórios em que vivem as classes trabalhadoras menos favorecidas, liderando assim muitas vezes processos políticos. Igrejas pentecostais e neopentecostais são as que mais crescem nestes ambientes mais pobres e de recente ocupação. Devido a mudanças sociais rápidas, essas áreas sentem mais fortemente esses processos (Gracino Jr, 2010). E seus moradores muitas vezes sentem-se carentes de referências, o que torna esses locais mais propensos ao surgimento de denominações evangélicas que surgem para ajudar essas pessoas a ressignificarem suas vivências ali e a entendê-las (Swatowski, 2010).

Neste sentido, a Igreja Católica não acompanhou a velocidade destas mudanças sociais não atuando nessas novas territorialidades e perdendo seu papel de guia e referência no mercado religioso destas cidades. Essas áreas não são apenas abandonadas pelo Estado, mas também foram negligenciadas pela Igreja Católica, o que deu impulso e condições para o surgimento e crescimento de denominações evangélicas. Hoje no Brasil pentecostais e neopentecostais detêm importante papel político e econômico, elegendo representantes nas mais diversas instâncias dos governos municipais, estaduais e federais. Atualmente, o prefeito da cidade do Rio de Janeiro é um bispo licenciado da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e o governador do estado foi eleito com apoio decisivo dos grupos evangélicos (Extra, 2019).

Destaca-se que a paisagem urbana das periferias é profundamente marcada por edificações de igrejas evangélicas das mais diversas e numerosas matizes construídos com doações dos próprios fiéis. Essas construções que vão ocupando o espaço dessas áreas mais pobres são vistas pelos moradores como símbolos da vitória de sua fé, reforçando assim um sentido de plausibilidade nos valores e crenças que professam. Quando a Igreja Católica invade esses espaços com os participantes da JMJ Rio 2013, mesmo que temporariamente, os católicos que são minoria nessas regiões sentem-se empoderados e motivados a seguir com a Igreja Católica, pois perceberam como esta instituição é plausível, mesmo em um contexto em que todos elementos sugerem que a plausibilidade está com as denominações evangélicas.



A fragilidade do catolicismo diante do crescimento evangélico, revelada pelos últimos três Censos do IBGE (2010, 2000, 1991) é relatada e vivida intensamente pelos entrevistados desta pesquisa que pertence a um grupo que ainda é majoritário, mas se sentem minoria nas áreas com maior número de evangélicos:

“[...] a realidade daqui tem muitos evangélicos, durante a jornada eu não vi nenhuma crítica ao Papa, eles são assim né, durante, enquanto o Papa está aqui, ninguém crítica, ninguém fala nada [...] pelo contrário eles... Agora quando o Papa vai, mete ‘o malho’ lá na gente [...]” (Bento, anfitrião e voluntário morador de Paciência, 19 anos, entrevista pessoal, abril de 2014).

Desta forma, a JMJ Rio 2013 trouxe para os entrevistados desta pesquisa um sentimento de afirmação e valorização de suas identidades e pertencimento católicos, já que foi possível observar nas entrevistas que os católicos da região oeste estavam competindo com seus vizinhos evangélicos, situação típica de mercado.

A JMJ proporcionou aos seus adeptos uma oportunidade de destaque, liderança e poder em um nível mais amplo, até mesmo mundial, que essas pessoas não vivenciam mais em suas vidas. Padres e líderes de comunidades católicas estimularam essas iniciativas e foram respondidos com grande entusiasmo por seus fiéis. Os moradores entrevistados acreditavam que o êxito da JMJ seria uma forma de “provar” que o catolicismo é uma igreja ainda muito forte: talvez a maior forte entre todas. A legitimação e a plausibilidade do catolicismo geradas foram os motores e ao mesmo tempo as recompensas de tal movimento entre os católicos participantes desta pesquisa.

Todas as famílias católicas entrevistadas nas regiões periféricas da cidade, afirmaram que seus vizinhos evangélicos elogiaram a JMJ por várias razões: organização, a alegria, educação e civilidade dos participantes e a quebra de rotina vivenciada nos bairros não turísticos da cidade. Em uma das entrevistas, houve o relato de que a imagem do Papa foi muito positiva para alguns evangélicos que o definiram como uma “pessoa de muita paz, muito boa”. Este mesmo entrevistado revelou que seu vizinho evangélico salvou a foto do Papa Francisco como tela de descanso de seu celular. Percebe-se assim que a JMJ renovou e fortaleceu a imagem da Igreja Católica nas áreas evangélicas da cidade do Rio de Janeiro e aproximou católicos e evangélicos, apesar da competição que os primeiros assumiram ao se empenharem para o sucesso do evento. Entretanto, o conflito entre católicos de áreas mais pobres em relação àqueles das regiões mais ricas (zona sul) foi evidenciado:



“[...] o pessoal da zona oeste é mais humilde, mas é mais solidário, tem o coração mais aberto”, “o povo da zona sul é rico, não quer saber de receber ninguém em casa não”, “a zona oeste participa muito mais, é mais mobilizada. Na zona sul eles não têm uma vida em comunidade [...]” (Diário de campo. Comentário registrado em reunião paroquial no bairro do Andaraí, zona norte do Rio, em novembro de 2012).

Retomando as colocações de Mafra (2011), falas dessa natureza reforçam a ideia de que o crescimento urbano conjugado às vivências religiosas provoca um afastamento entre ricos e pobres nas cidades do Brasil e, contraditoriamente, a JMJ reforçou esse aspecto entre católicos ricos e pobres apesar de ter causado a situação oposta entre evangélicos e católicos.

O reconhecimento de que atividades da JMJ Rio 2013 ocuparam todas áreas da cidade – abastadas ou não – foi bastante valorizado pelos entrevistados que afirmaram que em suas percepções nenhuma outra instituição religiosa de qualquer natureza no mundo poderia organizar e mobilizar um evento de tamanha grandeza como a JMJ e que isto era um motivo de orgulho e diferenciação para eles.

É também importante citar que a JMJ Rio 2013 foi realizada um ano antes da Copa do Mundo FIFA 2014 e três anos antes da Olimpíadas Rio 2016. Como parte das entrevistas com as famílias acolhedoras ocorreu em 2014, a comparação entre os eventos surgiu, como lemos na fala a seguir:

[...] uma coisa que eu sempre falo, diferentemente de Copa do Mundo e Olimpíadas, a Jornada, ela mexe com a cidade inteira, a cidade-sede. Por exemplo, nós estamos em plena Copa [do Mundo], mas eu moro aqui em Jacarepaguá, eu não vi um turista sequer, por que? Se acontece algo, acontece lá para a zona sul, mas nós aqui de Jacarepaguá, a gente não vê nada. Quem mora lá para a zona oeste então, Bangu, Campo Grande, não vê nada. Não vê 1 turista sequer. Lá na Jornada não, a Jornada tinha peregrino em tudo quanto é lugar nessa cidade. Se você fosse lá em Santíssimo tinha peregrino, se fosse lá em Campo Grande, Bangu, se você fosse na Baixada, em Nova Iguaçu, é, em Belford Roxo, Niterói, em São Gonçalo, qualquer canto da região que você fosse, você acharia peregrino, nem na Olimpíadas isso vai acontecer. Olha que Olimpíadas vai ser só na cidade do Rio. A Jornada ela causou isso na cidade. Então todo mundo se envolveu, na minha rua, o pouco que eu vinha em casa, cada hora que eu vinha, toda hora tinha peregrino passando para cima e pra baixo. Eu lembro que o dono da padaria, o dono da padaria do lado da casa onde eu moro, ele comemorou as vendas, porque tinha gente nova no pedaço. Então assim, a Jornada movimentou a cidade, Copa e



Olimpíadas isso não acontece. Apesar de ser um evento grande também, mas isso a Jornada marcou, sabe? [...] (Pedro, anfitrião e voluntário, morador do bairro Taquara, 42 anos, entrevista pessoal, julho de 2014).

Considerações finais

Neste trabalho procuramos relatar como o mercado religioso da cidade do Rio de Janeiro foi estimulado pela realização da JMJ Rio 2013, evento que ocupou os espaços públicos e privados do município. Por meio de metodologia qualitativa, com meses de observação participantes, entrevistas e trabalho voluntário na organização do evento foi possível perceber que os católicos das regiões dominadas por grupos evangélicos viram no evento a oportunidade de retomar uma posição de destaque e lideranças em seus bairros mesmo que isso tenha sido temporário. Essa ocupação simbólica da cidade reforçou a identidade religiosa dos católicos que se dispuseram a hospedar os participantes do evento em suas casas gratuitamente gerando um sentimento de orgulho, legitimação de sua fé e plausibilidade de sua crença no poder de sua igreja. Dessa forma, foram empoderados com sua identidade católica reforçada em relação aos seus vizinhos evangélicos e a católicos de áreas mais abastadas da cidade. Fazer parte da cidade também foi um aspecto bastante citado, uma vez que em outros eventos internacionais como Copa do Mundo e Olimpíadas, esses moradores não se sentiram como participantes. Para que tal ocupação do espaço público fosse possível, a Igreja Católica ocupou primeiramente a casa dos próprios fiéis solicitando que estes hospedassem os participantes que vinham de outras cidades, regiões e países para vivenciar a JMJ Rio 2013. Essa estratégia teve como resultado a ocupação de todos os bairros da cidade do Rio de Janeiro, sobretudo aqueles com maioria evangélica.

Desta forma, conclui-se que eventos de grande magnitude como a JMJ Rio 2013 são formas eficientes de reforçar a posição da igreja dentro do mercado religioso retomando a atenção dos consumidores de bens sagrados e simbólicos para denominações que perdem espaço e credibilidade neste contexto.

Referências

- Bardin, L. (2004). *Análise de conteúdo* (3. ed.). Lisboa: Edições70.
- Confederação Nacional dos Bispos do Brasil. (2013). *Balanço final da JMJ Rio 2013: público recorde de 3,7 milhões de pessoas em Copacabana*. Disponível em <http://www.cnbb.org.br/>.
- Berger, P. (1985). *Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus.



- Damatta, Roberto. (1997). Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 6ª ed.
- Freston, Paul. (1993). Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment (Tese de doutorado). Campinas: UNICAMP.
- Gonzalez, L. T. V., & Mariz, C. L. (2017). Jornada Mundial da Juventude: ressignificando espaços da cidade e identidades religiosas. *Religião e Sociedade*, 37(2), 14–37. <https://doi.org/10.1590/0100-85872017v37n2cap01>.
- Gracino Jr, Paulo. (2010). À sombra das catedrais: religião e hierarquia social em uma cidade do interior mineiro. *Teoria e Sociedade (UFMG)*, (1), 21-46.
- Instituto Pereira Passos (2013). Cadernos do Rio: religião. Rio de Janeiro: Prefeitura do Rio de Janeiro. Disponível em: http://www.armazemdedados.rio.rj.gov.br/arquivos/3295_religiao.PDF.
- Mafra, Clara. (2011). O problema da formação do 'cinturão pentecostal' em uma metrópole da América do Sul. *Interseções (UERJ)*, (1), 136-152.
- Montero, Paula. (2012). Controvérsias religiosos e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião & Sociedade*, vol. 32, nº 1: 167-183.
- Swatowski, Cláudia Wolf. (2010). Dinâmicas espaciais em Macaé: lugares públicos e ambientes religiosos. In C. Mafra; R. Almeida (Orgs.). *Religiões e Cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*. Rio de Janeiro: Terceiro Nome.
- Turner, V. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Chicago, IL: Aldine Pub.
- United States Conference of Catholic Bishops. (2013). World Youth Day. Disponível em: <http://www.usccb.org/>
- Villa Gonzalez, Luciana Thais. (2016). *Estar no mundo, sem ser do mundo: o caso da Jornada Mundial da Juventude (JMJ) Rio 2013* (Tese de doutorado). Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UERJ.



De la ciudad de los muertos a la inmortalidad de los vivos: prácticas y rituales fúnebres en los cementerios de Bogotá¹

Darly Ipuz Trujillo²

“los seres humanos, sólo conocen esta pequeña muerte cotidiana que soy, esta que hasta en los peores desastres es incapaz de impedir que la vida continúe, un día llegarán a saber que es la Muerte con letra mayúscula, en ese momento, si ella, improbablemente, les diese tiempo para eso, comprenderían la diferencia real que existe entre lo relativo y lo absoluto, entre lo lleno y lo vacío, entre el ser todavía y el no ser ya”. José Saramago. (Saramago, 2010, p. 135)

Resumen ponencia

El objetivo principal es observar como las practicas fúnebres públicas o privadas se legitiman a través de la religiosidad, la cual, influye en la concepción y percepción de la muerte que a su vez está mediada por la cultura y la historia. Las practicas entorno a la muerte dependen de la posición) socioeconómica, el entorno familiar y las creencias mágico – religiosas, formando su visión ante el morir configurando subjetividades que van de lo público a lo privado, de la escena a la tras escena, de lo individual a lo social. La sociedad colombiana está permeada por su religiosidad basada en el catolicismo popular, el cual se refleja en las distintas practicas fúnebres, como el velorio, el duelo y el mantenimiento de la memoria; Estas, se analizarán a través de la visita a distintos cementerios en la ciudad de Bogotá.

Me propongo usar el concepto Bourdiano de campo para pensar las interacciones que se dan entre la vida (en tanto biológica) y la muerte (en tanto espiritual), como dos mundos con dinámicas distintas que hacen parte del mismo espacio social. El mundo imaginario abstracto de la Espiritualidad paralelo al mundo físico; el primero, está cargado de creencias, teodiceas y abstracciones dotadas de sentido por las personas individual o colectivamente; en el segundo el cuerpo muere, se asume la perdida, se dan discursos, se comparte el dolor, se hacen rituales; estas prácticas son la conexión entre ambos mundos, pues las acciones hechas desde lo terrenal tendrán consecuencias en el más allá.

Palabras clave

Muerte, prácticas religiosas, rituales fúnebres, campo social, Teodiceas, profano – sagrado.



Introducción

La muerte, sin duda tiene lugar en un contexto social. Esta configura subjetividades que van de lo público a lo privado, de la escena a la tras escena, de lo individual a lo social; basadas en la experiencia de vida. La concepción y percepción de la muerte está mediada por la cultura (ideas, creencias, tradiciones y costumbres) y la carga histórica (con justo de acontecimientos y prácticas que mediante un proceso de larga duración configura los sucesos actuales de los actores) de la sociedad donde se observe. La concepción de la muerte, está relacionada con el modo de vivir del hombre, el cual hace parte de un sistema socioeconómico, un entorno familiar, creencias y prácticas mágico-religiosas, las cuales dependen de su posición en la jerarquía social, formando su visión ante el morir.

Las interacciones que se dan entre la vida (en tanto biológica) y la muerte (en tanto espiritual), podrían pensarse como dos mundos con dinámicas distintas que hacen parte del mismo espacio social, en el primero se asume la pérdida, se dan discursos, se comparte el dolor, se hacen rituales y el segundo está cargado de creencias, teodiceas y abstracciones dotadas de sentido por las personas individual o colectivamente.

Bogotá, conserva la ritualidad ante la muerte de una manera tradicional, siendo el cristianismo bien sea pentecostal o católico el predominante en la ciudad, por ende, será el enfoque del presente trabajo, aunque haya otras creencias no cristianas importantes en cuanto congregación en la ciudad. Con el fin de estudiar los rituales mortuorios cristiano en la ciudad se han tomado dos cementerios el Parque Cementerio jardines del recuerdo y jardines del apogeo. para observar si hay una clara distinción ligada a su capital económico y religioso.

En continuidad con o planteado anteriormente, es pertinente preguntarse ¿Cómo los rituales fúnebres connotan distinción en los cementerios en tanto campos sociales? Con el fin de responder esta cuestión, se hizo necesario la visita cementerio y los métodos etnográficos fueron los más óptimos para la recolección de información, para ello se visitó tres veces cada cementerio. En la primera visitase reconoció el territorio a través de la observación del entorno, las tumbas, esculturas y personas, también se hizo registro fotográfico del espacio físico; en la segunda visita, se participó de una o dos inhumaciones, se interactuó con los visitantes través de entrevistas semiestructuradas en temas que eran pertinentes para el problema y se registró todo a través de un diario de campo; también, me dirigí a la parte de asesorías y ventas para preguntar los costos



de los distintos espacios del cementerio, para lo cual se actuó como un comprador interesado.

De las teodiceas a las practicas fúnebres

Las practicas fúnebres siempre han sido parte de la sociedad y esta las ha cargado con un carácter religioso, es así, como las creencias cristianas, tienen una serie de normas específicas, para llevar a cabo el ritual fúnebre, incluso desde la etapa de enfermedad hasta la conmemoración. La muerte, sin duda es el cimiento de la religión. El cristianismo católico el que más ha impuesto pasos a seguir al pie de la letra para salvar el alma de quién muere, puesto que llegar al cielo es la misión de la iglesia católica. Saramago en su libro las intermitencias de la muerte, reflexionaba a través de la literatura respecto al tema cuando dice:

la muerte era absolutamente fundamental para la realización del reino de dios y que, por tanto, cualquier discusión sobre un futuro sin muerte sería absurda además de blasfema, porque implicaría presuponer, inevitablemente, un dios ausente, por no decir desaparecido. [...] si se acabara la muerte no podría haber resurrección, y que sin resurrección no tendría sentido que hubiera iglesia. Así pues, siendo éste, pública y notoriamente, el único instrumento de labor de que Dios parece disponer en la tierra para labrar los caminos que deberán conducir a su reino. [...] Las religiones, todas, por más vueltas que le demos, no tienen otra justificación para existir que no sea la muerte, la necesitan como pan para la boca (2005).

El papel principal de la iglesia, es ayudar al hombre a comprender lo que para la razón es incomprendible, es responder a todo lo que no tiene respuesta, aquellas cosas que causan caos (sufrimiento, dolor, miedo, entre otras) en la vida cotidiana. Precisamente la muerte es la fuente de intranquilidad más grande para el hombre, pues lo advierte de su finitud en el mundo. Es decir, objeto de las iglesias es ofrecer justificación a lo injustificable a través de teodiceas, “En los términos de Weber una teodicea es el intento de explicar cómo puede ser compatible el infinito poder de Dios con la imperfección del mundo que él ha creado” (Beltrán, 2004), es así que por más caóticas que sean las experiencias adquieren sentido. El hecho de pertenecer a una iglesia, le otorga a esta, el poder simbólico para configurar un deber ser y hacer para cada momento de la vida con el fin de recibir algo a cambio, que en este caso son las teodiceas creadas al rededor muerte.

En tanto, la iglesia ha configurado los rituales fúnebres, los cuales tienen una función para quienes viven y mueren. Los rituales para Geertz (1988) son “la conducta consagrada” que produce y refuerza la convicción respecto a la veracidad de las



concepciones y mandatos religiosos como sanos; para Durkheim, son “las reglas de cómo debe comportarse el hombre ante las cosas sagradas”³; Collins sostiene que el objeto principal de los rituales es restaurar la energía emocional, reiterar el deseo de vivir de quienes participan, ellos se centran en un mismo objeto y este, es sometido a una acción recíproca consciente, genera que el grupo desarrolle emociones comunes hacia el ritual, provocando un contagio emocional que terminará haciendo que ideas contrarias a estas sean expulsadas. el autor, basa su concepto en Durkheim, que sostiene que, “aun cuando las ceremonias religiosas tienen como punto de partida un hecho inquietante o triste, conservan su poder estimulante sobre el estado afectivo del grupo y de los individuos” (Durkheim, 1993:583).

Para poder entender los rituales fúnebres, se hace necesario pensar en el campo social de la muerte, como un espacio compuesto por el mundo imaginario abstracto de la Espiritualidad paralelo al mundo físico donde el cuerpo muere biológicamente y se realizan los rituales, estas prácticas son la conexión entre ambos mundos, pues las acciones hechas desde lo terrenal (biológico) tendrán consecuencias en el más allá (lo espiritual).

De la muerte al funeral y del funeral al cielo

El domingo 30 de septiembre del 2018, sin que yo misma lo su supiera participaría de mi primer ritual completo en el Parque cementerio Jardines del recuerdo, este se ubica a las afueras de Bogotá, sobre la autopista norte en la localidad de Suba en la calle 207 con carrera 45. Llegué allí entre las 11 y 12, yo usaba un vestido negro que iba acorde con el lugar ya ceremonia en la que participaría, lo cual me permitió filtrarme a un ritual fúnebre. El velorio se llevaba a cabo en la sala principal del cementerio, en una entrevista con una asesora en ventas del lugar, me explicó que esta era exclusiva y solo se asignaba en los planes más exclusivos, pues al lado del horno crematorio había otras salas mucho más modestas. Las salas principales, están dispuestas sobre el lago y posé vitrales que permiten ver el lago desde ellas.





Entro a la sala donde había más personas participando del ritual de velación, las personas estaban reunida en pequeños grupos conversando, había un grupo de mujeres rezando la avemaría en la cabecera del ataúd, quien lideraba los rezos tenía un rosario entre sus manos, ella decía: “avemaría purísima” mientras las otras mujeres contestaban “sin pecado concebida”. rosario, quiere decir corona de rosas este consta de un conjunto de oraciones, para pedir que la virgen interceda ante dios por la petición que se le hace en el momento del rezo (mouronval, SF). En este caso se pide por el alma de quien murió.

Al acércame al ataúd, me comporto como si conociera a quién murió, al estar frente a él lo miro y toco el vidrio de ataúd como otros ya habían hecho para saludarlo. Era un joven de alrededor de 20 años y vestía de camisa blanca, al lado del ataúd había una foto suya, era de tez blanca y ojos verdes, el ataúd estaba rodeado de flores, habían coronas de parte de su familia, sus instituciones educativas y la funeraria. Me retiro del lugar a esperar la ceremonia eucarística, puesto que la sala estaba demasiado llena.

Eran casi la una de la tarde cuando las personas comienzan a salir y quienes quedan dentro de la sala parecen ser parientes, cuatro hombres alzan el ataúd, quien lo toma en la parte del frente es su padre, a su lado va llorando la madre. Se dirigen hacia la capilla que queda a pocos metros. Una vez allí, El sacerdote inicia la ceremonia para pedir por el perdón de los pecados de quien murió, la ceremonia va acompañada musicalmente por un dúo de cuerdas. Al terminar la ceremonia, el fin de la misa en el funeral es redimir los erros del muerto, para purificar su alma. El padre se dirige a los asistentes, les agradece por el apoyo y se lamenta por la pronta muerte de su hijo. la madre se levanta y como un símbolo resignación empieza canta un arrullo a su hijo para concluir diciendo que espera que su hijo esté con los brazos abiertos para recibirla en el cielo y que lamenta no haber estado más atenta de él.

El arrullo decía: “Este niño lindo ya quiere dormir; háganle la cuna de rosa y jazmín. Arrurú mi niño, arrurú mi sol, duérmete pedazo de mi corazón” (fragmento tomado por grabación al final de la eucaristía, Domingo 30 de septiembre del 2018). las personas cambian su expresión tranquila a triste al escuchar su voz en el silencio absoluto de la capilla, ese momento crea un sentimiento en una energía emocional común de duelo (Durkheim y Collins), por el hecho de compartir ese momento los sentimientos se contagian y fortalecen mutuamente. Los discursos que hacen los padres, muestran la culpa por no poder hacer nada frente a la muerte de su hijo, pero también están ligados



la esperanza que crea la religión católica frente a la muerte a través Teodiceas, creyendo que la muerte no es final definitivo.

El canto de la madre se asemeja a una ofrenda hacia un símbolo sagrado y que este sea un arrullo devela la asociación simbólica de dormir y morir, la necesidad de no reconocer la finitud de la vida como una manera de reconfortarse, además resalta la manera en que la madre ve a su hijo como un bebe, resaltando la Juventud que su hijo tenía al morir. además, la letra de su canción no parece ser escogida al azar, pues en el fragmento que canta está asociando la cuna con el ataúd y las ofrendas de flores que lo acompañan.

Es aquí donde el dolor privado de cada integrante de la ceremonia pasa a ser público, al compartirlo a través del ritual con quienes asisten al funeral, creando una solidaridad común alrededor de quien ha muerto y quienes aún continúan vivos y lloran su pérdida.

Al finalizar la eucaristía, los mismos cuatro hombres toman el ataúd y salen de la iglesia y lleva el ataúd hasta al carro que dispone el cementerio para transportarlo hasta su lugar definitivo, las personas lo siguen caminando pues queda cerca de donde se lleva a cabo la ceremonia religiosa, hasta parar en un espacio rodeado por arbustos y una reja que en el momento está abierta en el interior hay una banca y un árbol en medio, al fondo se ve una estructura subterránea en concreto en donde se realizará la inhumación. El primero e entra es el cura que comienza a rezar mientras camina, las personas lo siguen y acomodan en el lugar, observo desde afuera, luego de un par de oraciones inicia el descenso del ataúd, la última oración finalizaba así:

“Llena, Señor, de alegría su alma en tu presencia y no te acuerdes de sus pecados pasados ni de los excesos a que la llevó el ímpetu o ardor de la concupiscencia. Porque, aunque haya pecado, jamás negó al Padre, ni al Hijo, ni al Espíritu Santo; antes bien, creyó, fue celoso de la honra de Dios y adoró fielmente al Dios que lo hizo todo” (fragmento tomado por grabación durante el entierro). Un momento después, dos sepultureros del cementerio ponen la tapa de la tumba y poco después la gente se empieza a despedir, y yo discretamente me alejo.



Los rituales fúnebres para Durkheim cumple una función social, en tanto son expiatorios, pues sintetizan las formas simbólicas de la muerte, ellos están compuesto por dos procesos, el primero es el duelo, se da una situación de desgracia que produce dolor o violencia, y se expresa en el sufrimiento colectivo; en el segundo se purifica ese dolor, esa energía negativa del que se estaba contaminado en este caso particular se purifica al muerto, pasa de ser un elemento profano (termina con la vida) a un elemento sagrado, convirtiéndose en un símbolo para la comunidad doliente. Cuando vemos el ritual fúnebre se puede notar en ambos procesos se producen simultáneamente, por un lado, la comunidad sufre su pérdida y se siente culpable, al tiempo que a través de las prácticas colectivas, como el rezo del rosario, la eucaristía, hasta las mismas palabras de sus padres, purifican al muerto constituyéndolo como símbolo sagrado mientras superan el dolor, restaurando en el grupo confianza y seguridad en la comunidad doliente. Lo más importante no es el sentimiento que despierta el ritual, es decir el llanto o el duelo de la muerte, sino el realizar las prácticas de manera grupal, reiterando el contacto con el otro, la unión de los cuerpos (a través del apoyo y compañía) y el deseo de vivir de quienes participan, es así como el duelo es sencillamente un ritual de expiación cuyo fin es liberar.

Familia unida de en la eternidad

El Domingo 14 de octubre, crucé la ciudad para llegar a la calle 59 sur – KR 97K donde se encuentra el Parque cementerio Jardines del apogeo, llamado así para conmemorar el nombre de la hacienda que fue antes de ser cementerio, me dirijo allí con el fin de visitar el sector 7. A primera vista el panorama es desolador, pues los jardines cercanos a la entrada, tienen pasto seco y poca arborización, pero cuando llegas a los sectores más lejanos el paisaje es muy distinto, grandes árboles con mucha sombra y pasto verde, estos, son lotes más económicos que los de la entrada.



Cuando se recorre el lugar se puede notar el gran número de visitantes, por lo general las personas llegan en grupo familiares. Mientras camino por el lugar hasta llegar a mi destino noto que están enterrando a una persona cerca de las bóvedas, sus atuendos son modestos, nadie está allí en traje, muchos niños participan en el ritual. el sacerdote pide resignación mientras el que parece ser su núcleo familiar (esposo, hijos y madre) llora inconsolablemente y se abrazan, mientras desciende el ataúd, sus lamentos llegan hasta donde estoy, continuo mi camino mientras observo desde lejos para poder fotografiar.

Una vez llego al sector siete, veo distintas familias, visitando y limpiando sus tumbas, al principio me siento a mirar, noto que los visitantes lo primero que hace al llegar es saludar la Tumba, algunos le hablan o tocan las lapidas. Una vez terminan los saludos, miran el estado del lote, luego se distribuyen las tareas, alguien va por agua, mientras las otras personas, retiran las flores secas, otros preparan las nuevas para decorar el lote. Los cementerios son instrumentos de memoria, en tanto son una herramienta para fortalecer la energía emocional que despiertan los muertos en tanto símbolos sagrados, no solo todo el cementerio como tal, sino también las tumbas y las lapidas, junto con las fotos y discursos que registran en ellas.



Luego de un tiempo me acerco a una familia que está poniendo las flores, explico brevemente que estoy haciendo un trabajo para la universidad y pregunto si puedo conversar con ellos mientras siguen su trabajo, se interesan en lo que quiero saber e intento una conversación fluida, inicio pregunto acerca de la persona a quien visitan, ella responde que a su madre. Sin que pregunte mucho ella misma me empieza a contar que murió a los 68 años en el 2016, su madre estaba bien de salud y de un momento a otro tuvo un infarto mientras dormía, expresa con tranquilidad “gracias a dios ocurrió rápidamente y no sufrió”, también me contó que la visitaba una vez a la semana todos los domingos en compañía de sus hijos, ellos la ayudan a rociar y arreglar el pasto, preferiblemente decoran la tumba con rosas rojas, pero sino tienen los medios económicos ponen claveles rojos.

Cuando le pregunto por la cruz, me dice “es para que se vea bonita, hay que darle su cariñito cada vez que se puede”, la cruz se debe a que su mamá una fiel católica, dice: “ella es un ángel en el cielo que cuida siempre a su familia y que por eso hay que cuidarla a ella”. Pregunto indiscretamente: ¿si su madre está en el cielo porque cuida tanto su tumba? Con expresión de disgusto respondió “su alma está en el cielo, pero aquí están sus huesos y aquí van a estar siempre, si ella viene a visitar su tumba quiero que vea que la tenemos bien arreglada”. El cuidado y apego al sepulcro está relacionado con la memoria en dos formas la primera se debe a que el muerto en tanto símbolo sagrado, solo se mantiene si persiste en la memoria, pues tal como los dioses, mueren definitivamente cuando ya no se le rinde culto (Durkheim, 1993). Se segunda trata del esfuerzo “puesto en la institucionalización de la memoria colectiva de los muertos parece, [...]responder al deseo de los vivos de anclar su inmortalidad y de obrar con ese fin en mente” (Bauman, 2014: 79).



Continúa diciendo: “Ella hizo mucho esfuerzo para comprarse su lotecito, como lo vamos a dejar abandonado, hay que venir visitarla y ver que ella está bien” “cada año venimos y le pagamos la misa en la iglesia, cuando termina venimos y comemos con ella”. Estos rituales, también son instrumentos de memoria, en tanto fortalecen el recuerdo de quien murió y reconforta a quien lo recuerda. Hay quienes hacen estos rituales mensualmente por un tiempo y luego continúan haciéndolo anual o terminan abandonando las tumbas.

El ritual conmemorativo de visitar, la tumba consiste en ir con la familia, saludar, limpiar, decorar, a veces comen allí o les rosean un trago de alcohol. La clave de asistir al cementerio es mantener la memoria, ya que es medio por el cual el hombre llega ser inmortal, en tanto sea recordado y siga considerándose parte de una sociedad aún después de muerto, el recordar es una resistencia al olvido. En tanto el hombre ha creado socialmente símbolos a manera de dispositivos de memoria que propician el recuerdo, pues conscientemente o inconscientemente, se lucha por no ser olvidado. De tal manera que lo que Bauman llama ritos conmemorativos, son la esperanza de que la muerte biológica no sea definitiva (2014). El olvido por otro lado, ocasiona angustia al hombre, pues biológicamente se olvida para permitir el ingreso de nueva información en el cerebro, en tanto la memoria como hecho social sería una forma de resistir a lo biológico en tanto el olvido es la forma de morir definitivamente.



Recorriendo las ciudades de los muertos

Inicialmente, me propuse a encontrar cementerios que dejaran ver diferencias en los rituales de acuerdo a las jerarquías económicas, cuando los visité había claramente diferencias entre unos y otros, pero dentro de cada cementerio también hay una estratificación. Cuando vi las distintas interacciones entre lo físico y lo social, comencé a pensar los cementerios como espacios sociales, los cuales según Bourdieu: se define por la “distinción de las posiciones que lo constituye, es decir, como estructura de yuxtaposiciones” (1999) de jerarquías sociales según el capital de los agentes, estos espacios se traducen en lo físico al igual que la ubicando a los agentes.

Justamente el poder adquirir un lote en jardines del recuerdo o en jardines del apogeo o en ninguno, depende de la capacidad económica de quien lo adquiere. Por ejemplo, en el parque cementerio jardines del apogeo los espacios más verdes pero lejanos (como el sector 7) cuestan alrededor de 9 millones (en el 2018), en cuanto a los más cercanos a la entrada son los más costosos y su precio máximo son alrededor de 17 millones. Por otro lado, en el cementerio Jardines del recuerdo 17 millones cuestan los más económicos en tierra, los lugares más caros tienen un costo de rededor de 300 millones. Claro que los costos varían según las diferentes ofertas respecto al espacio que adquiera y para cuantas personas son.

El ritual que se describía anteriormente en Jardines del recuerdo, la familia, poseía un “lote monumental” que consta con una capacidad 15 muertos entre cuerpos, cenizas y huesos; este, tiene un costo de 115 millones, mientras que en el sector 7 de Jardines del apogeo todos los lotes cuestan 9 millones y tienen capacidad para dos personas con la posibilidad de expandir a tres y dos restos. Quienes no tienen la posibilidad de adquirir su propio espacio, poseen la posibilidad de alquiler, en el primer caso por medio de



funerarias que cuenten con servicios de alta gama y en la segunda a través de la funeraria propia del cementerio o funerarias externas que alquilan los lotes en el cementerio.



Debido a lo anterior, imagino la complejidad de estos cementerios similares a las de las ciudades, pues las tumbas pueden asociarse con casas, edificios o hasta conjuntos. Pues ambos cementerios cuentan con una gran oferta, las bóvedas y columnarios se pueden asociar a edificios de apartamentos, los lotes en tierra a casas, los lotes monumentales a condominios (Jardines del recuerdo), los conjuntos a su homónimo, los conjuntos familiares, (Jardines del recuerdo), podría pensarse en el funeral como la inauguración de su propiedad. ambos cementerios, poseen zonas especiales para el ejército nacional y zonas específicas para niños. Poseen capilla, salas funerarias y horno crematorio, todos los servicios fúnebres en un solo lugar.



La muerte en tanto campo social, se rige por lógicas del poder y jerarquía, donde la “clase culta” (jardines del recuerdo) y la “clase popular” (Jardines del apogeo) tienen formas de expresión ritual distintas, debido que lo legítimo para una, para la otra no será del todo comprendido, pues el rol de cada persona en el ritual fúnebre depende de la disposición estratégica que dan sentido al ritual y compone la estructura dependiendo



del poder simbólico de quienes participan. “Las conductas de deferencia y reverencia que imponen tácticamente la simple calificación social del espacio (sitios de honor, la fila cero, etc) y todas las jerarquizaciones prácticas de las regiones de espacio [...] Las gran grandes oposiciones sociales objetivadas en el espacio físico [vida/muerte] tienden a reproducirse en el pensamiento y el lenguaje bajo la forma de oposiciones constitutivas de “un principio de visión y división, es decir, en tanto que categorías de percepción y apreciación o de estructuras mentales [vivo/muerto]” (Bourdieu, 1999).

Conclusiones

Los significados simbólicos del espacio del cementerio y del espacio de la tumba. La tumba como representación de quien muere, es cargada con las características externas de quien muere, es decir la forma en que decoran las tumbas de las personas son el reflejo de cómo fueron percibidos por las personas que están vivas, en el significado que el muerto como símbolo sagrado tiene para quien vive, es de alguna forma una comunicación entre vida y muerte, como familia y sociedad, es un poco del pasado del que vive y por ende recuerda en quien vive que está un poco muerto pues quienes estuvieron antes de quien vive, son parte de su biografía, en tanto forman un poco de su identidad, a través de las costumbres.

Los cementerios son espacios de la muerte, en ellos se reflejan características que podríamos llamar en términos durkhenianos recintos sagrados, contenedores de símbolos sagrados de cohesión social principalmente familiar. También, en conjunto son un lugar de memoria colectiva, pues en este mismo sentido, dan visos de la constitución de la sociedad bogotana. Pues los cementerios se encuentran en el seno de la vida social, reflejando de forma peculiar costumbres y tradiciones que se entrelazan con la posición socioeconómica y la representación simbólica. Son contenedores de una forma particular de trascender en la vida, a partir de la muerte.

Lo ritual, sin duda pertenece al campo de la acción, en el campo de la muerte es representado por los sistemas de luto interiorizados a partir de esquematizaciones que se instauran en lo corporal(biológico) y mental(espiritual), en cerrando una gran cantidad de elementos. Es así, como la línea que separa lo físico de lo espiritual es muy delgada, ya que los ritos y la conducta, presuponen una visión codificada por las religiones. Por ende, la cohesión social y la solidaridad depende del suceso alrededor del ritual practicado.

las herramientas de memoria, son configuradas culturalmente desde la sociedad, la familia e individualmente. Las tumbas, los aniversarios, las fotos, entre otras cosas



materiales de quién quiere recordarse son solo la materialidad del capital construido en vida que se quiere que perpetúe, aunque esta perpetuidad siempre sea finita, en tanto dependa de nuestra biología dispuesta para olvidar.

El campo social de la muerte, basa su juego en la relación entre instituciones y formas que producen y distribuyen bienes simbólicos de confort o consuelo (iglesias, funerarias, cementerios). Estos, compiten entre ellas mismos, según las lógicas de oferta y demanda alrededor de los bienes materiales necesarios al momento de morir. es decir, las instituciones como iglesias, cementerio y funerarias, luchan por el mercado alrededor de la muerte, donde dependiendo del capital económico (dinero, propiedades), social (relaciones, contactos, parentesco) y cultural (saberes, creencias) que obstante un grupo social puede adquirir unos u otros productos, para despedida y memoria de su ser querido.

Dichas instituciones pueden ofrecer bienes de confort como capital a adquirir. Tentativamente se debe entender como bienes de confort todos los recursos de oferta que vienen de las instituciones, por ejemplo, las iglesias ofrecen distintos tipos de teodiceas, es decir, formas de justificar lo caótico que puede significar la muerte y la angustia que esta provoca en los individuos; además tienen un vasto mercado alrededor de satisfacer las demandas rituales de los dolientes suscitados por las teodiceas. Desde las funerarias, ofrecen paquetes de planes entorno a las salas de velación, el transporte, lugar de entierro o cremación, según las posibilidades económicas de cada familia. Los cementerios ofrecen distintas formas de conservar los restos de quien muere, que, con la diversificación religiosa, estos también pluralizan su oferta según la demanda, estas instituciones son complementarias entre sí, con el fin de dar a los dolientes los mejores capitales de confort.

Notas

¹La presente ponencia es el resultado de una investigación realizada el 2018, que se propuso a configurar teóricamente el Campo Teratológico en termino Bourdianos. La cual se ha seguido llevando a cabo en la actualidad, centrándose en las prácticas y rituales religiosos alrededor de la muerte.

²Estudiante del pregrado en sociología de la Universidad Nacional de Colombia y coordinadora de la Revista de Estudiantes de Sociología Sigma.

³Geertz, tiene muchas similitudes con Durkheim cuando habla de los conceptos, religión, símbolos, ritos.



Bibliografía

Bauman, Z. (2014). Mortalidad, inmortalidad, y otras estrategias de vida, Madrid: Ediciones Sequitur.

Beltrán, W. (2004). Fragmentación y recomposición del campo religioso en Bogotá: un acercamiento a la descripción del pluralismo religioso en la ciudad Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Bourdieu, P (1999) los efectos del lugar En: La miseria del Mundo. Buenos aires: fondo de cultura económica.

Durkheim, E. (1993) Las formas elementales de la vida religiosa. Madrid: Alianza

Collins, R, (2007). cadenas rituales de interacción. Barcelona: antthropos.

Geertz C. (1988). Interpretación de las culturas. México: Gedisa.

Mouronval, P, (s.f). santo rosario: un compendio de rezo, contemplación, meditación y devoción mariana. Recuperado el 10 de marzo de 2019, de: <http://www.inmaculada.org.ar/formularios/Santo-Rosario-un-compendio-de-rezo-contemplacion-meditacion-y-devocion-mariana-69.pdf>

Saramago, J. (2005). Las intermitencias de la muerte. Colombia: Alfaguara.



O conceito de religião pública de José Casanova à luz de uma concepção pragmatista de público

Cleto Junior Pinto de Abreu

Resumo

O texto trata da experiência pública das religiões na modernidade. Dentre distintas perspectivas teóricas sobre o fenômeno, busca reposicionar o problema das religiões públicas, colocado por José Casanova, a partir da concepção pragmatista de público, de John Dewey. Para tanto, indaga sobre a concepção de público subjacente ao conceito de religião pública de Casanova, assim como sobre suas concepções correlatas de religião e de privado. Se para Dewey a política é uma experimentação ou investigação coletiva em torno de problemas comuns e cujo resultado é um público, trata-se aqui de perceber também a religião e a religiosidade como consequências de um trabalho coletivo de experimentação. Sendo este trabalho o suposto de toda forma de publicização, é preciso então analisar os tipos de questionamento que levam à constituição de dispositivos de publicidade e visibilidade por atores religiosos. Para tanto, observamos as dinâmicas de publicidade na Campanha Bola na Rede, da Rede Evangélica Nacional de Ação Social (RENAS-BR), na Copa do Mundo FIFA, no Brasil, em 2014, e nos Jogos Olímpicos, em 2016, no Rio de Janeiro. A conclusão é de que a distinção do tipo republicana entre uma esfera privada e uma esfera pública, como encontrada no modelo de Casanova, deve ser relativizada, dado que tais esferas correspondem a fases distintas e complementares de uma mesma experiência pública, onde o papel da dramatização dos atores é fundamental.

Palabras-chave

Conceito, religião pública, José Casanova, concepção pragmatista, público.

Introdução

O texto reflete sobre a relação entre religião e poder na modernidade ocidental, com o objetivo de discutir as formas de abordagem desse fenômeno e voltando a atenção para a capacidade de atores religiosos repercutirem, em diferentes arenas públicas, suas demandas, pautas e agendas. Dentre as diversas embocaduras dessa relação, destaca-se a de José Casanova, sociólogo espanhol que se tornou célebre, em especial na década de 2000, com o conceito de religião pública. O termo busca descrever fenômenos políticos em diferentes contextos nacionais e períodos históricos que se



caracterizam pela presença marcante do componente religioso, em termos de instituições, atores e práticas. A crítica de Casanova às teorias clássicas da secularização, que estabeleciam, dentre outros efeitos, o fim da pertinência pública das religiões na cultura moderna, teve como resultado a elaboração de um novo modo de se conceber o secularismo ocidental.

O conceito de religião pública segue de perto outro, mais conhecido, o conceito de esfera pública, elaborado por Jürgen Habermas. Assim como a ideia de religião pública, esse termo também fez carreira nos debates sobre democracia, sociedade civil e Estado no mundo contemporâneo. Habermas concebe o público como ágora, como fórum deliberativo onde diferentes atores, baseados em princípios normativos radicados na racionalidade específica à comunicação, se organizam em torno de um consenso sobre temas que concernem a todos. Nos anos 1990, essa concepção passou a ser questionada na sequência da incorporação do pragmatismo filosófico estadunidense por sociólogos franceses preocupados com a questão do público e dos problemas públicos (Cefaï, 2016). Suas discussões, pesquisas e descrições de processos políticos recentes, em especial no Centre d'Études des Mouvements Sociaux, da École des Hautes Études em Sciences Sociales, passaram a se servir de maneira mais proveitosa da noção de público do filósofo John Dewey, elaborada na obra *The public and its problems*, de 1927. É na esteira desse contexto teórico e metodológico que o texto busca refletir sobre o conceito de religião pública de Casanova e, mais propriamente, sobre a concepção de público subjacente à sua análise.

O percurso do argumento parte da reconstrução das concepções de religião, público e privado, em Casanova. Num segundo momento, as concepções de público, problema e religião, de Dewey, serão identificadas e definidas. A fim de comparar as duas abordagens, ensaia-se uma definição pragmatista de religião pública, inspirada na perspectiva deweyana. Uma tentativa de aplicação desse conceito é feita com base na análise da Campanha Bola na Rede, idealizada e organizada pela Rede Evangélica Nacional de Ação Social (RENAS), organização civil brasileira, em 2014 e 2016.

A religião como esfera autônoma na modernidade ocidental-europeia

Se a religião entrou na esfera pública na década de 1980, segundo Casanova (1994), isso significa que, antes desse momento da história do Ocidente, ela estava relativamente fora do que, nesse contexto, era concebido como a esfera própria do público. Fora do público, a religião só poderia residir no domínio do privado, lugar até então destinado a ela como resultado do processo de modernização ocidental. A



religião, portanto, é aquilo que foi privatizado no curso da diferenciação das esferas de valor. Religião, direito, ciência, arte e política: cada uma, no seu respectivo espaço, observando sua própria lógica e funcionalidade dentro do sistema social.

Nessas condições, uma religião é pública apenas como consequência de um processo de desprivatização, em que o componente religioso deixa seu domínio próprio rumo ao domínio do público, i. e., da política. Deixando seu espaço, a religião interfere, tensiona e provoca toda sorte de incômodos e distúrbios em espaços que não são de sua competência e onde os atores veem comprometida sua autonomia relativa por conta desse fenômeno. A religião se torna, assim, um problema para outros setores da sociedade, sobretudo e mais visivelmente no espaço da política, colocando em xeque as diferentes configurações de laicidade.

O conceito de religião de Casanova é similar ao dos teóricos da secularização, em especial o conceito de Peter Berger, elaborado em *O dossel sagrado*. A discordância de Casanova em relação a essas teorias reside no fato de que, para ele, as religiões estão hoje mostrando novamente sua face pública. Assim, as religiões públicas são formas públicas das religiões tradicionais. Trata-se, portanto, de uma esfera que foi progressivamente privatizada com o avanço da diferenciação social moderna e que agora desprivatiza-se

Com base nos limites do conceito de religião pública de Casanova, já apontados por Montero (2016), e na sequência do argumento iniciado pela autora sobre a relação entre religião e público, procuramos avançar no sentido de repensar tal conceito. Porém, não mais em termos de desprivatização da religião, como o faz Casanova, mas em termos de publicização religiosa. No lugar de pensar esse processo a partir do fenômeno da religião como problema público, como o faz Montero, quando as consequências da atuação de religiosos interferem na vida de atores não-religiosos, preferimos conceber o público, na relação com o tema da religião, como algo que emerge e se institui por meio de um trabalho experimental dos próprios atores religiosos, em diferentes cenas públicas. A religião, nesse caso, não se desloca do privado para o público, mas participa da própria configuração daquilo que se institui como arena pública.

A fim de fundamentar as bases de uma nova abordagem das religiões públicas, Montero parte de uma crítica à teoria dos campos de Bourdieu e, segundo a autora, à concepção restrita de público deste autor. Na teoria bourdieusiana do campo religioso, para Montero, o público é reduzido ao conjunto dos adeptos ou consumidores de bens de salvação. Tal conjunto é simples objeto de inculcação do simbólico por aqueles que



detêm o monopólio do comércio dos bens religiosos. Para ela, deve-se buscar expandir o escopo do que se entende por público quando este é relacionado à religião e considerar nesse movimento as formas de enunciação pública que são feitas em nome da religião, verificando sua influência na conformação de públicos mais amplos, para além dos autodenominados religiosos.

De fato, atores religiosos não falam apenas para os de dentro, mas também e sobretudo para os de fora. Isso se mostra mais evidente quando se trata das chamadas religiões de conversão, como o cristianismo. Nossa tentativa será também a de explorar os limites do conceito de público, mas a partir de uma crítica ao modo como o concebe Casanova. Por meio da análise da Campanha Bola na Rede, organizada pela Rede Evangélica Nacional de Ação Social (RENAS), organização civil brasileira, em 2014 e 2016, será possível descrever como atores religiosos, em diferentes cenas públicas e em torno de um trabalho coletivo de visibilização e publicização de questões sociais, participam da configuração de arenas públicas, que se estendem para além das cenas das igrejas e das organizações propriamente religiosas.

A interferência do domínio privado sobre o público por meio da esfera religiosa

Ao revisitar o conceito de religião pública, em 2009, Casanova descreve esse fenômeno a partir de três áreas da política moderna, a fim de precisar seu entendimento sobre o tema. Há, para ele, religião pública no nível estatal, no nível da sociedade política e no nível da sociedade civil.

Igrejas estatais estabelecidas podem ser o exemplo paradigmático de uma religião pública no nível estatal. Religiões que mobilizam seus recursos institucionais para a competição política por meio de partidos políticos, movimentos sociais ou agências lobistas seriam exemplos de religião pública no nível da sociedade política. Finalmente, religiões públicas no nível da sociedade civil seriam exemplificadas por religiões que entram na praça pública, i. e., a esfera pública indiferenciada da sociedade civil, para participar em debates públicos abertos sobre a res publica, i. e., sobre questões públicas, assuntos públicos, políticas públicas e o bem-comum ou bem-estar" (Casanova, 2009, p. 4)

Para cada uma das áreas, uma forma específica de publicidade da religião. Cada uma das áreas circunscreve, portanto, uma parte do público ou daquilo que se concebe como o lugar natural do público na modernidade: o estado, o parlamento e a sociedade civil. O privado permanece como uma dimensão institucionalmente distinta do público, uma vez que, nessa instância, a religião estaria na sua esfera própria, se admitida a



concepção de secularismo de Casanova. É por esse motivo que a religião, quando aparece nessas três áreas, exprime um processo de desprivatização.

A partir de uma abordagem pragmatista de público, o foco deixa de incidir sobre o lugar da religião entre o privado e o público e se volta para aquilo que os atores fazem em diferentes arenas públicas em nome das suas respectivas religiões. Podemos estabelecer que, em cada um desses níveis de análise mencionados por Casanova, se apresentam empiricamente cenas ou situações específicas, que funcionam a partir de regras específicas, mas inevitavelmente negociáveis. Em cada uma delas, os atores realizam, nas suas atividades práticas, um segmento de uma ordem pública mais ampla, que chamaremos de arena pública.

Por exemplo, a religião pública é estatal quando atores que falam em nome de uma dada religião, confrontados com uma situação problemática, se organizam, se mobilizam e encontram na forma de um público-Estado a solução para o problema que os concerne e que os levou à ação. Esta é uma forma de público que tem capacidade para organizar arenas, definir velhas e produzir novas questões, dado que o Estado é um ator de peso na configuração de problemas e arenas públicas (Gusfield, 2009). Nesse sentido, é possível atuar como religião estatal sem necessariamente estar oficialmente vinculada ao Estado, como é o caso da Igreja Católica no Brasil. Pelo seu papel histórico na formação das principais arenas públicas, sobretudo no período pré-Constituinte, a Igreja não deixou de desempenhar o papel de religião pública estatal, mesmo considerando sua separação legal do Estado, pelo modo como determinados temas constitucionais foram por ela enquadrados, como é o caso dos dispositivos legais em torno da proteção da criança e do adolescente, da questão agrária e fundiária (Wohnrath, 2017) e da educação básica (Diniz, Lionço e Carrião, 2010).

Casanova, no entanto, se aproxima de uma concepção de religião pública como consequência de processos de problematização ao afirmar que:

Por cruzar fronteiras, por colocar questões publicamente a respeito das pretensões de autonomia das esferas diferenciadas para funcionarem sem olhar para normas morais ou considerações humanas, religiões públicas podem ajudar a mobilizar pessoas contrastais pretensões, elas podem contribuir para uma redefinição das fronteiras ou, pelo menos, elas podem forçar ou contribuir para o debate público sobre tais questões (Casanova, 1994, p. 43, tradução nossa).

Isso quer dizer que as pessoas que se mobilizam em torno das religiões sofrem alguma espécie de influxo de outros setores sociais, que são percebidos por elas como



disruptivos e problemáticos e que as impele no sentido da supressão ou controle de tais influxos, agindo enquanto público organizado. No mesmo texto, Casanova afirma que “algumas formas de ‘religião pública’ podem também ser entendidas como críticas normativas contrafactuais de tendências históricas dominantes, em muitos aspectos similares às críticas clássicas, republicanas e feministas” (p. 43). No entanto, resta aprofundar como essa crítica e essa mobilização de pessoas em torno de valores religiosos se realizam em diferentes cenas públicas. Para tanto, é necessário incrementar o modelo de Casanova com a abordagem ecológica do pragmatismo.

Do ponto de vista pragmatista, as posições políticas são práticas experimentais. A definição de interesses comuns de uma dada comunidade moral, a opção por determinadas orientações ideológicas em detrimento de outras e os dispositivos constitucionais nada mais são do que práticas experimentais. O mesmo vale para a delimitação das fronteiras do que se entende por público e privado. A própria ideia de que ambos são fenômenos separados é resultado de uma experiência social. No nosso caso, observamos atores religiosos como pessoas que buscam definir essas fronteiras, assim como o fizeram os movimentos feministas nos anos 1960, como bem observa Casanova. Porém, consideramos esse processo nos termos de uma realização prática, no sentido pragmatista da expressão, como a sustentação negociada e indeterminada de uma forma de ordem política (Quéré & Terzi, 2015). Logo, devemos identificar e descrever as atividades desses atores in situ no processo de resolução e definição de um problema público específico, em uma arena pública específica.

O público deriva de um processo político do qual nunca se autonomiza

Em sua crítica ao conceito de campo de Bourdieu, Montero demonstra que, para este, o público pode ser reduzido ao Estado, ao oficial. Para ela, o público diz respeito às falas públicas, i. e., às audiências ou conjunto de espectadores para os quais os atores religiosos se dirigem. Segundo ela, a descrição dessa forma de produção de audiências só seria possível por meio de uma etnografia das dinâmicas de publicidade. No entanto, sua reflexão deixa de lado o fenômeno da problematização, sem a qual nenhum público pode vir a emergir. Todo público pressupõe um incômodo ou distúrbio que dispara o processo de problematização que o engendrou. A agência da mobilização não está, portanto, no público, mas no problema, na situação problemática. Devemos descrever não apenas as dinâmicas de publicidade, mas também as dinâmicas de problematização.



De um ponto de vista pragmatista, problema é fundamentalmente indeterminação (Dewey, 1980). Quando não é mais possível determinar com algum grau de certeza a natureza da situação onde nos encontramos e a maneira mais eficaz de agir de acordo com ela estamos diante de uma situação indeterminada ou problemática. Para superá-la, é preciso engajar-se num processo de investigação, que nada mais é do que a transformação ou conversão da situação indeterminada em situação determinada.

Em *The public and its problems*, Dewey afirma que "o público consiste de todos aqueles que são afetados por consequências indiretas de transações de tal modo que se considera necessário cuidar sistematicamente dessas consequências" (1946, pp. 15-16, tradução nossa). Em outro momento, esclarece e aprofunda essa posição:

Nós tomamos como nosso ponto de partida o fato objetivo de que os atos humanos têm consequências sobre outras pessoas, que algumas consequências são percebidas e que sua percepção leva a um esforço posterior para controlar a ação de modo que algumas consequências sejam asseguradas e outras evitadas. Seguindo essa indicação, somos conduzidos a observar que as consequências são de dois tipos: aquelas que afetam as pessoas diretamente engajadas em uma transação e aquela que afeta outras para além daquelas que estão imediatamente envolvidas (Dewey, 1946, p. 12, tradução nossa).

Assim sendo, quando as consequências de uma transação privada afetam pessoas que não estão nela diretamente envolvidas, essas consequências são de natureza pública, pois passam a ser objeto de interesse público e mobilizam públicos em torno de seu controle ou impedimento. O público se configura, assim, como a dimensão coletiva de uma experimentação em torno de uma situação problemática, a qual deve ser definida e solucionada. Ao se mobilizarem em torno e indagarem sobre as causas da situação, os atores formam um público. O público ganha forma e densidade quando situações-problema, por vezes experimentadas pelos atores individualmente como incômodos, inquietações ou distúrbios difíceis de discernir, clarificar e formular passam gradativamente a dizer respeito a um escopo mais amplo e a concernir à experiência de pessoas anônimas. Note-se que não há processo subjetivo autônomo em relação ao público, numa instância analiticamente circunscrita de uma esfera da vida privada, da intimidade ou da subjetividade, mas uma experiência que, embora por vezes sofrida individualmente, é atravessada pela experiência pública.

Se considerarmos que na vida em sociedade nenhuma transação privada deixará de ter consequências sobre a vida de outras pessoas, i. e., nunca deixará de ser capaz de



produzir incômodos, inquietações, problemas e públicos, o domínio do privado não pode mais ser concebido como instância dissociada do público, mesmo de um ponto de vista puramente analítico, dado que se trata de uma dimensão intrínseca a ele. Assim, público é a fase de uma experiência política da qual o privado é parte importante e incontornável. Essa maneira de abordar os processos políticos muda a forma como podemos conceber uma religião pública.

As formas de associação religiosas participam da configuração de problemas públicos em arenas públicas

A fim de fundamentar uma concepção pragmatista de religião pública, é preciso identificar o lugar que ocupa, no esquema de Dewey, a religião. Primeiramente, há um critério para assegurar-se de que determinada forma de associação é ou não pública: ela deve ser a consequência política de um processo investigativo em torno de uma situação problemática. O público se refere, portanto, a uma forma de associação política e difere de outras formas de associação. Assim sendo, a religião enquanto tal é uma dentre outras formas de associação.

Um elemento importante de sua argumentação e que nos interessa particularmente é que a religião é uma forma de associação não política, i. e., não diz respeito enquanto tal ao público. Tal como Casanova, Dewey parece pressupor a diferenciação das esferas de valor na modernidade e a circunscrição do religioso a um domínio separado. Assim, a relação entre religião e público, ou melhor, o processo de publicização desde uma forma de associação religiosa, se dará na chave da relação entre diferentes formas de associação. Voltamos, assim, ao quadro do secularismo de Casanova, onde a religião vai à esfera pública confrontar normativamente as pretensões dos demais setores da vida moderna. A diferença reside no fato de que o público, na visada pragmatista, pode vir a resultar de qualquer forma de associação, de qualquer grupo social, caso perceba problemas nos seus ambientes costumeiros e os vinculem à ação indireta de outras formas de associação. Assim, a religião não deixaria seu lugar natural no espaço privado em direção à esfera pública, com o fim de confrontar, pela argumentação racional, as pretensões normativas de outros setores. A religião, enquanto forma de associação e sofrendo influxos de outros atores, participa continuamente, junto com estes, do trabalho de configuração do que é público. Ela está irremediavelmente situada no cadinho da experiência pública. Mais uma vez, Dewey:

Quando essas consequências são percebidas pelo pensamento e pelo sentimento, seu reconhecimento reage para modificar as condições das quais elas vieram. Deve-se cuidar das consequências, vigiá-las. Essa supervisão e esse controle não podem ser



efetuados pelos grupos primários. Porque a essência das consequências que levam um público a existir é o fato de que elas se estendem para além daqueles que estão diretamente engajados na sua produção (Dewey, 1946, p. 27).

Os grupos primários, como os religiosos, enquanto tais, não podem cuidar, controlar e administrar as condições definidas por eles como responsáveis pelos distúrbios que sofrem nos seus ambientes. De imediato, quando se deparam com um desarranjo na sua ordem habitual, esses grupos não estão em condições ainda de saber o que está na base desses fenômenos, nem mesmo se eles se referem à influência de outros grupos ou a problemas de ordem interna. Para enfrentar essa situação problemática, não deixam para trás sua qualidade de grupo primário, mas empreendem um trabalho de definição de suas causas e responsabilidades, que os mobiliza e os leva a produzir um novo agregado, na forma de associação política, um público. Tudo que é criado no curso desse trabalho investigativo passa a fazer parte de uma experiência pública mais ampla, pois nesse processo não estão sozinhos, mas em relação com outros atores em situações de disputa, negociações, críticas, ataques e contra-ataques, recuos, criação de dispositivos e, sobretudo, em relação de aprendizado mútuo, ressonâncias e reelaboração de competências.

A partir da abordagem pragmatista de público, uma religião pública é uma forma de associação política resultante de processos de indagação e investigação realizados por grupos que se definem como religiosos em torno de problemas aos quais estão concernidos. Por exemplo, a Associação Nacional de Juristas Evangélicos (ANAJURE), organização civil brasileira, criada em 2012, é consequência da mobilização de juristas de confissão evangélica que, na forma de uma associação tanto profissional quanto religiosa e política, buscam confrontar, pela linguagem do direito, os efeitos da atuação de grupos laicos, feministas e LGBTs em cenas públicas às quais se entendem concernidos, como a escola, o trabalho, o parlamento, a academia etc. Assim também, a Rede Evangélica Nacional de Ação Social, rede de entidades assistenciais brasileiras de confissão protestante, e o Centro de Assistência e Desenvolvimento Integral (CADI), ONG evangélica do mesmo país, que organiza anualmente seminários de formação de públicos evangélicos para a atuação no Terceiro Setor, são outros exemplos de processos de publicização envolvendo grupos primários religiosos em arenas públicas.

Igrejas e comunidades religiosas são cenas importantes nessa experiência e se tornam públicas se servirem como apoios pragmáticos para a atuação política, como locais para reunião, disseminação de informações, recursos humanos e financeiros, mobilização de voluntariado etc. São, portanto, grupos de públicos religiosos que se formam muitas



vezes em ambientes eclesiais, mas que extrapolam a forma igreja em sua atuação pública. Porém, ainda vinculados a elas, não deixam de articular a cena eclesial, caracterizada pelo púlpito, a Bíblia Sagrada, os louvores, a ceia do Senhor e a retórica pastoral a arenas públicas mais amplas, como as instituídas em torno dos direitos humanos, sociais, ambientais etc. Podemos falar, assim, que o caminho de desprivatização do religioso rumo à esfera pública secular, desenhando por Casanova, é um caminho de publicização de grupos religiosos, na linguagem de Dewey.

Sincronia entre cena eclesial e cena da rua na Campanha Bola na Rede

A Campanha Bola na Rede foi idealizada por RENAS e organizada e divulgada por dois grupos formados a propósito da iniciativa. Ela ocorreu de maneira mais consistente e abrangente na Copa do Mundo FIFA, de 2014, realizada em várias cidades brasileiras, e nos Jogos Olímpicos de 2016, na cidade do Rio de Janeiro, neste último, com menos consequências em termos de mobilização. Sendo assim, a descrição e análise aqui empreendidas se concentram na experiência ocorrida no primeiro evento. Em termos gerais, configurou-se nesse experimento um dispositivo de sensibilização que resultou em uma maior visibilidade não só de RENAS, mas também e especialmente do problema da criança e adolescente socialmente vulneráveis.

Na Copa do Mundo FIFA o que chama de imediato a atenção é o cenário, o campo de atuação. Um evento importante, de grande visibilidade por conta do entretenimento que proporciona e do engajamento afetivo e cognitivo do corpo social em torno dele. Um cenário de articulação entre Estado, grupos civis e diferentes formas de audiência. O foco da Campanha não está nos jogos, na questão da infraestrutura que propicia o recebimento de um grande número de pessoas ou em relação à expectativa quanto ao desenrolar do evento. O foco está no que o evento proporciona em termos de visibilidade em torno de um problema público. A cena midiática é dramatizada no Youtube, com a divulgação, por canal próprio, de vídeos informativos e persuasivos, que buscam conectar a cena da rua e dos espaços públicos à cena das igrejas a partir da ideia de uma campanha cívica¹.

O problema público mencionado é enunciado e ganha importância por conta dos jogos. Trata-se de um problema crônico e presente em diferentes cidades, em especial aquelas conhecidas pelo desenvolvimento econômico em torno do turismo. Sendo a Copa do Mundo FIFA e os Jogos Olímpicos eventos que envolvem uma forte incorporação dos equipamentos e infraestrutura de turismo dessas regiões, sua realização incrementa a ocorrência de casos de formas de turismo ilícitas, dentre elas, as formas que envolvem



a exploração sexual de crianças e adolescentes. Na Campanha, o tema da exploração aparece, mas a ênfase recai sobre a violência sexual, não sendo explicitamente associada, porém, à outras formas de exploração, como o trabalho infantil, também muito comum nessas regiões. No caso, as duas formas de violência e exploração aparecem justapostas.

A relação entre exploração sexual e infância aumenta a ressonância do problema nas cenas eclesiais e engaja as audiências nelas presentes à Campanha. A consequência é uma maior visibilidade do próprio problema, que ganha corpo e densidade em audiências mais amplas, no caso, as memórias evangélicas de diferentes denominações. O problema também incrementa sua publicidade ao ganhar visibilidade e pertinência entre audiências nacionais e internacionais, dado que as atenções, numa ocasião como essa, se voltam para as diferentes regiões brasileiras. Na contramão da publicidade em torno das virtudes paisagísticas, a publicidade em torno dos vícios presentes em cada região.

RENAS se projeta como forma de solução organizacional para o problema, uma vez tendo ela definido este, por meio de campanha e slogan publicitários, como rede criminosa de exploração infantil, apoiando-se também nas definições correntes da questão. Para agir contra uma rede, só a articulação em rede, afirma o vídeo de promoção da Campanha. No entanto, a situação desencadeadora do processo de problematização ocorreu quatro anos antes da Copa do Mundo FIFA, em 2010, na reunião de entidades filiadas a RENAS. Na ocasião, um dos presentes, representante de rede internacional de missões evangélicas, indagou sobre o papel que desempenharia RENAS na Copa do Mundo, quando então era uma rede evangélica relativamente disseminada pelo país, com filiais em vários estados. Essa indagação, que no limite dizia respeito a um problema relacionado às audiências de RENAS, a saber, relacionado à visibilidade de sua ação em torno de questões públicas e sua importância no trabalho de mobilização de evangélicos em torno de sua resolução, foi a propulsora do processo que levou à incorporação de uma série de atores evangélicos na arena pública dos direitos sociais. No esforço para dar conta de um problema interno, a Campanha fez ressoar, nas cenas das igrejas, o problema da criança e adolescente vulneráveis, e mobilizou evangélicos, muitos dos quais não inicialmente interessados na questão, pelo menos não da forma como ela se apresentava publicamente, no trabalho de visibilização e, assim, de publicização desse problema.



Ao longo dos anos imediatamente anteriores ao evento, entidades vinculadas a RENAS participaram, nesse registro, em diferentes cenas públicas ou cenas que, a propósito dessa experiência, se publicizaram: conselhos governamentais, como, p. e., a participação no Comitê Municipal de Enfrentamento da Violência contra Crianças e Adolescentes de Porto Alegre; igrejas, em especial as igrejas protestantes históricas; as ruas das 12 cidades que sediaram o evento, por meio de práticas de visibilização, como a “vacina” contra a exploração sexual infantil, que consistia na conscientização da população em locais de turismo intenso sobre o problema, sua pertinência, suas causas e os dispositivos de resolução, como meios de denúncia e material de apoio.

Ainda que RENAS tenha se colocado como principal dispositivo integrador da Campanha, de um ponto de vista teórico, foi o problema público da criança e adolescente socialmente vulneráveis que agenciou não só ela, seu corpo gestor e suas entidades filiadas, mas todos aqueles que ela, enquanto rede, pôde mobilizar. A situação problema para a rede, como mencionado, residia no incremento de sua importância no cenário do ativismo social evangélico brasileiro, relativamente a outras formas de ativismo que caracterizam, para audiências mais amplas, a participação pública dos evangélicos no Brasil. O processo de problematização teve como consequência a articulação da rede na arena pública dos direitos sociais, na qual, e tão somente na qual, pôde se beneficiar da articulação com outros atores evangélicos, engajados na mesma arena e em torno do mesmo problema público. Como resultado, houve uma maior visibilidade e consolidação de RENAS. De fato, em torno da Campanha foram articuladas entidades nacionais e internacionais: Tearfund, Visão Mundial, Latin American Mission, Pepe Network, United World Mission, Rede Mãos Dadas, Associação Evangélica Beneficente Vale da Benção e Federação Evangélica Paranaense de Assistência Social, para citar algumas. Outra consequência importante dessa experiência foi a extensão da Campanha aos Jogos Olímpicos do Rio de Janeiro, em 2016. Afetado não só pela crise econômica e política que estava em curso no país naquele momento, mas também pela aplicação dos mesmos princípios no nível municipal, pelo grupo local de RENAS, essa experiência não ganhou o corpo que a anterior conquistara, mas conseguiu mobilizar um grupo consistente de igrejas em torno da questão.

Conclusão

O que se observa no desenrolar da Campanha Bola na Rede é o estabelecimento de uma sincronia entre as cenas eclesiais e dos encontros com as cenas da rua, dos conselhos governamentais e dos espaços públicos. Nesse sentido, parte da arena



pública dos direitos sociais é configurada por atores evangélicos, em torno do problema público da exploração sexual infantil. A arena pública, portanto, relaciona diferentes cenas, desde as mais próximas das igrejas e de suas memórias até as mais distantes e mais próximas de fóruns laicos e conselhos governamentais. Em uma e outra cena, o trabalho consiste em assegurar visibilidade para o problema público em questão e fazê-lo ressoar para auditórios mais amplos, que se comportam segundo repertórios e papéis específicos. Desse ponto de vista, a instância privada das igrejas, doutrinas, crenças e práticas e a instância pública da arena dos direitos sociais são apenas duas dimensões de uma mesma experiência.

Pelo que foi constatado, o fenômeno de sincronia entre o que ocorre numa cena aparentemente privada, como as igrejas, e uma cena aparentemente pública, como a rua, não permite inferir que privado e público sejam domínios distintos do processo político. Cada cena, independente das suas características próprias, participa de uma arena pública específica, a qual se funda em torno de um problema público igualmente específico. Os atores envolvidos nessa arena e concernidos ao problema que nela tem lugar realizam a tarefa de conectar uma cena a outra, i. e., trabalham na tessitura da arena. Cada cena é uma situação propícia do ponto de vista metodológico para se descrever tanto uma parte da arena quanto o momento de sua realização prática pelos atores. Os atores evangélicos que observamos na Campanha Bola na Rede não deixam seu lugar próprio, o privado, e passam a povoar o público, num processo de desprivatização do religioso, mas, antes, configuram, desde cenas específicas como a igreja, a rua, a orla da praia, a entrada dos estádios de futebol e as cadeiras em conselhos governamentais, uma arena pública mais ampla que os ultrapassa e na qual se debate e negocia o que é e o que se deve fazer a respeito do problema público dos direitos de crianças e adolescentes. Em uma e outra cena, o que se impõe a eles é o trabalho de visibilização do problema, o qual empreendem junto com uma série de outros atores, com ou sem conhecimento mútuo. De fato, ainda que participem da configuração do problema, é este quem os mobiliza, os conecta e os movimenta no sentido da sua maior ressonância e visibilidade. Assim, a ideia diretriz de nossa reflexão é de que privado e público não podem ser vistos como lugares distintos, que funcionariam de maneira relativamente autônoma um em relação ao outro. São apenas categorias analíticas que permitem descrever instâncias simultâneas e combinadas de uma mesma experiência social. Nesse caso, a abordagem pragmatista de público, que o concebe como um momento em um círculo experimental e investigativo que envolve atores mobilizados em torno de uma situação problemática, parece ser sugestiva para



a descrição das relações entre religião e poder, sobretudo nos contextos latino-americanos e estadunidenses, e suas consequências para a configuração dos respectivos dispositivos de laicidade.

Notas

¹<https://www.youtube.com/channel/UC7jbOfm9zIqOZHJv5Z6Aorg>

Referências bibliográficas

Casanova, José. (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago. University of Chicago Press.

_____. (2009). *Religion, politics and gender equality: public religions revisited*. United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD). Draft working document. Access on November 23, 2019. URL: [http://www.unrisd.org/80256B3C005BCCF9/\(httpPublications\)/010F9FB4F1E75408C12575D70031F321?OpenDocument](http://www.unrisd.org/80256B3C005BCCF9/(httpPublications)/010F9FB4F1E75408C12575D70031F321?OpenDocument)

Cefaï, Daniel. (2016). *Publics, problèmes publics, arènes publiques... ¿Que nous apprend le pragmatisme?* *Questions de communication* [En ligne], 30 | 2016, mis en ligne le 31 décembre 2018, consulté le 23 novembre 2019. URL: <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/10704>; DOI: 10.4000/questions decommunication.10704.

Dewey, John. (1946). *The public and its problems*. Chicago. Gateway Books.

_____. (1980). *Experiência e natureza; Lógica; A teoria da investigação; A arte como experiência; Vida e educação*. São Paulo: abril cultural. (Os pensadores).

Diniz, Débora, Lionço, Tatiana, Carrião, Vanessa. (2010) *Laicidade e ensino religioso no Brasil*. Brasília: UNESCO, Editora Letras Livres, Editora UnB.

Gusfield, Joseph (2009). *La culture des problèmes publics. L'alcool au volant: la production d'un ordre symbolique*, *Economica*, series: Études Sociologiques.

Montero, Paula. (2016). "Religiões Públicas" ou religiões na Esfera Pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu. *Religião & Sociedade*, 36(1), 128-150. <https://dx.doi.org/10.1590/0100-85872016v36n1cap06>

Quééré, Louis e Terzi, Cédric. (2015). *Pour une sociologie pragmatiste de l'expérience publique*, *Sociologies* [En ligne], Dossiers, Pragmatisme et sciences sociales: explorations, enquêtes, expérimentations, mis en ligne le 23 février 2015, consulté le 24 novembre 2019. URL: <http://journals.openedition.org/sociologies/4949>



Wohnrath, Vinícius (2017). *Constituindo a Nova República: agentes católicos na Assembleia Nacional 1987-1988*. Tese de doutorado em Educação. Universidade Estadual de Campinas, São Paulo.



Enseñanza religiosa en la escuela pública: creencia y subjetividad juvenil

Luis Vicente Sepúlveda Romero¹

Resumen

Realizar un abordaje investigativo sobre la religión y la escuela en Colombia, implica realizar un encuadre histórico y político para ubicar la reflexión sobre la educación en perspectiva del bicentenario de la independencia. El presente artículo indaga sobre las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado Colombiano, y se pregunta cómo estas ayudaron a configurar la identidad religiosa y cultural del pueblo colombiano, a su vez que fue configurando su sistema educativo. Particularmente, centra su interés en tres momentos de reflexión: el primero, aborda la situación de la relación de la Iglesia y el Estado en la Independencia; luego cómo se modifica en la Regeneración y finalmente realiza algunas reflexiones sobre la misma a la luz de la constitución de 1991. Este recorrido por los siglos XIX y XX permite contextualizar histórica y políticamente el aporte de la dimensión religiosa a la construcción de la identidad nacional, particularmente a través del concordato como tratado internacional pactado entre el Estado Colombiano y la Santa Sede. El presente artículo, se inscribe en el marco de la investigación doctoral en curso realizada por el autor.

Palabras clave

Independencia, regeneración, concordato, secularización, siglo XIX, siglo XX.

Relación Iglesia – Estado en el periodo de la Independencia

Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en el periodo colonial, estaban reguladas por el Real Patronato de Indias, lo cual situaba a la institución bajo el control de la corona de España. La iglesia cooperaba con el rey bajo el compromiso de evangelizar las tierras conquistadas, a su vez que dirigía las tareas de educación, hospitales e instituciones caritativas (Helg, 1987, p. 18). La Iglesia era la encargada de enseñar el español, la religión y habilidades manuales. Ella concedía a los maestros el permiso para poder enseñar, según sus aptitudes morales.

Este panorama cambia luego de la independencia en 1819. La campaña de Bolívar con el apoyo de la legión británica, significó el fin del dominio español y la apertura de la Nueva Granada a otras influencias extranjeras inglesas y francesas, caracterizadas por su pensamiento laico en materia religiosa. Esta influencia se vio reflejada posteriormente



en la tensión de quienes preferían la organización de un Estado federalista y laico, mientras que otros preferían una organización centralista y confesionalmente católica.

Desde la constitución de Cundinamarca, proclamada el 30 de marzo 1811, se veía la necesidad de establecer lo antes posible un concordato con la santa sede, para continuar así el Patronato, pero esta vez a nombre de la república (Garzón, 2011, p. 34). Este se convierte en el primer antecedente constitucional colombiano del concordato entre la iglesia y la nueva república, como tratado internacional. El libertador Simón Bolívar y el General Santander conocían el papel de la iglesia en las batallas de independencia (a pesar de la oposición ejercida por algunos curas y obispos españoles) y su papel en el ordenamiento social. Por eso, enviarían a Don Ignacio Sánchez Tejada como diplomático a Roma para comenzar las gestiones del concordato. En 1824 el Papa respondió que estudiarían su solicitud.

Luego de la victoria de la independencia, el General Santander ordenó que se predicara en los púlpitos lo que podemos llamar una “justificación religiosa de la independencia” (Cortés, 2016, p. 71). Esta justificación circuló también en los llamados “catecismos republicanos”. Luego de la gestión de Sánchez Tejada, la santa sede reconoce la independencia de la Nueva Granada el 14 de diciembre de 1834, nombrando como internuncio a Monseñor Cayetano Baluffi para iniciar la regularización del concordato.

La influencia del catolicismo disminuyó, llegaron al país contenidos modernos, como los de Jeremy Bentham, doctrinas que fueron condenadas por el Vaticano. Fue hasta 1840 cuando la iglesia vuelve a tener protagonismo, cuando el ministro del interior y de relaciones exteriores Mariano Ospina Rodríguez, quiso reestablecer la orientación religiosa en la educación secundaria, a través de la contratación de 18 jesuitas para retornar al país (Cortés, 2003, p. 1). A mediados del siglo XIX, con la creación de los partidos conservador y liberal, comenzaría una lucha por el poder político por más de un siglo en medio de una sucesión de guerras civiles. En esta confrontación partidista, los conservadores contaron con el apoyo de la institución eclesial. Hasta mediados del siglo XX, los curas llamarían desde el púlpito a votar por este partido, amenazando a veces con la excomunión a aquellos que votaran por liberales.

Con los liberales en el poder, desde la presidencia del General José Hilario López (1849-1853) y posteriormente de 1860 a 1880, se sientan las bases de una sociedad liberal, federalista y laica. Se da la abolición de la esclavitud y se garantizó la libertad de prensa y de cultos. Se nacionalizaron los bienes de la iglesia y fueron expulsados los jesuitas del país. La relación iglesia – Estado se torna violenta, tanto que generó el exilio de



muchos sacerdotes y miembros del alto clero. Aunque la separación formal del Estado y la Iglesia se decretó el 15 de junio de 1853 (Cortés, 2016), la posterior legislación de 1870 no rompe definitivamente con la iglesia, puesto que deja en el programa escolar algunas horas de instrucción religiosa impartida por sacerdotes y les concedía el derecho de velar por el contenido moral de la enseñanza.

Sin embargo, se establecía la neutralidad del Estado en materia religiosa (Helg, 1987, p. 24). En esta confrontación, los dirigentes temían que las masas analfabetas y campesinas no comprendieran por qué los “doctores liberales perseguían a los curas, ni porqué los doctores católicos predicaban la guerra contra otros doctores”. Al finalizar la década de 1860, la iglesia católica habría terminado por ser desmantelada como último reducto del “orden colonial” y privada de los privilegios económicos e institucionales a la que el patronato regio la había habituado (Saldarriaga, 2010, p. 85).

En la presidencia del General Eustorgio Salgar (1870-1872) se define por primera vez en la historia de Colombia la educación como una de las funciones del Estado y como una obligación de los padres con los hijos. Posteriormente, el presidente contrató una misión pedagógica alemana para dirigir las escuelas normales en el país. Esto tuvo la dificultad inicial del idioma, y de su condición de protestantes, lo que algunos interpretaron como una amenaza para la identidad católica de la nación. En 1876 se desata una guerra civil en nombre del derecho universal de la educación y en defensa de la religión, como algo que daba sentido a la vida de los ciudadanos. En esta guerra, conocida como la “guerra de las escuelas” se crearon las condiciones políticas que redujeron la virulencia del ala radical, y más ampliamente con el fin del periodo federal que había comenzado con la constitución de Rionegro, en 1863 y había nombrado al país Estados Unidos de Colombia. Esta constitución no nombraba a Dios en su preámbulo, por lo que es considerada por los tratadistas de derecho constitucional como atea.

Relación Iglesia – Estado en el periodo de la Regeneración

La Regeneración fue un escenario donde se redefinió la relación de la iglesia y el Estado. Algunas tradiciones historiográficas asumen este periodo como el proceso histórico en el que la Iglesia gobernó al país a modo de teocracia, o incluso, en el que los jerarcas manipularon a los gobernantes para acomodar las leyes según los intereses de la iglesia. No es acertado asumir esas tradiciones desde el punto de vista historiográfico, pero lo que, si podemos decir y comprobar, es que la Iglesia se relaciona con la sociedad y acentúa su influencia sobre ella gracias al apoyo del Estado. La Regeneración resultó



un mecanismo de mutua convivencia. Por otra parte, hay que tener en cuenta la coincidencia temporal de la regeneración con la parte más álgida de la romanización, liderada por el Papa Pío IX, quien dirigió a la Iglesia a combatir las ideas liberales de la ilustración. (Cortés, 2016, p. 495).

Para el liberal Rafael Núñez, se debía respetar el valor religioso de los católicos y sin ligar el Estado a la Iglesia, esta última debería tener las garantías para su libre ejercicio pastoral sin desconocérsele el valor importante que tenía en la sociedad colombiana desde antaño (Garzón, 2011, p. 48). Así la polarización existente en el país bajo el régimen federalista evidenciaba debilidad y fraccionamiento. Núñez creía que los conservadores deberían tener un espacio garantizado para su ejercicio político, al igual que los liberales. De esta manera, en su primer gobierno (1880- 1882) da muestras de un espíritu conciliador, por lo cual recibe el apoyo de los conservadores y de la iglesia para su elección. Luego de la guerra civil de 1885, una nueva constitución no daba espera, y Núñez, convocó una convención constituyente que redactaría una nueva Carta Magna. En el preámbulo de la nueva constitución de 1886, reaparece la referencia a Dios. En el artículo 38 se indica que la religión católica, apostólica y romana es de la nación, y que los poderes públicos la protegerán como elemento esencial del orden social. Y según el artículo 41, la educación pública sería organizada y dirigida en concordancia con la religión católica. Un año después se firmaría el concordato con la santa sede.

El concordato², fue firmado el 31 de diciembre de 1887 por Joaquín Fernando Vélez, representante del presidente Núñez, y el cardenal Mariano Rampolla, secretario de Estado del Vaticano y representante del Papa León XIII, dando un plazo de seis meses para la ratificación del mismo y el canje de notas. En el tema de educación, el concordato tocó elementos importantes: se establecía que la iglesia se apoyaría en el gobierno para establecer en el país comunidades religiosas como los salesianos y los hermanos de las escuelas cristianas en 1890, y el retorno de los jesuitas. Las hermanas Dominicas de la Presentación, llegaron al país, luego de su aprobación pontificia en 1928. Por otra parte, se incluyó la educación de los indígenas como mecanismo de incorporación a la comunidad colombiana. Para Saldarriaga (2010), lo que se ve tras las negociaciones en los currículos escolares, lo que las hizo posibles, no ha podido ser otra cosa que el objeto – y el producto de compromiso – de las tensiones entre los administradores y los intelectuales orgánicos del Estado y de las Iglesias por la hegemonía moral e intelectual. Y revela otra cosa crucial: que ni la Iglesia ni el Estado han podido ser “neutrales” allí en donde ellos mismos exigen serlo (p. 101). En materia económica, la gestión diplomática



de Vélez logró que la santa sede renunciara a la indemnización por la expropiación de los bienes en años anteriores.

El concordato estuvo vigente hasta 1973, cuando el Estado colombiano firma uno nuevo. Este recoge la filosofía del Concilio Vaticano II, que pedía a la Iglesia no juzgar, sino dialogar con el mundo moderno. Convocado por Juan XXIII y finalizado por Pablo VI, el concilio con un espíritu reformista que llamó *aggiornamento*, se convierte en el acontecimiento eclesial más importante del siglo XX. En el concordato de 1973 se reconoce a la iglesia como elemento fundamental del bien común, pero garantiza no solo a la iglesia católica el goce de sus derechos sino a las demás confesiones que existan en el país. En cuanto a la enseñanza de religión y según los principios de libertad de conciencia de los ciudadanos, se garantizó que el Estado no impondría ninguna enseñanza religiosa, pero teniendo en cuenta la mayoría católica se comprometería a impartirla desde los establecimientos oficiales con la asesoría y aprobación de los textos por parte de la Iglesia Católica.

Relación Iglesia. Estado a la luz de la constitución de 1991

La realidad política y social que vivía Colombia a finales de los años 80, especialmente caracterizada por la violencia generada por grupos insurgentes y el narcotráfico, hizo que el presidente César Gaviria convocara una asamblea nacional constituyente para dar paso a la nueva constitución de 1991. Llama la atención que se eliminó la mención de Dios que había en la anterior constitución, y solo se pide su protección.

La constitución de 1991 creó la corte constitucional, la cual de manera sorpresiva declaró inexecutable la mayoría de artículos del Concordato por estar en contra de los principios de libertad de cultos. Decisión que fue declarada en su momento como un “exabrupto jurídico”, expresión utilizada por dos importantes políticos colombianos en su momento: El Ex canciller Augusto Ramírez Ocampo y el ex presidente Alfonso López Michelsen (Garzón, 2011, p. 68), quienes advirtieron de la incompetencia de la Corte para fallar en un tratado internacional que además había sido suscrito entre Colombia y la Santa Sede en 1973 y que como tal, estaba protegido por las normas de la convención de Viena sobre los tratados.

Aunque hubo un acuerdo en 1992 para modificar el concordato, la santa sede alegó la incompetencia de la corte constitucional para declarar inexecutable los artículos que la corte consideró inconstitucionales. El concordato de 1973 quedó reducido a seis artículos que son modificaciones a los artículos VII, VIII, XII, XIV, XIX y XX del texto



original. Posteriormente en el año 2006, el gobierno publica el decreto 4500 que regula actualmente la enseñanza religiosa en Colombia.

A manera de conclusión

Este rápido recorrido por las relaciones Iglesia – Estado durante los siglos XIX y XX, permiten dar cuenta del papel de la religión en la construcción de la identidad nacional de los colombianos. En la actualidad aún con mayoría católica en el país, los retos del Estado colombiano y la Iglesia siguen vigentes en cuanto sigue siendo importante garantizar las condiciones para la libertad religiosa, formación y el ejercicio de una ciudadanía crítica y propositiva para la convivencia social.

Notas

¹Licenciado en ciencias religiosas de la Pontificia Universidad Javeriana. Profesional en ciencias bíblicas de la Universidad Minuto de Dios. Magister en desarrollo educativo y social de la Universidad Pedagógica Nacional – CINDE. Estudiante del doctorado en ciencias sociales, niñez y juventud de la Universidad de Manizales – Centro de estudios avanzados en niñez y juventud de CINDE. Actualmente es profesor del Colegio Nacionalizado La Presentación de Duitama. Editor de la revista Sophos. Docente catedrático de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia UPTC. Email: viciente.sepulveda@gmail.com

²El Estado Colombiano no solo habría firmado tratados internacionales con el Vaticano. También lo había hecho con Estados Unidos, Gran Bretaña y Holanda.

Bibliografía

Cortés, J. (2003). La expulsión de los jesuitas de la Nueva Granada como clave de lectura del ideario liberal colombiano de mediados del siglo XIX. Anuario colombiano de historia social y de la cultura, 199-238.

Cortés, J. (2016). La batalla de los siglos. Estado, Iglesia y Religión en Colombia en el siglo XIX. De la Independencia a la Regeneración. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Garzón Barreto, J. A. (2011). El Concordato desde una perspectiva histórico política de los dos partidos tradicionales en Colombia. Tesis de grado. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Helg, A. (1987). La educación en Colombia: 1918 - 1957. Una historia social, económica y política. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.



Saldarriaga Vélez, Ó. (2010). La racionalidad del fanatismo: Independencia, secularización y educación en Colombia, siglos XVIII al XX. *Historia de la educación*, 77-102.



Sociologia do Direito e da Religião na América Latina: desenvolvimento teórico, aplicação e perspectivas

Marcio Henrique Pereira Ponzilacqua

Resumo

Objetivos e problemática: Visa-se a solidificar e incrementar as pesquisas no Brasil e na América Latina no âmbito da Sociologia do Direito e da Religião, com análise de três dimensões: 1) desenvolvimento teórico e metodológico, 2) aplicação e pesquisas, 3) consolidação e perspectivas. Para tanto busca analisar suas noções axiais, desenvolvimento, metodologia, pesquisas e aplicações e perspectivas. Metodologia: No campo dos procedimentos metodológicos, a investigação se concentrará: 1) na elucidação, organização e explicitação dos avanços teóricos e metodológicos no âmbito da Sociologia do Direito e da Religião; 2) na explicitação da matéria atinente ao direito religioso segundo as pesquisas desenvolvidas em âmbito sociojurídico e da hermenêutica desenvolvida pelos tribunais do Brasil e da América Latina, notadamente nos registros jurisprudenciais; e 3) nos avanços doutrinários relacionados ao campo do Direito e da Religião. Discussão e Resultados: O foco é a atenção para as discussões das transformações no ambiente cultural latino-americano no último decênio, os desafios geopolíticos para a liberdade de convicção e crença, notadamente os incrementos sociojurídicos havidos recentemente, especialmente no Brasil. Há análises jurisprudenciais e doutrinárias em curso, e os resultados apontam para a necessidade de aprimoramento teórico e metodológico da Sociologia do Direito e da Religião. Conclusões: a crescente influência da matéria religiosa nos diversos campos sociais, notadamente na seara político-institucional da América Latina, impele ao aprimoramento dos instrumentos de análise das questões sociojurídicas atinentes à liberdade de crença e às organizações religiosas, a propiciarem abordagens consistentes da intersecção da Sociologia da Religião com a Sociologia do Direito.

Palavras-chave

Sociologia do direito e da religião; liberdade de crença; liberdade religiosa; direito e religião

Introdução

O assunto abordado concerne à liberdade de convicção e crença, inclusive religiosa, como dimensão originária dos direitos humanos. Ela figura ao lado de outros direitos e



garantias subjetivas relativas às liberdades humanas fundamentais, das pessoas e dos grupos, e que se convencionou chamar de ‘direitos e garantias de primeira geração’ ou ‘direitos civis e políticos’ do cidadão.

Com efeito, a liberdade religiosa desponta no horizonte jurídico no âmbito da discussão das liberdades fundamentais e dos direitos humanos. Os primeiros textos que dão conta do tema demonstram o vínculo inextrincável entre a liberdade de confissão religiosa e o desenvolvimento da concepção de direitos fundamentais. França e Estados Unidos são precursores na discussão acerca da liberdade de crença e convicção, quando emergem as discussões acerca dos direitos civis, como primeira dimensão dos direitos humanos. Apesar de notáveis convergências, o desenvolvimento das duas nações apresenta ênfases em aspectos nocionais igualmente distintos do sentido de “liberdade religiosa”. Nos Estados Unidos, a Querela de Virgínia constitui o prelúdio das batalhas decisivas em torno da Constituição Americana e da Primeira Emenda à Constituição, mas se torna crucial para o desenvolvimento dos embates sociojurídicos e políticos em torno da relação Estado e religião e imprimirá direção jurisprudencial à Suprema Corte. Por consequência, a liberdade religiosa na nascente nação comparece como fundamento das liberdades. Remete para o sentido de liberdade de convicção, em que toda e qualquer intervenção institucional na convicção do indivíduo, especialmente a do Estado e das Igrejas Institucionalizadas, é não só indesejada como vedada (‘muro de separação’). Portanto, coerente com as bases do movimento dos fundadores da nação, a liberdade religiosa está vinculada ao núcleo fundamental da liberdade do indivíduo de estabelecer suas próprias crenças e convicções (Imbert & Noan, 2012: 97). Por certo que as outras dimensões ou graus da liberdade de religião (liberdade de expressão da fé, liberdade de associação religiosa, liberdade cultural, liberdade de estabelecimento de organizações religiosas) serão custodiados com base neste núcleo comum: a liberdade de convicção ou de consciência.

Embora em tese estejam albergadas as crenças e convicções negativas ou minoritárias do espectro religioso, na prática a nação americana, como alhures, sempre lidou com certa inadequação neste sentido. Ateus, agnósticos e congêneres, bem como os grupos religiosos marginalizados, não foram salvaguardados da mesma forma que os segmentos religiosos beneficiados pelos mesmos princípios – não ao menos nas origens do estado e da nação. Pode-se afirmar que expressões religiosas minoritárias, como de indígenas ou de afrodescendentes, tiveram tratamento similar ao do resto do mundo, notadamente nos países de colônia, onde estes grupos eram mais evidentes e cujas confissões religiosas eram nitidamente oprimidas. No cenário americano, a



separação Estado e Religião implicou na assunção de modalidade de direito religioso de caráter privado. De outra parte, na França, a liberdade religiosa gravita em torno do sentido da liberdade de opinião, cada vez mais acentuada. Houve sucessivos movimentos em busca da liberdade de expressão das ideias.

Fundamentação teórica e desenvolvimento

Na América Latina, embora haja uma convergência histórica em torno da formação católica, não é menos acentuada e complexa a discussão acerca da liberdade de convicção e crença (Navarro-Floria 2010, 2009; Ponzilacqua & Costa, 2016; 2017; González-Sánchez & Sánchez-Bayón, 2009). Ao contrário, há notáveis elementos a marcar a história das minorias vulneráveis do continente (Roy, 2005), com omissões significativas do sistema de proteção jurídica das respectivas liberdades, especialmente às várias configurações religiosas indígenas e às formas de expressão de fé oriundas da África, com os escravos. As experiências religiosas e confessionais endógenas, que compreendem formas apuradas de sincretismo ou de interação, também são desprestigiadas (Oliveira, 2017). As marcas do sistema de padroado só foram sendo suplantadas gradativamente nos processos emancipatórios verificados ao longo da história do continente e a liberdade religiosa ganhou fôlego com os movimentos separatistas e republicanos. Os matizes confessionais distintos foram sendo significativamente ampliados, sobretudo com a presença de judeus e as ondas de imigração, notadamente dos grupos protestantes de origem luterana, calvinista ou anglicana. Houve, depois, acentuada influência dos movimentos evangélicos oriundos do norte da América, e, mais recentemente, a forte presença e transformação societária decorrente do avanço das igrejas pentecostais e neopentecostais. Além disso, há um mosaico de grupos confessionais minoritários, tais como os adeptos do islamismo, das expressões orientais (budismo, xintoísmo, confucionismo) e de novas e renovadas expressões de crença, cuja ampliação na América Latina é ainda mais sensível e acentuada pelos modos de sincretismo.

É necessário reconhecer que a liberdade de possuir uma convicção, depois a liberdade de manifestação, e finalmente, a liberdade de associação e organização, possuem especificidades regionais e até locais muito acentuadas, a despeito do reconhecimento em diplomas universais. Os dois modelos ocidentais de maior repercussão no tocante à liberdade de crença e convicção são o modelo norte-americano e o modelo francês. Mas esses grandes modelos não cabem em outras partes do globo. Na Europa - por exemplo, do Estado confessional britânico, do direito público Germânico ou Suíço, ou mesmo da expressão de direito público encontrada na Bélgica ou Luxemburgo. Mesmo



na França, a especificidade do regime concordatário da região da Alsácia e Lorena, que privilegia algumas confissões históricas (catolicismo, luteranismo e judaísmo) (Rodríguez-Blanco, 2010), demonstra a complexidade do tema e suas múltiplas nuances. Tampouco esses modelos se parecem com os sistemas italiano ou espanhol – que embora oficialmente não-confessionais, tem uma aproximação maior com uma denominação religiosa do que outras manifestações aconfessionais.

No caso da América Latina, subsistem notavelmente multiplicidade de elaborações jurídicas, que imprimem caráter irregular ao direito religioso nesta região (González-Sánchez & Sánchez-Bayón, 2009). O que se têm é um conjunto multifacetado de elementos, embora com significativa convergência em três planos fundamentais: - respeito ao pluralismo religioso no âmbito constitucional e infraconstitucional; - judicialização crescente da matéria religiosa; - busca de modos jurídicos (imunidades, isenções ou subsídios financeiros) que desembaraçam a atividade religiosa ou de associação em torno de crenças ou convicções. A despeito desses traços comuns, e alguns outros que podem ser encontrados e assinalados, aqui também subsiste uma diversidade de modos de expressão do 'direito religioso' (Ponzilacqua, 2016b; 2017a, 2017b). Lembrem-se as denúncias recorrentes sobre violação da liberdade de crença pululam em toda a América Latina. Os desafios de consolidação de democracias instáveis fragilizam as garantias e liberdades individuais e associativas, inclusive as de crença. A tentação de manipulação dos conteúdos religiosos e filosóficos, especialmente os mais críticos, sempre é constante (Ponzilacqua, 2019). E mais: toda a matéria do direito religioso e das organizações religiosas, aqui como alhures, parte de uma noção axial que é a liberdade de convicção. Desnecessário aqui assinalar que a liberdade de convicção religiosa no plano mundial é relativamente recente, emerge na Modernidade, com as primeiras manifestações políticas e jurídicas acerca dos direitos humanos fundamentais, como já acentuamos (Flauss, 2002). E que esta noção axial não tem os mesmos significados e extensão em todas as partes do globo.

A liberdade de convicção protegida tanto no âmbito internacional como no âmbito nacional não se refere exclusivamente à salvaguarda de liberdade de crença religiosa (Prélot, 2010). Desde que preservadas a ordem e o interesse públicos, os direitos de terceiros e não afete a saúde coletiva, a liberdade de convicção protege também outras categorias de crenças filosóficas, mesmo as refratárias ou contrárias a conteúdos religiosos. Portanto, estão salvaguardados os direitos de crer ou de não crer de indivíduos ou de grupos sociais.



O que se observa é evolução protetiva gradativa com início nos níveis mais íntimos da liberdade de convicção; depois passa pela expressão ou manifestação (portanto, no plano de exteriorização individual); atinge os níveis de expressão grupal ou coletiva (a fé como elemento possível no campo das elaborações sociais e coletivas); e, finalmente, chega ao campo da manifestação cultural, litúrgica e até de edificações de templo, dos ministros e da gestão cultural, o que equivale a um processo de institucionalização gradual, nos âmbitos nacionais e internacionais. Nesta proteção estão incluídos elementos relativos à pertença religiosa, de gestão cultural e o serviço desempenhado pelos ministros de culto, além das objeções de consciência e o direito de não-crer (Gonzalez, 2010a, 2010b; Dufar, 2010, Basdevant-Gaudemet, 2010; Oliveira & Romão, 2008).

Sobre a América Latina, existe interessante coletânea sobre os marcos legislativos e a práxis jurídica acerca do 'direito eclesiástico', coordenada pelo Professor Juan Gregório Navarro-Floria, intitulada "Estado, Derecho y Religión em la América Latina" (Navarro-Floria, 2009). Trata-se de texto eminentemente jurídico. É obra referencial e relevante. Necessita de atualização, todavia, haja vista as introduções normativas e jurisprudenciais havidas no continente na última década em matéria de direito religioso. Como também foge ao seu escopo uma abordagem sociológica, a obra fica bastante restrita à expressão jurídica, faltando a perspectiva sociojurídica, aqui evidenciada e que favorece por perscrutar as raízes, sentidos e direções da questão. Afora a expressão 'direito eclesiástico', e que nos parece termo impertinente, como já defendemos noutra obra, em razão da origem terminológica associada ao 'grego' empregado pelas igrejas cristãs dos primórdios e que implica, mesmo hoje, uma extensão semântica mais afeita à tradição cristã (Ponzilacqua, 2016).

A maior riqueza da coletânea de Navarro-Floria é a apresentação padronizada de particularidades significativas sobre os marcos normativos dos Estados abordados no âmbito religioso: Argentina (Navarro-Floria, 2009), Brasil (Callioli, 2009), México (Schmall, 2009), Chile (Brunet, 2009), Colômbia (Prieto, 2009), Bolívia (Ameller, 2009), Peru (Santana, 2009), Equador (De la Calle, 2009), Uruguai (Asiain, 2009) e Venezuela (Torres, 2009). Em geral são considerados os planos constitucional e infraconstitucional, nos âmbitos da liberdade religiosa, do direito do trabalho, do direito registral, dos ministros de culto, e cláusulas (ou objeções) de consciência. Em geral precedidas de pequenas notas sobre o contexto histórico. Mas isto também é um limite: não estão claras as opções deste recorte seletivo, e fogem à abordagem Estados com histórias e particularidades especiais na América Latina, como é o caso de Cuba e Nicarágua que



podem elucidar outras facetas da questão religiosas, que são os espectros políticos de esquerda no continente. Nos capítulos dedicados a cada Estado, a análise legislativa é priorizada em detrimento da análise jurisprudencial. Nos capítulos iniciais e finais, há visões panorâmicas acerca da América Latina. No primeiro, de Carlos Salinas Aranedá, o enfoque é no âmbito da evolução histórica, desde os sistemas de padroado e vicariato (Aranedá, 2009) e o último, trata de um olhar geral acerca da liberdade de convicção e crença no âmbito do sistema interamericano de proteção dos direitos humanos (Santolaria, 2009). Também não há comentários ou considerações aprofundadas acerca dos novos e urgentes desafios relativos à relação Direito e Religião na América Latina. De todo modo, essas questões não desmerecem a obra – até porque não compõem seus escopos primordiais. Antes, demonstram a significância e riqueza de um texto dessa natureza, construído coletivamente com a expertise de pesquisadores locais, e que mantém seu estatuto referencial na seara do direito. Todavia, o que queremos enaltecer é que serve para inspirar avanços científicos em termos de atualização jurídico-normativa e de novas considerações no âmbito da Sociologia do Direito e da Religião (SDR).

Metodologia e procedimentos

Novas abordagens implicam igualmente novas aproximações do problema, que se complexifica e, ao mesmo tempo, reivindica intensificação das pesquisas. Alguns destas discussões têm sido objeto de atenção de projetos internacionais, como aqueles do Projeto 'Religare', coordenado por Marie-Claire Flobets e Katayoun Alidadi (Flobets & Alidadi, 2014), vinculado ao Max Planck Institute, envolvendo especialistas europeus, americanos e outros. São exemplos, os debates acerca do pluralismo e diversidade religiosa (Beaman, 2014), da secularização na Europa e em boa parte do mundo ocidental (Joppke, 2014), a existência de grupos vulneráveis ou a necessidade de reconhecimento e de 'acomodações razoáveis' dos indivíduos em suas pretensões religiosas (Ast, 2014; Cumper, 2014), e que se antepõem como desafio ao Estado e às instâncias julgadoras.

No Brasil, em razão de recentes decisões dos tribunais, como aquela bastante recente do STF (Supremo Tribunal Federal), de 27 de setembro de 2017, respeitante ao ensino confessional em escolas públicas, o tema volta a ser debatido tanto no âmbito jurídico, como também na esfera pública, razão por que é mister estudos aprofundados que balizem as decisões e os debates.



Na escala mundial há ainda outros múltiplos desafios tangentes à análise sociológica do Direito e Religião, como aqueles concernentes ao biodireito e à bioética (Vasconcelos, 2006); às novas configurações e sentidos da laicidade estatal (Poitier, 2016; Gerts, 2014; Woehrling, 2010b); o secularismo e a não-filiação religiosa (Habermas, 2006); as intersecções entre ideologias políticas, moral e religião, numa esfera pública em transformação (Spickard, 2017; Lavoie, 2016; Zabatiero, 2008); as minorias religiosas (Roy, 2005), às acomodações razoáveis e o pluralismo religioso (Ast, 2014; Beaman, 2014; Cumper, 2014), a liberdade de cátedra (Diniz; Buglione & Rios, 2006), a questão da simbologia religiosa em espaços públicos (ARRIBAS, 2005), e até mesmo nos desafios nocionais/terminológicos acerca do conceito de religião, e, por consequência, do direito de crença ou de liberdade religiosa (WOEHLING, 2010a), entre tantos outros. Esses mesmos temas, com diferentes matizes, estão presentes na América Latina. Essa abordagem pretende fomentar a discussão e a sistematização de parâmetros de análise sociológica do campo que envolve a conexão entre Direito e Religião na América Latina e Caribe, em sua tríplice dimensão: teórico-metodológica, de pesquisa e de perspectivas de aplicação.

A base teórico-metodológica a orientar é o da Sociologia do Direito e da Religião (SDR) (Ponzilacqua, 2017a, 2017b, 2016a, 2016b, 2015, 2019). Consistem sinteticamente em investigações de caráter sociojurídico que visam desvendar os mecanismos sociopolíticos e culturais intervenientes nos processos legislativos e jurisdicionais em matéria religiosa mediante a compreensão da evolução do direito no âmbito da matéria religiosa, notadamente no que concerne à liberdade de convicção e de crença e das organizações religiosas, tanto em perspectiva nacional como estrangeira. Absorve e reflete elementos convergentes da Sociologia da Religião (Davie, 2013; Cipriani, 2004) e o desenvolvimento teórico da Sociologia do Direito, sob perspectiva da complexidade fenomênica (Morin, 2008, 1999; Guhn, 2003; Bello, 1998). Compreende a intersecção das sociologias, numa agenda crítica e busca a transformação de seus métodos, desde análises em larga escala, até novas percepções etnográficas e espaciais, além de avanços na leitura crítica das bases de dados e estatísticas (Davie, 2013: 112-133). Se desde os primórdios da Sociologia houve enfoque tanto na matéria religiosa quanto no direito, como se pode perceber em seus 'founding fathers', Émile Durkheim, Max Weber e Karl Marx, por vezes já concebidas em olhares convergentes, mais ainda hoje se justificam estudos de ordem multidisciplinar (Davie, 2013: 25-33).

Para atingir esse escopo, foram eleitos os seguintes procedimentos metodológicos: 1. Analisar a complexa relação entre Organizações Religiosas e Estado no Brasil e em



outros países latino-americanos, sob a perspectiva diacrônica, isto é, sua evolução temporal, e sincrônica, em sua relação comparativa e interativa com outros sistemas de direito da esfera internacional, notadamente os da América Latina e Caribe, da Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) e da Corte Europeia de Direitos Humanos (CEDH); 2. Analisar a multiplicidade de expressões e terminologias normativas relativas ao universo do Direito das Religiões na América Latina, com base nos marcos constitucionais e normativos; 3. Examinar a jurisprudência nacional e internacional no âmbito do Direito das Religiões, em temas de maior relevância ou abrangência, tais como a liberdade de expressão religiosa, de filiação e de culto como dimensão dos direitos fundamentais; as obrigações das organizações religiosas no âmbito da cooperação com o Estado, sobretudo no âmbito da filantropia e da organização documental; do direito trabalhista, do direito tributário, do direito registral (formalizações); os desafios ao direito das demandas ético-religiosa; a questão dos símbolos religiosos ante a liberdade de convicção; a laicidade e neutralidade estatal; assuntos ligados ao biodireito e à bioética, os casos envolvendo extremismos religiosos e outros temas conexos e estratégicos.

Resultados e Discussão

As discussões em SDR são eminentemente multidisciplinares: o ordenamento jurídico é considerado sob ponto de vista complexo e dinâmico, em suas interfaces sociais, culturais e políticas (Foblets Et Al, 2014; Foblets, Alidadi, 2014; Ast, 2014; Cumper, 2014; Joppke, 2014; Max Planck Institute Luxembourg, 2015). Por se tratar de pesquisa em andamento, espera-se que, ao final, haja sistematização, consolidação e incremento da SDR na AL, nas três dimensões analisadas (desenvolvimento teórico-metodológico, pesquisa e aplicação, e perspectivas de análise).

Para o momento, já é possível reconhecer que subsistem alguns traços gerais identificáveis no meio do amplo e desafiante espectro que se constitui a proteção jurídica da liberdade religiosa na América Latina. Trata-se de considerações provisórias, submetidas à plausibilidade e averiguação da consistência científica, a saber: 1. Direito internacional e direitos nacionais: O reconhecimento dos contornos essenciais do direito internacional, formalizados particularmente nos tratados internacionais e declarações universais, ratificado pela maior parte dos países constitutivos da América Latina e Caribe e implantados nos seus respectivos ordenamentos jurídicos, ainda que com significativas diferenças ou com limites acentuados em alguns Estados; 2. Proteção substancial da liberdade religiosa: A salvaguarda substancial dos conteúdos de liberdade religiosa, ainda que de modo formal e oficial, nem sempre consolidadas em



práticas de proteção consequentes e amplas. Neste âmbito, encontram-se ainda o direito de assistência religiosa em repartições públicas ou assimiladas, como escolas, hospitais e forças armadas e os limites constitucionais e infraconstitucionais e também os desafios de proteção de liberdade religiosa de crianças e adolescentes, de clínicas de recuperação de dependentes químicos e no âmbito da educação; 3. Paradoxo da tolerância: há um substrato de aparente tolerância e convivialidade comuns, alicerçados em valores pluriétnicos e base de formação cultural, religiosa, política e econômicas comuns. Mas, igualmente, há histórico de desconsideração de subjetividades coletivas e individuais, de ausência de alteridade e reconhecimento, que engendraram dominações e resistências ainda não assimiladas ou 'curadas', tais como a supressão de direitos de crença de negros, indígenas e de outros grupos específicos, como foram judeus e evangélicos, cujas marcas são ainda notáveis; 4. Retroações: Constatação de infringência de normas protetivas de liberdade religiosa em muitos países e de fenômenos retroativos, como as disputas pela hegemonia dos discursos e espaços religiosos, com nítida ameaça ao princípio da neutralidade e da aconfessionalidade estatal; a existência de assédio moral no âmbito da identidade religiosa, a explicitação da confusão entre esfera do poder público e denominações religiosas, e a participação gradativa de grupos religiosos nos espaços de poder do legislativo, do executivo e do judiciário; 5. Ameaças crescentes: Indícios de atentados à liberdade religiosa de grupos diverso e até dos grupos que antes dispunham de significativa hegemonia, como os católicos e seus valores sociais, ou de outros grupos de pertencimento tradicionais, como a constatação de islamofobia e do preconceito religioso contra membros das denominações de origem africana; 6. Os sem crença: Existência de grupos consideráveis de agnósticos, ateus e indiferentes que reivindicam a autonomia de expressão de sua não crença, ao lado da supressão de símbolos religiosos em espaços públicos; 7. Não filiados: Constatação da emergência ou consolidação de grupos de não-filiados, que, embora adiram a modos de expressão religiosas repelem as instituições religiosas ou se vinculam a múltiplas matrizes religiosas; 8. Externalidades religiosas e direito: reivindicação da liberdade de expressão religiosa em âmbitos eminentemente externos às religiões, tais como a existência de concordatas entre Estados específicos da América Latina e a Santa Sé, a invocação de liberdade de crença para a isenção de participação em concursos públicos em dias de sábado por tradições sabatistas, a possibilidade de eximir-se de obrigações de prestação de serviços nestas datas ou de prestação de serviço militar obrigatório; existência de disputas acerca dos limites de intervenção médica em favor da vida contraposta ao



direito de fé de membros de denominações religiosas específicas (como é o caso transfusão de sangue de testemunhas de Jeová); 9. Biodireito: Polarização de disputas em torno de crenças atinentes à bioética e ao biodireito (aborto, planejamento familiar, uniões homoafetivas, proteção de transgêneros e outros), com conflitos crescentes ou que se evidenciam; 10. Judicialização: ampliação considerável de apreciações jurisdicionais do fenômeno religioso ante o recrudescimento de tensão entre grupos distintos, incluindo os não-crentes. Todavia, trata-se de judicialização em campos específicos, mas sem sistematização e perspectiva sinótica do fenômeno de judicialização do espectro religioso.

Considerações Finais

Na América Latina, a exemplo do que ocorre noutras partes do globo terrestre, a matéria religiosa não é só de fundamental apreciação no campo sociojurídico, como revela muito da formação cultural, jurisdicional, política e até econômica de cada país que a compõem, em suas peculiaridades, mas também daquilo que expressam enquanto espécie de 'comunidade' internacional 'sui generis'.

Referências

- Ameller, J. M. N. Iglesias, Estado, religión y Derecho en Bolívia. In: Navarro-Floria, J. G. (coord). Estado, Derecho y Religión en América Latina. Buenos Aires: Marcial Pons, 2009, p. 71-90.
- Araneda, C. S. Las relaciones Iglesia-Estado en la America Latina indiana: Patronado, Vicariato, Regalismo. In: Navarro-Floria, J. G. (coord). Estado, Derecho y Religión en América Latina. Buenos Aires: Marcial Pons, 2009, p. 17-52.
- Arribas, S. C. Libertad Religiosa, Laicidad y Estado. Madrid: Thompson/Aranzadi, 2005.
- Asáin, C. Derecho eclesiástico uruguayo. In: Navarro-Floria, J. G. (coord). Estado, Derecho y Religión en América Latina. Buenos Aires: Marcial Pons, 2009, p. 195-214.
- Ast, F. Reflections on the recognition of a right to Reasonable Accommodation in EU Law. In: In: Foblets, M. C.; Alidadi, K.; Nielsen, J. S.; Yanasmayan, Z. (org.). Belief, Law and Politics: what Future for a Secular Europe, Burlington/USA: Ashgate, 2014, p.131-143.
- Basdevant-Gaudemet, B. "Administration des cultes. Droits des États européens." In: Messner, F. Dictionnaire Droit des Religions. Paris: CNRS Editions, 2010, 18-22
- Beaman, L. G. Seeking soft measures: complementing Law and Policy as a strategy for responding to diversity. In: Foblets, M. C.; Alidadi, K.; Nielsen, J. S.; Yanasmayan, Z.



(org.). *Belief, Law and Politics: what Future for a Secular Europe*, Burlington/USA: Ashgate, 2014, p. 183-187.

Bello, A. A. *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica*. Bauru: EDUSC, 1998.

Brunet, A. M. C. *Iglesias y Estado en la República del Chile*. In: Navarro-Floria, J. G. (coord). *Estado, Derecho y Religión en América Latina*. Buenos Aires: Marcial Pons, 2009, p. 125-146.

Callioli, E. C. *Religión y Derecho en Brasil*. In: Navarro-Floria, J. G. (coord). *Estado, Derecho y Religión en América Latina*. Buenos Aires: Marcial Pons, 2009, p. 91-102.

Cipriani, R. *Manuel de sociologie de la religion*. Paris: L'Harmattan, 2004.

Cumper, P. *The Reasonable Accommodation of Conservative Religious Beliefs and the Protection of LGBT Rights at the workplace*. In: Foblets, M. C.; Alidadi, K.; Nielsen, J. S.; Yanasmayan, Z. (org.). *Belief, Law and Politics: what Future for a Secular Europe*, Burlington/USA: Ashgate, 2014, p.145-155.

Davie, G. *The Sociology of Religion: a critical agenda*. 2a. ed. California: SAGE, 2013.

De La Calle, J. B. *Síntesis del derecho eclesiástico en el Ecuador*. In: Navarro-Floria, J. G. (coord). *Estado, Derecho y Religión en América Latina*. Buenos Aires: Marcial Pons, 2009, p. 147-160.

Diniz, D.; Buglione, S.; Rios, R. R. *Entre a dúvida e o dogma: liberdade de cátedra e universidades confessionais no Brasil*. Brasília/Porto Alegre: Letras Livres/Livraria do Advogado, 2006.

Flauss, J-F (dir.). *La protection internationale de la liberté religieuse*. Bruxelles: Bruyillant, 2002.

Foblets, M. C.; Alidadi, K.; Nielsen, J. S.; Yanasmayan, Z. (org.). *Belief, Law and Politics: what Future for a Secular Europe*, Burlington/USA: Ashgate, 2014.

Foblets, M. C.; Alidadi, K. *The religare report: religion in the context of the European Union: engaging the interplay between Religious Diversity and Secular Models*. In FOBLETS, M. C.; Alidadi, K.; Nielsen, J. S.; Yanasmayan, Z. (org.). *Belief, Law and Politics: what Future for a Secular Europe*, Burlington/USA: Ashgate, 2014; p. 11-50.

Gerts, N. *Liberté? Égalité? Laïcité! Marcinelle*. Bélgica: Les éditions du CEP, 2014.

Gonzalez, G. "Appartenance religieuse. Droit International". In: Messner, F.

Dictionnaire Droit des Religions. Paris: CNRS Editions, 2010, p. 58-60

_____ "Clause de conscience. Droit International." In: Messner, F. *Dictionnaire Droit des Religions*. Paris: CNRS Editions, 2010, p. 151-2.

_____ "Discrimination religieuse. Droit International." In: Messner, F. *Dictionnaire Droit des Religions*. Paris: CNRS Editions, 2010, p. 186- 88



_____ “Prosélytisme. Droit International.” In: Messner, F. Dictionnaire Droit des Religions. Paris: CNRS Editions, 2010, p. 605-7.

_____ “Secte. Droit International.” In: Messner, F. Dictionnaire Droit des Religions. Paris: CNRS Editions, 2010, p. 646-8

González-Sánchez, M.; Sánchez-Bayón, A. El derecho eclesiástico de las Américas: fundamentos sócio-jurídicos y notas comparadas. Madrid: Delta, 2009.

Guhn, T. J. “The complexity of Religion and the Definition of Religion in International Law”. In: Harvard Human Rights Journal, 2003, v. 16, p. 189-215

Habermas, J. “La religión em la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el ‘uso público de la razón’ de los ciudadanos religiosos y seculares”. In: Entre naturalismo y religión. Barcelona: Paidós, 2006, p. 121-155.

Imbert, Antoine; Noan, Irwin Le. James Madison, la liberté religieuse et la laïcité. In: Societé, Droit et Religion. 2012/1, número 2;

Joppke, C. Religion in the European Union: Comments on the Religare Project. In: Foblets, M. C.; Alidadi, K.; Nielsen, J. S.; Yanasmayan, Z. (org.). Belief, Law and Politics: what Future for a Secular Europe, Burlington/USA: Ashgate, 2014, p. 219-222.

Lavoie, B. La tension sociojuridique entre laïcité et multiculturalisme: le bijuridisme comme clé de compréhension des débats québécois sur le rapport entre le droit et la religion. In: Recherches sociographiques, LVII, 2-3, 2016: 333-349

Max Planck Institute Luxembourg, Projeto Religare. Conferência ‘Pluralismo e Secularismo na Europa’, Luxemburgo, 16 de janeiro de 2015

Morin, E. Introdução ao pensamento complexo. 5. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2008.

_____. O método: II. A vida da vida. 3a. ed. trad. Maria Gabriela de Bragança. Portugal: Publicações Europa-América, 1999.

Navarro-Floria, J. G. “Amérique Latine”. In: Messner, F. Dictionnaire Droit des Religions. Paris: CNRS Editions, 2010, p. 48-58

_____(coord.). Estado, Derecho y Religión en América Latina. Buenos Aires: Marcial Pons, 2009.

_____ Derecho Eclesiástico y libertad religiosa em la Republica Argentina. In: Navarro-Floria, J. G. (coord). Estado, Derecho y Religión en América Latina. Buenos Aires: Marcial Pons, 2009, p. 53-70.

Oliveira, R. S. A cor da fé: ‘identidade negra’ e religião. São Paulo: FFLCH/USP, 2017 (tese de doutoramento).

Oliveira, A.; Romão, V. Manual do terceiro setor e Instituições Religiosas: trabalhista previdenciária, contábil e fiscal. 2a. ed. São Paulo: Atlas, 2008.



Poitier, P. La question laïque dans la France d'aujourd'hui: réflexions sur un passage de la norme à la valeur. In: *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 15, n. 46, p. 443-456, abr./jun. 2017 – ISSN 2175-5841

Prieto, V. Derecho eclesiástico colombiano. In: Navarro-Floria, J. G. (coord). *Estado, Derecho y Religión en América Latina*. Buenos Aires: Marcial Pons, 2009, p. 103-124.

Ponzilacqua, M. H. P. Ambiente cultural, liberdade de crença e novas configurações geopolíticas: abordagem sociojurídica. *Anais do I Seminário Internacional de Direito e Religião*. Ribeirão Preto (SP): FDRP USP, 2019, p. 6 – 16.

_____. *Direito e Religião: abordagem sociojurídica*. 1. ed. Ribeirão Preto SP: FDRP/Amazon, 2017.

_____. *Direito e Religião: conflitos entre liberdades, desafios sociojurídicos e judicialização*. *Novos Estudos Jurídicos (Online)*, v. 21, p. 1017-1041, 2016.

_____; Costa, L. M. Liberdade de Convicção e Crença na América Latina. In: Ponzilacqua, M.H.P. (org.) *Direito e Religião: abordagens específicas*. 1. ed. Ribeirão Preto SP: FDRP USP, 2016, P. 139-153.

_____. *Direito e Religião no Brasil*. In: Ponzilacqua, M.H.P. (org.) *Direito e Religião: abordagens específicas*. 1. ed. Ribeirão Preto SP: FDRP USP, 2016, p. 12-36.

_____. (Org.) *Direito e Religião: abordagens específicas*. 1. ed. Ribeirão Preto SP: FDRP USP, 2016. v. 01. 175p. Texto disponível on-line em: www.direitorp.usp.br/wp-content/uploads/2014/04/DIREITO-E-RELIGIÃOESPEC-FINAL.pdf

_____. *Direito e Religião: perspectiva sociojurídica*. In: *Memoria Digital del Congreso ALAS 2015 (Asociación Latino Americana de Sociología) - 2015, San José - Costa Rica*. San José: Congreso ALAS, 2015. v. 1. p. 1-11. Disponível em: <http://sociologia-alas.org/congreso-xxx/GT 10>, acesso em 29/09/2017.

Prélot, P. H. "Ordre Public". In: Messner, F. *Dictionnaire Droit des Religions*. Paris: CNRS Editions, 2010, 539-41

_____. *Droit des libertés fondamentales*. Paris: Hachette, 2007

Rodriguez-Blanco, M. "Cultes enregistrés et cultes reconnus". In: Messner, F. *Dictionnaire Droit des Religions*. Paris: CNRS Editions, 2010, p. 177-180.

Roy, I. La reconnaissance du 'droit de participation' des minorités à la 'vie d e l 'État': Évolution du droit international et pratique des États. Ottawa (Canadá): Université de Ottawa/ Faculté de Droit, 2005 – tese de doutorado.



Santana, G. F. Panorama del derecho eclesiástico em el Perú. In: Navarro-Floria, J. G. (coord). Estado, Derecho y Religión en América Latina. Buenos Aires: Marcial Pons, 2009, p. 177-194.

Santolaria, J. J. R. Una mirada al tratamiento de la libertad religiosa en el sistema interamericano de protección de los derechos humanos. Estado, Derecho y Religión en América Latina. Buenos Aires: Marcial Pons, 2009, p. 229-

Schmall, R. G. Derecho eclesiástico mexicano. In: Navarro-Floria, J. G. (coord). Estado, Derecho y Religión en América Latina. Buenos Aires: Marcial Pons, 2009, p. 161-176.

Spickard, J. V. Où est passée la «voix morale» de la religion? La troisième vague du marché et la montée de l'idéologie néolibérale. In: Revue du MAUSS 2017/1 (n° 49), p. 148-166.

Vasconcelos, C. B. A proteção jurídica do ser humano in vitro na era da biotecnologia. São Paulo: Atlas, 2006.

Torres, M. N. Iglesias, Estado, religión y Derecho em Venezuela. In: Navarro-Floria, J. G. (coord). Estado, Derecho y Religión en América Latina. Buenos Aires: Marcial Pons, 2009, p. 215-228.

Woehrling, J. M. "Religion – définition – Droit International". In: Messner, F.

Dictionnaire Droit des Religions. Paris: CNRS Editions, 2010, p. 615-616

_____ "Séparation État/religions". In: Messner, F. Dictionnaire Droit des Religions. Paris: CNRS Editions, 2010, p. 653-57

Zabatiero, J. P. T. "A religião e a esfera pública". In: Cadernos de Ética e Filosofia Política 12, 1/2008, p. 139-159



Línea Temática 7.

Pluralismo religioso y vivencias como derechos



La modificación de las prácticas religiosas de los migrantes

Carolina Iveth Alaniz Rodriguez

Resumen

Más del 80% de la población en México toma como uno de los pilares fundamentales de su formación personal alguna creencia religiosa, siendo la de mayor fuerza la católica. Dado a su condición geográfica, Baja California recibe una gran cantidad de trabajadores campesinos provenientes del sur de la República, quienes encuentran en las instituciones religiosas una manera de adaptarse a este nuevo ambiente. Realizando entrevistas enfocadas se conocieron algunos de los factores que influyen en sus prácticas como en su ideología religiosa, generando así modificaciones en la identidad personal y comunitaria.

Palabras clave

Religión, migración, rural, adaptación, identidad.

Introducción

El municipio de Ensenada, localizado en el estado de Baja California, México, es escenario constante de un flujo de trabajadores y trabajadoras que buscan oportunidades de empleo más remunerables que los que pueden obtener en sus ciudades de origen y, uno de los campos laborales con mayor amplitud son los de la agricultura. Año tras año, los jornaleros son transportados por compañías que se encargan de emplearlos para diversas actividades, así mismo les proveen de cuartos temporales para habitar en su periodo como empleados.

Viajando por autobús por varios días, muchos de ellos se encomiendan ante su fe ya que, en muchas ocasiones, el destino es incierto. De este modo y a lo largo de los años, una gran cantidad de jornaleros encuentran un hogar en esas tierras formando así familias y comunidades amplias que, además de ayudarse mutuamente para conseguir empleos estables, forman redes que les ayudan a recrear sus usos y costumbres religiosas que en el norte no pueden encontrar.

Nuevas generaciones que ahora nacen y crecen en el Ejido Antonio Melendrez en la localidad de Maneadero de estos mismo migrantes, son quienes están redefiniendo la religiosidad de sus familias, generando así una serie de conflictos identitarios



Problema de investigación

Cómo la migración ha afectado las practicas religiosas de los migrantes que habitan el Ejido Antonio Melendrez.

Objetivo

- Describir las facilidades o dificultades para profesar la religión de los migrantes del Ejido Antonio Melendrez.

Objetivos específicos

- Conocer de que manera la diferencia entre creencias influyen en la percepción religiosa de los migrantes.
- Conocer si se modifica la la fe de los migrantes al viajar.

Justificación

Desde la época de la conquista española en el continente americano, se comenzó una evangelización católica alrededor del territorio. Al mismo tiempo que modificaba una serie de culturas, esto genero una homogeneidad alrededor del país que fomento una identidad nacional. No obstante, a mediados del siglo XX comienzan a entrar una variedad de iglesias y creencias que rompen con la norma religiosa y, al mismo tiempo, generando rupturas en familias y comunidades.

Actualmente la población mexicana es mayormente católica, sin embargo, el aumento en la diversidad religiosa entre otros factores ha modificado dinámicas sociales importantes para ciertos grupos poblacionales.

Metodología

Para esta investigación se utilizó el método fenomenológico donde se recabaron datos de cuatro informantes para crear un margen de conceptos e ideas compartidas, de esta manera intentar comprender la perspectiva de las personas referente a su situación y la manera en la que profesan su fe. Como herramienta se utilizaron entrevistas enfocadas con los cuatro participantes.

En las ultimas décadas, los flujos migratorios internos en México han ido aumentando constantemente, esto se debe a una serie de factores económicos y sociales generando así una movilidad regular en busca de mejores empleos y cercanía con familiares que ya han migrado previamente. El estado de Baja California, además de ser uno de los nexos más importantes con los EEUU, se dedica mayormente al trabajo de campo de diversas cosechas que van desde las flores hasta los frutos pequeños, por ello la contratación de jornaleros por temporadas es uno de los elementos necesarios para



terminar todo el trabajo necesario para abastecer a mercados grandes como lo es EEUU.

Dichos empleos, en su mayoría, esta conformado por poblaciones migratorias del sur de la República mexicana, muchos de los jornaleros provienen de los estados de Oaxaca y de Chiapas contratados por empresas que se dedican a buscar a los hombres y mujeres que se requieren en el campo y, en muchas otras ocasiones, llegan por recomendaciones de familiares y amigos que les cuentan sus experiencias, la calidad de vida y las oportunidades que en el norte existen.

En gran parte, los lazos entre los jornaleros que emprenden sus viajes a la ciudad de Ensenada son de familia, siguiendo los pasos de los hermanos o de los primos, sin embargo, no son menos las personas que llegan debido a que el compadre o la comadre les recomendó dicho destino para trabajar en las temporadas de pizca gracias a la buena paga que pueden obtener. Estos compadrazgos son títulos obtenidos mediante ceremonias religiosas de bautizo o eventos en los que se le invita a algún amigo cercano a formar parte de la familia. Todos estos rituales se volvieron parte importante de la cultura mexicana desde la época de la conquista española en el continente americano, evangelizando a todos los habitantes ante el catolicismo, formando así una mezcla entre culturas, tradiciones y creencias que permean hasta la actualidad.

Las ideas de religiosidad en México son un tema recurrente en la vida de la población a lo largo del país, actualmente mas del 80% de los mexicanos profesa alguna clase de creencia religiosa, siendo la más fuerte la católica, con la tradición en muchos de los hogares alrededor de la nación, se hace una bienvenida a los nuevos integrantes de las familias con su bautizo que, por lo general, se realiza la ceremonia en las mismas fechas del primer cumpleaños para celebrar ambos acontecimientos (Odgers-Ortiz, 2003).

En el caso particular de los migrantes que se estableen en el Ejido Antonio Melendrez, la migración por temporadas de trabajo dificulta esa cercanía con los templos de oración católica de muchos de los creyentes. Ciertamente es que, antes de salir de viaje, las familias o el líder de la familia realiza una serie de oraciones que los ayudan a sentirse protegidos ante las adversidades que puedan encontrar en el camino, sin embargo, la falta de iglesias católicas bien establecidas en las comunidades jornaleras no les permite continuar con sus prácticas de la misma manera en la que están acostumbrados en sus poblados de origen.



“pues si hay una iglesia, pero está como a media hora en carro y pues yo no tengo, quien tiene es mi hermano y yo no me puedo ir con él porque el se lleva a su esposa y a mis sobrinos” -Isabel

En estos templos de oración la socialización entre los jóvenes y las familias es muy fuerte, en muchas zonas rurales la religión ha funcionado como el ambiente ideal para transmitir usos y costumbres de la comunidad, así como los roles y lo que se espera de las generaciones nuevas. Los grupos juveniles son parte importante para el desarrollo personal, siendo estos grupos de las mismas iglesias los escenarios dónde los pequeños se desenvuelven en libertad.

“cuando era pequeño a mi no me gustaba nada de la iglesia y mi abuela se dio cuenta y como a ella no le gustaba es me empezó a llevar ... la verdad yo no quería ir, pero después empecé a hacer amigos y ya le agarré el gusto” -Omar

Al pasar los años, esto deja de ser la normativa para las personas alrededor del mundo y, en el caso de los migrantes se acentúa de manera significativa. La desinstitucionalización de la iglesia ha ido aumentando de manera considerable, creando una ideología de libertad, profesando a sus propios tiempos y en el espacio que el individuo considere aceptable. Ahora, el creer en Dios no requiere necesariamente de los rituales presenciales en los que se tiene que ir a misa en una hora determinada, con una serie de pasos a seguir para lograr la evangelización. Entre viajes, la poca accesibilidad de templos y el no conocer las zonas, los migrantes desarrollan nuevas maneras personales para acercarse a Dios y a su fe (Vallverdu, 2003).

“al final uno sabe lo que hace, uno sabe si hizo el bien o el mal ... Dios no esta en las iglesias como muchos piensan, él esta con cada uno de nosotros guiándonos para que seamos buenas personas” -Omar

Particularmente, las ciudades como Ensenada son lugares de amplitud para diversas clases de practicas culturales, incluyendo las religiosas. Estos puntos resultan ser estratégicos entre los migrantes debido a que, por el gran flujo de personas que hay en las zonas fronterizas y en los puertos, se pueden encontrar una serie de rituales que no son originarios de la región (Garduño,1991). Con una mezcla extensa de usos y costumbres, el municipio es el escenario de diversas tradiciones que abarcan distintas regiones de México. En el caso particular del Ejido Antonio Melendrez, la mayoría de los inmigrantes que ya se han establecido formalmente para construir sus casas y formar familias propias, son provenientes del estado de Oaxaca, del poblado de San Martín



Durazno, esta población que ha ido en aumento ha recreado exitosamente la celebración de su Santo Patrono llamado San Martín de Obispo.

“cada 9 de noviembre, justo después de las fechas de días de muertos celebramos a nuestro santo patrono: San Martín de Obispo. Nada mas que acá es más pequeño, también hacen los chareos y toda la fiesta, pero no se puede comparar con la de allá. Aquí si es difícil conseguir quien haga los bailes y todo ... pero si es bonito la verdad, aunque no se compara” -Lety

Por parte de la comunidad, se procura que todas las fechas importantes se celebren de manera similar a las de sus lugares de origen: cumpleaños, bautizos, comunión, novenarios, entre otros, son muchos los aspectos que se pretende mantener vivos en las festividades relevantes para ellos. Al mismo tiempo conviven directamente con creencias que difieren a las que conocen de toda su vida.

La señora Magdalena es conocida por la comunidad del Ejido gracias al trabajo que ella y su esposo han realizado a lo largo de 10 años siendo los encargados de una de las dos iglesias cristianas ubicadas en esa misma zona. Conocidos como los pastores de Campo Esperanza, realizan actividades que ayudan a la comunidad como, por ejemplo: desayunos para los niños, biblioteca comunitaria, campamentos juveniles, guarderías y la ayuda para los habitantes del Ejido para construir sus casas. Esta ultima siendo una de las más significativas para muchos de ellos ya que es la forma mas viable de tener una casa propia.

“ahorita lo que ando haciendo es mi trámite para que me ayuden con lo de la casa ... nada más pagas tu terreno y ya ellos te ponen el material y la gente para construirla y uno también se pone a construir ... esta bonito porque pues sino no tendría como hacer la casa yo sola, nada mas me comprometo a ir a la iglesia seis meses y ya” -Isabel

“tienen que llenar un oficio y ya tienen que llegar con el terreno comprado sino no se puede, buscamos fondos con personas que nos dan dinero para las casas y les contamos la historia de cada familia, es necesario que sean familias con hijos porque sino nadie da dinero ... en su mayoría son americanos los que nos dan el donativo ... mi esposo y varias personas de la misma iglesia se juntan con las familias y en una semana queda la casa” -Magdalena

Campo Esperanza es la iglesia más grande ubicada en el Ejido, con una accesibilidad para toda la comunidad de obtener los servicios que prestan. Entre una comunidad mayormente católica, el conflicto entre el cristianismo y el catolicismo es algo que se vive de manera constante, sobretodo durante el periodo de seis meses en el que las personas se comprometen a asistir a misas los domingos como parte del acuerdo



hablado entre los dirigentes de Campo Esperanza y los beneficiados del programa (Odgers-Ortiz, 2003).

Este conflicto se vuelve bipartito entre las generaciones más jóvenes de las familias inmigrantes debido a que la recreación de las tradiciones, usos y costumbres no es tan fuerte como en la infancia de sus padres. Las segundas generaciones que se encuentran actualmente desarrollando su identidad religiosa cuestionan el porqué de las cosas, al mismo tiempo disfrutan de diversas actividades que se realizan en ambas creencias, llegando a considerar el cambiar de ideología y creencia, pero sin llegar a más debido a que significaría romper ciertos lazos con sus padres y, al mismo modo, cambiar sus vidas por completo (Odgers-Ortiz, 2003).

“si he pensado que sería bonito hacerme cristiana, porque ahí cantan y bailan, cosa que no se puede hacer en la católica, pero no podría hacerlo ... a mi mamá no le gusta para nada y sería cambiar muchas cosas como la navidad, porque los cristianos no festejan la navidad igual que nosotros y no les gusta que adoremos a la virgen y esas cosas ... estaría bonito, pero no todo el tiempo” - Rosalba

La movilidad, incluso en el mismo país, afecta directamente a cada uno de los integrantes de la familia y, ya sea de manera o individual, la migración para ellos implica deslindarse de muchas cosas, aunque la fe no sea una de ellas, la fe y creencia es algo que cada uno lleva en distintos grados para desarrollarse personalmente (Hernandez, 2012). Ya sea para establecerse de manera permanente en el municipio de Ensenada o de manera temporal, la religiosidad es una de las constantes en sus vidas, parte central de su desarrollo social debido a que son las tradiciones religiosas las que unen a las familias y vecinos.

Conclusión

Se ha logrado mantener una reproducción de costumbres y tradiciones y la mayoría de los migrantes de las mismas regiones asisten a los eventos que se organizan que a su vez, invitan a más personas para presenciar estas celebraciones. Sin embargo, el significado inicial de estas tradiciones se ha modificando dependiendo de las condiciones individuales de cada una de las personas, el compromiso con las festividades y costumbres disminuye en las generaciones nuevas y de la misma manera el nivel emocional es más bajo.

Este choque entre creencias también genera nuevos ambientes de desarrollo, con la posibilidad de explorar diversas formas de profesar su fe en lugares seguros, aunque con un poco de recelo a sus propias enseñanzas.



Bibliografía

Baulbuena Bello, Raúl. (2007). La frontera interpretada. Procesos culturales en la frontera noroeste de México de Everardo Garduño et al. Sociología (México).

Hernández, Alberto, & O'Connor, Mary I. (2013). Migración y conversión religiosa entre los mixtecos de Oaxaca, Alteridades.

Odgers-Ortiz, Olga. (2003). Migración, identidad y religión: aproximaciones al estudio del papel de la práctica religiosa en la redefinición identitaria de los migrantes mexicanos, Les Cahiers.

Vallverdú, Jaume. (2008). Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual, OUC.



O vento em Angola é Dyala! Nzala Kitembu! Lo viento em Angola es Dyala! Nzala Kitembu!

Renato Mendonça Barreto da Silva (Sobadilê)

A presente proposta tem como meta dialogar com os aspetos de reorganização dos Candomblés Bantu no estado do Rio de Janeiro (Brasil), assumindo como exemplo central características da deidade Kitembu. Regente dos ventos, esta deidade tem como uma das representações materiais a bandeira branca. Esta materialidade assume força principalmente pelo fenómeno da (Re) africanização, que reformula os significados na tentativa de aproximar símbolos ocidentais aos códigos de pertencimento africano. Partindo da análise dos escritos de Edison Carneiro (1999) é notório o papel pejorativo na qual o Candomblé Bantu foi alocado na formação identitária do povo negro brasileiro. Por esta lógica, é observável a tentativa contemporânea de mudança deste quadro que denomino margem da marginalização creditada aos Bantu na qual concluo que a (i) materialidade da bandeira branca assume um aspecto revigorante e polisemântico no fazer religioso e ritualístico desta categoria de religiosos.

Palavras chaves

Candomblé Bantu, Identidade, reafricanização, materialidade e marginalização.

Esta propuesta tiene como objetivo dialogar con los aspectos de reorganización de los Candomblés Bantu en el estado de Río de Janeiro (Brasil), asumiendo como un ejemplo central las características de la deidad Kitembu. Regente de los vientos, esta deidad tiene como una de las representaciones materiales la bandera blanca. Esta materialidad tiene fuerza principalmente por el fenómeno de la (Re) africanización, que reformula los significados en un intento de acercar los símbolos occidentales a los códigos de pertenencia africanos. A partir del análisis de los escritos de Edison Carneiro (1999) es notorio el papel peyorativo en el que se asignó candomblé Bantu en la formación de identidad del pueblo negro brasileño. Por esta lógica, es observable el intento contemporáneo de cambiar este panorama que denomino el margen de marginación acreditado a los bantúes en el que concluyo que la (i)materialidad de la bandera blanca asume un aspecto vigorizante y polímantico en el religioso y ritualista de esta categoría de religiosos.

Palabras clave

Candomblé Bantu, Identidad, reafricanización, materialidad y marginación.



Introdução

É possível afirmar que a africanização¹ no Brasil é um processo datado a partir do primeiro navio aportado com africanos escravizados, a reafricanização teve no retorno à África um papel fundamental para fortalecimento desse fenômeno, visto que as viagens de volta tiveram e ainda têm um papel político importantíssimo. Não somente antropólogos e estudiosos da área se aventuraram em busca do elo com a África, mas também muitos adeptos do candomblé fizeram esse processo.

Em uma sociedade construída pela pauta da exclusão de perfis, “qualquer tentativa de superação da condição escrava como realidade ou herança histórica implicava primeiro a necessária inclusão no mundo branco”². As sacerdotisas do culto nagô tiveram como premissa a tentativa de superar essa condição. A superação do olhar escravagista para a prática do candomblé dialoga com a possibilidade da ampliação ao acesso, ou seja, segundo Reginaldo Prandi, a partir de um movimento dos candomblés do Sudeste, a religião assumiu aspectos mais universais, sendo categorizada como “religião para todos”. Nessa perspectiva, africanizar para o autor “não significa nem ser negro, nem desejar sê-lo, muito menos viver como os africanos”³.

A africanização também abarca o processo migratório Bahia-Rio de Janeiro, que ocorreu com as principais raízes do candomblé Bantu Fluminense, pois implicou no surgimento do sacerdote na grande metrópole com o intuito de superação da imagem de subalternidade preconceituosamente construída na sua terra natal⁴. Africanizar então se configura como status e prestígio em um discurso comum de busca da “verdadeira” tradição, que neste contexto caminha no âmbito das convenções, pois a reconstrução da África que interessa pode ser pautada por diferentes trajetórias.

Mas o que está em jogo no debate sobre a busca do berço da “verdadeira” tradição? A comercialização do saber é um dos pilares desse fenômeno, além da busca por monopólio deste saber. Gonçalves da Silva (1992) percebe que

A crescente demanda de viagens à Nigéria – e em menor medida ao Benin – fez com que empresas de turismo do Rio de Janeiro e São Paulo organizassem viagens destinadas aos membros do candomblé⁵.

A forma mais clássica de comercializar a reafricanização era através de cursos de língua e práticas adivinhatórias. Os estudos iorubanos sempre tiveram dedicação diferenciada dos estudos batuístas. Em 1959, ano do quarto Colóquio Luso-Brasileiro da Bahia, decidiu-se criar uma cadeira de ensino da língua iorubá na Faculdade de Filosofia da



Universidade da Bahia, ocupada durante dois anos pelo nigeriano Ebbenezzer Latunde Lashebian, com o intuito de, ao transportar a África para o Brasil, “purificar” os cultos.

Em um Colóquio Luso-Brasileiro, é possível imaginar que as heranças entre ex-colônias portuguesas pudessem interagir e que o uso das línguas da África portuguesa como Angola, Congo e Moçambique teria mais sentido, não? Teoricamente, sim; no entanto, Capone problematizou que Pierre Verger exerceu um “papel de mensageiro” nesse processo e que, como já possuía vínculos restritos com personalidades da cultura religiosa provenientes da Nigéria⁶, seu papel de mediador privilegiou um determinado seguimento do Candomblé.

Esse segmento é o do candomblé Ketu, também referendado como Nagô. Em pesquisa realizada em São Paulo, em 2007, Renato Botão nota que o processo de reafirmação no Brasil assume características nagocentradas, resultando de um processo de bricolagem de mitos iorubanos fundadores com a eliminação de elementos menos tradicionais. Diante disso, os candomblecistas Bantu brasileiros se percebem em um campo de renegociação com os antigos valores da prática religiosa, somado à substituição dos termos tendo outra África como referência.

Por isso, a primeira coisa que estas pessoas fizeram foi abrir um debate sobre a relação entre os orixás – divindades do panteão yorubá –, os voduns – divindades do panteão jêje – e os jinkisi – divindades do panteão bantu –, em que assumiram como uma verdade que orixá é orixá, vodun é vodun e nkisi é nkisi⁷.

Como já visto, mesmo não se debruçando sobre o agenciamento e o protagonismo negro na construção dessa África mítica, Beatriz Goes Dantas, na década de 1980, inova ao problematizar a invenção da África no Brasil a partir da ideia de “pureza nagô”. Julio Braga (1988) cunha o termo “nagoização” para evidenciar que os candomblés Angola, Congo e Congo-Angola ficaram estigmatizados com os privilégios investigativos direcionados ao norte da África, “ficando quase órfãos de uma matriz a qual pudessem eventualmente recorrer”⁸.

Essa busca sempre se apoia em uma prática pautada no “africanismo”, na possibilidade de retorno a África Bantu, de “resgate” e introdução de novas práticas no âmbito litúrgico. Para alguns, esse retorno se configura como um fortalecimento; outros contextualizam o tempo e se deparam com uma África Central devastada por conta da guerra e com boa parte de sua população evangelizada. Tatetu Eduardo Adjiberu, quando se refere a sua ida a Angola, fala em conversa: “Dá até vontade de largar tudo para o alto e abandonar a religião; eu cheguei lá e encontrei tudo devastado”.⁹



Entre aquilo que é dizimado de um determinado povo e o que remanesce, está aquilo que se imaginam: as imagens, os símbolos e os mitos, capazes de alicerçar as construções identitárias que se reinventam. Muitos desses sinais foram coletados por missionários no início do século XIX, por estudiosos europeus em incursões a África e mais recentemente por adeptos do candomblé, na tentativa de assumirem o protagonismo do falar sobre suas possíveis origens.

Para falar sobre o que é “originário”, faz-se necessário a compreensão etimológica e semântica sobre o constructo da deidade Tempo e o uso de sua materialidade como recurso intelectual, espiritual e corporal.

Quem é Kitembu?

A denominação da deidade “Tempo” apresenta variantes na sua base morfológica oriundas das etnolínguas da cultura Bantu. Pude constatar outras formas de grafia para expressão Kitembu, como: Tembo, Kitembo, Ndembu e Kindembu. A diversidade de expressões dialoga com a língua-matriz e com a origem no território africano de concentração Bantu. Cabe lembrar que essa concentração classificatória é externa e camufla a particularidade identitária de uma África constituída por centenas de comunidades com organização cultural e linguística própria.

Com base nos estudos de Assis Junior (1967) no detalhado dicionário Kimbundu-Português, o termo Kitembu significa “ventania” e “temporal”. No seu sentido figurado, é classificado como “bufa” ou “peido”, da mesma forma que determina área geográfica em particular, designado como “sede da povoação do Alto Cuanza, Chitembo¹⁰, distrito e província do Bié”. No mesmo livro, Témbu traz como única tradução a palavra Tempo.

Partindo dos relatos de nativos do nordeste Angolano, Martins (1993) aponta que uma das lendas de formação dos povos Tchokwe afirma que, da união de Ná Konda com seu próprio pai Sá Mufu, foram gerados cinco meninos e três meninas. As filhas foram nomeadas de Kasai, Lweji e Tembo. Os povos de Lunda teriam como ancestrais progenitores Lweji e os Tchokwe, certamente, Kasai e Tembo¹¹. A feminilidade de Tembo não é transferida para a interpretação mítica para o Brasil.

Nas terras de Ndundo, sempre foram denominadas como as terras do povo de Lunda, sendo que nos fins do século XIX foram invadidas pelos Quiocos, expulsando o Soba da região o poderoso Muatiânvua para além da fronteira de Angola. Sendo assim, o museu homenageia o herói popular conhecido como Muatchisenge ua Tembo representando a alma do povo Quioco em terras Lundas. É reconhecido atualmente que



os povos Tchoko são oriundos da ocupação do nordeste de Angola pelo denominados Lunda-Quiocos.

As hierarquias das deidades nos candomblés têm como referência a figura centrada nos reis de determinadas regiões em África. Cada divindade africana possui em sua mitologia um lugar de rei ou rainha que na diáspora foram concentrados em um culto único. No imaginário das nações do candomblé no Brasil, há uma concentração masculina como norteadora, reforçando o histórico do patriarcado tribal. Para os Jejes, o rei da nação seria o Vodum Bessem e para os Ketu, o Orixá Odé. Na oralidade formadora do candomblé Bantu brasileiro, Tempo (Mukisi Kitembu) foi classificado como o “Rei” dos Congo-Angola, tendo como referência seu mito de origem.

Nos caminhos da (re) africanização é que percebo a não linearidade nas afirmativas sobre Kitembu. Por exemplo, a condição masculina devotada ao Deus Kitembu no Brasil pode ser oriunda das figuras heroicas mais contemporâneas. Tata Ananguê sugere fontes mais precisas para definir como o Rei da nação, deixando subentendido que essa é uma importância secundária para a manutenção do culto.

- Ah, mas casa de Angola não tem a bandeira! Não quer dizer nada, tem um bocado de casa que não é de Angola e tem a bandeira também (...). Agora, Kitembu é quem? É o rei do Angola, isso é ficção meu filho, para nós Kitembu é a divindade que nasce e morre com a gente se é rei, se não é rei isso é conversa do povo, bate-papo novo, não entra nessa, joga para o lado mais científico aí que é melhor entendeu?¹²

O interlocutor é preciso ao sugerir que “é melhor” jogar “para o lado mais científico”, tendo como entendimento que o “mais científico” no caso seria ir atrás dos livros clássicos dos pesquisadores europeus que registraram alguns hábitos dos Bantu em território africano. Essas interferências, além de desafiadoras, são fundamentais para a condução da investigação, pois sugerem “a ruptura das aderências e das adesões mais profundas e mais inconscientes”¹³.

Edison Carneiro (1991) dedicou o capítulo 9 (O culto da natureza) do seu livro a um destaque sobre a origem de Tempo. Partindo da prerrogativa do atraso cultural dos negros bantos, acredita que a natureza para esse segmento não é divinizada e que os “bantos têm seu culto a natureza dirigidos a Katendê (Angola) ou Tempo”¹⁴. A suspeita de sua origem ocorre justamente por encontrar no seu recorte de pesquisa a associação de Tempo com a árvore denominada gameleira branca, que para os iorubanos pode ser classificada como Iroco e para os Jejes, Loco.



Para Edison Carneiro, tudo indica que a origem de Tempo é jeje-nagô, simplesmente porque nos estudos de seu antecessor Nina Rodrigues Iroco já teria sido trazido da África como orixá. Então, Carneiro cria a seguinte questão:

Por que teriam trazido da África os negros bantos esse orixá, ou mesmo desenvolvido, na Bahia, o temor em culto, independentemente dos sudaneses, se esses negros bantos eram muitíssimos mais atrasados do que os negros de acima do Equador? Tudo indica, assim, que a origem do orixá Tempo é jeje-nagô e que, portanto, esses negros do Sul o que fizeram foi apenas seguir nas águas dos do norte¹⁵.

Na epistemologia construída sobre o candomblé, fica perceptível como o Deus Tempo também foi utilizado como “objeto” para diminuir a cultura oriunda da África Central. O culto das árvores e junto a elas é algo comum em diferentes Áfricas. O embondeiro, por exemplo, é uma qualidade de árvore encontrada em Angola que faz parte do folclore local por seus atributos mágicos¹⁶, com parte de seu tronco sendo usada na construção de objetos medicantes e suas fibras também¹⁷.

Não somente Kitembu, mas Katendê e Npamzu também têm seus cultos realizados aos pés de árvores. A bandeira, por exemplo, é normalmente erguida juntamente à árvore mais alta da casa de culto. Edison Carneiro, movido por uma tendência biologizante e hierárquica das culturas, registrou o culto de Tempo como simples imitação da África ocidental.

São muitas as árvores nas distintas Áfricas. Na reatualização da concepção dos candomblecistas, Kitembu não é uma árvore e não deve ser confundido com o Baobá – iorubano- e nem com Loko que para o Fons é a própria árvore, e sim, ser compreendido como ar/vento, essa ligação com ar faz com que a deidade apresente uma ligação íntima com elementos que ligam o céu e a terra, além da árvore destaque materialidades coadjuvantes como a sol, a escada e a lança ou faca.

“Pelo fato de suas raízes mergulharem no solo e de seus galhos se elevarem para o céu, a árvore é universalmente considerada como símbolo das relações que se estabelecem entre terra e céu”¹⁸. Essa semântica também será percebida na questão da bandeira de Tempo: a bandeira, assim como a árvore, liga o sobrenatural com o humano e os mitos que serão descritos falaram de uma deidade historicamente transformada, assimilando novos códigos que designam Kitembu não como um Rei, mas como um dos mais importantes Akisi do candomblé Bantu brasileiro.



A bandeira e os caboclos

Os caboclos são as referências ancestrais ligadas diretamente aos índios brasileiros. Seu culto no candomblé bantu brasileiro é cada vez mais amplo, sendo que há casas que, enraizadas na ideia de introdução dos elementos africanos, negam o culto a essas entidades, estruturando o ritual no diálogo exclusivo com os Akisi e Minkisi. Adolfo (2010) acredita que os caboclos são indispensáveis nas casas de candomblé Congo-Angola, pois entende os Minkisi como “gênios da natureza” e os caboclos como os antepassados, ou seja, o culto ao ancestral é a principal célula do culto afro-bantu.

Retoma-se aqui o princípio investigativo de Oscar Ribas coletado em Lunda sobre os calundus que, na subdivisão desses espíritos, podem ser classificados como intermediários/superiores. Na cultura do candomblé, o caboclo enquanto espírito tem um papel comunicacional entre os Akisi/Minkisi e os seres na terra, filhos de santo e consulentes, o que faz do caboclo pela descrição de Ribas ser um espírito intermediário/auxiliar ou serviçal. Como o pesquisador angolano não descreveu de forma mais completa a característica desses espíritos, a analogia aqui proposta ocorre somente pelo caráter hierárquico atribuído às entidades na diáspora. Enquanto é perceptível que as entidades da África bantu têm como herança de culto a especificidade do uso de assentamentos e combinações de objetos que têm uma responsabilidade de marcação de lugar de pertença, “os caboclos vivem livres na natureza e permanecem por aí espalhados pelas árvores e por outros pontos da natureza encontrados no espaço da roça de candomblé”¹⁹.

Essa condição proposta de caboclo como um auxiliar/serviçal também ocorre pela característica de sua presença nas filhas de santo em transe, pois oferecem consultas orais, sendo assim compreendidos como entidades mais próximas do humano, colaborando com soluções de problemas mais imediatos. O imediatismo enquanto um mal-estar da sociedade contemporânea sugere em um ambiente de trocas simbólicas e econômicas um retorno financeiro mais rápido às casas que cultuam essas entidades. Dessa forma, a atribuição dada por Sergio P. Adolfo é que o caboclo se configura como um “agregador da comunidade-terreiro”, justamente por mobilizar pessoas que podem viabilizar financeiramente a continuidade da casa de culto²⁰.

Sobre isso, reforço que a experiência do primeiro contato entre povos originários e negros centro-africanos correu a percepção de similaridades no que corresponde ao zelo pelo ancestral, que corresponde à família, o que pode ser compreendido pelo



princípio do “Kilundu, mutu; mutu kilundu”²¹, pois vivos e mortos constituem vida comunitária.

O caboclo dessa forma exerce esse censo comunitário de receptividade de novos indivíduos, novos deuses em novas terras, dimensionando o sagrado entre iguais no sentido da comunicação e exercendo papel similar ao dos calundus no período colonial de oferta de saúde, consulência, abundância, para que nada falte ao seu ancestral. O antepassado em África banta desempenhar um papel fundamental na preservação e conservação da vida comunitária e familiar, sendo que os gênios da natureza – os Banquice – são invocados para resolverem problemas de ordem geral ou problemas mais sérios para os quais os antepassados podem não ter a resposta. Zelar pelo antepassado – e vimos que a comunidade humana na África banta é formada pelos homens vivos, pelos homens mortos e pelos que estão para nascer – é zelar pela própria família e comunidade. A figura do caboclo no candomblé banto no Brasil tem exatamente essas atribuições. Ele é agregador da comunidade-terreiro, ele é que proporciona a vinda de consulentes que trarão o dinheiro necessário para a manutenção do templo e ele ainda resolve querelas entre os filhos de santo ou entre casas similares. Parece-nos que a linhagem familiar que se destruiu com a escravidão tem sido refeita na diáspora através da religiosidade. Uma casa de candomblé banto, tal como uma aldeia africana, cultua em primeiro lugar Nzambi Umpungo, os Minquice e os Caboclos, refazendo desta forma a estrutura original afro-banta.

O Caboclo é brasileiro! Concordo, mas também tenho a minha opinião a respeito, porque você tem cantigas em Português, você tem cantigas de Caboclo que são tradicionais aquelas antigonas e o Caboclo ele chega dizendo que ouviu falar, ele, lá do outro lado do mar, ouviu falar que aqui tinha uma cabocla e uns caboclos e ele atravessou o mar para vir ver. Conhece essa cantiga? ‘Atravessei o mar a nado, por cima de dois barris, só para ver a cabocla juremerá e os caboclos do Brasil’. E é o Caboclo que canta, porque essas cantigas elas são tiradas pelas entidades, então eles chegam cantando isso, eles estão querendo dizer o quê? (...) Renato M Barreto da Silva: “– Que veio da África? ” Tata Ananguê: “–Que veio de Angola! Também!” Não quer dizer que é só de lá, por aqui o que aconteceu, o Candomblé Bantu, os Bantu sempre respeitaram os índios porque eles trabalharam juntos, eles foram escravos juntos até um certo tempo, ele respeitou e incluiu os caboclos de pena no panteão deles dos caboclos, marinheiros, boiadeiro. Porque José Redinha já afirma isso que em Altares lá em Angola tinham imagem de boiadeiros, marinheiros, os cabindas são excelentes marinheiros e que os comerciantes adoravam para que tivessem progressos e lucros nos negócios. Isso lá, antes de chegar aqui! Então há de se aceitar as duas coisas, há de se aceitar (...) porque as pessoas



chegam e dizem: é isso! Não é assim, tem de ver, tem que pesar na balança, tem que pesquisar [. Grifo meu].

Primeiramente, os campos de legitimação dos discursos (magia e ciência) operam como uma balança que tende exclusivamente a reforçar origens Angolanas na religiosidade brasileira. O cântico do Caboclo é uma reafirmação mágica de que entidades dos dois continentes se encontram, enquanto os estudos de Redinha carregam o peso da valorização da comprovação científica.

O Tata ría Nkisi Eduardo de Adjiberu²² em conversa aponta que a origem da bandeira branca de Kitembu data de um período mais recente e em solo brasileiro, contexto histórico segundo o informante marcado pelo período pós-escravocrata no início do século XX, na Bahia, onde se vivia um momento de forte repreensão às práticas do candomblé ou a qualquer manifestação de herança africana.

Segundo Eduardo, foi o caboclo conhecido como “Gentileiro” que, em uma casa de candomblé, pediu aos seus frequentadores que erguessem uma bandeira branca em intenção de Kitembu. A semântica do objeto neste contexto remete ao desejo pelo acalanto e pela paz em tempo de perseguição policial²³, nada referente à busca de alimento como em outras passagens.

A bandeira branca que para nós representa a paz, representa a união, representa de uma forma tão simples através de um pedaço de pano branco todo desejo, todo anseio de nós candomblecistas pela paz e pela irmandade em todo o mundo²⁴.

De certo esse mito nada tem a negar a existência do outro, podendo ser entendido por seus adeptos e por leigos como um complemento, tendo em vista que muitos praticantes do candomblé respeitam os caboclos como “verdadeiros donos das terras”, pessoas que já estavam no Brasil quando africanos foram traficados. “Então, por que não respeitar os seus primitivos donos? (...) O maior guardião dos africanos foram os caboclos”²⁵.

Essa ligação entre os “donos da terra” e os africanos do recorte Congo-Angola resultou na adoção de vários elementos no culto dos caboclos, como a presença dos jingomas (tambores)²⁶, o formato performático do canto e da dança. Da mesma forma, a presença do nkise Kitembu foi sendo incorporada na fala e nos gestos ritualísticos referentes aos caboclos.

O santo (kitembu) que foi adotado pelos caboclos, com grande respeito e também a bandeira que ele representa. Bandeira essa que se tornou também a representação das



casas de nação Angola. Içar a bandeira de tempo é uma forma de levar bem alto a simbologia, o respeito a esse Inkisse²⁷.

No mês de janeiro, muitas festas de caboclos são celebradas, momento de perceber o levantamento da bandeira em algumas casas de candomblé. Outro mês oportuno é em agosto, mais exatamente no dia 10, pois é o momento em que se celebra São Lourenço, visto que, através do processo sincrético religioso com o catolicismo, Kitembu também é cultuado.

Entender as relações religiosas como experiência sincrética é o princípio mais singelo para compreender a importância e as significações dos elementos materiais no candomblé – em especial, a bandeira. No entanto, é devido ao grau de complexidade conceitual atribuído ao sincretismo, reconhecendo que essas relações não aconteceram em um universo passivo e acrítico, que Serra (1995) ainda se permite ser atual quando propõe a análise do sincretismo, levando em consideração as “vicissitudes históricas” e a possibilidade de abordar o sincretismo “como uma espécie de campo simbólico definido por uma história particular e configurado por uma matriz estrutural de transformações que abrange múltiplas possibilidades de desenvolvimento”²⁸.

A conexão da bandeira com os candomblecistas é reforçada através da festa que possibilita a concretização do mito de origem, sendo através da festa que os indivíduos tornam pública sua gratidão e sua devoção. No caso dos caboclos, suas festas são recheadas de uma vasta combinação de cores, da presença farta de frutas e raízes comestíveis, com os cânticos muitas vezes entoados pelos próprios caboclos “incorporados” na médium, trazendo mensagens de conforto, descrevendo a realidade das matas ou do serrado, mas sempre reafirmando o aspecto identitário.

Tata Kindembu me deu uma bandeira. Que é branca como a de Lembá Quem de longe olhar para ela. Sabe que a casa é Angola. Ah é é minha Angola. Ah é meu Angolá. É de kindembu a minha bandeira. É de Kindembu a bandeira real. Bandeira branca, bandeira branca que tempo me deu.

Fincada em um mastro forte, no alto duas bandeiras. A branca é do senhor Kindembu. Verde e amarela é a brasileira. Fincada em um mastro forte, no alto duas bandeiras. A branca me traz a paz. Verde e amarela é a brasileira.

Os negros que foram escravizados e equivocadamente conceituados pela ótica europeia, com critérios excessivamente superficiais, ou seja, a própria denominação Bantu foi uma forma de aglutinar vários grupos étnicos que apresentavam um caráter linguístico próximo. No entanto, cabe ressaltar que a ideia de proximidade do



colonizador é diferente da dos nativos e o imaginário de “nação” surge no mesmo contexto para determinar a origem dos africanos aportados no Brasil, visto que, colocados todos em um único grupo etnolinguístico, os Bantus não tiveram como disseminar suas especificidades. Consequentemente, o conceito de “nação” foi adotado no candomblé marcando a origem geográfica no continente africano.

É a ideia de “nação”, agora encontrada na semântica da bandeira, em sentido que promove outros desdobramentos interpretativos que se repelem e se complementam mutuamente. Ferreira (1981), em busca da reafirmação identitária do caboclo, é categórico em pontuar que

*Caboclo é uma ‘nação’, tem bandeira, tanto quanto outra qualquer, mas não é bandeira de Tempo como botam. Ele tem bandeira, porque a bandeira é a Nacional. É a Bandeira Brasileira, verde e amarela, ‘Ordem e Progresso’. O Brasil não é uma nação? O caboclo não é brasileiro? (...)*²⁹.

A bandeira branca cai no jogo da ambiguidade, havendo momentos em que pertence ao “senhor Kindembu” e representa a paz e no mesmo contexto salva os Bantus, solidificando o compromisso com a “nação” de candomblé. Percebo que caboclo, ao nascer no Brasil, é brasileiro, mas se naturaliza Congo-Angola pela aceitação da bandeira branca enquanto símbolo.

Como mostrei, a bandeira exerce um importante papel de mediação, ligando os indivíduos com seus desejos e anseios. Essa mediação também pode ser encontrada neste processo de construção da identidade através do pertencimento de “nação”, logo

*Nação não é só um fato histórico, nem somente um grupo de homens, um território, uma tradição, uma alma, mas também a espiritualização de todos estes elementos materiais diferentes, o todo orientado para o bem comum do grupo e da humanidade (...) a nação, em vez de um estádio estático definitivo, é mais uma afirmação, um movimento contínuo, uma construção inacabada*³⁰.

A passagem acima apresenta no termo espiritualização uma forma mais sensível e menos racional do entendimento de “nação”. A espiritualização, no caso do candomblé, parece-me mais viável como “mola mestra” que impulsiona a relação dos indivíduos com a religião. Outro termo que me agrada é a percepção de “nação” como construção inacabada, que revela uma ideia de processo, como algo que ainda não se findou. Na perspectiva do candomblé Congo-Angola, sua reconstrução se encontra ainda em um estágio embrionário, tendo na bandeira também as diferentes e distintas opiniões de seus adeptos. A bandeira de Kitembu funciona como a salvação de valores ancestrais



que faz revelar e elevar um aspecto de consciência nacional-religiosa através da sensível. Da mesma forma, liga, através desses valores, outras “nações” de candomblé e outras entidades, como os caboclos.

Considerações finais

Compreendendo os processos de transformações que experiências humanas sugerem aos fenômenos interpretativos, opto por afirmar que as narrativas existentes sobre o surgimento e manutenção da bandeira branca de Kitembu correspondem a um processo de fortalecimento identitário historicamente alijado pelo processo colonial.

Considero que as narrativas produzidas pelo viés da abundância (bebidas, comidas, música e dança) em torno da bandeira, estejam atreladas a dedicação dos adeptos em reafirmar através das festas, o fim dos tempos de escassez para a celebração do tempo da fartura. Da mesma forma, que narrativas produzidas pela lógica ausência de humanidade (devido as perseguições policiais aos terreiros), sugerem a potencialização de tempos de empatia, visto que povos originários e pessoas negras escravizadas comungavam de perspectivas de mundo e relações com a natureza e ancestralidade de forma muito aproximada. O Deus Tempo foi reinterpretado em terras brasileiras tendo a figura dos caboclos – povos originários - como intermediários fundamentais para esta solidificação.

Notas

¹Africanização ou (re) africanização, enquanto processo em curso na sociedade contemporânea, serão identificados aqui como sinônimos.

²Prandi, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento e africanização. Caroso, Carlos; Bacelar, Jeferson. (Org.) Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafirmiação, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. São Paulo: Pallas/CEAO/CNP, 2006. p. 96.

³prandi, Reginaldo. op. cit., p. 106.

⁴Ibid.

⁵Golçaves Da Silva apud Capone, Stefania. Capone, Stefania. A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria/Pallas, 2004, p. 281.

⁶A preferência investigativa pela África Ocidental também pode ser explicada pelos países colonizadores. A França sempre gozou de maior prestígio que Portugal economicamente e academicamente, tanto que algumas obras de pesquisadores



portugueses em África falante de língua portuguesa eram publicadas em francês. O principal mediador entre África e Brasil foi Pierre Verger, reconhecidamente francês.

⁷Botão, Renato U. dos Santos. Para além da nagocracia: a (re) africanização do candomblé nação angola-congo em São Paulo. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2007. p. 116.

⁸Braga, Julio S. Fuxico de candomblé: estudos afro-brasileiros. Feira de Santana: UEFS, 1988. p.88

⁹Conversa realizada em janeiro de 2013.

¹⁰Segundo Heli Chatelain (1888-89), a presença do ch sugere o som de ki.

¹¹Martins, João Vicente. Crença, adivinhações e medicinas tradicionais dos Tutchokwe do nordeste de Angola. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1993. p. 62.

¹²Entrevista concedida por Tata Ananguê no dia 28 de novembro de 2015, no interior da Casa de Culto localizada em Jardim Corumbá, Nova Iguaçu – RJ.

¹³Bourdieu (1989) diferencia objetivação participante de observação participante (Cf. Bourdieu, Pierre. O Poder Simbólico. Rio De Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. P. 51.

¹⁴Carneiro, Edison. Carneiro, Edison. Religiões Negras/Negros Bantos. Rio de Janeiro – Civilização brasileira – 1991. p. 175. Destaco que, na prática contemporânea do candomblé, Katendê e Tempo são deidades distintas.

¹⁵Ibid., p. 176.

¹⁶Ribas, Oscar. Sunguilando: Contos tradicionais angolanos. Lisboa: Agência-Geral do UltraMar, 1967. p. 69-84.

¹⁷Ação profilática no momento do parto: a dizua e a bamba. A dizua é um pau bifurcado, de uns dois decímetros de tamanho, sendo as duas pontas e a boca franjadas com fibras de embondeiro, esta tingida depois com a mistura de óleo de palma com tacula. A bamba é um bastão do mesmo feitio. Na área de Luanda, este utensílio possui, na guarnição, fiadas coloridas de missangas brancas, pretas e encarnadas (Cf. RIBAS, Oscar. Izomba: Associativo e recreio. Luanda: Tip. Angolana, 1965. p. 49).

¹⁸Chavalier, Jean. Dicionário dos símbolos: (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números) – Rio de Janeiro: José Olympio, 1991, p.65

¹⁹Adolfo, Sérgio Paulo. Nkissi tata dia Nguzu: estudos sobre o candomblé congo-angola. Londrina: EdUEL, 2010. p. 107.

²⁰Ibid.

²¹“O calundu foi pessoa, a pessoa será calundu”



²²Sacerdote Eduardo Adjiberu é o líder do Nzo Umpembe Kincongo Ndanji Angola, localizado em Nova Iguaçu, na Baixada Fluminense.

²³Fato histórico comprovado por muitos autores. Destaco o romance de Jorge Amando, intitulado Tenda dos Milagres, no qual o autor, inspirado por fatos reais ocorridos nas décadas de 20 e 30, discorre sobre a perseguição sofrida pelo candomblé nesse período. O policial mais conhecido se chamava Pedro Azevedo Gordilho – Pedrito.

²⁴Fala de Tatetu Eduardo Adjiberu retirado do documentário: Caboclo de um Brasil Caboclo. Disponível:

<https://www.youtube.com/watch?v=9bjvfN11iPw&list=PLA13C869BE E5EEF80&index=4>. Acesso em: 30 jul. 2017.

²⁵Palestra proferida por Xicarangomo Esmeraldo Emetério de Santana. In: Encontro de nações do candomblé. Salvador, CEAO, 1984. p. 46.

²⁶Segundo Xicarangomo Almiro Miguel Ferreira, “É cabaça, umas cabaças grandes que chamam taquis. E outras chamam ia. Só tem dois toques. Por uma questão de desenvolvimento se fez três atabaques, dois pequenos, e pegou-se a dar o nome de ingoma, mas não é de caboclo. Isso é emprestado” (op. cit., p. 62).

²⁷Fala de Tatetu Eduardo Adjiberu retirado do documentário: Caboclo de um Brasil Caboclo. Disponível:

<https://www.youtube.com/watch?v=9bjvfN11iPw&list=PLA13C869BE E5EEF80&index=4>. Acesso em: 30 jul. 2017.

²⁸Serra, Ordep. Águas do Rei. Petrópolis: Editora Vozes, 1995. p. 11.

²⁹Ferreira, Almiro Miguel. Candomblé congo-angola. In: Encontro de nações de candomblé: Salvador BA: Promovido pelo Centro de Estudos Afro-Orientais, Salvador 1 a 5 de junho de 1981, p.67.

³⁰Dia apud Mixinge, A. Made in Angola: Arte contemporânea, Artistas e Debates. Luanda: L´Hamattan, 2012. p. 35-36.

Bibliografia

Adolfo, Sérgio Paulo. Nkissi tata dia Nguzu: estudos sobe o candomblé congo-angola. Londrina: EdUEL, 2010. p. 107.

Bourdieu, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRAGA, Julio S. Fuxico de candomblé: estudos afro-brasileiros. Feira de Santana: UEFS, 1988.

Carneiro, Edison. Religiões Negras/Negros Bantos. Rio de Janeiro – Civilização brasileira – 1991.



Capone, Stefania. A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria/Pallas, 2004.

Chavalier, Jean. Dicionário dos símbolos: (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números) – Rio de Janeiro: José Olympio, 1991.

Ferreira, Almiro Miguel. Candomblé congo-angola. In: Encontro de nações de candomblé: Salvador BA: Promovido pelo Centro de Estudos Afro-Orientais, Salvador 1 a 5 de junho de 1981.

Martins, João Vicente. Crença, adivinhações e medicinas tradicionais dos Tutchokwe do nordeste de Angola. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1993.

Mixinge, A. Made in Angola: Arte contemporânea, Artistas e Debates. Luanda: L´Hamattan, 2012. p. 35-36.

Ribas, Oscar. Sunguilando: Contos tradicionais angolanos. Lisboa: Agência-Geral do UltraMar, 1967.

Serra, Ordep. Águas do Rei. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.



Religión en la escuela: La voz de los estudiantes como expresión y demanda de pluralismo religioso

María Angélica Guzmán Droguett¹
Pamela Beatriz Ayala Arancibia²

Resumen

Las escuelas chilenas deben ofrecer, por ley, la asignatura de religión, no obstante, los estudiantes tienen el derecho a no participar de la clase. En el contexto actual, caracterizado –entre otros aspectos- por un cuestionamiento a la legitimidad de la Iglesia, ha aumentado el descontento por la mantención de esta asignatura en el currículum obligatorio. Esto se ve agravado por el hecho de que la propuesta curricular de base está elaborada por la institución eclesial, no por el Ministerio de Educación, además que en su elaboración no se considera la voz de estos actores para configurar la asignatura. En este marco, y a través de un trabajo cualitativo, este estudio sistematiza las demandas de aprendizaje que los estudiantes de secundaria presentan respecto de la enseñanza de la religión católica en las escuelas. Las conclusiones principales destacan la necesidad de terminar con una lógica catequética y sacramental, transitando hacia una formación con énfasis en el desarrollo personal y social, caracterizada por el fortalecimiento de la interculturalidad y del pluralismo religioso.

Palabras clave

Currículum escolar, asignatura de religión católica, demandas de aprendizaje de los estudiantes.

Introducción

En el escenario chileno actual, la enseñanza de la religión se enmarca en el Decreto Supremo 924/83, el que fija la obligatoriedad de la asignatura en el currículum escolar. De acuerdo a esta normativa, religión debe ser impartida en todos los establecimientos escolares del país, públicos y privados, confesionales y laicos.

Si bien la clase de religión asume un lugar formal dentro del currículum escolar y está sometida a una serie de exigencias ministeriales, hasta el momento no cuenta con Bases Curriculares que orienten epistemológicamente los aprendizajes a intencionar en la asignatura, como sí ocurre con el resto de las disciplinas escolares. De hecho, los Programas de Estudio correspondientes son elaborados por cada una de las confesiones religiosas que poseen personalidad jurídica reconocida, no por el Ministerio



de Educación, como sí sucede con las otras asignaturas, esto, sumado a otros aspectos, la confina a representarse como una asignatura de “segundo orden” (Moya y Vargas, 2017).

Así, aun cuando el Estado de Chile reconoce el valor de la formación religiosa de sus estudiantes y otorga un espacio para que cada confesionalidad pueda presentar sus contenidos esenciales a través de religión, no entrega a la asignatura un estatus a la altura de las otras disciplinas configuradoras del currículum nacional (Barruel y Díaz, 2016), por lo que la generación de Bases Curriculares en la asignatura de religión constituye un desafío prioritario para el sistema (Araya, 2014).

En este escenario, el estudio buscó generar orientaciones para la elaboración de Bases Curriculares en religión, recogiendo la normativa nacional vigente, los aportes del campo disciplinar específico, el mensaje educativo de la Iglesia y las nuevas exigencias del contexto escolar nacional, identificadas estas últimas en las demandas de aprendizaje que plantean hoy las y los distintos actores relacionados con la asignatura, entre ellos los estudiantes de secundaria.

Lo que se presenta en este artículo es la última parte de la investigación, asociada a la sistematización de los requerimientos formativos expresados en la voz de los jóvenes, para nutrir la generación de una propuesta curricular enriquecida y pertinente a la realidad nacional.

El artículo se estructura en cinco secciones. La primera, problematiza la situación de la asignatura de religión en Chile. El segundo apartado, marco referencial, entrega los fundamentos para comprender la perspectiva con que se abordó el problema. En un tercer momento, se exponen la metodología que permitió desarrollar la labor indagativa. En la cuarta sección, resultados y discusión, se examinan y tensionan los hallazgos generados. Por último, las conclusiones presentan una síntesis de las demandas de aprendizaje presentadas por los estudiantes a la asignatura de religión, además de proyectarse algunas líneas indagativas que podrían complementar este estudio.

Problematización

Desde el año 2012 en Chile se está viviendo un proceso de reforma curricular, a partir del cual se ha reestructurado la propuesta de objetivos de aprendizaje para todos los cursos y asignaturas. Esta transformación se ha experimentado gradualmente, comenzando el año 2012 con la promulgación de un marco nacional denominado Bases Curriculares, el que consideró los niveles de primero a sexto año básico, en todas las áreas (Espinoza, 2014). Gradualmente, en los distintos períodos se han ido



incorporando nuevos cursos, proyectándose que en los años 2020 y 2021 el cambio alcance a tercero y cuarto año medio respectivamente, concluyéndose con ello dicho proceso de rediseño.

Este nuevo contexto ha permitido que todas las asignaturas que componen el currículum escolar nacional hayan desarrollado un profundo proceso de revisión y actualización, redefiniendo su configuración y considerando, entre otros elementos, una refundación epistemológica de las correspondientes disciplinas escolares. Estos escenarios de evaluación integraron múltiples fuentes para orientar la elaboración de las nuevas propuestas, tales como literatura especializada, hallazgos de investigaciones recientes y consulta a diversos actores, entre otras.

Sin embargo, la asignatura de religión ha representado un caso particular en este escenario de evolución curricular. Su particularidad radica en que, si bien por ley es obligatorio impartir la clase en todas las escuelas del país, la construcción de los instrumentos curriculares asociados no radica en el Ministerio de Educación como es la situación de todas las asignaturas restantes, sino es elaborada por el Área de Educación de la Conferencia Episcopal de Chile, la que desarrolla procesos diferentes para la generación de esta propuesta curricular.

Por otra parte, mientras hoy todas las disciplinas escolares cuentan con Bases Curriculares y Programas de Estudio, en razón de la Ley General de Educación N°20.370/2009 actualmente vigente, en el área de religión no se presenta un marco global para la definición curricular de la asignatura, pues solo existen Programas de Estudio, los que tienen origen en el 2005³, al amparo de la Ley Orgánica Constitucional de Enseñanza N°18.962/1990, derogada hace más de diez años (Guzmán, 2018).

En este contexto, las directrices que se consideraron para estructurar la asignatura de religión responden a una lógica de construcción ya superada por las coordinadas curriculares actuales y no existe evidencia que permita precisar de qué forma los distintos actores educativos participaron y/o fueron considerados en la elaboración de los correspondientes Programas de Estudio aludidos. En efecto, mientras en las restantes disciplinas escolares el organismo central, Ministerio de Educación, definió diversas alternativas de participación y consulta ciudadana para el diseño de los instrumentos curriculares, en la que podía colaborar cualquier actor social (Ministerio de Educación, 2016), no es suficientemente explícita la forma y profundidad que adquirió dicho proceso en la construcción de los dispositivos curriculares de religión.



Entre todas estas consideraciones, la que ocupa la atención de este artículo es la voz estudiantil, pues, en un contexto caracterizado por inquietudes sociales crecientes y, en particular, por la generación de tensiones constantes para la Iglesia Católica, pareciera que escuchar y responder a las demandas estudiantiles es un imperativo si lo que se pretende es fortalecer la pertinencia de las propuestas curriculares elaboradas.

Es en este escenario que nos preguntamos ¿qué demandas de aprendizaje presentan hoy los estudiantes a la asignatura de religión? Interrogante que se traduce en delimitar, desde los propios discursos juveniles, una apreciación respecto de lo que les están enseñando en el área y una proyección de los desafíos derivados de lo que quisieran aprender en el marco de esta asignatura.

Marco referencial

En el contexto chileno actual, la enseñanza de la religión se funda en el Decreto N°924/1983, el que señala la necesidad de incluir la asignatura en el currículo de educación básica y media, resguardando la dimensión espiritual de la persona; los valores humanos y espirituales que rigen la cultura humanista occidental; y, el desarrollo humano en su plenitud. En razón de estos lineamientos normativos, es obligatorio ofrecer la clase de religión, dentro del horario lectivo, en todas las escuelas del país, sean estas públicas o privadas, confesionales o laicas.

No obstante, si bien existe esta obligatoriedad de incluir la asignatura en el currículum escolar, es optativo para los estudiantes el asistir a ella, pues tal elección queda supeditada a su criterio personal y, dependiendo de la edad, al de sus respectivas familias.

Entonces, a pesar de contar con un reconocimiento oficial, religión no posee la misma configuración que las otras disciplinas escolares, convirtiéndose en una asignatura, en la práctica, “prescindible”, a lo que se suman ciertas particularidades muy específicas de esta área como que la evaluación de aprendizajes que realiza es a través de conceptos y que estos no inciden en la promoción de curso (Decreto N°924, 1984).

Por otra parte, en el país existen diversos informes que evidencian un conjunto de factores que influyen en una baja valorización social de religión, al compararla con otras áreas del currículum escolar (Arzobispado de Santiago. Vicaría para la Educación, 2015). Por ejemplo, en el proceso de Evaluación Docente y Programa de Asignación de Excelencia Pedagógica que se desarrolló en el sistema público, entre los años 2008 y 2011, se concluye que los profesores de religión tienen un dominio pedagógico y disciplinario por debajo del promedio de los docentes de otras disciplinas (Manzi,



González y Sun, 2011). De hecho, la media de los maestros que fueron evaluados como competentes para ejercer la pedagogía, en la totalidad de las asignaturas, fue de un 70%, mientras que el promedio de docentes evaluados como competentes en religión solo alcanzó un 47,5% (Espinoza, 2016). Estas evaluaciones docentes, basadas en los criterios propuestos por el Marco para la Buena Enseñanza (Mineduc, 2008), sostienen la debilidad que caracteriza los conocimientos tanto pedagógicos como disciplinarios de los profesores de religión (Tobar, 2013).

Complementariamente, estudios interesados en profundizar en las prácticas pedagógicas, afirman que mientras que la docencia en otras asignaturas se ha ido renovando, reconociéndose una transición paradigmática que incluye un discurso educativo actualizado; en religión se visualizan dos obstáculos significativos, por una parte la mantención de un modelo reproductivo tradicional (Saavedra, 2016); y, por otra, la tensión permanente entre una lógica catequética (focalizada en las necesidades de una sociedad creyente) y una lógica religiosa escolar (centrada en las demandas de una sociedad plural) (Neira, 2014).

También existe evidencia respecto de otras razones asociadas a la desvalorización de esta disciplina escolar, ya que, como señaló la Comisión Valoración de la Asignatura de Religión en la Escuela, en el contexto del II Seminario por la Corresponsabilidad, algunas causas que podrían explicarla, además de las ya mencionadas, son el frecuente reemplazo de la clase de religión por otras actividades pedagógicas contingentes; el desconocimiento del profesorado respecto del contexto normativo que sostiene el trabajo docente; y, la escasez o inexistente formación continua en el área, entre otras (Arzobispado de Santiago. Vicaría para la Educación, 2015).

Este complejo escenario, como ya se mencionó, ha impactado en que religión tenga un estatus disciplinar bastante singular al compararlo con el resto de las áreas del currículum nacional (Barruel y Díaz, 2016), por lo que, incluso, se podría cuestionar el grado de responsabilización que el estudiantado –y por qué no, toda la comunidad educativa- genera respecto de religión, al tener esta un carácter optativo y desligado de la promoción (Decreto N° 511, 1997; Decreto N° 112, 1999; Decreto N° 83, 2001).

Para contrarrestar este fenómeno de convertirse en una asignatura de “segundo orden” (Moya y Vargas, 2017), varias escuelas, asumiendo los márgenes decisionales que la legislación vigente, han decidido reemplazarla por diversas opciones curriculares como Historia de las Religiones, Ética o Valores, entre otras, las que se han construido a partir de campos y ópticas disciplinares muy diferentes. Sin embargo, estas opciones, más



que fortalecer la estructura de la asignatura, aumentan su debilidad por cuanto la eliminan del currículum escolar ofertado.

En este sentido, esta propuesta busca identificar espacios de enriquecimiento de la religión, en tanto que disciplina escolar, considerando la voz de los estudiantes, quienes podrían aportar a vigorizar la asignatura, contextualizándola a partir de sus propias demandas formativas.

Es un consenso, en el relato educativo actual, que los estudiantes han cambiado y, por consiguiente, reclaman un ejercicio pedagógico y un estilo docente diferente al que satisfacía a los requerimientos de las generaciones anteriores (Asún, Ruiz, Retamal, Peralta, Esquivel, Vargas y Martínez, 2013).

El trabajo frontal y transmisivo que caracterizaba el aula de hace algunos años, ha perdido su valor y hoy el estudiantado se revela en términos de exigir la generación de aprendizajes más robustos y que tengan sentido para el desarrollo de su formación personal.

El reconocimiento de esta situación no es nuevo en la región, ya a comienzos de los años noventa se expresaba la necesidad de considerar la diversidad de los contextos escolares como un imperativo para la gestión educativa, traduciéndose esta en una base para la descentralización del sistema (Casassus, 1993). En este escenario se reconocían atribuciones para identificar y sistematizar dicha variable en definiciones curriculares fundadas en los intereses del contexto, promoviendo la participación de la comunidad en la determinación y conducción de los aprendizajes a desarrollar (Abrile de Vollmer, 1994).

Diez años más tarde, Marín y Teruel (2004) señalaban que, a diferencia de épocas previas en que se esperaba del profesorado manejo de información y una correcta exposición de esta, los estudiantes exigían la movilización de una diversidad de habilidades configuradoras de la docencia. En la década actual, una de dichas habilidades, y que nos interesa rescatar en la línea de este estudio, consiste en adaptar el currículum a las solicitudes y motivaciones expresadas por la comunidad estudiantil (Asún et al, 2013).

En este marco, es interesante recoger la actual crisis de la escuela en tanto que transmisora de contenidos, pues, desde la perspectiva de Dubet (2010), dicho propósito es insuficiente para satisfacer los requerimientos del mundo escolar actual, lo que



impacta en una falta de sentido para los estudiantes, con todas las consecuencias que esta carencia provoca en ellos y su relación con la escuela.

El desafío, entonces, consiste en visibilizar a cada uno de los niños y jóvenes que forman parte del sistema educativo, reconociendo sus diferentes identidades y, sobre todo, respetando su derecho a ser escuchados y a protagonizar el proceso formativo que experimentan día a día (Baeza, 2019). No relevar los sentidos y significados que ellos y ellas construyen, puede promover una relación poco auténtica entre el estudiantado y la escuela y, por consiguiente, la elaboración e implementación de una política formativa con un bajo nivel de pertinencia (Baeza, 2002).

Derivada de esta reflexión se vuelve una urgencia el recoger la voz estudiantil o student voice, en tanto que fundamento de una educación democrática, validando sus demandas como un aporte sustantivo para los procesos de construcción curricular (Cook-Sather, 2006). Dicho de otro modo, la voz estudiantil debería convertirse en una fuente enriquecedora de la selección curricular a desarrollarse en el sistema educativo (Araneda, Guzmán y Nussbaum, 2018).

Sin embargo, tal como la literatura ha reportado, si bien existe investigación referida al reconocimiento de la voz de estudiantes y su relación con los procesos pedagógicos, es escaso su desarrollo con foco en la construcción curricular, es decir, como fuente para la delimitación de objetivos de aprendizaje. En consecuencia, prácticamente no existe evidencia respecto de lo que los estudiantes quieren aprender, por lo que el “cómo se relacionan sus intereses y motivaciones con la propuesta curricular que experimentan sigue sin respuesta⁴” (Araneda, Guzmán y Nussbaum, 2018, p. 3).

En efecto, el dar voz a los estudiantes es un foco que –paulatinamente– se ha ido incorporando en el espacio de investigación educativa y hoy se encuentra literatura interesante y actualizada en el tema (D’Aloisio, 2015). Con todo, nuestra mirada va más allá de conceder espacios de “palabra” al alumnado, lo que plantea el estudio es la necesidad de legitimar dicha expresión en acciones concretas para la complementación y transformación del currículo que se implementa en el aula.

Es en este contexto que se coloca en discusión el sentido de la educación y, retomando el foco planteado por Baeza, pero trascendiendo el escenario de la educación secundaria, afirmamos que “solo conociendo las significaciones y resignificaciones de los estudiantes sobre su experiencia escolar, ellos se podrán integrar a las transformaciones necesarias de la escuela” (2019, p. 97).



Metodología

El estudio se abordó desde un enfoque metodológico cualitativo y exploratorio, con un diseño pseudo-flexible, fundado en etapas sucesivas, pero organizadas con un margen de recurrencia, para ser utilizado de acuerdo a necesidad (Strauss y Corbin, 2002; Flick, 2014).

La generación de información, si bien desembocó originalmente en un instrumento organizado a partir de preguntas pre-estructuradas, fundado en la literatura examinada, se abrió a la construcción de lineamientos emergentes al contexto de desarrollo de la investigación. El propósito fue generar espacios de respuestas libres y abiertas frente a los reactivos presentados (Canales, 2006).

El trabajo se concretó en dos fases. La primera estuvo asociada a la labor documental, en la cual se analizaron diversos artículos vinculados con el tema de estudio. A partir de ese proceso se generó un conjunto de categorías analíticas que permitieron la elaboración del instrumento requerido para el trabajo de campo.

En una segunda fase, se realizó un grupo focal, el que se configuró en base a una muestra intencionada, con la participación de estudiantes provenientes de escuelas con heterogénea dependencia (particular y particular subvencionada), pero que cumplieran con la condición de ser integrantes de los respectivos Centros de Estudiantes de cada institución educativa. Participaron de esta instancia un grupo de actores, de distinto género y edad, pertenecientes a cursos desde octavo básico a tercer año de educación media.

El grupo focal, instancia fundamental, pues desde allí se generó la voz de los estudiantes, se estructuró en tres momentos. El primero a partir de un trabajo entre pares, en el que los estudiantes discutieron y presentaron la respuesta a la pregunta ¿qué me enseñan en religión? El segundo, y más extenso de todos, se centró en la interacción movilizadora a partir de las preguntas planteadas por las investigadoras, las que se articularon en torno a las siguientes tres categorías globales: Percepciones, Expectativas de transformación y Valoración de la asignatura de religión. Finalmente, en el tercer momento, se volvió al trabajo en grupo pequeño, en el cual se respondió a la interrogante ¿qué quiero aprender en religión?, el cual fue presentado al grupo completo.

Las respuestas fueron trabajadas a partir de un análisis de contenido, de naturaleza categorial mixta, aplicado a las declaraciones registradas y transcritas de las y los actores. Su naturaleza mixta consistió en articular los criterios construidos desde la



literatura con los generados a partir de la riqueza de los discursos contextuales construidos; desde esta interacción se levantaron subcategorías específicas, que dotaron de mayor significado el análisis desarrollado (Taylor y Bogdan, 2000).

Como criterios de rigor investigativo se consideraron la triangulación de actores; la profundidad; y, la transparencia (Krause, 1995).

Resultados y discusión

Esta investigación buscó responder a la interrogante ¿qué demandas de aprendizaje presentan hoy los estudiantes a la asignatura de religión? Para dilucidar la respuesta se generó un relato, desde los propios discursos estudiantiles, referido a lo que los actores declaran que actualmente les están enseñando en la escuela y a los desafíos derivados de lo que quisieran aprender en la asignatura.

En este marco, y frente al primer foco planteado, que fue ¿qué les enseñan en la asignatura? Los jóvenes presentes manifestaron bastante convergencia, en tanto señalaron que existe en el aula un énfasis por transmitir un enfoque tradicional de la Iglesia, centrado en elementos celebrativos y que genera una mirada superficial de los temas contingentes. En esta línea se comentó que, desde su interpretación, la manera de organizar la asignatura es bastante estructurada e, incluso en algunos casos, se la diseña por bloques, desde donde se vuelve difícil el articular los distintos contenidos y perspectivas que podrían ser movilizados para desarrollar los aprendizajes.

En este sentido, los focos disciplinares, como el tema valórico, por ejemplo, se ven integrados a la clase desde una mirada mayormente teórica, desde un “deber ser”, sin lograr vincularlos con una reflexión y/o una discusión que enriquezca la apropiación y el posicionamiento de los estudiantes en las diferentes dimensiones de vida que le son atingentes. Desde el análisis que los actores presentan, tampoco se estaría intencionando con suficiente fuerza la formación integral pretendida.

Estos antecedentes son bastante coincidentes con los estudios actuales asociados a las prácticas pedagógicas en religión, los que presentan evidencia que avala una aproximación formativa bastante tradicional en la asignatura (Saavedra, 2016), la que se caracteriza por un exacerbado énfasis catequético, interesado en priorizar el rito eclesiástico, en menoscabo de procesos reflexivos que otorguen mayor sentido al aprendizaje construido, y que, por ende, reducen los espacios de pluralismo y divergencia en el aula (Neira, 2014).



En la segunda etapa de la conversación, es decir, en el transcurso del grupo focal como tal, fue muy interesante la discusión de opiniones por parte de los jóvenes, pues estos presentaron tensiones muy atractivas de ser profundizadas, a la vez que permitieron el seguir caracterizando el trabajo formativo que se desprende desde la asignatura.

Uno de los aspectos que llamó la atención profundamente es la diferencia que ellas y ellos aprecian en el trabajo de la asignatura en educación básica y en educación media. Efectivamente, se reconoce que el trabajo en educación básica tiene una intencionalidad mucho más transmisiva y catequética, en tanto pareciera que –a menor edad- los niños no generan obstáculos para el desarrollo de este enfoque y que, incluso, le acomoda respecto a su predisposición frente a la escuela. No obstante, en la medida que los estudiantes crecen, ya no se conforman con una formación reproductiva y comienzan a cuestionar el sentido que la asignatura tiene en tanto que aporte a su vida personal, por lo que una clase que no abra espacios de análisis, discusión y toma de postura, pierde valor.

Sobre esta consideración, los estudiantes afirman que en educación básica el principal referente utilizado para el trabajo de aula es el texto de estudio, pues presenta variadas actividades atractivas para niños, con historias e ilustraciones que les llaman la atención. Sin embargo, en niveles superiores, la estructura del libro de religión es muy cuestionada por su escaso aporte formativo, incluso por apoderados, por lo que se tienden a usar guías confeccionadas por las y los profesores, con foco en contenidos y actividades que, con frecuencia, integran dilemas valóricos y sociales a la propuesta, además de incorporar religiones comparadas, lo que valoran como muy interesante.

Al ser consultadas los actores respecto del propósito que debiera tener la asignatura, el grupo afirma que la clase de religión debería ser una propuesta para formar al buen cristiano, al honesto ciudadano. Un espacio para construir el proyecto personal, de vida, uniendo lo cognitivo con lo emocional y permitiendo poner en práctica los valores, el servicio, en el marco de la comunidad en que cada quien está participando. Se plantea que religión debería promover una perspectiva crítica de la realidad, a partir de la investigación, del análisis, aprovechando los espacios de divergencia que pueden suscitarse dentro del aula. Es un consenso el que religión no puede identificarse con catequesis o pastoral, pues para eso existen otras alternativas de formación, sino que debe presentarse como una actividad curricular abierta, incluso, para no creyentes.

Es sustantiva la crítica que realizan los estudiantes referida a que el trabajo en religión debiera trascender la lógica del mito y el rito, alcanzando –como ya se ha señalado-



niveles de profundidad analítica respecto de los focos formativos y posibilitando la construcción de fundamentos sólidos para el pensamiento y para la apropiación, en tanto que toma de postura personal, respecto de los temas propios de la asignatura. Esta mirada podría robustecer el impacto que la asignatura puede alcanzar en los jóvenes, por cuanto “comprender dichas razones es clave para elaborar nuevas propuestas curriculares más contextualizadas y con mayor sentido para los estudiantes⁵” (Araneda, Guzmán y Nussbaum, 2018, p.13).

Centrando la reflexión en las tres categorías que se plantearon originalmente en la investigación: Percepciones, Expectativas de transformación y Valoración de la asignatura, los hallazgos generados en el grupo focal nos permiten discutir los siguientes aspectos:

a) Percepciones: Los actores afirman que la clase de religión tiende a ser limitante, pues, por estar circunscrita al enfoque tradicional de la Iglesia, a un deber ser externo según sus propias definiciones, no logran abrir escenarios analíticos e intencionados para la construcción reflexiva autónoma. Esta condición cierra el espacio para el diálogo y el debate, lo que desmotiva a quienes participan de la clase. De acuerdo a lo que expresan, es común el interés de los jóvenes por la contingencia social, pues el tomar posición respecto a lo que ocurre en el mundo motiva a la comunidad, incluidas las personas no creyentes. Esta postura favorecería las prerrogativas del Concilio Vaticano II, desde las cuales la escuela católica debería responder a la promoción de una apertura inclusiva a la sociedad, congregando bajo su acción formativa tanto a creyentes como a no creyentes, resguardando la libertad individual de conciencia (Pablo VI. Vaticano II, 1965).

En esta línea, desde los discursos generados se evalúa como favorable el relacionar los temas de religión con el acontecer social y personal, levantando criterios de pertinencia, relevancia y utilidad hacia la asignatura. Los estudiantes enfatizan en que no es necesario ser cristiano para ser buena persona, pues los intereses valóricos, la familia, el proyecto de vida, son atingente a todos y todas (creyentes o no). Existe consenso también en afirmar que la dimensión formativa no es privativa de esta disciplina, sino que es transversal a las asignaturas, y se considera positivo el relacionar esta dimensión con las acciones de Cristo, en tanto que modelo a seguir, lo que podría ser muy propicio de fortalecer al interior de la orgánica de la asignatura.

b) Expectativas de transformación: Realizada la consulta respecto a lo que modificarían de la asignatura, los actores plantean no estructurarla únicamente a partir del foco



mito/rito. Son categóricos en plantear que la asignatura no puede identificarse solo con creer en Dios, pues sus propósitos deberían trascender la evangelización. Proponen cambiar el enfoque, promoviendo la toma de conciencia respecto a lo que ocurre en el mundo, es decir, estableciendo permanentes relaciones con el contexto.

En esta línea, y de acuerdo a sus opiniones, religión debería relacionarse con formación ética, filosófica, histórica y política, entre otros aspectos, analizando el lugar de la Iglesia católica en este marco. Sostienen que es importante llevar la asignatura a un nivel más práctico, con menos declaraciones y teoría respecto de lo que significa ser religioso, centrándose más en el desarrollo de bases y criterios para ser un buen ciudadano. Dicho de otro modo, es importante integrar los valores de la Iglesia, a partir del diálogo, del debate respetuoso, involucrando a personas de todas las creencias, incluso a los no creyentes, sin intentar colonizar las ideologías de los estudiantes.

Por último, en términos de contenidos específicos a incorporar en la asignatura, las reflexiones del grupo focal aluden a valores, al estudio del fenómeno religioso, a los movimientos político-sociales, en definitiva, insisten en la necesidad de alejarse del relato tradicional y acercarse al contexto real. Todas estas transformaciones se deberían concretar a partir de una aproximación metodológica que releve las actividades de discusión, de debate y de divergencia, en un clima aula de respeto y diálogo permanente.

Todas estas demandas son muy consistentes con la literatura especializada, la que manifiesta la relevancia de asegurar la presencia de la voz estudiantil en los procesos de diseño curricular, reconociéndolos como fundamento para la democratización de la escuela (Cook-Sather, 2006). De hecho, como Baeza mencionara “solo conociendo las significaciones y resignificaciones de los estudiantes [...], ellos se podrán integrar a las transformaciones necesarias de la escuela...” (2019).

c) Valoración de la asignatura: En razón del cómo evalúan los énfasis existentes en la propuesta formativa de religión, los jóvenes consideran positivos los actuales ejes doctrina social de la Iglesia (asociado al tema superación de la pobreza); fenómeno religioso (vinculado con religiones comparadas); y, proyecto personal (relacionado con el cuestionamiento de cómo puedo ayudar a la sociedad).

Respecto al rol docente, para la comunidad consultada es importante destacar la experiencia religiosa de sus profesores, pues, cuando estos la comunican, explicando el proceso de fortalecimiento religioso con la realidad vivida, con sus problemas sociales y personales, los cursos se sienten más comprometidos con el desarrollo de la



asignatura. Así, la clase resulta motivante, más aún cuando en ella se comparten experiencias, cuando se argumenta y contraargumenta, cuando se pone en práctica lo que se aprende, cuando se legitima una individualidad que se abre al colectivo y viceversa, pues se le da mayor sentido a la asignatura.

En este punto, pareciera que los actores concuerdan con los hallazgos de la investigación actual, los que reconocen la escuela y el aula como escenarios privilegiados para la formación, en términos que permiten “construir oportunidades para favorecer el ejercicio de la ciudadanía. No tanto como institución homogeneizada y compacta, sino como comunidad donde individuos y grupos pueden pensar y hablar de todo lo que les pasa. Un espacio donde se puede enseñar y practicar una racionalidad basada en el diálogo y la participación, y como una herramienta de análisis crítico de la realidad” (Tort, 2018, p. 54).

Por último, en la etapa final del grupo focal, se desarrolló una actividad de cierre, en que los estudiantes respondieron a la pregunta ¿qué esperan aprender en la asignatura de religión? Nuevamente los argumentos fueron bastante convergentes, en tanto destacaron que sus intereses de aprendizaje en el área se asociaban a análisis de la realidad, identificando el aula como un espacio para tensionar elementos vinculados con diferentes perspectivas para la comprensión del contexto, desarrollando una visión crítica, pero integradora, de los escenarios actuales.

En este marco de reflexión, los estudiantes coincidieron en proponer contenidos específicos de aprendizaje como desigualdad social; diferencia; interculturalidad; ecología; y, la relación entre familia y fe. De hecho, en uno de los grupos de trabajo se levantó el manifiesto *El pobre es Cristo*, lo que explicaron como el imperativo de abordar la problemática social que debe estar a la base de la formación en religión.

Todos estos requerimientos de nuevos contenidos en la asignatura de religión, estuvieron articulados con propuestas metodológicas específicas, donde la investigación, la creación y el aprendizaje experiencial debieran ser fundantes, permitiendo una traducción de las ideas y posturas asumidas en frutos concretos de acción. A esto, consensuadamente, los actores le denominaron la demanda por una vocación de diálogo en el aula.

Todo lo dicho está descrito en la evidencia investigativa en la región, donde, cada vez más, se proclama la necesidad de repensar los procesos formativos, cuestionando y reconstruyendo sus fines, contenidos y estrategias, a la luz de una perspectiva interdisciplinaria y sustentada en la experiencia. Esta aproximación valora la diversidad



del estudiantado, respondiendo a su condición singular, “ampliando las oportunidades de desplegar aprendizajes personalizados en ambientes colectivos y atendiendo a la diversidad de contextos y circunstancias” (Operti y Magni, 2019).

Conclusiones

Terminada esta fase del estudio, relevamos que, a nivel de estructura, los jóvenes demandan que la clase de religión se oriente hacia el desarrollo de pensamiento divergente, al igual que las otras asignaturas configuradoras del currículum nacional, convirtiendo el aula en un espacio de expresión democrática y ciudadana.

Referido a la configuración curricular de la asignatura, la voz estudiantil indica la urgencia de reducir el eje catequético y sacramental, especialmente en educación media, incorporando análisis de la realidad contextual, movilizándolo aproximaciones desde otras disciplinas.

En términos de sentido, los actores expresan que se debe cuidar que los aprendizajes religiosos no se presenten fragmentados con respecto de los sociales y cívicos, pues la educación religiosa debe ser concebida como una formación integral del ser humano, que incluye el respeto por el otro, por sus creencias e ideologías.

En esta línea, y como un foco interesante de profundización futura, la voz estudiantil demanda que la religiosidad sea asumida como una forma de interculturalidad, fundándose en el diálogo interreligioso permanente. Queda pendiente el identificar cómo se configura la voz del profesorado en este marco indagativo.

En definitiva, el comprender las exigencias que los jóvenes presentan a la enseñanza de la religión y legitimarlas como una fuente para la toma de decisiones curriculares en el área, podría asegurar un espacio de mayor pluralidad en el aula, promoviendo escenarios formativos más pertinentes a la escuela actual.

Sí nos queda la interrogante acerca de los límites identitarios de la asignatura, pues, en la medida que en esta se abra a tantas dimensiones, como ética, política, historia y/o filosofía, se corre el riesgo de confundir el núcleo disciplinar de la misma. Será, entonces, tarea de los expertos en el campo el resguardar el cuore epistémico correspondiente en los procesos de rediseño curricular.

Por último, es fundamental resguardar la inclusión de actores creyentes y no creyentes en la asignatura, pues esta diversidad enriquece los escenarios de reflexión y toma de postura por parte de los jóvenes. En este sentido, es importante tener en consideración que “educar cristianamente no es solo hacer catequesis [...] Es llevar adelante a los



jóvenes en los valores humanos, en toda la realidad, incluida la trascendencia” (Francisco I, 2015).

Notas

¹Académica e investigadora de la Pontificia Universidad Católica de Chile, e-mail: mguzmadr@puc.cl

²Académica e investigadora de la Pontificia Universidad Católica de Chile, e-mail: pbayala@uc.cl

³Aprobados por el Ministerio de Educación a través de Decreto Exento N° 2.256/05.

⁴Original: “Therefore, the question of what students want to learn and how their interests and motivations relate to the curriculum has yet to be answered”.

⁵Original: “this is key if we are to develop a more contextualised curriculum that makes more sense to the students”.

Referencias bibliográficas

Abrile de Vollmer, M. (1994). Nuevas demandas a la educación y a la institución escolar, y la profesionalización de los docentes. En *Revista Iberoamericana de Educación*, 5.

Araneda, D., Guzmán, A. y Nussbaum, M. (2018). The national curriculum vs. the ideal curriculum: acknowledging student learning interests. En *Oxford Review of Education*, <https://doi.org/10.1080/03054985.2018.1531749>. Acceso noviembre 03 de 2019.

Araya, P. (2014). *Objetivos Generales de la Educación Chilena y la Asignatura de Religión Católica*. Santiago: Arzobispado de Santiago. Vicaría para la Educación.

Arzobispado de Santiago. Vicaría para la Educación (2015). *Comisión Valoración de la Asignatura de Religión en la Escuela. Documento Final*. En <http://docplayer.es/78461216-Comision-valoracion-de-la-asignatura-de-religion-en-la-escuela.html> Acceso septiembre 29 de 2018.

Asún, R., Ruiz, S., Retamal, H., Peralta, M., Esquivel, A., Vargas, L. y Martínez, F. (2013). El desafío de educar a inicios del siglo XXI: Demandas de los estudiantes de Ciencias Sociales a la docencia universitaria. En *Estudios Pedagógicos*, XXXIX, 1, 45-62.

Baeza, J. (2002) Leer desde los alumnos(as), condición necesaria para una convivencia escolar democrática. En *Educación secundaria: un camino para el desarrollo humano*. UNESCO/OREALC, Santiago, Chile, 163-184.

Baeza, J. (2019). Desde una educación secundaria selectiva para la juventud hacia una educación secundaria masiva con los jóvenes: investigaciones recientes centradas en el estudiantado. En *Desafíos de la educación secundaria en América Latina*. Ponencias



- del Foro Regional de Políticas Educativas 2018. Néstor López (compilador). UNESCO/IIEP. España: Fundación SM.
- Barruel, D. y Díaz, V. (2016), Educar en ética y valores. Propuesta de modelo de Educación Religiosa Escolar centrada en valores para el Liceo Politécnico Ireneo Badilla Fuentes de Linares. Proyecto de investigación para optar al Grado de Licenciado en Educación. Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas, Escuela de Pedagogía en Religión y Filosofía, Universidad Católica del Maule.
- Canales, M. (2006). Metodología de la investigación social. Santiago: LOM.
- Casassus, J. (1993). ¿Debe el Estado ocuparse aún de la educación? Santiago: Mimeo.
- Cook-Sather, A. (2006). Sound, presence, and power: Exploring the metaphor of student voice in educational research and practice. En *Curriculum Inquiry*, 36(4), 359–390.
- D'Aloisio, F. (2015). Escuela secundaria como formación personal para la vida ulterior: dignidad, éxito y ciudadanía. Un análisis comparativo de significaciones juveniles situadas en condiciones disímiles de vida y escolaridad. En *Revista Mexicana de Investigación Educativa (RMIE)*, 20(67), 1131-1155.
- Dubet, F. (2010). Crisis de la transmisión y declive de la institución. En *Política y Sociedad*, 47(2), 15-25.
- Espinoza, O. (2014). Cambios recientes al currículum escolar: Problemáticas e interrogantes. *Notas para Educación*, 18. Santiago: CEPPE UC.
- Espinoza, J. (2016). Determinantes, ámbitos y condiciones en los procesos de formación permanente de profesores de Religión. En REER. *Revista Electrónica de Educación Religiosa*, 6(2), 1-24.
- Flick, U. (2014). El diseño de la investigación cualitativa. Madrid: Morata.
- Francisco I (2015). Audiencia Papal, en el marco del Congreso Mundial “Educar hoy y mañana: Una pasión que se renueva” (Roma, 18-21 de noviembre de 2015). Vaticano, noviembre 21 de 2015. <https://www.aciprensa.com/noticias/como-deben-educar-la-escuela-y-los-padres-hoy-la-propuesta-del-papa-francisco-72844> Acceso diciembre 28 de 2018.
- Guzmán, A. (2018). Orientaciones para el diseño y desarrollo de Programas de Formación Inicial Docente que otorguen, de manera simultánea, el título en Religión y en otra especialidad; y, alternativas de mención en Religión para Carreras de Pedagogía, en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Informe Producto #1. Documento de circulación restringida. Santiago: Pontificia Universidad Católica.
- Krause, M. (1995). La investigación cualitativa: un campo de posibilidades y desafíos. En *Revista Temas de Educación*, 7, 19-39.



Manzi, J., González, R. y Sun, Y. (2011). *La Evaluación Docente en Chile*. Santiago: Centro de Medición MIDE UC.

Marín, M. y Teruel, M. (2004). La formación del docente universitario: Necesidades y demandas desde su alumnado. En *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, 18(2), 137-151.

Ministerio de Educación (2008). *Marco para la Buena Enseñanza*. Santiago: Mineduc.

Ministerio de Educación (2009). *Objetivos Fundamentales y Contenidos Mínimos Obligatorios de la Educación Básica y Media. Actualización 2009*. Santiago: Mineduc.

Ministerio de Educación (2012). *Bases Curriculares Educación Básica*. Santiago: Mineduc.

Ministerio de Educación (2016). *Bases Curriculares 7° básico a 2° medio*. Santiago: Mineduc.

Moya, L. y Vargas, F. (2017). ¿Clases de religión en el sistema educativo público? Una revisión de antecedentes internacionales. *REER. Revista Electrónica de Educación Religiosa*, 7(1), pp. 1-34.

Neira, M. (2014). *Resumen Comisión Valoración de la Asignatura de Religión*. Documento de trabajo. Santiago: Arzobispado de Santiago, Vicaría para la Educación.

Opertti, R. y Magni, G. (2019). Diez pistas exploratorias sobre la democratización de la educación secundaria en América Latina: una mirada curricular. En *Desafíos de la educación secundaria en América Latina. Ponencias del Foro Regional de Políticas Educativas 2018*. Néstor López (compilador). UNESCO/IIEP. España: Fundación SM.

Pablo VI. Vaticano II. *Apostolicam Actuositatem. Sobre el apostolado de los laicos*. Dic 7 de 1965. Obtenido de: http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1965-12-07,_Concilium_Vaticanum_II,_Constitutiones_Decretaque_Omnia,_ES.pdf Acceso noviembre 10 de 2019.

República de Chile (1984). Decreto N° 924. Reglamenta clases de Religión en establecimientos educacionales. Santiago: Chile.

República de Chile (1997). Decreto Exento N° 511. Aprueba reglamento de evaluación y promoción escolar de niños y niñas de enseñanza básica. Santiago: Chile.

República de Chile (1999). Decreto Exento N° 112. Establece disposiciones para que establecimientos educacionales elaboren reglamento de evaluación y reglamenta promoción de alumnos de 1° y 2° año de enseñanza media, ambas modalidades. Santiago: Chile.

República de Chile (2001). Decreto Exento N° 83. Reglamenta calificación y promoción de alumnos(as) de 3° y 4° año de enseñanza media, ambas modalidades, y establece



disposiciones para que los establecimientos educacionales elaboren su reglamento de evaluación. Santiago: Chile.

República de Chile (2009). Ley General de Educación. Santiago: Chile.

Saavedra, D. (2016). Creencias docentes en torno a la Educación Religiosa Escolar Católica y su relación con la planificación de la enseñanza. En *Estudios pedagógicos*, 42(3), 327-346.

Strauss, A. y Corbin, J. (2002). Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada. Medellín: Universidad de Antioquía.

Taylor, S. y Bogdan, R. (2000). Introducción a los métodos cualitativos. Barcelona: Paidós.

Tobar, M. (2013). Resultados de evaluaciones docentes para la toma de decisiones en pedagogía en religión. Santiago: Arzobispado de Santiago. Vicaría para la Educación.

Tort, A. (2018). La participación del alumnado en centros democráticos de educación secundaria. En *Voces de la Educación*. Número Especial 2018. Las voces del alumnado para una educación democrática. Víctor Manuel Gutiérrez (editor). Veracruz, México.



Relação entre as práticas religiosas e o acesso à educação escolar na penitenciária feminina do Distrito Federal – Brasil

Erlando da Silva Reses

Wallace Roza Pinel

Resumo

O objetivo do trabalho é analisar a oferta da EJA e sua relação com as práticas religiosas, a partir das estudantes-internas que acessam a modalidade na Penitenciária Feminina do Distrito Federal. Para tanto, o artigo apresenta dados do Levantamento Nacional de Informação Penitenciária - Mulheres (2014) assim como dados da pesquisa de campo fruto de um Mestrado em Educação na Universidade de Brasília (2017), visando a mapear a oferta dessa de educação formal e suas relações com a categoria religião, relacionando-a com o acesso e permanência na educação formal junto àquele espaço. Por meio dos dados, demonstramos que ocorre uma expressiva presença de estudantes-internas que pertencem às religiões hegemônicas, com um consequente alijamento da presença de minorias religiosas especialmente ligadas às populações negras. Neste sentido é importante ressaltar as relações históricas entre as políticas voltadas às populações das periferias urbanas, associadas ao crescimento exponencial do discurso conservador religioso, assim como as políticas de hiperencarceramento, às quais parecem atingir neste momento também as mulheres.

Introdução

Como desdobramento de um projeto de Mestrado em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade de Brasília (FE/UnB), cujo objeto de pesquisa buscava compreender melhor a Educação Profissional ofertada às mulheres em cumprimento de pena na Penitenciária Feminina do Distrito Federal concluída no ano de 2017, surge à necessidade de aprofundamento de questões ainda em aberto ligadas à temática em questão. Esta pesquisa propõe sob o ponto de vista da teoria marxista - especialmente o Materialismo Histórico Dialético, assim como seu correspondente teórico pedagógico, qual seja a Pedagogia Histórico Crítica, uma melhor compreensão da Educação ofertada nas prisões de pessoas adultas no Distrito Federal, sob a ótica do Direito da pessoa humana problematizando sua possível condição de Mercadoria a serviço do mercado financeiro o qual já enxerga nas prisões uma “fronteira” comercial a ser explorada, também na área educativa.



O interesse na construção desta pesquisa a partir de um coletivo no projeto de extensão Pós Populares/UnB ao qual me filio desde o ano de 2015, de um projeto de inicialmente de mestrado e agora de doutorado, sobre a temática da Educação em Prisões, surge da necessidade pela busca da compreensão das ligações entre as práticas mercantilistas ligadas à educação sob um projeto neoliberal hegemônico, inclusive nas prisões, em contraponto à proposta emancipadora ligada à perspectiva dos direitos humanos e as políticas e práticas educativas destinadas às populações em cumprimento de pena.

Avançando-se teoricamente em Marx, na sua clássica obra “O Capital”, podemos compreender que para o autor mercadoria é antes de tudo, um objeto externo, uma coisa, a qual, pelas suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de qualquer espécie. Ainda que o aludido autor não tenha especificado neste momento de sua obra a relação entre Educação e Mercadoria, percebemos que, especialmente, no pensamento pedagógico marxista brasileiro, tais reflexões foram aprofundadas por influentes pesquisadores.

Ainda dialogando, a partir da teoria marxiana, na categoria historicidade, segundo o pensamento de Oliveira (2009), se compreende que, no Brasil, o desenvolvimento de um setor empresarial na educação é antigo, remontando, ao período da ditadura militar. Entretanto, isso era dissimulado, pois a legislação proibia que as instituições de ensino, “pela sua natureza”, dessem lucro. Com a promulgação da Constituição de 1988, explicita-se a possibilidade de existência de escolas com fins lucrativos. Remetemos a uma questão chave para compreendermos o papel da Educação formal no sistema penitenciário brasileiro: – Para que servem as escolas no sistema prisional?

Obviamente uma questão tão complexa não pode ser respondida de forma simplista e unidimensional, segundo o método dialético a realidade concreta é fruto da síntese de múltiplas determinações, não sendo sensato apresentarmos uma resposta única para pergunta tão complexa. Não obstante, há de se especular possibilidades e conjunturas históricas e matérias às quais não podem oferecer pistas sobre a pergunta formulada.

Uma abordagem crítica das relações entre educação e pobreza requer, antes de tudo, uma pergunta fundamental: para que servem as escolas? E, principalmente, para que servem as escolas destinadas aos pobres? A definição de objetivos e funções da escola incide diretamente no projeto pedagógico, no currículo, nas formas de organização e gestão, na formação continuada de professores, nos modos de assistência pedagógica aos professores, na dinâmica da sala de aula, nas formas de avaliação do sistema, na avaliação escolar, etc. (Libâneo, p.40, 2016)



Avançando-se na problematização desta temática que a nosso juízo deve preceder à discussão principal desta pesquisa de modo a fundamentar o terreno ideológico e político norteador desta tese há de se discutir preliminarmente a proposta educacional para o setor no plano das políticas educacionais estas, a nosso sentir, dialogando com a categoria da Totalidade, deve ser compreendida dentro da perspectiva político-ideológica de nossos tempos, procurando pistas e apontamentos sem afastar a construção histórica dos processos sociais. Neste sentido, o neoliberalismo, como ideologia político-econômica, toma espaço de influência em âmbito mundial, conforme nos aponta Herrero (2013) a internacionalização das políticas educacionais é um movimento inserido no contexto da globalização este movimento também pode ser percebido ainda que inicialmente no Brasil, também nas políticas educacionais voltadas às populações em cumprimento de pena.

Os números oficiais comprovam uma verdadeira epidemia no Brasil de pessoas adultas em cumprimento de pena no sistema penitenciário brasileiro, o Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias - 2017 (INFOPEN) aponta um número em crescimento exponencial de pessoas que julgadas e condenadas, aguardando julgamento ou nas chamadas prisões “preventivas” superlotam o sistema carcerário do país, trazendo a temática como uma das principais preocupações das políticas públicas inclusive no âmbito educacional.

Tabela 1. Pessoas privadas de liberdade no Brasil em junho de 2016⁸

Brasil - Junho de 2016	
População prisional	726.712
Sistema Penitenciário	689.510
Secretarias de Segurança/ Carceragens de delegacias	36.765
Sistema Penitenciário Federal	437
Vagas	368.049
Déficit de vagas	358.663
Taxa de ocupação	197,4%
Taxa de aprisionamento	352,6

Fonte: Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias - Infopen, Junho/2016. Secretaria Nacional de Segurança Pública, Junho/2016; Fórum Brasileiro de Segurança Pública, dezembro/2015; IBGE, 2016.



Conforme se observa na Tabela 1, a população carcerária brasileira em junho de 2016 atingiu a marca de 726.712 pessoas, sendo que a sua maioria, ou seja, 689.510 homens e mulheres em cumprimento de pena no Sistema Penitenciário, ou seja, população que em tese está apta às medidas restaurativas de direitos e possibilidades tanto laborais quanto de educação formal em todos os seus níveis.

Relativo à privatização dos serviços penitenciários, conforme nos aponta Pinheiro (2017) os Estados Unidos da América foram o primeiro país a adotar um modelo de prisão privatizada, ainda nos anos 1980 sob o governo ultra liberal de Ronald Reagan, com 3 (três) modelos principais: - Arrendamento, onde empresas privadas financiam e constroem as Unidades Prisionais entregando à administração estatal - após o período de amortização e respectiva retirada de lucros – a prisão é devolvida à administração estatal; - Administração totalmente privada: a construção e a administração são totalmente delegadas às empresas privadas; - Contratação de serviços específicos: a manutenção e administração continuam subordinadas ao Estado, entretanto serviços específicos, entre eles educacionais são entregues à empresas públicas.

Na Europa observamos o modelo francês o qual, ainda que inspirado nos moldes estadunidenses implementa o chamado sistema de dupla responsabilidade. Procuraremos a partir deste ponto aprofundarmos a discussão sobre o sistema penitenciário no Brasil e especificamente no Distrito Federal.

A religiosidade enquanto objeto no estudo da educação formal nos espaços prisionais

De acordo com Graciano (2008) há um consenso formal sobre a importância do acesso à Educação e ao Trabalho durante o cumprimento da pena, porém, a análise histórica nos permite inferir a quão pouca é a importância atribuída pelo Estado brasileiro às iniciativas neste sentido. Conforme ilustram as pesquisas realizadas sobre a temática, via de regra, as condições de cumprimento de pena, ao longo dos tempos, especialmente do Distrito Federal, pouco se atentaram ao atendimento para o público feminino, sendo relegado às mulheres as sobras de um sistema pensado, principalmente, para punir e afastar, do convívio social, os presos do sexo masculino.

Parece que, embora presente no discurso formal, o sentido das práticas carcerárias no Distrito Federal ainda segue a lógica do encarceramento das populações masculinas, não havendo uma preocupação ao longo do processo histórico com a condição de gênero e as especificidades que são recomendadas no atendimento social, médico e



educacional deste público. Após as reflexões históricas, necessárias para uma melhor compreensão do momento atual das condições carcerárias das mulheres no Distrito Federal, propõe-se uma maior discussão acerca das teorias que abordam a criminologia feminina e sua relação com as práticas carcerárias

Inicialmente, pretendemos retomar a perspectiva de encarceramento, especialmente na sociedade ocidental, acreditando ser necessária a compreensão da historicidade do processo. Para Marx (2009) quem não compreende nossas instituições sociais como produto histórico não pode compreender nem sua origem nem seu desenvolvimento.

O que é sociedade, qualquer que seja sua forma? O produto da ação recíproca entre os homens. Os homens podem escolher, livremente, esta ou aquela forma social? Nada disso. A um determinado estágio de desenvolvimento das faculdades produtivas dos homens corresponde determinada forma de comércio e de consumo. Determinadas fases de desenvolvimento da produção, do comércio e de consumo correspondem formas de constituição social, determinada organização da família das ordens ou das classes de uma determinada sociedade civil (...). Os homens não são livres para escolher as suas forças produtivas – pois toda força produtiva é uma força adquirida, produto de uma atividade anterior. O simples fato de uma geração posterior deparar-se com forças produtivas adquiridas pela geração precedente cria na história dos homens uma conexão, cria uma história da humanidade. (Marx, p. 245, 2009, grifo nosso)

Procuraremos neste capítulo debater a influência das religiões ao logo da história na perspectiva de redenção e salvacionismo o qual permeia a construção histórica dos modelos penitenciaristas, buscando o diálogo por meio da historicidade dos processos, assim como na contradição de suas múltiplas determinações. Encontramos no clássico “A crítica da filosofia do Direito de Hegel (1843)” as bases no pensamento histórico dialético onde se observa a necessidade e a centralidade da categoria religião no pensamento materialista não poucas vezes ao nosso sentir negligenciado em nossa perspectiva, como se religião e marxismo não pudessem estabelecer um diálogo em bases maduras, acadêmicas e respeitadas reconhecendo, a nosso juízo, no direito à espiritualidade, expressa ou não por meio de uma religião “oficial”, como uma necessidade ontológica dos seres humanos, nesse sentido nos ensina Marx (1843) que a crítica da religião é a premissa de toda crítica.

A religião não faz o homem, mas, ao contrário, o homem faz a religião: este é o fundamento da crítica irreligiosa. A religião é a autoconsciência e o auto sentimento do homem que ainda não se encontrou ou que já se perdeu. Mas o homem não é um ser abstrato, isolado do mundo. O homem é o mundo dos homens, o Estado, a sociedade.



Este Estado, esta sociedade, engendram a religião, criam uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido. A religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica popular, sua dignidade espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua razão geral de consolo e de justificação. A miséria religiosa é, de um lado, a expressão da miséria real e, de outro, o protesto contra ela. A religião é o soluço da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, o espírito de uma situação carente de espírito. (Marx, 1843, p.16)

Procurando em Feuerbach a categoria alienação e, entendendo o autor que a alienação religiosa é a essência da alienação humana, então a crítica da religião deve ser tarefa primeira da filosofia. Porém, para Collin (2010 p. 35) rapidamente Marx considera que essa alienação religiosa não tem autonomia real, se o Homem é obrigado a projetar-se num mundo imaginário, fora do mundo real, é primeiro, porque está alienado em sua existência terrestre.

Ainda procurando entender a categoria religião dentro do campo acadêmico, como área de estudo vinculada à Sociologia da Religião podemos observar em Weber a estreita vinculação histórica entre uma sociedade capitalista, entendendo-se este (o capitalismo) na lógica weberiana como aquela que repousa na expectativa de lucros pela utilização das oportunidades de troca, isto é, nas possibilidades (formalmente) pacíficas de lucro. Nesse sentido para o sociólogo alemão a lógica capitalista em uma sociedade - sob o parâmetro do seu clássico modelo Ideal - prescindiria do uso da violência a aquisição pela força, segue suas próprias leis particulares, e não seria conveniente, embora não se possa proibi-lo, colocá-la na mesma categoria da ação que é, em última análise, orientada para o lucro por meio da troca (Weber, 1905).

De fato, o summum bonum dessa ética, o ganhar mais e mais dinheiro, combinado com o afastamento estrito de todo prazer espontâneo de viver é, acima de tudo, completamente isento de qualquer mistura hedonista; é pensado tão puramente como um fim em si mesmo, que do ponto de vista da felicidade ou da utilidade para o indivíduo parece algo transcendental e completamente irracional. O homem é dominado pela geração de dinheiro, pela aquisição como propósito final da vida. A aquisição econômica não mais está subordinada ao homem como um meio para a satisfação de suas necessidades materiais. Essa inversão daquilo que chamamos de relação natural, tão irracional de um ponto de vista ingênuo, é evidentemente um princípio guia do capitalismo. (Weber, 1905, p.21)

Avançando na leitura weberiana, procurando na perspectiva dialética da contradição é forçoso admitir que ambos concordavam que o estudo do campo das religiões deve ser uma análise fundamental para que possamos compreender a essência - entendida



como estrutura e dinâmica - do funcionamento de uma sociedade do capital, desvelando no campo da educação nas prisões o nosso objeto. Para o autor as forças mágicas e religiosas e as ideias éticas. De dever nelas baseadas têm estado sempre, no passado, entre as mais importantes influências formativas da conduta. Ainda nesta linha de raciocínio, buscando na materialidade das ações humanas subsídio para que possamos compreender os fenômenos educativos, dentro e fora do espaço prisional assim como sua relação com as práticas religiosas e políticas do nosso tempo, há de se problematizar a ascensão do pensamento político conservador “de direita” na sociedade brasileira, quanto a isso ainda buscando na contradição das múltiplas determinações um ponto central em nossos estudos trazemos o pensamento de Fausto (2019).

Se no passado a direita encontrava base importante entre os católicos, hoje ela volta ao poder com o apoio maciço dos evangélicos. Com recursos, acesso a canais de tevê e rádio e número crescente de adeptos, as igrejas neopentecostais foram onde o povo está. Existe manipulação da fé e abuso de poder econômico, mas compreender o sucesso dessas igrejas implica reconhecer o papel que desempenham na formação de redes de solidariedade que, além de estabelecerem laços comunitários, oferecem melhores oportunidades de obtenção de emprego e de renda aos fiéis. Em muitas periferias onde a presença do Estado é precária, a única alternativa ao crime organizado é a igreja evangélica. É nesse terreno que a moral conservadora conquistou corações e mentes. (Fausto, 2019 p. 23)

Para Pinel (2017), conforme nos ensina os ilustres autores clássicos voltamos a necessidade no aprofundando os estudos sobre a população carcerária e sua vinculação com a Educação de Jovens e Adultos. Para tanto acreditamos ser necessário um breve histórico do modelo punitivista baseado no cárcere, o qual, prevaleceu sobre a cultura ocidental, com reflexos até os tempos atuais. Conforme podemos observar no método dialético a historicidade dos processos se trata de uma das principais categorias de análise, neste sentido de modo a melhor compreensão do objeto no presente, é indispensável que voltemos nossa atenção para o passado. Com esta linha de raciocínio podemos compreender que nas sociedades ocidentais, a partir da análise histórica dos fatos políticos e sociais, com sua conseqüente repercussão no campo prisional e educacional uma forte influência da Igreja Católica nos modelos punitivistas “modernos”, os inquisidores identificavam, julgavam e condenavam os indivíduos.

Reflexões finais

Neste momento do trabalho, procuraremos dialogar com melhor com a questão religiosa a partir de conceitos clássicos nos campos da sociologia, dialética e filosofia, nos



afastando da ideia de que o Materialismo Histórico Dialético não é o campo de estudo apropriado para a temática, mas ao contrário, percebendo que se trata de um espaço de discussão fundamental ao campo progressista, a partir do pensamento histórico-dialético. Neste sentido reafirma-se na história do pensamento a importância que a temática possui na historicidade dos processos humanos, quer subjetiva ou socialmente, acreditamos que o pensamento religioso influencia não apenas os religiosos, mas a coletividade das pessoas, neste sentido apontamos em Eliade (1992) um pensamento convergente com a proposta desta pesquisa acadêmica.

Seja qual for o grau de dessacralização do mundo a que tenha chegado, o homem que optou por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso, veremos que até a existência mais dessacralizada conserva ainda traços de uma visão religiosa do mundo. (Eliade, 1992, p. 27, grifo nosso).

Neste sentido, retomamos o referencial teórico deste trabalho observando que os três grandes pensadores sociológicos - cada qual ao seu modo - apontaram a centralidade do campo religioso na busca pela compreensão do Homem e sua relação entre si e com o mundo. Em Marx (1843) - base teórica fundamental deste trabalho - observamos inicialmente, retomando a importância que o autor dedica ao tema, compreendendo o mesmo que a religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica popular, sua dignidade espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua razão geral de consolo e de justificação.

Nesse sentido, procurando o diálogo com outros saberes, reiteramos, sob nosso ponto de vista, ser possível e necessária a discussão sob bases materialistas do mundo religioso e seu impacto sobre a materialidade e principalmente sobre as relações humanas e educativas que daí decorrem, entendo ser o espaço ou lócus religioso um lugar de relação pedagógica, onde ocorre sistematicamente a relação intencional de ensino-aprendizagem, reverberando suas práticas dentro e fora do espaço prisional, este historicamente um lugar de “penitência” daí, o termo penitenciária, portanto para além de uma reflexão abstrata sobre as práticas religiosas, em respeito à categoria da - contradição das múltiplas determinações - respeitando profundamente todas as manifestações de fé, compreendendo que especialmente no momento do cárcere a conversão, a epifania e a transcendência são humanizadoras que assim como a educação e o trabalho se tratam de direitos fundamentais das pessoas presas se assim o desejam.



Assim, pretendemos compreender em que medida o espaço dedicado às práticas religiosas avança ou mesmo se confunde com a educação formal, pretendendo problematizar essa relação apontando suas possibilidades e limites.

Referencias

Eliade, Mircea; Fernandes, Rogério. O sagrado e o profano: a essência das religiões. 1992

Fausto. S. O Ponto a que chegamos. Revista Piauí. 2019.

Hegel. Georg Ciência da lógica. São Paulo: Barcarolla, 2011

Marx, Karl. O capital: crítica da economia política: livro 3. Civilização brasileira, 1974

Libâneo, José Carlos. Políticas educacionais no Brasil: desfiguramento da escola e do conhecimento escolar. Cadernos de Pesquisa, 2016.

Oliveira, Lianne. O atendimento às mulheres presas na penitenciária feminina do DF: Uma análise do ideário da gestão compartilhada e em rede das políticas públicas sociais na década de 1990. Brasília: Programa de pós-graduação do Departamento de Serviço Social, UnB, Dissertação, 2003.

Pinel, Wallace Roza. Educação nas Prisões para Mulheres em Brasília – DF. Brasília, Ed. Novas Edições Acadêmicas, 2018.



Pensamiento religioso en cristianos del distrito de La Victoria, provincia de Chiclayo, departamento de Lambayeque

Yessica Vislao Espinoza

Resumen

La presente investigación tuvo como objetivo describir cómo es el pensamiento religioso y determinar de qué manera se manifiesta en los estilos de vida de los cristianos del distrito de la Victoria, en el mencionado distrito como en otros lugares, encontramos grupos religiosos, difundiendo “la palabra de Dios” creando nuevas relaciones sociales y estilos de vida, esto fue el inicio de la investigación. Se buscó recoger las opiniones de personas pertenecientes a la iglesia adventistas del 7° día, la iglesia del Movimiento Mundial Misionero y la iglesia Pentecostés. La pregunta fue ¿Cómo es el pensamiento religioso en cristianos del distrito de la Victoria y de qué manera se manifiesta en sus vidas? Para responder a dicha pregunta se aplicaron entrevistas. Se encontró que estos grupos mediante sus oraciones, lecturas bíblicas, etc. contribuyen a la formación del pensamiento religioso el cual condicionan los estilos de vida de sus creyentes. Las personas cristianas llevan una vida religiosa buscando tener una mayor comprensión en el hogar, una vida saludable, y sobre todo alcanzar la vida eterna, dicen comunicarse con Dios mediante la oración y la fe. Por otro lado, consideran que el uso de métodos anticonceptivos es un pecado, debido a que son abortivos, así mismo las relaciones sexuales y la concepción de hijos antes del matrimonio está totalmente prohibido y es considerado de la misma manera.

Palabras claves

Pensamiento religioso, religión, estilos de vida, matrimonio.

Introducción

En todas las religiones existe un conjunto de símbolos que invocan sentimientos de reverencia o respeto, y están vinculadas a rituales o ceremoniales (como los servicios eclesiásticos) en los que participa una comunidad de creyentes (...) los rituales asociados con la religión son muy diversos, los actos rituales pueden incluir plegarias, letanías, cánticos, tomar determinadas comidas o renunciar a otras, ayunar en ciertos días, etc. como los actos rituales están orientados hacia símbolos religiosos, por lo general se consideran bastante distintos de los hábitos y procedimientos de la vida ordinaria (Giddens, A, 1991, p.257).



En el distrito de la Victoria pocas investigaciones se han realizado respecto al tema el cual considero es de suma importancia, ya que en la actualidad diversos grupos religiosos, con distintas maneras de interpretar el mundo y dar sentido a la vida han ido apareciendo, imponiendo sus normas, valores, reglas las cuales configura las relaciones sociales de los individuos y determinan el funcionamiento de las sociedades.

La presente investigación fue realizada en el distrito de la Victoria y tiene como objetivo describir el pensamiento religioso y determinar de qué manera se manifiesta en los estilos de vida de los cristianos.

La organización de la investigación es la siguiente: en primer lugar, se hará una revisión de la literatura respecto al tema, que incluye antecedentes y definiciones, seguido de ello se planteará la pregunta que guiará la investigación, en tercer lugar, se describirá la metodología utilizada, luego se detallará los resultados obtenidos y finalmente se plantearán las conclusiones de la investigación.

Fundamentación del problema

Cordero del Castillo, P. (2006) manifiesta que a pesar de los pronósticos de los primeros sociólogos sobre el fin inmediato de la religión; a pesar del proceso de secularización extendido por todo occidente; a pesar del dominio del pensamiento racionalista sobre muchos campos de la vida social; sin embargo todavía hoy hay millones de personas que siguen fieles a las religiones universales o tradicionales y otros miles de personas que están buscando respuestas a sus interrogantes en nuevas Iglesias y sectas. Este hecho es el que lleva a afirmar que la religión continuara siendo un fenómeno social en el futuro y, por lo mismo, objeto de estudio para la sociología (p.255).

Salgado, A. (2014). Al hacer una revisión de investigaciones empíricas que sustentan el impacto favorable que tiene la religión, religiosidad y espiritualidad como factores protectores en las diversas áreas de la vida del ser humano concluye que las investigaciones evidencian que contribuyen a que las personas tengan mayor autoestima, son una fuente de fortaleza y esperanza, se asocian a una mayor satisfacción con la vida y bienestar espiritual e incrementan la capacidad de perdón. Sirve de apoyo emocional y social, promueven valores prosociales, se asocian a un menor uso y abuso de drogas y menor tendencia a fumar. Contribuye a una mejor salud física y psicológica, ayudan a la prevención, aceleran la recuperación y promueven la tolerancia frente al padecimiento de enfermedades. Disminuye la depresión, la ansiedad, la presión sanguínea y el estrés. Facilitan una mayor adaptación, contribuyen



al enfrentamiento de la enfermedad y temor a la muerte, por último, favorece a un mejor afrontamiento de la condición de discapacidad asociada a enfermedad crónica (p.122).

Esta situación no es ajena en el caso del distrito de La Victoria, provincia de Chiclayo, departamento de Lambayeque, lugar específico donde se llevó a cabo la investigación. En dicho distrito estos últimos años los grupos religiosos se han incrementado generando una diversidad de creencias religiosas, las cuales configuran el comportamiento, pensamiento, costumbres, estilos de vida, etc. de la población. Ante este panorama y teniendo en cuenta que las acciones de los sujetos, las relaciones sociales que se llevan a cabo en estos grupos religiosos configuran la sociedad y determinan el funcionamiento de la misma ya sea de manera adecuada e inadecuada.

Las personas pertenecientes a estos grupos consideran que los problemas que aquejan a las sociedades en la actualidad están relacionados con la falta de cercanía a Dios, debido a ello existe una crisis de la práctica de valores, normas que conllevan a actos delictivos, asesinatos, corrupción, etc.

Martínez (como citó Fanny Carita, 2015) señala que las personas religiosas, se auto controlan más, no sólo por el miedo al juicio de Dios, sino porque están absorbidas por ideales de sus religiones respectivas, que han ido incorporando a sus propios sistemas de valores. Estos ideales les dan a sus objetivos personales un aura de sacralidad que garantiza su dedicación y persistencia. A cualquier persona, encontrar sus propios “valores sagrados”, aunque no sean religiosos, podría ayudarle en el mismo sentido. Así, se ha descubierto, por ejemplo, que ciertos rituales religiosos, como la oración o la meditación, afectan a partes de la corteza del cerebro humano que resultan claves en la autorregulación y el autocontrol. Por otro lado, las religiones contribuyen al autocontrol porque proporcionan a los individuos modelos claros de comportamiento. Esta autorregulación permite que los individuos religiosos sean más persistentes y más eficientes en la consecución de los objetivos que para ellos resultan “sagrados” (pp.18-19).

Carita, F (2015) en su investigación concluye que, “el principal motivo para asistir a la comunidad es para sentirse bien y/o superar sus problemas personales (70%), consideran que tienen un nivel Alto y muy Alto de Fe (45%)” (p.4).

Religión

Rodney Stark y William Bainbridge (como se citó en Light, Keller, Calhoun, 1991) argumentan que la religión se define como el trabajo de las organizaciones primordialmente comprometidas en proporcionar a las personas la esperanza de futuras



recompensas para resarcir aquellas cosas muy deseadas que no se obtuvieron en vida. Esta esperanza se basa en un conjunto de creencias, en fuerzas, en seres o en lugares sobrenaturales (p.523)

Durkheim, E (1968) manifiesta que la religión es un sistema más o menos complejo de mitos, de dogmas, de ritos, de ceremonias p40. (...) los fenómenos religiosos se ubican naturalmente en dos categorías fundamentalmente: las creencias y los ritos. Las primeras son estado de la opinión, consisten en representaciones; los segundos son modos de acción determinados, (p.40). (...) reglas de conducta que prescriben cómo el hombre debe comportarse con las cosas sagradas (p.44).

Durkheim, E (1968) plantea que todas las creencias religiosas conocidas, sean simples o complejas, presentan una idéntica característica común: suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, (...) en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos distintos que traducen bastante bien las palabras profano y sagrado. La división del mundo en dos dominios que comprenden, uno todo lo sagrado, la otro todo lo profano, es el rasgo distintivo del pensamiento religioso: las creencias, los mitos, los dogmas, las leyendas son o representaciones o sistemas de representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y los poderes que se les atribuye, su historia, las relaciones de unas con otras y con las cosas profanas (p.41).

Elementos básicos de la religión

Creencias religiosas

Las creencias religiosas nacen de la experiencia del pueblo con las fuerzas sociales que configuran su vida (Durkheim citado en Light et al. 1991, P.525). Además de las creencias en las deidades, en los espíritus o en las fuerzas sobrenaturales, la mayor parte de las religiones también incorporan principios morales. Los principios morales son creencias acerca de lo que es recto y de lo que es incorrecto, de lo bueno y lo malo, lo propio e impropio. No son tan sólo ideas abstractas, sino descripciones para el comportamiento. Se espera que los seguidores de la religión las utilizan como guías en su vida diaria (Gellner, 1972 citado en Light et al. 1991, p.525).

Símbolos religiosos

Light et al. (1991) considera que virtualmente todas las religiones se expresan a través de símbolos u objetos que toman un significado adicional al que comúnmente tienen (...). La gente asigna significados simbólicos y está de común acuerdo en lo que señalan



dichos significados. Las palabras y las acciones, al igual que los objetos, pueden ser símbolos religiosos (p.525).

Prácticas religiosas

Según Light et al. (1991) son actividades en las que se comprometen los seguidores de una religión para expresar su fe y comunicarla a otros (...) para honrar a sus deidades, para firmar sus creencias sagradas, o simplemente para producir experiencias religiosas (..). El rango de prácticas religiosas es enorme. La música, la danza, la oración, las meditaciones, los festejos y los ayunos son sólo algunas de las muchas actividades realizadas en nombre de la religión (p.526)

Comunidad religiosa

Light et al. (1991) la definen como “sistema de creencias sagradas, ritos y símbolos, la religión configura la vida de los individuos, pero además tiene un carácter social” (p.526).

Las funciones de la religión: la religión como rito

Durkheim (como citó Macionis y Plumer, 2011) identificó tres funciones principales que cumple la religión respecto al funcionamiento de una sociedad:

Cohesión social

La religión une a las personas gracias a una serie de símbolos, valores y normas comunes a todos (...) que posibilitan la organización de la vida social. La religión, además, trata del amor, una dimensión humana vital. Por tanto, la vida religiosa pone de relieve nuestros vínculos morales y emocionales con otras personas (Wright y D'Antonio, 1980 citados por Macionis, Plumer, 2011, p.564).

Control social

Las sociedades infunden justificaciones religiosas en muchas normas culturales (sobre todo en las relativas al matrimonio y la reproducción). Mirando más allá de los comportamientos aceptados, la religión confiere legitimidad al sistema político. De hecho, en la Europa medieval, los monarcas sostenían que gobernaban por derecho divino. En la actualidad, muy pocos líderes políticos no invocan a la religión de manera tan explícita, pero muchos piden públicamente la bendición de Dios, por lo que, implícitamente, sugieren que sus acciones son acertadas y justas.

Sentido y propósito

Las creencias religiosas proporcionan el sentimiento reconfortante de que existe un propósito que trasciende a la vulnerable condición humana. Pertrechados con estas



convicciones, los individuos son menos propensos a caer en la desesperación cuando deben enfrentarse a las calamidades de la vida. (Macionis y Plumer, 2011, pp.563-564).

Macionis y Plumer (2011) manifiesta que el cristianismo constituye un ejemplo de monoteísmo, la creencia en un único poder divino. Esta nueva religión supuso una ruptura con el politeísmo (creencia en varios dioses) tradicional del Imperio Romano. El cristianismo predica una visión única del Ser Supremo como la Santísima Trinidad, formada por Dios Padre, el creador; su hijo Jesucristo, el Redentor; y el Espíritu Santo (p.568).

Ante lo expuesto en todo el apartado surge el interés de investigación formulando la siguiente pregunta: ¿Cómo es el pensamiento religioso y de qué manera se manifiesta en la vida de los cristianos del distrito de la Victoria?

Metodología

Enfoque

Hernández, Fernández y Baptista. (2010). Distinguen dos enfoques en la investigación, el enfoque cuantitativo y el enfoque cualitativo (p.4). El enfoque cualitativo busca comprender la perspectiva de los participantes (...) acerca de los fenómenos que lo rodea, profundizar en sus experiencias, perspectivas, opiniones y significados, es decir la forma en que los participantes perciben subjetivamente su realidad (p.364). Esta investigación se desarrolló desde un enfoque cualitativo.

Nivel y diseño

Arias, F. (2012). señala que según el nivel la investigación se clasifica en exploratoria, descriptiva y explicativa” (p.17). El nivel de la presente investigación es descriptivo. “La investigación descriptiva consiste en la caracterización de un hecho, fenómeno, individuo o grupo, con el fin de establecer su estructura o comportamiento” (p.24). “En atención al diseño, la investigación se clasifica en: documental, de campo y experimental” (p.27). El diseño utilizado fue investigación de campo o diseño de campo. La investigación de campo es aquella que consiste en la recolección de datos directamente de los sujetos investigados, o de la realidad donde ocurren los hechos (...), sin manipular o controlar variable alguna (...). De allí su carácter de investigación no experimental (p.31).

Población y muestra

Según Arias, F. (2012). La población, o en términos más precisos población objetivo, es un conjunto finito o infinito de elementos con características comunes para los cuales serán extensivas las conclusiones de la investigación. Ésta queda delimitada por el



problema y por los objetivos del estudio (p.81). La muestra viene a ser “un subconjunto representativo y finito que se extrae de la población accesible” (...) (p.83). Para seleccionar la muestra se utiliza una técnica o procedimiento denominado muestreo.

Existen dos tipos básicos de muestreo: probabilístico o aleatorio y no probabilístico” (Arias, F. 2012, p.83). El tipo de muestreo utilizado es el no probabilístico, según Hernández et al. (2010) la elección de los elementos no depende la probabilidad, sino de las causas relacionadas con las características de investigación o de quien hace la muestra. El procedimiento no es mecánico ni con base en fórmulas de probabilidad, sino que depende del proceso de toma de decisiones de un investigador o de un grupo de investigadores (p.176). De acuerdo a los mencionado la muestra estuvo constituida por 10 personas pertenecientes a diferentes iglesias entre ellas: la iglesia Movimiento Mundial Misionero, la iglesia adventista del séptimo día, la iglesia de Los mormones y la iglesia pentecostés.

Técnicas e Instrumentos de Recolección

Las técnicas e instrumentos deben ser seleccionados teniendo en cuenta el problema, los objetivos y el diseño de Investigación. (Arias, F. 2012, p.67). Por lo tanto, la técnica utilizada es la entrevista estructurada o formal y los instrumentos utilizados fueron guía de entrevista, grabador y cámara de video.

Método usado en análisis de datos

Para llevar a cabo el análisis de los datos inicialmente se realizó la transcripción de las entrevistas, que fueron grabadas en audio y video, luego las respuestas fueron organizadas en una matriz de acuerdo a categorías establecidas, para posteriormente realizar la discusión de los resultados.



Resultados y discusión

Categoría	Resultados	Discusiones propias
Sentido y propósito mediante la Fe y oración	<p><i>"La oración y la fe han contribuido en el mejoramiento de mi salud, yo hace 4 años estaba grave ya que se metió en mi cuerpo un espíritu malo; la fe y la oración me han ayudado, haciéndome creer en Dios, de que con el todo es posible". E2</i></p> <p><i>"Con fe y oración mi hijo se pudo curar, pude afrontar toda su enfermedad porque te da fortaleza que necesitas en esos momentos" E3</i></p> <p><i>"Me ha ayudado mucho yo al llegar a los pies de Dios llego con un problema, la separación del padre de mis hijos, y yo ahí nomás entro a la vida cristiana la oración junto con mi fe me ayudaron mucho en salir de ese cuadro de depresión, de desesperación y angustia". E5</i></p>	<p>Las personas religiosas tienen fuertemente interiorizados sus ideales religiosos de manera que sienten protección, valentía, al afrontar situaciones difíciles, siendo la fe y la oración mecanismos de fortalecimiento de cierta espiritualidad.</p>
Cohesión social	<p><i>"La comprensión es lo mejor que puede haber en la familia; si mi esposo llega mareado, alterado deo que se clame y ya de ahí yo hablo con él". E10</i></p> <p><i>"Conversar con la esposa, los hijos, se logra mucho dialogo, tratando los problemas juntos, con la paciencia porque quizás la otra persona es violenta, y tú con el amor, la sabiduría que te da Dios te ayuda a comprenderlos y así pues en tu hogar no vas a tener guerra vas a tener paz ". E3</i></p> <p><i>"Para lograr comprensión debemos acercarnos padres a hijos, siempre consultar al hijo y viceversa, en oración clamando a Dios para que interceda poder entendernos como familia" E5</i></p>	<p>Según los resultados las personas poseen un alto grado de cohesión social, la presencia de normas y valores en las subjetividades de cada uno de ellos, permite que su convivencia ya sea en el ambiente familiar u otro entorno sea armoniosa.</p>

Tabla 1. Matriz de tabulación de datos cualitativos. Fuente: Autoría propia.



CATEGORÍA	RESULTADO	DISCUSIONES PROPIAS
CONTROL SOCIAL	<p><i>"Soy más tolerante, con más paciencia, no tengo ideas de venganza, yo lo veo como una necesidad de cambiar para que Dios pueda darte la vida eterna" E1</i></p> <p><i>"He tenido muchos cambios en mi vida especialmente en la autoestima, carácter, manera de actuar, manera de pensar, actuaba mal hasta con mis hijos" E5</i></p> <p><i>"Si no estás bien con Dios reaccionas mal explotas, peleas, hablas lisuras, Dios a mí ya no me deja que me altere como antes" E1</i></p> <p><i>"Antes de casarse no se puede tener hijos, tener relaciones fuera del matrimonio es fornicación, un pecado, no se debe utilizar métodos anticonceptivos porque son abortivos: ampollas, pastilla; cuando estas en la palabra de Dios el señor sabe en qué momento dejarte embarazada y no hay necesidad de ir a la posta a pedir preservativos porque cuando tú le dices Dios, ya no quiero tener más hijos Dios cierra tu matriz" E10</i></p> <p><i>"Ley de castidad, no tener relaciones antes del matrimonio, el matrimonio es muy importante para Dios, cuando uno se casa es para toda la vida, el divorcio no puede darse, solo cuando unos de los dos mueren ya se rompe el lazo" E7</i></p> <p><i>"La religión no controla, es la palabra de dios cuando lees la biblia te das cuenta que cosas utilizar y que cosas no; en la alimentación debemos comer todo menos la sangre y carnes" E4</i></p>	<p>Los estilos de vida de las personas con creencias religiosas están sólidamente marcados por normas, reglas que configuran sus acciones y comportamientos, los cambios que experimentan están relacionados con el autocontrol, son personas tolerantes y comprensivas.</p> <p>Otro aspecto importante donde están presentes las normas es en la instauración del matrimonio, el cual exige la ley de castidad.</p>

Tabla 2. Matriz de tabulación de datos cualitativos. Fuente: Autoría propia.



CATEGORÍA	RESULTADO	DISCUSIONES PROPIAS
SIGNIFICADO DE PRÁCTICAS RITUALES EN LA SALUD	<p><i>"Son prácticas satánicas que no contribuyen de ninguna manera a la salud estos actos son realizados por curanderos, leen las cartas del signo del zodiaco, la lectura de las manos, etc." E1</i></p> <p><i>"Las personas que no tienen conocimiento de Dios dicen: mi hijo tiene susto vamos a pasarle el alumbre, el huevo, pero el huevo ni el alumbre son más grandes que Dios, la curación mediante Dios es una curación espiritual no de rituales" E3</i></p>	<p>La religión como mencionan muchos autores está constituida por ritos, sin embargo, para los entrevistados las prácticas rituales no son parte de sus creencias religiosas porque estas están asociadas a lo satánico.</p>
MANERAS DE TENER VIDA SALUDABLE	<p><i>"Con una adecuada alimentación dejando las bebidas alcohólicas o gaseosas, no vamos comer demasiada grasa, dulces, también con el aseo personal, para estar saludable físicamente pues hacer ejercicio y en constante oración, haciendo caso las reglas de Dios" E2</i></p>	<p>Para mantener una vida saludable la base fundamental que consideran los entrevistados es la adecuada alimentación.</p>
LA TRANSFUSIÓN DE SANGRE	<p><i>"Dios no lo condena lo que dice es que no comamos la sangre, si una persona necesita de sangre y yo pueda darle yo estoy transmitiendo vida y las personas que lo prohíben están mal; porque están quitando vida hay personas que sí están en contra pero pienso que es porque siguen el mandato de Dios, que dice que no debemos comer sangre o porque su iglesia lo establece, si nuestro pastor nos dice esto si esto no nosotros tenemos que obedecer" E8</i></p>	<p>Los entrevistados afirman que sus creencias religiosas no están en contra de las transfusiones de sangre.</p>

Tabla 3. Matriz de tabulación de datos cualitativos. Fuente: Autoría propia.

Discusiones

Después de la organización de los resultados en las tablas matrices se procede a la discusión respecto a otras investigaciones relacionadas con el tema.

Según la tabla 2, los entrevistados manifiestan que sus ideales religiosos, normas y reglas no les permite el consumo de carnes y sangre. Esto coincide también con la investigación de Avilés, D. (2018) donde "identificó en la cosmovisión israelita que se



atribuye un valor simbólico a los alimentos, representando al pecado y la santidad, según ello, se acepta o se prohíbe su consumo en la alimentación” (p.122).

Sin embargo, según la tabla 3 de acuerdo a la categoría vida saludable, los entrevistados manifiestan que la mejor manera de mantener una vida saludable es con una adecuada alimentación lo cual entra en discrepancia con la investigación de Avilés, D. (2018). Donde firma que la a ideología religiosa de la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal influyó en la crianza de los niños menores de 3 años, cuyos observancias o normas tuvieron incidencia en las prácticas de higiene y cuidado infantil, pero principalmente en la alimentación, que, a su vez, fue determinante para la presencia de la desnutrición en sus niños (p.123)

Según la tabla 1 de acuerdo a la categoría sentido y propósito mediante la fe y la oración, los entrevistados mencionaron que estos componentes de la religión les ayudaron a superar diversas dificultades en sus vidas, como las enfermedades, el divorcio, etc. este aspecto coincide con la investigación de Yoffe, L. (2015). Donde “constató que las plegarias, la meditación, la sanación espiritual, los rituales funerarios y el apoyo social colaboran en la promoción de estados positivos de bienestar psicofísico, mental y espiritual de deudos religiosos” (p.155).

Según la tabla 1 de acuerdo a la categoría cohesión social los entrevistados afirman que, al llevar una vida cristiana, viven en paz, armonía, felicidad y comprensión, tanto en el ámbito familiar como en otros ámbitos, lo cual coincide con la tesis de Hidalgo, K. (2017) donde concluye en que el bienestar espiritual contribuye a que las personas puedan experimentar felicidad (p.14).

Conclusiones o reflexiones finales

La oración y la fe son los principales elementos que intervienen en la construcción del pensamiento religioso en cristianos del distrito de La Victoria.

La religión ha tenido un impacto positivo en la vida de todos los entrevistados, ha actuado como un mecanismo regulador, mediante sus normas, reglas instaure en la vida de las personas las pautas y modelos adecuados de comportamiento, los entrevistados afirman que los cambios que han experimentado son muy significativos, tienen una mejor capacidad de autocontrol ante situaciones de conflicto, son más tolerantes y comprensivos.



La religión, al actuar como un mecanismo de control no solo es influyente en las subjetividades de las personas, sino que también ejerce control en otros aspectos de la vida como, por ejemplo:

En la instauración del matrimonio, en el cual esta prohibido las relaciones sexuales antes casarse,

En la alimentación implementan ciertas reglas que prohíbe el consumo de carnes y la sangre de los animales,

Otro aspecto importante en el que también está presente es en la procreación de hijos para lo cual está prohibido el uso de anticonceptivos ya que e se son considerados abortivos.

Bibliografía

Arias, F. (2012). El proyecto de investigación. Introducción a la metodología científica. Obtenido de <https://evidencia.com/wp-content/uploads/2014/12/EL-PROYECTO-DE-INVESTIGACION-6ta-Ed.-FIDIAS-G.-ARIAS.pdf>

Avilés, D. (2018). Estado nutricional, prácticas de alimentación, cuidado e higiene entre niños de diferente religión materna. Carhuanca, Ayacucho 2012. (Tesis de licenciatura) Obtenido de http://cybertesis.unmsm.edu.pe/bitstream/handle/cybertesis/10076/Aviles_ad.pdf?sequence=3&isAllowed=y

Carita, F. (2015). Comportamiento Religioso y nivel de Resiliencia en Católicos Practicantes. (Tesis de Licenciatura) Obtenido de <https://tesis.ucsm.edu.pe/repositorio/handle/UCSM/5049>

Cordero del Castillo, P. (2006). La religion y su lugar en la sociología. Baratria. Revista Castellano-Manchega De Ciencias Sociales, (4), 239-258. doi:<https://doi.org/10.20932/barataria.v0i4.280>

Durkheim, E. (1968). Formas Elementales de la Vida Religiosa. Obtenido de <https://sociologiaycultura.files.wordpress.com/2014/02/durkheim-emilio-las-formas-elementales-de-la-vida-religiosa.pdf>

Giddens, A. (1991). Sociología. Obtenido de https://perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/anthony_giddens_-_sociologia.pdf

Hernández, F. y. (2010). Metodología de la investigación. Santa Fe, México: McGRAW-HILL / INTERAMERICANA EDITORES. S.A. DE C.V.



Hidalgo, K. (2017). Bienestar espiritual y felicidad en miembros de la Iglesia Adventista del Séptimo Día del distrito de Lince, 2016. (Tesis de licenciatura) Obtenido de <http://repositorio.upeu.edu.pe/handle/UPEU/382>

Light, D. K. (1991). Sociología (5a. ed). Obtenido de <http://ebookcentral.proquest.com>

Plumer y M. (2011). Sociología. Obtenido de <https://bibliotecavirtualceug.files.wordpress.com/2017/06/sociologc3ada-macionis-y-plummer.pdf>

Salgado, A. (2015). Revisión de estudios empíricos sobre el impacto de la religión, religiosidad y espiritualidad como factores protectores. Propósitos y representaciones, 2(1), 121-159. doi:<http://dx.doi.org/10.20511/pyr2014.v2n1.55>

Yoffe, L. (2017). Afrontamiento religioso espiritual de la pérdida de un ser querido. Avances en Psicología, 23(2), 155-176. Obtenido de <https://doi.org/10.33539/avpsicol.2015.v23n2.160>



Direito fundamental à liberdade no Brasil: considerações acerca da influência da (in) tolerância na concretização do Estado Laico.

Schubert, Fernanda Lavinia Birck¹
Flores, Karine da Rocha²

Resumo

O objetivo principal é analisar a importância do incentivo à tolerância, a tutela ao direito à diferença e à autodeterminação para a materialização do princípio da laicidade no país. A problemática relaciona-se ao fato de que, embora, expressamente, prevista na Constituição Federal, a liberdade de crença, não crença e consciência é, constantemente, objeto de intolerância, o que influencia, negativamente, as esferas políticas, jurídicas, midiáticas e, por decorrência, maculam a ideia de laicidade. Utilizou-se, como método de abordagem, o hipotético-dedutivo, por meio da pesquisa bibliográfica. Ao analisar situações práticas de intolerância religiosa, pautas religiosas ainda influenciam, negativamente, a concretização dos direitos fundamentais de igualdade e liberdade. Apesar de o ordenamento jurídico brasileiro reconhecer e proteger o Estado Laico, faticamente, a influência das religiões neopentecostais nas relações políticas e sociais do país resultam em situações de estigmatização, diante do não reconhecimento das diferenças entre indivíduos, ou grupos de indivíduos, advindo a exclusão e a desconsideração dos direitos de grupos minoritários. Em face de tal situação, a tolerância apresenta-se como um caminho para atingir o convívio pacífico entre os grupos, posto que é calcada na dignidade da pessoa humana, no reconhecimento do outro e no respeito às diferenças, favorecendo a autoconfiança e afastando os estigmas que alguns grupos podem manter em relação a outros e criando condições de materialização do Estado Laico. Assim, a tolerância, como um dos elementos da democracia, impede que alguns grupos se sobreponham, política ou socialmente, sobre outros, e permite assegurar a laicidade do Estado.

Palavra-chave

Estado Laico.(In) tolerância religiosa. Diversidade Cultural. Direitos Humanos. Brasil.

Introdução

O direito fundamental à liberdade, a laicidade do Estado e a (in) tolerância constituem-se como temas centrais ao desenvolvimento desta pesquisa, na medida em que se busca esclarecer, por meio de uma revisão bibliográfica, a importância da tolerância



para a concretização do princípio da laicidade no Brasil, uma das expressões do direito fundamental à liberdade.

A escolha do tema justifica-se, fundamentalmente, pelas seguintes razões: a) O Brasil foi marcado, historicamente, pela imposição de uma religião, que esteve, por muito tempo, incrustada nas esferas administrativa, política, social; b) A forte tradição religiosa no Brasil traz influência, atualmente, a práticas intolerantes, que maculam o princípio da laicidade estatal; c) A importância do incentivo à tolerância como meio de efetivação do princípio fundamental à liberdade e, conseqüentemente, ao fortalecimento do Estado Laico.

Assim, o texto resultante desta pesquisa estrutura-se em três subtítulos articulados entre si com o propósito de responder à situação problema formulada em decorrência do tema central. No primeiro, é realizada abordagem acerca conceitos históricos e dispositivos constitucionais brasileiros que versaram desde a imposição da religião católica como oficial do Brasil, até a previsão da laicidade estatal. No segundo, busca-se explicitar aspectos gerais da liberdade, tanto positiva quanto negativa, e, ainda, ressaltar importantes aspectos da previsão constitucional do direito à liberdade de consciência, de crença e de não crença. No terceiro, é realizada abordagem acerca da tolerância, à tutela do diferente e da autodeterminação, aspectos estes determinantes à plena efetivação do Estado Laico.

É no horizonte deste contexto que a pesquisa pretende contribuir para elucidar a temática do Estado Laico, o caminho percorrido pelo Brasil até constituir-se como tal, bem como os desafios que dificultam o exercício da tolerância e, por conseqüência, a efetivação do respeito ao direito fundamental à liberdade.

Fundamentação do Problema

A situação problema advinda da escolha do presente tema de pesquisa fundamenta-se, justamente, em verificar se o incentivo à tolerância, à tutela do direito à diferença e à autodeterminação, aliados ao disposto na Constituição Brasileira de 1988, são aptos à concretização do direito fundamental à liberdade e do Estado Laico.

Metodologia

O presente trabalho constitui-se como uma pesquisa teórica de natureza qualitativa e fins exploratórios, sendo resultado de uma revisão bibliográfica de doutrinas, legislações, artigos científicos, e outros materiais disponibilizados em meio eletrônico. O método utilizado para produção da pesquisa se constitui no dedutivo, cumulado com o método histórico, como auxiliar.



Resultados e discussão

Religião e laicidade: conceitos históricos e dispositivos constitucionais brasileiros

A palavra religião tem origem a partir do termo religare, de origem latina, cujo significado é ligar de novo, religar. A origem do fenômeno religioso é objeto de estudo de diversos antropólogos e cientistas, cujas teorias podem ser classificadas, segundo Evans-Pritchard, em psicológicas e sociológicas. A primeira delas busca explicar a religião tomando por base os sentimentos³, enquanto para a segunda, a religião é tida como um fenômeno social⁴. Independentemente da corrente de explicação da religião aderida, fato é que ela se manifesta desde a época do homem de Neanderthal – que já enterrava seus mortos como oferendas – e constituiu-se, desde os primórdios, como fator determinante para criação e, muitas vezes, imposição de padrões a serem seguidos pela sociedade (Marconi & Presotto, 2010).

Ao tratar, especificamente, da religião Católica verifica-se que ela teve sua origem com o Grande Cisma do Oriente, episódio em que houve a cisão de Roma e Constantinopla, dando origem à Igreja Católica Apostólica Romana e à Igreja Ortodoxa Grega. Na Idade Média, período em que ascendeu até seu patamar mais elevado junto à sociedade, o Estado caracterizou-se por possuir fundamento teológico, ao passo que era possível vislumbrar a presença da religião em todas as coisas do Estado, sendo que havia, na época, clara preeminência dos papados sobre os monarcas medievais (Scalquette, 2013).

O avanço na produção científica, principalmente, a partir de Copérnico, pôs em xeque toda a estrutura psicológica construída por séculos pela Igreja, que monopolizava, até então, todas as ideias e produções científicas. É a ascensão do Estado Moderno, influenciada pelo movimento renascentista, que modificam o pensamento teocrático do poder para uma visão mais humanista, na medida em que separa Estado e Religião. Nesse sentido, o Estado Laico, também denominado secular, é resultado de processo a partir do qual a sociedade, passou a produzir uma laicização e um rompimento, nos campos filosófico e jurídico-político, com as culturas eclesiásticas (Scalquette, 2013). Assim, cabe referir que:

[...] o Estado laico comprometido com a laicidade, ao invés de rejeitar ou tentar suprimir o religioso, considera-o um fato público e, embora não perca de vista a distinção entre o campo religioso e a esfera secular, não desconhece as necessidades espirituais dos seus cidadãos. O Estado laico movido pelos ideais de laicidade, embora não privilegie nenhuma religião específica, não se mostra hostil a nenhum credo, almejando, com os



mesmos, manter relação de acordo com as especificidades de cada qual (Scalquette, 2013, pp. 123-124).

Portanto, a ascensão do Estado Moderno representa importante avanço no que se refere à secularização do poder. A separação legal entre Estado e Igreja, entretanto, demoraria a chegar no Brasil. Isso porque, ao se estudar a relação entre Estado e Igreja ao longo das constituições brasileiras, verifica-se que, desde a colonização do Brasil, em meados de 1530, a Igreja Católica desempenhou um papel essencial para a formação de uma sociedade hierárquica, autoritária e intolerante (Ávila, 2006).

Durante o período colonial, assim como na metrópole portuguesa, a Igreja assumiu relevante papel para a confirmação do poderio da Metrópole Portuguesa. Enquanto ao Estado incumbia a função administrativa, estando encarregado de estreitar laços entre a metrópole e a colônia, à Igreja cabia a educação das pessoas. Nesse sentido, Fausto (2002, p. 29) ressalta que:

[...] o papel da Igreja se tornava relevante. Como tinha em suas mãos a educação das pessoas, o controle das almas era um instrumento muito eficaz para veicular a ideia geral de obediência e mais restritamente de obediência ao poder do Estado. O papel da Igreja não se limitava a isso. Ela estava presente na vida e na morte das pessoas, nos episódios decisivos do nascimento, casamento e morte. O ingresso na comunidade, o enquadramento nos padrões de uma vida decente, a partida sem pecado deste vale de lágrimas dependia de atos monopolizados pela Igreja: o batismo, a crisma, o casamento religioso, a confissão e a extrema-unção na hora da morte, o enterro em um cemitério designado pela significativa expressão campo santo (grifou-se).

Nesse período, a religião católica (apostólica romana) era imposta a todos que em território brasileiro se encontrassem, inclusive, àqueles que já possuíam suas crenças. Para efetivar a implantação da religião em solo brasileiro, aos missionários foi incumbida a tarefa de catequizar os nativos e os escravos. Assim, tornar-se-iam domesticados e acabariam submissos à Coroa Portuguesa e à Igreja Católica (Rosa & Schettini, 2014).

Ao avançar na história brasileira, percebe-se que a Constituição Imperial de 1824, em seu artigo 5^o, flexibilizou a possibilidade de culto doméstico ou particular para todas as religiões. Todavia, a religião católica apostólica romana continuava sendo a oficial do Império, o que ainda dificultava a livre manifestação de outras religiões (Brasil, 1824).

Somente com a Proclamação da República, em 15 de novembro de 1889, ocorreu, formalmente, a separação da Igreja com o Estado. Por conseguinte, a Constituição Republicana de 1891, no seu artigo 72, parágrafo 7^o, afirmou que nenhum culto ou



igreja gozariam de subvenção oficial, e também não manteriam relações de dependência ou aliança com o Governo da União, ou o dos Estados, dessa forma, garantiu o caráter laico ao Estado brasileiro (Brasil, 1891). Iniciou-se, com isso, a conquista do direito à liberdade de crença:

O texto constitucional consagrou o direito dos brasileiros e estrangeiros residentes no país à liberdade, à segurança individual e à propriedade [...]. Deixou assim de existir uma religião oficial no Brasil. Importantes funções até então monopolizadas pela Igreja Católica foram atribuídos pelo Estado. A República só reconheceria o casamento civil e os cemitérios passaram às mãos da administração municipal (Fausto, 2002, p. 142).

A Constituição de 1934 assegurou, aos brasileiros e estrangeiros, a liberdade de crença, além do ensino religioso de frequência facultativa nas escolas públicas e aberto a todas as confissões (Brasil, 1934). No entanto, o Estado Getulista estreitou os laços com a Igreja Católica, que se constitui como importante base de apoio ao governo, na medida em que carregava a massa de fiéis católicos ao apoio ao governo. Marco simbólico deste estreitamento de relações foi a inauguração do próprio Cristo Redentor no Corcovado (Fausto, 2002).

Quanto à Constituição de 1937, manteve-se a estrutura da Constituição anterior, permitindo também, por exemplo, que todos os indivíduos e confissões religiosas possam exercer, pública e livremente, seus cultos religiosos, associando-se para esse fim e adquirindo bens, desde que não infringissem a ordem pública e os bons costumes (Brasil, 1937).

A experiência democrática dos anos de 1945 a 1964, manteve as conquistas alcançadas nas constituições anteriores, uma vez que a Constituição de 1946 reafirmou a liberdade de crença, ao passo que vedou à União, aos Estados e aos Municípios estabelecer ou subvencionar cultos religiosos, bem como manteve a faculdade concedida aos alunos de escolas públicas para se matricularem na disciplina de ensino religioso (Brasil, 1946).

Com as agitações dos últimos anos do período democrático no Brasil, a Igreja Católica, inicialmente, posicionou-se de maneira favorável à intervenção militar, sob o argumento de que somente dessa maneira se poderia evitar a tomada de poder por comunistas. Entretanto, firmou-se como forte contestante do regime ditatorial, e conflitou-o, abertamente, principalmente no que se refere aos direitos humanos e promoção da justiça social (Cancian, 2016).

Após a redemocratização do Brasil, é convocada Assembleia Nacional Constituinte, que elabora a primeira Constituição popular da história constitucional brasileira. Dentre os



princípios fundamentais, está o da dignidade da pessoa humana, o qual se consolida, dentre outras formas, com a liberdade religiosa (Scalquette, 2013). Silva Neto (2010, p. 682) refere, nesse sentido:

Fácil é concluir acerca da associação existente entre a dignidade da pessoa humana e liberdade religiosa, certo que aquele postulado inspira o sistema do direito positivo de uma maneira geral a adotar soluções que aclamem o direito à vida, à incolumidade física (banindo-se a tortura), à intimidade, à vida privada, à imagem e, por fim, à liberdade, compreendida em sua multifacetária acepção, notadamente a de contextura religiosa.

O artigo 19, da Constituição Federal de 1988, consolida, dentre outros dispositivos constitucionais, a separação entre Estado e Igreja, na medida em que consagra, expressamente, que seus entes federados devem ser separados da Igreja (Brasil, 1988). Veja-se, in verbis:

Art. 19. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou suas representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público;

II - Recusar fé aos documentos públicos;

III - Criar distinções entre brasileiros ou preferências entre si.

Acerca do disposto no inciso I, do artigo supra, Scalquette (2013) ressalta que o verbo estabelecer impede que os entes criem ou fundem cultos religiosos ou Igrejas, ao passo que subvencionar os impossibilita de auxiliá-los financeiramente. Quanto ao verbo embaraçar, representa o impedimento de dificultar o funcionamento de cultos e igrejas, enquanto que manter, por óbvio, representa a impossibilidade de sustentá-los.

Assim, realizada a análise de breves conceitos acerca da religião e da laicidade, bem como das disposições acerca da religiosidade nas Constituições brasileiras, possível então ater-se, mais precisamente, à liberdade, e a importância dos dispositivos constitucionais deste segmento para o Estado Laico.

Aspectos gerais acerca das teorias da liberdade negativa e da liberdade positiva

Antes de adentrar, especificamente, no direito à liberdade, vale contextualizar que os direitos fundamentais são intrínsecos a qualquer ser humano, pela simples condição de pessoa humana e encontram-se alicerçados a partir do art. 5º até o art. 17, da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Ressalta-se que os referidos direitos e garantias fundamentais revelam o reconhecimento do indivíduo como ser



humano e, portanto, sujeito de direitos. Assim, conforme salienta Eduardo Bittar (2009, fl. 51):

Os direitos fundamentais, em suas diversas dimensões, compõem o acervo de direitos que permitem a ampla e plena salvaguarda da dignidade da pessoa humana e, por isso, podem ser considerados aqueles direitos sem os quais é impossível pensar o desenvolvimento de sociedades democráticas, pluralistas, tolerantes e abertas.

É nesse contexto que se insere o direito fundamental à liberdade. O conceito de liberdade, em si, engloba ações e vontades dos agentes que se baseiam no desejo de não sofrer interferências de outros indivíduos ou grupos e, caso isso aconteça, aquilo “que os impeça de realizar esses desejos é chamada de obstáculo” (Berlin, 2009 Apud Coser, 2019).

Importa referir que, na conceituação genérica do termo liberdade, possível desdobrá-la em outras duas teorias denominadas liberdade negativa e liberdade positiva. A primeira, como o próprio nome já sugere, significa o não-agir, o que revela, conforme ensina Casarin (2008, p. 284), a “não-interferência alheia naquelas esferas protegidas da vida do indivíduo, dos grupos e das associações”, resultando, mais precisamente, na liberdade de gerenciamento da própria vida sem interrupções de outrem. Por outro lado, a segunda teoria revela, de certo modo, uma busca pela concentração do poder e está suscetível a uma interpretação a partir do questionamento “o que ou quem é a fonte de controle ou interferência capaz de determinar que alguém faça ou seja uma coisa em vez de outra?” (Berlin, 1981 apud Casarin, 2008, p. 284). Na liberdade positiva, portanto, seria justificável, por vezes, a coação do indivíduo em nome de algum objetivo, com o intuito de garantir que haja liberdade.

Nesse seguimento, em que pese num primeiro momento possa parecer complexo distinguir uma liberdade da outra, cabe, aqui, referir que, conforme exemplificam Brega Filho e Alves (2009, fl. 77), “A liberdade religiosa é enquadrada na classificação de Norberto Bobbio como direito fundamental de primeira geração, podendo ser considerada ainda, como um direito civil fundamental que demandava uma prestação negativa por parte do Estado, uma não-ação”. No mesmo sentido, Casarin (2008, p. 284) ressalta que:

As liberdades de consciência (na qual se pode incluir a religiosa), expressão, locomoção, a inviolabilidade de domicílio, o direito à integridade física e um conjunto de regras destinadas a garantir certa racionalidade e proporcionalidade no sistema penal compõem o núcleo duro dos chamados direitos negativos.



A Constituição Federal de 1988, prevê, expressamente, em seu artigo 5º, que o Estado assegura, sem distinções, o direito fundamental à liberdade, bem como a isonomia de todo cidadão ante a legislação⁶. Ainda, há previsão, no mesmo artigo, de liberdade de consciência e de crença⁷. Quanto a estas últimas, Pontes de Miranda (p. 119, 1970, apud Silva, 2017, p. 251) ressalta serem inconfundíveis, pois “o descrente também tem liberdade de consciência e pode pedir que se tutele juridicamente tal direito [...] assim como a liberdade de crença compreende a liberdade de ter uma crença e de não ter crenças”. Silva (2017, p. 251) faz uma importante diferenciação entre elas, ao pontuar que, enquanto esta se refere à possibilidade de adesão ou não de uma religião, aquela se refere às formas de pensamento ou expressão espiritual, moral, filosófica:

Na liberdade de crença entra a liberdade de escolha da religião, a liberdade de aderir a qualquer seita religiosa, a liberdade (ou o direito) de mudar de religião, mas também compreende a liberdade de não aderir a religião alguma, assim como a liberdade de descrença, a liberdade de ser ateu e exprimir o agnosticismo. Mas não compreende a liberdade de embaraçar o livre exercício de qualquer religião, de qualquer crença, pois aqui também a liberdade de alguém vai até onde não prejudique a liberdade dos outros.

No entanto, em que pese a liberdade seja um direito fundamental positivado na Constituição Brasileira e tido como cláusula pétrea, ainda encontra obstáculos para ser exercida da forma plena, o que leva pessoas a serem coibidas, de forma opressiva, a não as manifestarem da forma que almejam. Nesse sentido, Silva (2002, fl. 231) afirma que “Liberdade é conquista constante”, sendo, o incentivo à tolerância e a tutela do direito à autodeterminação e à diferença, aspectos importantíssimos à efetivação deste direito, motivo pelo qual merecem ser analisados, em destaque, no próximo tópico.

Tolerância e concretização do Estado Laico

A linha existente entre a liberdade de um indivíduo e de outro é, extremamente, tênue, motivo pelo qual, no momento de colocar em prática o direito à liberdade, em seus variados âmbitos, deve ser mantido limites mínimos de respeito e não-violação dos direitos de outrem. É, justamente, sob este viés que se assenta a questão da tolerância, a qual será abordada a seguir.

O termo tolerância se origina do latim *tolerare* e significa suportar, que, em linhas gerais, caracteriza a capacidade de aceitação frente a situações ou atitudes diferentes das que cada pessoa adota como norma no seu meio social. Evidentemente, a sociedade vive um momento em que se faz necessário o exercício constante da tolerância, especialmente, em um mundo globalizado cada vez mais avançado e capaz de estreitar



laços e aproximar polos opostos da Terra, com divergências não só de fuso horário, mas de culturas, costumes, tradições, religiões e vivências. Zarka (2013, p. 27) aponta que:

A questão “até onde devemos ser tolerantes?” É hoje uma questão teórica e prática. Teórica, porque se trata de encontrar uma solução adaptada ao novo contexto em que se põe o problema da tolerância, que não é mais apenas o da tolerância de religiões. Prática, porque se trata de estabelecer as políticas suscetíveis de institucionalizar as respostas às novas situações, isto é, de refundar o porvir e de definir as perspectivas de um futuro tanto quanto possível sem exclusão.

Nesse viés, ressalta-se que, para o bom convívio entre pessoas, grupos e comunidades diferentes o respeito deve vigorar e, especialmente, existir como premissa básica para o desenvolvimento do ser humano. Notoriamente, vive-se uma diversidade cultural que só se torna possível com a prática da tolerância e o reconhecimento do outro. Assim,

O respeito pelo próximo constitui um princípio básico comum a todas as culturas, crenças e religiões. Cultura é liberdade, na medida em que representa os padrões de comportamento dos membros de uma coletividade humana perante as realidades da vida, sua maneira de ver o mundo e relacionar-se com a realidade exterior. Cultura é liberdade e libertação, e, como tal, só pode figurar junto aos direitos humanos, ao invés de dificultá-los ou a eles reinsistir (Trindade, p. 337, 2003 apud Araújo, 2016, p. 167).

No entanto, ao se tratar de tolerância, necessário ater-se aos seus dois vieses, que muito diferem entre si, sendo eles a tolerância permissiva e a tolerância dialógica. A tolerância permissiva⁸, que se reduz à postura por meio da qual “um grupo dominante impõe a outro, dominado, suas vontades, e, no máximo, permite que este se manifeste sem tumultuar a ordem predominante” (Neubauer e Santos, 2016, p. 1273), latente até pouco tempo, vem se dissipando na medida em que o diálogo⁹ ganha força e espaço. Entretanto,

Para que o diálogo aconteça, faz-se necessário um mínimo de tolerância. Contudo, a condição para que a tolerância aconteça sob o referencial dialógico está em nossa capacidade de atrofiarmos as normatizações que buscam “eliminar o estranho, o irreduzível, o mistério [...] e não apenas respeite, mas reconheça o não-idealizável, o não-racionalizável, o que foge às regras” (Morin, p. 209, 2003 apud Baggio & Oliveira, 2008, p. 139).

Portanto, a tolerância dialógica, ou seja, a que preza pelo diálogo e pela interatividade, parece ser o caminho mais viável para busca pela efetivação do direito à liberdade, previsto na Constituição Federal de 1988, uma vez que gera relação “permeada pela alteridade, cria as condições para que os membros da sociedade possam assumir a



tolerância, à medida que compreendem e respeitam a diferença” (Agostini, 2016, p. 175).

O reconhecimento do outro como diferente, e, ao mesmo tempo, como semelhante, está calcado na premissa de que todos se encontram em um mesmo patamar, descartando-se a possibilidade do sentimento de superioridade ou do que cada um considera como moral e correto. Desse modo,

A prática da tolerância nas relações sociais se apoia na positividade da diversidade cultural e nas formas prosaicas e equânimes pelas quais os contatos possam ocorrer. Para isso, é imprescindível o reconhecimento do sujeito, do outro, não como ser antagônico, adverso, eis que essa percepção equivocada do outro é potencial de gerar inferioridades, submissões e, por fim, intolerâncias, exclusões e estigmatizações (Elias, 2000 apud Santos, 2016, p. 75)

Assim, a liberdade, enquanto direito fundamental, deve ser sempre exercida até a medida em que não viole os direitos do outro, sendo imprescindível, para isso, portanto, o reconhecimento deste enquanto diferente e, ao mesmo tempo, semelhante, além da constante observância da tolerância e do respeito.

Conclusão

Ao finalizar a presente pesquisa, verifica-se que as Constituições brasileiras, aos poucos, positivaram a liberdade de maneira mais abrangente, até se chegar à configuração atual do Estado Laico, que, em que pese não conste expressamente no texto constitucional, é princípio aderido pelo Brasil, e se fundamenta na neutralidade do Estado quanto as mais diversas religiões, assim como quanto à decisão de não aderir a nenhuma delas, afastando-se, constitucionalmente, tal tema das esferas públicas, o que vem abarcado pelos direitos de consciência, crença e não crença, sem que haja nenhum tipo de discriminação ou preterição.

Entretanto, o que se percebe é que, em que pese os preceitos legais remetam ao Estado Laico, existe grande dificuldade, no Brasil, de aceitação do diferente e desenvolvimento de empatia pela situação que cada pessoa vivencia, já que o país esteve, durante muito tempo, arraigado na religião católica, o que reflete, até hoje, nas relações sociais, ainda mais levando-se em conta que a população ainda é, em sua expressiva maioria, religiosa.

Tal situação resulta, por óbvio, na estigmatização e discriminação de alguns grupos sociais que aderem a determinadas religiões o que acaba por gerar inúmeros casos de intolerância, especialmente, religiosa. Frente a este quadro, o exercício da tolerância



dialógica, que preza pelo respeito ao diverso e estimula a interatividade entre as culturas.

Notas

¹Graduanda em Direito pela Universidade de Cruz Alta (UNICRUZ). E-mail: fernanda_lbs@hotmail.com.

²Graduanda em Direito pela Universidade de Cruz Alta (UNICRUZ). E-mail: karine.rocha.flores@gmail.com.

³Segundo Marconi e Presotto (1986), as principais teorias são: a) Mito natural (sobrenatural), segundo a qual o homem primitivo não teria criado, propriamente, a religião, mas atribuído aos fenômenos da natureza beleza e magnitude que despertaram nele sentimentos em relação ao infinito e à existência de divindades poderosas capazes de dirigir a natureza; b) Animismo (alma), de acordo com o qual se crê em seres espirituais ou espíritos pessoais que habitam a terra; c) Animatismo (poder), corrente segundo a qual a origem da religião se funda na crença da existência de um poder impessoal, que transcende o natural; d) Manismo (espírito dos mortos), corrente que crê que o culto aos mortos e a veneração dos seus espíritos que deram origem à religião; e) Magia, segundo esta corrente, o homem, ao acreditar em poderes superiores aos seus, passou a aproximar-se deles por meio do culto; e f) Totemismo (totem), interpretado como adoração à natureza, a crença no fato de que as pessoas descendem de um antepassado comum deram origem à atitude de reverência para com os seus representantes.

⁴Os autores mais expressivos desta corrente são Durkheim, Fustel de Coulange, R. Smith, Marcel Mauss e Radcliffe-Brown, e, em sua maioria, referem-se ao sagrado e ao profano.

⁵Art. 5. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo.

⁶Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade [...] (Grifou-se).

⁷Art. 5º [...]:

IV - é livre a manifestação do pensamento, sendo vedado o anonimato;



VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias; (Grifou-se)

IX - é livre a expressão da atividade intelectual, artística, científica e de comunicação, independentemente de censura ou licença;

XIII - é livre o exercício de qualquer trabalho, ofício ou profissão, atendidas as qualificações profissionais que a lei estabelecer;

XV - é livre a locomoção no território nacional em tempo de paz, podendo qualquer pessoa, nos termos da lei, nele entrar, permanecer ou dele sair com seus bens;

XVII - é plena a liberdade de associação para fins lícitos, vedada a de caráter paramilitar;

LIV - ninguém será privado da liberdade ou de seus bens sem o devido processo legal; (Grifou- se).

⁸Sobre a tolerância permissiva, Rainer Forst (2009, p. 20) aponta que “De acordo com a primeira concepção, que chamo de concepção como permissão, a tolerância é uma relação entre uma autoridade ou uma maioria e uma minoria dissidente, “diferente”. Tolerância significa, então, que a autoridade (ou maioria) concede uma permissão qualificada aos membros da minoria para viverem de acordo com suas crenças, na condição de que a minoria aceite a posição dominante da autoridade (ou maioria). Contanto que a expressão de suas diferenças permaneça dentro de limites, isto é, um assunto “privado”, e contanto que não reivindicuem status público e político iguais, eles podem ser tolerados tanto em termos pragmáticos como de princípio – em termos pragmáticos porque essa forma de tolerância é considerada a menos custosa de todas as alternativas possíveis e não perturba a paz civil e a ordem conforme o grupo dominante a define (ao contrário, contribui para a mesma); e em termos de princípio porque se considera moralmente errado (e, de todo modo, infrutífero) forçar as pessoas a abandonarem certas crenças ou práticas arraigadas.

⁹Faz-se mister referir, sobre o tema, que “Diálogo tem como seu radical dia, significa algo que é composto em meio a dois pontos extremos. A rigor, poderíamos dizer, só há diálogo com pensamentos divergentes” (Baggio & Oliveira, 2008, p. 139).

Referências

Agostini, Nilo. Educar para a tolerância na experiência da alteridade: a anterioridade do Outro que me interpela. Revista Horizontes, v. 34, n.1, p. 173-176, 2016. Recuperado de <https://revistahorizontes.usf.edu.br/horizontes/article/view/343>



Agra, W. M., Bonavides, P. & Miranda, J. (2009). *Comentários à Constituição Federal de 1988*. Rio de Janeiro, Brasil: Editora Forense.

Araújo, J. M. de (2016). Direitos humanos e solidariedade: entre o universalismo e o relativismo por uma teoria dialógica dos direitos humanos. *Revista de informação legislativa: RIL*, 53(212), 155-179. Recuperado de https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/53/212/ril_v53_n212_p155

Ávila, M. B. M. (2006). Reflexões sobre Laicidade. In Batista, C., Maia, M. *Estado Laico e Liberdades Democráticas* (pp. 17-19), Recife, Brasil: 2006: Articulação de Mulheres Brasileiras; Rede Nacional Feminista de Saúde; SOS Corpo – Instituto Feminista para a Democracia.

Baggio, A.; Oliveira, V. F. (2008). A complexidade do imaginário tolerante e procedimentos educativos. *Cadernos de Educação, FaE/PPGE/UFPEL*, n. 31, pp. 133-147. Recuperado de <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/caduc/article/view/1744>

Bittar, E. C. B (2009). Direitos Fundamentais. In W. M. Agra, P. Bonavides & J. Miranda (Coord.), *Comentários à Constituição Federal de 1988* (pp. 52-58). Rio de Janeiro, Brasil: Editora Forense.

Brega Filho, V. & Alves, F. B. (2009). Da liberdade religiosa como direito fundamental: limites, proteção e efetividade. *Revista do Programa de Mestrado em Ciência Jurídica da Fundinopi*. Recuperado de <http://seer.uenp.edu.br/index.php/argumenta/article/view/144/144>

Casarin, J. C. (2008). Isaiah Berlin: afirmação e limitação da liberdade. *Revista de Sociologia Política*, v. 16, n. 30, pp. 283-295. Recuperado de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010444782008000100017&lang=pt

Coser, I. (2019). DOIS CONCEITOS DE LIBERDADE: 60 ANOS APÓS A SUA PUBLICAÇÃO. *Revista brasileira de Ciências Sociais*, v. 34, n. 100. Recuperado de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010269092019000200507&lang=pt

Constituição Política do Império do Brasil de 1824. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm.

Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1891. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm

Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1934. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm



- Constituição dos Estados Unidos do Brasil de 1937. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao37.htm
- Constituição dos Estados Unidos do Brasil de 1946. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm
- Constituição da República Federativa do Brasil de 1967. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao67.htm
- Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm
- Fausto, B. (2002). *História Concisa do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Forst, R. (2009). Os limites da tolerância. *Novos estudos CEBRAP*, n. 84, pp. 15-29. Recuperado de: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002009000200002
- Marconi, M. A., Presotto, Z. M. N. (2010). *Antropologia: uma introdução (7a ed.)*. São Paulo, Brasil: Editora Atlas S.A.
- Neubauer, V. S.; Santos, D. T. G. (2016). Os direitos humanos das minorias pensados a partir da noção de tolerância. *Revista Quaestio Iuris*, v. 9, n. 3, pp. 1260-1275. Recuperado de <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/quaestioiuris/article/view/25041>
- Ranquetat Júnior, C. A. (2008). Laicidade, Laicismo e Secularização: definindo e esclarecendo conceitos. *Revista Sociais & Humanas*, v. 21, n. 1, pp. 67-75. Recuperado de <https://periodicos.ufsm.br/sociaisehumanas/article/view/773>
- Rosa, L. F. C., Schettini, F. G. (2014). Os limites da liberdade religiosa e da ideia de estado laico no Brasil. *Revista Jurídica da Faminas*, v. 10, n. 1-2. Recuperado de <http://periodicos.faminas.edu.br/index.php/RJFaminas/article/view/106/91>
- Santos, D. T. G. (2014). A Prática da Tolerância como Caminho para a Concretização dos Direitos Humanos das Minorias: da Percepção do Outro ao Reconhecimento das Diferenças. *Revista Gestão e Desenvolvimento em Contexto - GEDECON*. v. 2, n. 1, pp. 69-84. Recuperado de <http://200.19.0.178/index.php/GEDECON/article/view/481/403>
- Scalquette, R. A. (2013). *História do direito: perspectivas histórico-constitucionais da relação entre estado e religião*. São Paulo, Brasil: Editora Atlas S.A. Recuperado de <https://integrada.minhabiblioteca.com.br/#/books/9788522481507/>.
- Silva, J. A. (2002). *Curso de Direito Constitucional Positivo (20a ed.)*. São Paulo, Brasil: Malheiros.



Silva, J. A. (2017). Curso de Direito Constitucional Positivo (40a ed). São Paulo, Brasil: Malheiros.

Silva Neto, M. J. (2010). Curso de direito constitucional (6a ed.) Rio de Janeiro, Brasil: Lumen Juris.

Zarka, Y. C. (2013). Dificil tolerância: a coexistência de culturas em regimes democráticos (Teixeira, A. T., Trad.). São Leopoldo, Brasil: Editora Unisinos. (Obra originalmente publicada em 2004).



Homossexualidade cristã: o papel da internet no surgimento de novas interpretações da homossexualidade no cristianismo brasileiro

Fernando Augusto de Souza Guimarães¹

Resumo

O objetivo deste trabalho é analisar o surgimento de novas interpretações sobre a homossexualidade por parte de adeptos de três vertentes do pluralismo cristão brasileiro: catolicismo, protestantismo e espiritismo. A análise se concentra nas postagens de grupos online constituídos a partir da intersecção da identidade homossexual e religiosa, sobretudo: gay católico, gay evangélico e gay espírita. Tendo por referência as propostas dos estudos queer, busca-se compreender como são construídos os discursos que normalizam as orientações sexuais e identidades de gênero socialmente consideradas desviantes, por meio das mesmas crenças religiosas de tradição judaico-cristãs que as condenam como pecado e degeneração moral. Por fim, se discute as possibilidades que o ambiente virtual proporciona ao surgimento e difusão dessas novas interpretações religiosas sobre a homossexualidade.

Palavras-chave

Cristianismo, religião, homossexualidade, sexualidade.

Introdução

A composição do campo religioso brasileiro revela a importância da religião no país, principalmente, em se tratando do cristianismo. O censo demográfico do IBGE de 2010 indicou que a maioria da população brasileira continua se declarando católica (64,6%), sendo o protestantismo a segunda maior filiação religiosa do país (22,2%) seguido dos espíritas (2%)². Do total apenas 0,32% dos brasileiros se declararam ateus e outros 0,07% agnósticos. Embora estes estejam inseridos no segmento dos irreligiosos, que é de 8,07%, cabe lembrar que a categoria “sem religião” não indica falta de religiosidade. Ou seja, excetuando-se ateus e agnósticos, uma parcela considerável da população brasileira (7,68%) embora tenha abandonado sua identidade baseada em instituições religiosas, não suprimiu sua religiosidade nem perdeu sua fé³. Assim, a religião ainda é um elemento constitutivo da reflexividade dos brasileiros contemporâneos, sendo fator importante tanto da experiência individual quanto social⁴.

O baixo número de ateus e agnósticos levantados pelo censo do IBGE demonstra que a religião, ou nesse caso, a religiosidade, para incluirmos os irreligiosos que não são



ateus nem agnósticos, é elemento constitutivo das subjetividades e identidades dos brasileiros. Dado coerente com o levantamento mais recente do Data Folha de que apenas 1% da população diz não acreditar em Deus⁵. Outra característica do cenário religioso brasileiro reside na predominância do cristianismo. Dado a centralidade do princípio da caridade e o culto de Jesus Cristo presentes na doutrina espírita, esta pode ser considerada uma vertente cristã⁶. Assim, teríamos católicos, protestantes e espíritas compondo o segmento cristão, o que corresponde a quase noventa por cento da população brasileira, por isso, a caracterização do cenário religioso brasileiro como pluralidade cristã é adequada⁷.

Dado a centralidade do cristianismo no Brasil convém considerar o discurso hegemônico cristão sobre a homossexualidade. De modo geral, esse discurso considera as identidades de gênero e sexualidades em desacordo com a heteronormatividade pecaminosas e condenáveis, devendo, portanto, serem combatidas. Essa postura se pauta na consideração da homossexualidade como pecado contra a natureza humana e está baseada na interpretação contida no livro bíblico do Gênesis, capítulo 1 e versículos 27 e 28, onde diz que “Deus criou homem e mulher para terem filhos e povoarem a Terra”. E é reforçado em Levítico⁸, que proíbe a relação sexual de um homem com outro homem como se fosse uma mulher, bem como na controvertida posição das cartas do apóstolo Paulo de Tarso⁹ presentes no Novo Testamento¹⁰.

Nos últimos anos, lideranças de diversas igrejas têm produzido e reproduzido o discurso de combate à chamada “ideologia de gênero”, contrapondo-se aos avanços de movimentos sociais que buscam igualdade de gênero e expansão dos direitos sexuais¹¹. Algumas delas chegam a negar os direitos humanos com a justificativa de que este embasa o fim da família e da sociedade¹². Formulado no âmbito do catolicismo, o discurso de combate à “ideologia de gênero” passou a ser utilizado por lideranças evangélicas, principalmente em defesa dos ditos princípios cristãos da família, da heterossexualidade e da vida. Recentemente, tais discursos começaram a ser reproduzidos por grupos políticos sem vínculos religiosos, como MBL (Movimento Brasil Livre) e Escola sem Partido¹³.

Esse cenário de recrudescimento de posições conservadoras e, até mesmo reacionárias, tanto por parte de instituições e lideranças religiosas, como também de organizações laicas e lideranças políticas, frente aos avanços no campo dos direitos sexuais¹⁴, cria um dilema àqueles que não são heterossexuais: como conciliar identidade de gênero, orientação sexual e identidade religiosa? Uma maneira seria



buscar concepções religiosas que aceitem a homossexualidade, como as igrejas inclusivas, a umbanda, o candomblé ou o espiritismo.

As igrejas inclusivas são denominações cristãs que aceitam a homossexualidade. Existem desde os anos 1990 no Brasil, sendo influenciadas pelo movimento análogo estadunidense de 1960. Pentecostais em sua maioria, tais denominações ressignificam e valorizam a homossexualidade e as identidades de gênero dissonantes do modelo heteronormativo, aceitando a participação de drag queens e travestis¹⁵.

No que diz respeito ao candomblé, existem diversas explicações sobre a aceitação da homossexualidade. Nos anos de 1960, Roger Bastide¹⁶ explicou a aceitação de homossexuais devido a influência dos orixás e Ruth Landes¹⁷ atribuiu a presença de homossexuais à organização matriarcal dos terreiros. Outras explicações foram as de Peter Fry¹⁸ que associou as condições de marginalidade e desvio social ao aumento da qualificação religiosa, e de Lorand Matory¹⁹ ao concluir que alguns tipos de homossexualidade seriam resultado da confluência de lógicas sociais e espirituais condicionadas historicamente. O debate sobre a homossexualidade no candomblé continua explorando as especificidades dessa crença religiosa, muitas vezes estabelecendo distinções entre ela e a umbanda²⁰. Com relação à umbanda especificamente, a sexualidade é tratada como assunto de esfera privada, sendo resguardada à intimidade dos fiéis, por isso, nela a homossexualidade é aceita em regime de silêncio²¹.

Por fim, existem explicações no âmbito do espiritismo que consideram a homossexualidade como normal. Tais explicações se baseiam nos preceitos da reencarnação e da imortalidade do espírito, contudo, não há negação da moral monogâmica, sendo os debates sobre o tema evitados, invisibilizando-o por meio do discurso de que a sexualidade é assunto de foro privado²².

Apesar da existência desses segmentos religiosos, que “aceitam” a homossexualidade e lhe tratam de modo menos condenável e combativo, muitos sujeitos não heterossexuais continuam não se vendo representados nessas crenças nem se identificando com suas instituições religiosas. Tais sujeitos vivem um dilema: ou assumem sua identidade de gênero e exercem sua sexualidade abrindo mão de sua religiosidade²³, ou então, vivenciam sua religiosidade e se “escondem no armário”. Contudo, as mídias digitais abriram caminho de conciliação entre sexualidade e religião ao possibilitar a emergência de grupos que se identificam em ambas. Esses grupos são



constituídos por sujeitos que negam mudar sua religiosidade e a esconder sua sexualidade, pois acreditam que são as igrejas que devem mudar.

Homossexualidade cristã

A Revolução da Internet e as inovações nas tecnologias da informação resultaram na formação de novas subjetividades. Nesse sentido, Richard Miskolci²⁴ salienta que não apenas a difusão da internet, mas também a mobilidade no acesso às mídias digitais por meio de celulares, tablets e afins alterou as formas de interação interpessoal, sobretudo ao borrar as fronteiras entre o público e o privado.

Os debates sociológicos voltados à exploração do ambiente virtual tenderam a abordar esse espaço enquanto lócus apartados da realidade material, daí a concepção de ciberespaço²⁵. Contudo, se considera que as mídias digitais não representam apenas o site (ou sítio on-line), mas designam o conjunto composto pela rede e pelos aparelhos tecnológicos capazes de promoverem o acesso e a interação com ela²⁶. O ciberespaço não compõe um lócus distinto da realidade off-line ou um território distinto da realidade material, mas é antes, constitutivo da realidade. Assim, o on-line é uma extensão da realidade off-line e ambos constituem um mesmo processo comunicativo, ambos compõem um único mundo²⁷.

Essa concepção permite considerar as mídias sociais digitais enquanto contextos culturais, dada sua autonomia em relação ao território geográfico e à importância que códigos e valores culturais adquirem como criadores desses contextos²⁸. Essa característica das mídias sociais digitais confere autonomia na escolha dos contextos culturais em que os sujeitos queiram se inserir, por meio do processo de seleção dos códigos e valores com os quais têm afinidade ou de acordo com os objetivos de sua interação. O processo de seleção dos conteúdos, contatos e limites de interação proporciona aos usuários a expectativa de aceitação, dada a percepção de homogeneidade desses contextos culturais ancorados na noção de uma comunidade composta de sujeitos iguais ou com os mesmos interesses²⁹.

Com base nessas considerações, foi feito um levantamento de mídias sociais digitais em torno dos termos: gays católicos, LGBT católicos, católicos homossexuais, evangélicos gays, gays evangélicos, LGBT evangélicos, espíritas gays, LGBT espíritas. Dos resultados encontrados, foram selecionadas algumas páginas que se encontram na tabela abaixo.



Páginas on-line		
Filiação Religiosa	Nome do Grupo	Observações
Católica	Diversidade Católica	Página do Facebook - 5.504 curtidas
	Rede Nacional de Católicos LGBT	Página do Facebook - 2.319 curtidas
Evangélica	Gays Evangélicos	Página do Facebook - 371 curtidas
	Gay Evangélico	Página do Facebook - 1.453 curtidas
	Evangélicxs pela Diversidade	Página de Facebook – 1.395 curtidas
Espírita	Diversidade Espírita	Página do Facebook - 81.317 curtidas
	Espírita LGBT	Página do Facebook - 840 curtidas
	Gays Espíritas	Página do Facebook – 3.807 curtidas

Tabela 1. Grupos de gays cristãos. Fonte: Facebook, setembro de 2019.

A seleção dessas páginas se deu pelo número de curtidas, contudo a busca também envolveu os termos: travestis, transexuais e lésbicas com católicas, evangélicas e espíritas. Tais buscas tiveram apenas um resultado, o grupo fechado no Facebook intitulado Lésbicas Espíritas, criado em 2015, com 75 membros. A participação no grupo precisa ser aprovada, e até o presente momento estava pendente, por isso a ausência de grupos que afirmem tais identidades.

Essas páginas não possuem periodicidade nas postagens, que normalmente são imagens com algumas frases curtas ou manchetes e convites de eventos, às vezes religiosos, outras vezes laicos, voltados ao público LGBT.



Figura 1. Postagem do grupo diversidade católica em 28 de junho de 2019. Fonte: Grupo Diversidade Católica. Acesso em novembro de 2019.

Em se tratando do caso católico, o pronunciamento do papa Francisco³⁰ em 2013, especialmente, foi usado como justificativa da criação da Pastoral da Diversidade. Existem três unidades da Pastoral da Diversidade localizadas nas cidades de Belo Horizonte - primeira a ser criada, Nova Iguaçu- e São Paulo. De modo que tais grupos católicos embora sejam fruto da ação de leigos, se ancoram na percepção de que a igreja está em mudança, defendendo a postura do papa e projetando no horizonte de futuro a perspectiva de mudança institucional. Nos comentários e postagens, a centralidade do papa e de outros membros do clero aparecem como justificativas da necessidade de mudança.



Figura 2. Reportagem postada em Diversidade Católica em 13 de setembro. Fonte: Grupo Diversidade Católica. Acesso em novembro de 2019.

Nos grupos evangélicos as postagens tendem a ter conteúdos de apoio e ajuda, com perguntas e relatos sobre como os membros estão se sentindo. Há nesses grupos uma rede de apoio para que estes se mantenham esperançosos e não desistam de sua religiosidade. E periodicidade das postagens é baixa, há poucas postagens e curtidas.



Figura 3. Postagem do grupo Gay Evangélico. Fonte: Grupo Gay evangélico. Acesso em novembro de 2019.

Por fim, no caso espírita, há desde os anos 1960 com algumas obras do médium Francisco Cândido Xavier e mais recentemente com as obras do homeopata e intelectual espírita Andrei Moreira, explicações da homossexualidade que a justificam como normal, resultado do processo reencarnatório individual dos espíritos.



Figura 4. Postagem Grupo Gays Espíritas. Fonte: Grupo Gays Espíritas. Acesso em novembro de 2019.



Contudo, no caso espírita, as postagens tendem a não envolver diretamente as questões de normalização da homossexualidade, nem a sexualidade em si, sendo antes concentradas em frases motivacionais sobre a postura religiosa das pessoas. Inclusive imagens como a Figura 4, em que é retratado afeto entre um casal homoafetivo são raras, a maioria das postagens possuem retratos de médiuns e intelectuais espíritas ou paisagens.

Enfim, constata-se que entre os grupos mencionados, os católicos são mais ativos que os grupos evangélicos e espíritas, embora o grupo da diversidade espírita seja quase 16 vezes maior que a diversidade católica. Dentre os três grupos o católico se volta mais a produção de mudança na igreja enquanto instituição do que os evangélicos e espíritas que se concentram em questões individuais dos desejos e das vivências religiosas.

Considerações finais

A partir desses casos empíricos, busca-se discutir o processo de conciliação entre a identidade religiosa (católica, evangélica e espírita) e a identidade de gênero baseada numa orientação sexual negada ou condenada pela crença católica. Antes, é preciso distinguir algumas características acerca do conceito de identidade, especialmente as considerações de Kwame Appiah³¹ sobre as três dimensões da identidade: nominal, normativa e subjetiva. Segundo Appiah, a identidade precisa ser nomeada, ou seja, é preciso o nome – o substantivo – pelo qual a identificação ocorra: brasileiro, americano, viado, gay, mulher. Esses nomes se relacionam a segunda dimensão da identidade, a normativa. A partir do nome que a identidade recebe, são estabelecidas as características – normas e rótulos – que a caracterizam e a definem. Essas normas são importantes porque produzam a regularidade comportamental nos sujeitos que se identificam de acordo com uma mesma identidade. Entretanto, convém salientar que esses rótulos e normas não são imutáveis, pois podem ser contestados, disputados, hierarquizados e, eventualmente alterados.

Por último, a terceira dimensão que Appiah cita é a subjetiva. Já que a identidade é expressa por um nome que corresponde a um código normativo, é preciso que os sujeitos que se identificam com esse nome e suas respectivas normas, ajam de acordo com o esperado. Assim, a identidade por meio da identificação orienta ações individuais e coletivas. Dado suas características, é possível compreender porque o autor considera as identidades como recursos essenciais na construção de nossas vidas.

Essas características possibilitam pensar a identidade gays cristãos como um nome que designa um segmento do contingente de fiéis. Dado a centralidade da identidade



Religiosa, é possível presumir que esta tenha predominância na definição das normas que compõem essa identidade, possibilitando que gays com uma religiosidade cristã se identifiquem como católicos, evangélicos ou espíritas.

Contudo, outros processos tornam possível a afirmação dessa identidade. Se levarmos em conta as contribuições de Stuart Hall³² de que as identidades são conceitos “sob rasura” devido à crítica desconstrutivista, que negam o discurso essencialista das identidades ao evidenciar seu caráter histórico e político, é possível compreender o jogo por detrás das identidades gays cristãs. De modo geral, essas identidades impõem uma crítica à identidade religiosa que a acompanha, colocando-as sob rasura, pois questionam as normas que essa identidade estabelece. Afinal de contas, de acordo com o discurso cristão hegemônico não haveria possibilidade de uma vivência católica gay e evangélica gay, dado o caráter pecaminoso da homossexualidade. Pois se classifica o pecado da homossexualidade como contra a natureza, já que “deus os fez homem e mulher”. Nessa perspectiva, a homossexualidade se torna opção, uma escolha deliberada do sujeito, em desacordo à criação divina.

No caso católico, o argumento central das postagens na página da Diversidade católica é de que a homossexualidade não é pecado. Esse argumento se pauta na ideia de que se nasce homossexual, não se tratando de uma escolha do sujeito e sim de uma condição da experiência. Nesse argumento, a identidade gay passa a ser essencializada, pois existe uma essência gay imanente a esses indivíduos. A essencialização da identidade gay pela consideração da homossexualidade como condição de nascimento, ressignificando a passagem “deus fez homem e mulher”. Nessa interpretação, se diz que foi deus quem fez uma escolha deliberada, sendo ele o responsável pela criação dos homens e das mulheres homossexuais. Portanto, a homossexualidade se configura fruto da criação divina, característica biológica do sujeito, não havendo pecado nenhum na experiência homossexual, já que a criação de deus é perfeita e foi ele quem nos criou assim.

Desse modo, há o questionamento das normas que definem a identidade católica, que passa a ser reinterpretada pela condição homossexual. Nesse caso, o católico é posto sob rasura quando acompanhado da identidade gay: católico gay, já que esse católico é distinto daquele que a igreja afirma. Entretanto, o argumento que possibilita a reinterpretação da identidade católica acaba por essencializar a homossexualidade e, por suposto, a própria identidade gay. De modo que na reconfiguração do ser católico



houve o enrijecimento das normas definidas pelo termo gay enquanto identidade. Não obstante, ao considerarmos o uso conjunto das duas identidades: católico gay; é evidente que a dimensão religiosa também põe em suspenso as normas que definem a identidade gay – agora sob rasura. Pois, se há uma essência na identidade gay, qual seria a diferença existente entre ser gay e ser gay católico?

Quando consideradas em conjunto, o termo católico reconfigura as normas que definem a identidade gay, havendo uma relação de determinação mútua entre os termos. A identificação como católico gay não nega as duas identidades nas quais se ancora. Antes, o que se têm é a suspensão da dimensão normativa de ambas as identidades, que ao serem pensadas em conjunto possibilita o surgimento de uma nova identidade, que não supera e nem nega as identidades individuais das quais deriva. A combinação de dois termos já existentes torna possível a reorganização da dimensão normativa de ambos os termos, abrindo espaço à identificação e subjetivação dessa identidade constituída numa essência do ser gay moldada na forma do ser católico.

No caso, evangélico não foi possível identificar a denominação dos administradores das páginas nem dos conteúdos postados, mas é possível dizer que o conteúdo das postagens é inter-denominacional, englobando eventos e mensagens de auto-ajuda. Parte das mensagens se ancora no mesmo argumento utilizado pelos católicos: de que deus nos criou assim, sendo a homossexualidade parte de sua criação. Outro argumento que aparece em algumas postagens faz referência à consideração de que deus é amor, contida na carta bíblica de 1 João³³, sendo o ato de „amar” ou de experimentação do amor condição para se conhecer a deus. Além disso, dado a essência de deus, ele não se alegraria no sofrimento de seus servos nascidos homossexuais.

Em se tratando do caso espírita, as postagens abordam trechos de obras espíritas, especialmente as obras de Allan Kardec³⁴ e médiuns reconhecidos como Francisco Cândido Xavier e Divaldo Pereira Franco, sobre o amor e a obrigação da prática de caridade. Na crença espírita já existem discursos que normalizam a homossexualidade³⁵, mas ainda assim, foram criados grupos em mídias sociais digitais que assumem a identidade gay. Tal fato pode ser resultado dos poucos debates sobre o tema nos centros espíritas, como já mencionado, junto das posturas e discursos que invisibilizam tais identidades ao afirmar que elas são da esfera privada, não havendo necessidade de serem assumidas publicamente.



Em suma, dada a importância da religião na sociedade brasileira, especialmente das religiosidades cristãs, é possível concluir que as mídias sociais digitais possibilitaram aos sujeitos não heterossexuais condenados (e algumas vezes excluídos) pelas igrejas cristãs devido à prática do pecado contra a natureza, se agregarem de acordo com suas identidades religiosas. Tais grupos acabam por reinterpretar doutrinas cristãs e trechos bíblicos, possibilitando à vivência homossexual uma religiosidade cristã. Dessa forma, há disputa acerca das dimensões normativas de ambas as identidades: religiosa e sexual, que são reescritas uma de acordo com os parâmetros da outra. Ou seja, existe a homossexualidade cristã pautada pelos parâmetros monogâmicos de lealdade, apreço ao casamento e a família, e um cristianismo homossexual que explica a homossexualidade como normal, criação de deus.

Notas

¹Doutorando do programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), bolsista CAPES e membro do Núcleo de Estudos em Religião, Economia e Política – NEREP.

²Segundo pesquisa amostral do Instituto Data Folha, do jornal Folha de São Paulo, em setembro de 2017, o número de católicos diminuiu para 52% da população, os evangélicos aumentaram para 32% - dos quais 15% se dizem pentecostais, 10% são de igrejas tradicionais, 5% neopentecostais e 1% de outras denominações evangélicas. Já o seguimento espírita representa 4% do total e a Umbanda ou Candomblé outros 2%. Uma parcela de 8% se considera agnóstica e 1% diz não acreditar em Deus. Disponível em: <http://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2017/10/1930455-para-votar-19-dos-brasileiros-com-religiao-seguem-indicacao-da-igreja.shtml>. Acesso em 20/11/19.

³amaral, Leila. Cultura religiosa errante. O que o Censo de 2010 pode nos dizer além dos dados. In: Teixeira, Faustino; Menezes, Renata (org.). Religiões em movimento: o censo de 2010. Petrópolis, Vozes, 2013.

⁴Simmel, Georg. La religión. Buenos Aires: Gedisa editorial, 2012.

⁵Rever nota 2.

⁶Arribas, Célia da Graça. O caráter religioso do espiritismo. In: Fragmentos de cultura, v. 23, n. 1, p. 3-16, Goiânia, 2013. Souza, André Ricardo; Arribas, Célia da Graça; Simões, Pedro. Feições expressivas do movimento espírita brasileiro. In: Religare:



Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, v. 14, p. 28-59, 2017.

Souza, André Ricardo; Simões, Pedro. Desafios do trabalho assistencial espírita: dois modelos de atuação. In: *Rever: Revista de Estudos da Religião*. v. 17, p. 123-145, 2017.

⁷Souza, André Ricardo de. Pluralidade cristã e algumas questões do cenário religioso brasileiro. In: *Revista USP*, v. 120, 2019, p. 15-22.

⁸Há duas passagens de condenação do coito homossexual no livro de Levítico, a primeira, no capítulo 18 versículos 22: “Não tenhas relações sexuais com um homem, assim como se costuma ter com uma mulher. É um ato detestável”. A segunda, no capítulo 20 versículos 13: “Se um homem tem relações sexuais com outro homem, assim como se tem relações com uma mulher, ambos fazem algo detestável. Sem falta devem ser mortos. O próprio sangue deles está sobre eles”.

⁹Ele condena relações homossexuais, sendo inclusive o único a mencionar as relações homossexuais entre mulheres. Tais citações se encontram em algumas de suas epístolas, sobretudo na primeira aos Coríntios.

¹⁰Busin, Váleria Melki. Religião, sexualidade e gênero. In: *Rever*, ano 11, n. 01, 2011. Torres, Marco Antônio. Os significados da homossexualidade no discurso Moral-religioso da Igreja Católica em condições históricas e contextuais específicas. In: *Revista de Estudos da Religião*, nº1, 2006, pp. 142-152.

¹¹Machado, Maria das Dores Campos. O discurso cristão sobre a „ideologia de gênero“. In: *Revista Estudos Feministas*, v. 26, n. 2, 2018, p. 447-463.

¹²Miskolci, Richard; Campana, Maximiliano. “Ideologia de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. In: *Revista Sociedade e Estado*, v. 32, n.3, set/dez, 2017.

¹³Miskolci, Richard. Exorcizando um fantasma: os interesses por trás do combate à “ideologia de gênero”. In: *Cadernos Pagu*, n. 53, p. 1-14, 2018

¹⁴Ao longo do primeiro semestre de 2019, foi apreciado pelo Supremo Tribunal Federal (STF) o julgamento sobre a criminalização da homofobia. As sessões geraram fortes reações, tanto favoráveis quanto contrárias a causa, sendo decidida em 13 de junho de 2019 a criminalização da discriminação por orientação sexual e identidade de gênero. <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-47206924> Acesso: julho de 2019.



¹⁵Coelho Junior, Carlos Lacerda. A emergência de uma teologia queer – uma breve análise sobre as influências dos movimentos feminista e homossexual no processo de reconfiguração do sagrado. 17º Encontro Nacional da Rede Feminista e Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisa sobre a Mulher e Relações de Gênero, 2012. Musskopf, André Sidnei. A teologia que sai do armário: um depoimento teológico. In: Impulso, v. 14, n. 2, p. 90-121, Rio de Janeiro, 2010. Natividade, Marcelo Tavares. Cantar e dançar para Jesus: sexo, gênero e religião em uma igreja evangélica inclusiva. In: Religião e Sociedade, v. 36, p. 15, 2017.

¹⁶Bastide, Roger. O candomblé da Bahia: rito nagô. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1961.

¹⁷Landes, Ruth. Matriarcado cultural e a homossexualidade masculina. In: A cidade das mulheres. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1967.

¹⁸Fry, Peter. Male homosexuality and spirit possession in Brazil. In: Journal of homosexuality, n. 3/4, 1986. Fry, Peter. Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.

¹⁹Matory, J. Lorand. Homens montados: homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileiras. In: REIS, João José (org.). Escravidão e invenção da liberdade. São Paulo: Editora Brasiliense, p. 215-231, 1988.

²⁰Birman, Patrícia. Transas e trances: sexo e gênero nos cultos afro –brasileiros, um sobrevoo. Estudos feministas, v. 13, n. 2, Florianópolis, maio-agosto, 2005. Santos, Milton Silva. Mito, possessão e sexualidade no candomblé. Revista Nures, n. 8, janeiro/abril de 2008.

²¹Birman, Patrícia. Fazer estilos criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, EdUERJ/Relume Dumará, 1995. Barros, Sullivan Charles. As entidades brasileiras da umbanda e as faces inconfessadas do Brasil. XXVII Simpósio Nacional de História – ANPUH Brasil – Conhecimento histórico e dialogo social, Natal, Rio Grande do Norte, junho de 2013.

²²Guimarães, Fernando Augusto de Souza. Corpo e espírito: representações da homossexualidade no espiritismo. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, p. 118, 2018. Pereira, Francisco J. Homossexualidade nas sombras: o dito e não dito no espiritismo. In: Anais do XIX Congresso Brasileiro de Sociologia – Em que sociedades



vivemos? A sociologia brasileira diante de novos desafios nacionais e globais contemporâneos. Florianópolis, Santa Catarina, 2019.

²³Muitas vezes, ocorre o discurso da sublimação ou da renúncia da sexualidade em prol do celibato, como incentivo à carreira eclesiástica.

²⁴Miskolci, Richard. A gramática do armário: notas sobre segredos e mentiras em relações homoeróticas masculinas mediadas digitalmente. In: Pelúcio, Larissa et al. Olhares plurais para o cotidiano: gênero, sexualidade e mídia. Marília: Cultura Acadêmica, 2012. p. 35-55.

²⁵Levy, Pierre. Cibercultura. São Paulo: Editora 34, 2005.

²⁶Miskolci, Richard. Novas conexões: notas teórico-metodológicas para pesquisas sobre o uso de mídias digitais. Cronos, Natal, v. 12, n. 2, p. 09-22, jul./dez. 2011.

²⁷Baym, Nancy K. Personal connections in the digital age. Cambridge: Polity Press, 2010.

²⁸Hine, Christine. How can qualitative internet researchers define the boundaries of their projects? In: Markham, A. N.; Baym, N. K. Internet Inquire: conversations about method. Los Angeles: Sage, 2009. p. 1-20.

²⁹Miskolci, Richard. A gramática do armário: notas sobre segredos e mentiras em relações homoeróticas masculinas mediadas digitalmente. In: Pelúcio, Larissa et al. Olhares plurais para o cotidiano: gênero, sexualidade e mídia. Marília: Cultura Acadêmica, 2012. p. 35-55.

³⁰Duas declarações dele, em 2013 e 2018, tiveram bastante repercussão. A primeira, ocorreu durante o vôo de volta ao Vaticano, após a 28ª Jornada Mundial da Juventude no Rio de Janeiro, quando disse: “Se uma pessoa é gay, busca a deus e tem boa vontade, quem sou eu para julgá-la?” Já a segunda: “Deus te fez assim, te ama assim, a mim não importa”, foi em resposta a Juan Carlos Cruz, vítima de abuso sexual quando criança, ao se assumir gay. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2013/07/1318313-se-uma-pessoa-e-gay-e-busca-deus-quem-sou-eu-para-julga-lo-diz-papa.shtml>
<https://g1.globo.com/mundo/noticia/gay-vitima-de-abuso-no-chile-conta-que-papa-disse-deus-te-fez-assim-e-te-ama-assim.ghtml>. Acesso: novembro de 2019.

³¹Appiah, Kwame. A identidade como problema. In: Sallum, Jr. et al (orgs.) Identidades, São Paulo: Edusp, 2016.



³²Hall, Stuart. Quem precisa de identidade? In: Silva, Tomaz Tadeu (Org.) Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103-133.

³³O texto bíblico de 1João 4:8 diz: “Quem não ama não conhece a deus, pois deus é amor”.

³⁴Pseudônimo do francês Hippolyte Léon Denizard Rivail, decodificar da obra O livro dos espíritos, marcando o nascimento do espiritismo em 1857.

³⁵GUIMARÃES, Fernando Augusto de Souza. Corpo e espírito: representações da homossexualidade no espiritismo. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, p. 118, 2018.



Línea Temática 8.

Crisis y reformas de las religiones tradicionales



A Base de Lançamentos ou o Pentecostalismo. Quem é o mais nocivo? Um estudo sociológico sobre a presença pentecostal em comunidades quilombolas de Alcântara

Carreiro Gamaniel da Silva

O presente texto busca problematizar a situação das comunidades tradicionais quilombolas que vivem na região rural de Alcântara-Maranhão (Brasil), observando o impacto do crescimento pentecostal na cultura e no modo de vida. Muito tem se falado da expansão territorial da base de lançamentos de Alcântara e as abruptas transformações que ela causa às comunidades tradicionais. Grupos que há mais de 200 anos vivem na beira do mar e lá desenvolveram a cultura da pesca, a construção de barcos, etc, têm sido remanejados compulsoriamente para agrovilas no interior do continente a mais de 50 quilômetros de seu local de origem, recebendo lotes para tornarem-se agricultores, como se esse ofício fosse fácil. A investigação, contudo, se concentra em uma transformação igualmente abrupta que é o processo de conversão pelo qual estão passando estes grupos tradicionais. A pesquisa foi feita em 16 povoados utilizando um instrumental de pesquisa com perguntas semiestruturadas que versam sobre as transformações religiosas. Constatou-se que em alguns povoados o número de evangélicos já supera as outras tradições religiosas e lá festas tradicionais como a o Divino Espírito Santo já correm o risco de desaparecer. Percebe-se uma diminuição gradativa da diversidade religiosa e uma recristianização mais radical dos grupos de origem católica popular, historicamente sincretizados com religiões de origem africana. Observa-se ainda um processo de radicalização religiosa característico do pentecostalismo brasileiro. Por fim, detectou-se, o início do desaparecimento da cultura oral destes grupos tais como: contos, lendas, mitos que povoam os mais diferentes lugares da região e o imaginário popular.

Palavras-chave

Alcântara, populações tradicionais, crescimento pentecostalismo.

Introdução

Em 2019 completam 40 anos do projeto brasileiro de participar da corrida pela conquista do espaço sideral. Um projeto que tem repercussões trágicas para grupos sociais historicamente marginalizados na sociedade brasileira, como os quilombolas afetados pela criação da base de lançamentos no município de Alcântara. Entretanto, a presente



reflexão, focará o olhar sobre outras questões igualmente marginalizadas dado o privilégio das reflexões da academia para os embates entre estas populações e o Governo Federal com suas pretensões de ampliação da área da supracitada Base de Lançamentos. Estamos nos referindo a presença e expansão evangélica, sobretudo a pentecostal, dentro dessas comunidades.

Muito tem se falado da expansão territorial da base de lançamentos de Alcântara e as transformações que ela causa às comunidades tradicionais. Grupos que há mais de 200 anos vivem em diversas localidades do município e em diversos ecossistemas e, ao serem remanejados compulsoriamente para agrovilas no interior do continente, lhes foram destinados lotes para, da noite para o dia, tornarem-se agricultores. A investigação, contudo, se concentra em uma transformação igualmente abrupta que é o processo de conversão ao pentecostalismo de parte dos grupos tradicionais e as substanciais transformações culturais, ético/econômicas que vem com o trânsito religioso. O tema central do presente artigo é tentar responder as seguintes questões; qual o real impacto do crescimento pentecostal entre grupos tradicionais remanescentes quilombos? Como entender tão rápido crescimento? Antes, porém importa uma contextualização histórica da problemática

Em 1979, a Comissão Brasileira de Atividades Espaciais - COBAE, propôs ao Governo Federal aumentar os investimentos na área de tecnologia e projetos que visavam inserir o país na corrida aeroespacial. A ideia ganhou força no interior do governo militar brasileiro e, aprovou-se a realização da Missão Espacial Completa Brasileira - MECB, que visava a criação, em terras tupiniquins, de “competências e tecnologias para gerar, projetar, construir e operar um programa espacial completo, tanto na área de satélites e de veículos lançadores, como de centros de lançamentos”¹. É sobre esta última parte que o município de Alcântara entra no cenário de megalomania do governo militar da época. Nos estudos da MECB, ficou evidenciado que o tradicional e já existente Centro de Lançamento da Barreira do Inferno - CLBI, da Aeronáutica, situado na cidade de Natal - RN, apesar de possuir várias características vantajosas, apresentava restrições para lançamentos de veículos maiores, o que era incompatível com os projetos ambiciosos do governo militar².

Foi então que descobriram as características especiais, singulares em termos geográficos, do município de Alcântara – MA. Assim, em 1982 foi criado o Grupo para a Implantação do Centro de Lançamento de Alcântara - GICLA, com o objetivo de gerenciar todas as atividades necessárias à implementação do novo centro³.



Em 1º de março de 1983, foi oficialmente instalado o Núcleo do Centro de Lançamento de Alcântara - NUCLA, com finalidade de iniciar a ocupação da área escolhida e começar as primeiras construções. Foi também nessa época que as primeiras comunidades quilombolas residentes no local começaram a ser expulsas ou, como dizem os militares e o Governo Federal da época e atual, realocadas, remanejadas para as agrovilas. Foram criadas inicialmente sete agrovilas a 15 km de Alcântara para realocar os grupos quilombolas⁴.

Em 1991, o Governo Federal declara a área de Alcântara de interesse público e estende os domínios da base de lançamento para aproximadamente 620km² e a desapropriação das terras quilombolas se amplia, afetando centenas de pessoas e comunidades inteiras que não tinham outra saída a não ser migrar para as agrovilas ou para a periferia de São Luís.

Os trabalhos antropológicos sobre os impactos da implantação da Base de Lançamentos nas comunidades tradicionais (Almeida, 2006, 2008, Andrade e Sousa Filho, 2006, Furtado, 2012, entre outros) demonstram uma situação de destruição e/ou fragilização desses grupos e de seu modo de vida. Segundo autores como os acima mencionados, modificam-se os padrões de uso da terra, compromete-se a reprodução do imaginário cultural e simbólico dos grupos que foram obrigados a migrar e que não podem mais voltar a determinadas localidades. São destruídos os modos de reprodução da vida das famílias como um todo, uma vez que lhes foi expropriado não apenas a terra, mas também o saber para dela viver.

Entretanto, como dito nas primeiras linhas, nossa reflexão vai em outra direção, qual seja: captar o impacto da presença pentecostal e refletir sobre as transformações que ele promove nesses grupos já afetados pela presença da base, seja ela real para alguns grupos já remanejados ou como espectro ameaçador de desapropriação para outros.

Os grupos quilombolas de alcântara

Antes de avançarmos com a discussão sobre o objeto central do texto, importa, ainda, alguns esclarecimentos e uma contextualização sociohistórica sobre questões conceituais que envolve os grupos quilombolas de Alcântara. Importa ainda destacar a singularidade e complexidade dos grupos quilombolas de Alcântara quanto a esta questão para podermos avançar na análise dos impactos da presença pentecostal, em meio a esta singularidade.

No ano de 1740, o rei de Portugal recebe uma queixa do Conselho Ultramarinho sobre a existência de grupos de negros fugidos das fazendas e vivendo em comunidades.



Nasce ali uma das primeiras definições de grupos quilombolas, qual seja: toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele (Schmitt, Manzoli Turatti e Carvalho, 2002:02). Esta caracterização descritiva perpetuará por mais de dois séculos, e será utilizada por muitos dos principais pesquisadores da área no Brasil. De lá para cá algumas alterações foram incluídas, de modo a especificar, atualizar e precisar a definição. Segundo o INCRA, define-se quilombos como “grupos étnicos rurais ou urbanos, predominantemente constituídos pela população negra, que se autodefinem como tal a partir das relações com a terra, o parentesco, o território, a ancestralidade, as tradições e práticas culturais próprias” (Incra, 2011). Arruti (2006, p.39) destaca que as comunidades quilombolas constituem “grupos mobilizados em torno de um objetivo maior, em geral, a conquista da terra”. Braga observa com bastante precisão que, “Esses novos atores, que adquiriram visibilidade nacional, podem se traduzir em povos reconhecidos pelo Estado por sua identidade étnica, inseridos no conjunto de luta pela territorialidade específica e consequente posse de suas terras centenárias.” (Braga, 2011:51)

Mas as populações quilombolas de Alcântara tem uma singularidade que merece menção; em primeiro lugar, no município existem aproximadamente 155 grupos quilombolas com grau elevado de dependência mutua, fato que levou a intensa discussão e reflexão no interior da comunidade acadêmica sobre uma categoria antropológica mais adequada para compreender a riqueza do que ocorre ali. A partir da revisão da literatura especializada, optamos por adotar aqui a categoria território étnico para os grupos quilombolas de Alcântara, seguindo os destilados teóricos de pesquisadores como Almeida e Souza Filho em seus trabalhos sobre Alcântara. O debate acerca do conceito de território étnico é amplo e uma das principais referências são os trabalhos de Barth. Na construção do supracitado conceito, “as categorias de território e identidade aparecem imbricados e correlacionados indissociavelmente”. (Barth: 2000, p. 15). Corroboramos com essa tese de que se trata de um território étnico o extenso e profundo laudo antropológico de Almeida (2002) que viu ali uma singularidade de relação com dependência mutua e vínculos de ancestralidade que une miticamente mais de uma centena de grupos quilombolas do município.

Para Andrade e Souza Filho, em Alcântara existem cerca de duas centenas de povoados caracterizados pelo regime próprio de campesinato em terras de uso comum, que pode ser entendido como um território uno, onde “são pensados e vividos por esses grupos como fundamentais à sua reprodução física e social” (Paula Andrade, Souza



Filho, 2006, p. 20). O conjunto desses povoados, formados e habitados majoritariamente por descendentes de escravos dispersos em diversos tipos de habitat do município, que vai do mar a terra seca, forma uma extenso e complexo território étnico, em que os laços familiares e de ancestralidade, real ou mítica, (isso pouco importa para os moradores), estruturado a partir da "posse da terra" (terra, mar, recursos naturais), que, mesmo consideravelmente pobre, é compartilhada, preservada e permite a sobrevivência dessas populações.

Os trabalhos desses importantes pesquisadores e outros tantos antropólogos levou ao reconhecimento público da identidade quilombola das diversas comunidades negras rurais de Alcântara. E assim a definiram: "aquelas comunidades tradicionais envolvem uma combinação de antigas categorias de autodenominação como pretos, moradores de terras de preto, de terras de santo, de terras de índio, ressaltando o seu fundamento étnico, para grupo étnico quilombola". (Almeida, 2006, p.112; Paula Andrade, Souza Filho, 2006, p.45).

Se tomarmos o uso da terra como referência para pensar a singularidade dos grupos quilombolas de Alcântara, perceberemos que:

Foram detectadas inúmeras informações concernentes a uma certa autonomia dos povoados de produzir e viver livremente em diferentes situações históricas, sendo que uns desde pelo menos 1760, quando da expulsão dos jesuítas de Alcântara; outros, desde a derrocada da economia algodoeira, entre 1812 e 1819; e outros, ainda, desde a falência dos engenhos de açúcar imediatamente após 1870.(...) O conjunto dessas informações permite assinalar que Alcântara usufrui de uma situação singular, posto que vastas extensões territoriais, da superfície atual do município, ficaram praticamente dois séculos sem uma presença efetiva dos "senhores" e sem maiores pressões sobre a terra, que não fossem tentativas pontuais de aforamento. (Almeida 2002: 26)

A etnicidade dos povos de Alcântara abrange desde a cultura material até a imaterial como tradições, mitos e lendas. Mas não restam dúvidas de que a questão central e estruturante desses grupos é uma forma específica de uso da terra. Almeida observa com propriedade a existência de "uma interação com uma certa maneira de produzir e de relacionar-se com a natureza". (Almeida 2002: 26). Observa ele:

As regras de uso comum, que disciplinam a apropriação dos recursos, são indissociáveis dessas formas de domínio e teriam sido historicamente instituídas, objetivando também superar os limites do ecossistema local, que se tornou mais fragilizado a partir da ação predatória e da devastação das matas pelas grandes plantações de algodão e cana-



deaçúcar, na segunda metade do século XVIII e no início do século XIX. (Almeida 2002: 27).

Acrescenta ele:

A manutenção de uma sustentabilidade elementar à reprodução coadunada com solos fracos tornou-se tributária de práticas de preservação de recursos naturais e de direitos comuns sobre pastagens, praias, mangues, apicuns, cocais, juçarais e aglomerados de mangueiras, indicadores das antigas benfeitorias das fazendas. Peixes, frutos silvestres, óleos vegetais (de carrapato, de babaçu) e diferentes ervas com propriedades medicinais passaram a compor uma pauta de produtos de autoconsumo das unidades familiares, impondo a preservação de espécies várias, impedindo a devastação e quebrando a monotonia dos grandes plantios de algodão e de cana. Em razão disso é que a caça, a pesca e a coleta de produtos florestais – inclusive para fabricação de óleos vegetais e resinas –, tanto quanto a retirada de palha das reservas e a escolha do local de plantio, prosseguem passando por um crivo ecológico e de responsabilidade comunitária. Nessa ordem, a natureza pode ser entendida como produto de um repertório de práticas centenárias de uso comum, encetadas em Alcântara por unidades de trabalho familiar organizadas em povoados a partir da desagregação das fazendas.(...) As práticas agrícolas e extrativas, mantendo uma relação relativamente equilibrada com recursos escassos e com um ecossistema frágil, durante dois séculos consecutivos, reforçaram a necessidade de manter em reserva áreas com cobertura florestal permanente, de conservar as palmáceas nos terrenos mais baixos e de efetuar um rodízio das terras cultivadas, com intervalos de descanso sempre superiores a três anos ou capoeiras de curta duração. (Almeida 2002: 31,32)

Todas essas características singulares e, porque não dizer, de equilíbrio entre estas populações e a natureza que perdurou por quase 200 anos foi quebrado com a chegada e instalação da base aérea de Alcântara. Constatou-se além do remanejamento de povos, a expropriação das terras, um novo sistema de uso dos recursos naturais, êxodo rural, alienando as gerações novas de sua cultura tradicional, de seus locais sagrados e da própria terra agora impossível de ser acessada. Mas, o que acontece quando uma nova religião é inserida no interior desses grupos quilombolas já fortemente afetados e combatidos pela pressão da base aérea?

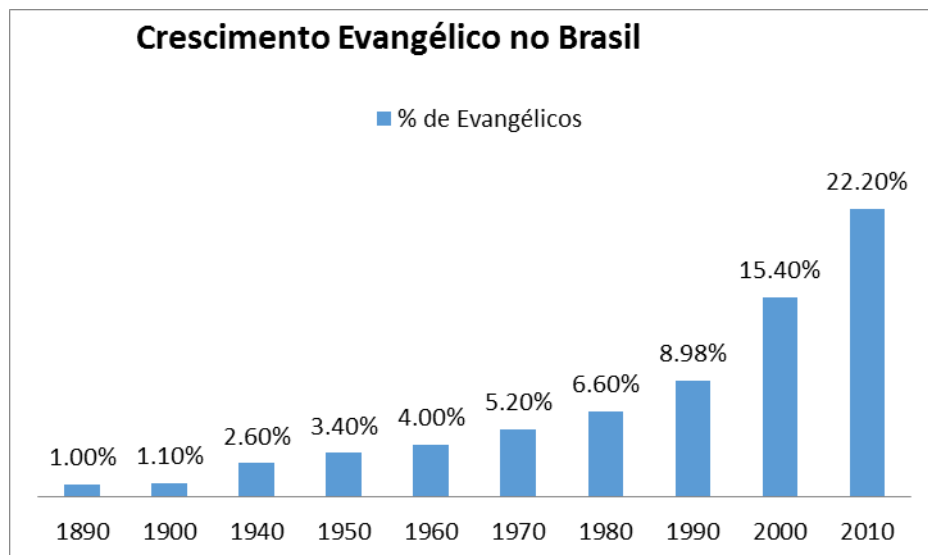
A sociologia do crescimento pentecostal

Não se constitui objeto principal de reflexão do presente texto uma digressão extensa sobre o crescimento dos evangélicos no Brasil. Tal qual o fizemos com o conceito de quilombo, importa aqui apenas umas poucas palavras de modo a situar o fenômeno em questão, para chegarmos à análise do objeto principal da reflexão. Entretanto, não



poderíamos deixar de registrar os poucos estudos sociológicos sobre o desenvolvimento desse segmento religioso no mundo rural em oposição a extensa literatura que registra e analisa sua expansão no mundo urbano. Na verdade, a maior parte da sociologia do crescimento pentecostal no Brasil versa sobre a expansão nas grandes cidades brasileiras, sobretudo porque o fenômeno não fora visto no mundo rural com e mesma intensidade que se apresentou nas grandes metrópoles brasileiras.

A questão norteadora que levou muitos estudiosos a se dedicar ao estudo do pentecostalismo foi basicamente entender o que levava enormes contingentes populacionais a aderirem a uma nova religião (o pentecostalismo)? Para iniciarmos essa tentativa sintética de contextualização do fenômeno começaremos com um gráfico que explicita de modo geral o crescimento dos evangélicos ao longo dos últimos 120 anos.



Fonte: IBGE.

Como indicado acima, a maioria dos trabalhos destaca o crescimento pentecostal em solo urbano, sobretudo porque fora realmente nesse ambiente que o fenômeno se constituiu. Para os primeiros teóricos brasileiros e da América Latina⁵, a face pentecostal dos evangélicos fora compreendida como um refúgio das classes populares e local de reintegração dos laços sociais perdidos com a transferência de enormes contingentes populacionais do campo para as grandes cidades. As igrejas pentecostais desempenhariam, segundo os primeiros estudos, o papel de formadora de comunidades fraternais capazes de integrar os desprivilegiados que migravam para os grandes centros urbanos do Brasil ao longo do século XX. Nas palavras de Willems (1967 apud Mariano, 2001, p.49):



A rápida expansão das seitas pentecostais se deve a sua capacidade de suprir certas necessidades e aspirações dos indivíduos expostos aos impactos das mudanças socioculturais que não conseguem dominar nem compreender. Nesse contexto de elevada migração e drásticas transformações da estrutura social, as comunidades pentecostais cumprem as funções de reconstruir as relações primárias e a identidade perdida dos que percorrem o trajeto rural-urbano.

Para Willems (1967), um dos primeiros pesquisadores a estudar o crescimento do Pentecostalismo, a rápida expansão desses grupos religiosos estaria, intimamente, associada ao fato de que tal religião atendia às necessidades particulares e correspondiam a certas aspirações das massas expostas às fortes mudanças sociais ocorridas no Brasil, a partir da década de 1930. Na visão desse autor, o Pentecostalismo é funcional, pois funcionaria como:

Instrumento de adaptação das massas recém-chegadas do meio rural ao mundo urbano. As comunidades pentecostais forneceriam ao migrante a coesão e a segurança necessárias para a vida em um ambiente novo e hostil, como também proporcionariam oportunidades sociais e econômicas para os adeptos (1967 apud Siepierski, ibid, p. 566-7).

Para Procópio Camargo (1973), o crescimento desses grupos deve ser visto como uma resposta religiosa a situações de anomia em que se encontravam as classes populares desterradas de suas estruturas sociais originais. Seguindo essa mesma linha de raciocínio, Beatriz Muniz de Sousa (1969) observa o Pentecostalismo como uma religião funcional que serve para adaptar os indivíduos à sociedade moderna.

Ricardo Mariano (2001) faz um balanço crítico da Sociologia do crescimento pentecostal. Para ele, toda a Sociologia Clássica sobre o Pentecostalismo partilha de uma mesma ideia com a qual ele não concorda, qual seja: todos eles analisam o crescimento desse segmento religioso em termos de reconstrução de modalidades e estruturas primárias existentes nas sociedades tradicionais que foram perdidas no ambiente da cidade. Assim:

A religião pentecostal incumbe-se, então, do papel de fornecer-lhes novas comunidades, disciplina, valores adequados à vida nos centros urbanos, segurança psicológica e econômica (...). Quanto mais avançado for o deslocamento geográfico e o desenraizamento cultural da população de origem rural e, quanto mais desenvolvida a industrialização e urbanização, tanto maior será a expansão pentecostal. (MARIANO, 2001:51).



Mariano (2001:67) assevera ainda que

As análises defendem que a afiliação ao Pentecostalismo ocorre em contextos sociais nos quais os indivíduos se encontram em posição desfavorecida ou em situação de marginalidade social e econômica. Daí, em ambas, o Pentecostalismo ser apontado como resposta (ou solução) para os problemas sociais desses indivíduos. Neste aspecto específico, as noções de anomia e indigência convergem. A noção de indigência, porém, baseada numa perspectiva marxista, apresenta conotação política e denota a possibilidade de superação das injustiças e desigualdades sociais neste mundo pela via religiosa, ao passo que a noção de anomia remete para a possibilidade de o converso encontrar solução individual para seus problemas de sentido e privação social.

Na análise clássica, o Pentecostalismo seria o responsável: A) pela construção de comunidades emocionais com a finalidade de amenizar o impacto provocado pela chegada desses indivíduos nos centros urbanos; B) pela atualização cognitiva dos agentes levando-os a sua transformação em indivíduos econômica, social, política e produtivamente adaptados ao mundo moderno.

Além dessas interpretações, outras surgem ao longo do desenvolvimento da Sociologia do Pentecostalismo brasileiro nas últimas quatro décadas. Para Ari Oro (1996: 40), que não descarta as interpretações anteriores, o crescimento das instituições pentecostais se deve também aos méritos da própria instituição: “dinâmica expansionista, prática religiosa emocional, cuidado pastoral, mensagem significativa para seu público alvo, utilização eficiente dos meios de comunicação de massa e motivações espirituais”

Mariano (2001) acredita que o crescimento pentecostal deve ser entendido como o resultado de fatores internos tais como a própria eficácia do discurso pentecostal e em suas formas proselitistas e não em fatores externos, como as condições socioeconômicas do Brasil. Para ele

A adesão religiosa sempre resulta da atividade proselitista do grupo religioso, uma vez que, são seus agentes leigos e clericais que, por diferentes meios e artifícios evangélicos, como a intensificação da oferta de bens de salvação mágicos, aproveitam as ocasiões propícias para abordar, cativar, persuadir e recrutar os descrentes. (...). Ninguém adere ao Pentecostalismo simplesmente porque se encontra doente, por exemplo. Não se trata disso. É a promessa pentecostal de cura divina que chama a atenção do enfermo, atrai seu interesse e pode levá-lo a optar pela filiação. É a propaganda dessa mensagem ou da oferta desse serviço mágico-religioso que atrai os indivíduos às igrejas pentecostais e eventualmente, desencadeia seu processo de conversão, não o contrário. (Mariano, 2001: 86):



Os dois sistemas explicativos não são concorrentes ou opostos, mas complementares. Seria um grande erro desconsiderar, em uma análise sociológica, os impactos das macrotransformações sociais no aparecimento de determinado fenômeno como o pentecostalismo e isso ficou evidente a partir dos dados apresentados e analisados por autores como os acima indicados. Entretanto, Mariano e Oro registram perspicazmente o impacto real da atividade proselitista de igrejas como as Assembleias de Deus no crescimento desse segmento religioso. A análise que faremos, segue uma premissa que postula que os fenômenos sociais são sempre o resultado de uma miríade de outros fenômenos, noutros termo, são sempre pluricausais.

Importa agora voltarmos nossos olhos para entender a expansão pentecostal, em especial das Assembleias de Deus, - a mais proselitista de todas as igrejas evangélicas brasileiras - no mundo rural, talvez no mais rural dos mundos, que são as comunidades tradicionais quilombolas.

Cabe registrar que ao longo do século XX, as pequenas cidades brasileiras e, especialmente o campo, foram resilientes diante da expansão do pentecostalismo. Essa face do cristianismo não se expandiu no mundo rural com a mesma força que crescia nas grandes cidades. As taxas de crescimentos sempre foram acanhadas e as comunidades pentecostais pequenas e pouco influentes. Alí o catolicismo reinou absoluto durante todo o século XX e os séculos que o antecederam. Conseguiu se entranhar na cultura, na identidade dos povos, nos espaços públicos e privados e no imaginário como um todo por meio das festas de santos, das procissões, das quermesses, ladainhas ritos e práticas cotidianas. A quebra desse monopólio por parte dos evangélicos foi mais difícil de ser processada do que nos grandes centros urbanos, mas hoje, a pentecostalização das áreas rurais e semiurbanas é um fato em todo o território nacional.

O fenômeno é recente e sua visibilidade só foi sentida nas últimas duas décadas e meia, o que parece coincidir com o processo de modernização mais amplo e democrático da sociedade brasileira especialmente durante os governos petistas de Luís Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff. Se seguirmos as pegadas dos investigadores acima indicados, o crescimento do pentecostalismo parece ser um fenômeno que se desenvolve em ambientes com rápidas transformações sociais, tais como a urbanização, alcançando as camadas marginalizadas no processo. Mas, diferentemente do papel que desempenha nas grandes cidades como um lugar de reconstrução de laços sociais tal qual nos alerta D'Epina⁶ (1970), no campo, o pentecostalismo representaria um papel



diametralmente oposto, constituindo a instituição presente na sociedade rural que encarnaria o ethos modernizante. É essa a argumentação que pretendo desenvolver nas próximas linhas ao analisar a presença e expansão desse segmento religioso entre os quilombolas de Alcântara.

Adesão de quilombolas ao pentecostalismo e seus efeitos

A presença pentecostal entre grupos quilombolas de Alcântara é recente e os impactos dessa presença ainda não foram totalmente compreendidos⁷. Já se vê com maior frequência os templos de alvenaria se destacando na paisagem, ao lado de algumas poucas casas bem simples. A nova religião, trazida por missionários vindos da capital ou de outras cidades maiores, cresce fortemente no meio de grupos que há mais de 200 anos, se autodeclaravam católicos e devotos de alguns santos, celebrantes fervorosos da Festa do Divino Espírito Santo e, no cotidiano, praticantes de religiões de matriz africana conforme bem observou Chatzikidi (2018:33).

Como dito acima, não foi fácil prosperar nos primeiros anos, mas o pentecostalismo tem alcançado sucesso recentemente. Em algumas comunidades, o número de fiéis dessa religião já supera 50% da população dos quilombos. Em muitas outras eles continuam como minoria, mas se fazem presentes em quase todos os grupos humanos de Alcântara. Dentre todas as denominações evangélicas sobressaem a força institucional e proselitista das Assembleias de Deus⁸ entre os quilombolas.

Importa, agora indagar sobre o porquê ele cresce tão rapidamente no meio urbano e o real impacto da sua presença no meio dessas comunidades? Até que ponto ela é “deletéria” e “perniciosa” à manutenção das formas tradicionais de cultura? O pentecostalismo é o responsável pela derrocada de tais formas tradicionais de sobrevivência dos grupos? Foram estas as questões que propomos responder quando iniciamos as investigações e realizamos o survey com moradores de alguns quilombos do município⁹.

Nossa hipótese de investigação a ser testada era a de que a presença pentecostal se constituía uma força solapadora, varrendo os antigos modos de vida dessas sociedades tradicionais, eliminando suas crenças, seus mitos e substituindo-os por algum tipo de arremedo de cristianismo reformado. Entretanto, não estávamos certos das razões de tão rápido crescimento.

O fenômeno não é exclusivo do Maranhão, mas visto em outros cantos do país com as mesmas características. Abmanssur constata o mesmo processo em São Paulo. Em crítica à visão romântica dos antropólogos à presença pentecostal em quilombos de São



Paulo ele observa que: “Onde o pentecostalismo chega, segundo eles (os antropólogos), não sobra nada das reiadas, congadas, fandangos, festas do divino, festas dos santos padroeiros” (Abumanssur, 2011: 406). Na visão do autor, há por parte dos antropólogos um modelo ideal de cultura popular associada a antigas tradições que se expressam nas festas, danças e bailados e à medida que os pentecostais ganham espaço, as formas tradicionais de troca e sociabilidade nas tais comunidades perdem terreno e tendem ao desaparecimento.

Não resta dúvidas de que o pentecostalismo é mais inflexível e intolerante do que as religiões anteriormente presentes nos quilombos como o catolicismo popular, mais poroso ao sincretismo. Em algumas comunidades investigadas, os pentecostais já são uma força política e os grupos tem investido na alteração de determinados padrões socioculturais, usos, costumes e sistemas de crenças e valores. Em outros casos, algumas festas católicas ou desapareceram ou foram consideravelmente atingidas pela ausência dos recursos dos antigos devotos que agora são membros do pentecostalismo como observado em algumas investigações¹⁰.

Assim, por um lado, as transformações que vemos ocorrer no interior dessas comunidades tradicionais de Alcântara não são muito diferentes das encontradas por Abmanssur no Vale do Ribeira interior de São Paulo, mas as organizações quilombolas de Alcântara e a estudada pelo autor são distintas, logo as consequências tendem a ser diferentes. Importa salientar que o caso analisado por Abmanssur, trata de uma questão específica, qual seja: as festas tradicionais dos grupos quilombolas estudados constituem as fontes mais importantes de dividendos para as comunidades, por meio do turismo.

Os quilombos de Alcântara com suas tradições não dependem do dinheiro do turismo para se reproduzir, mas sim de um tipo especial de relação historicamente construída entorno da posse da terra. A questão central abalada com a entrada do pentecostalismo em Alcântara são as regras de uso comum, que historicamente disciplinaram a apropriação dos recursos naturais por parte dos membros dos quilombos e de seus descendentes. Essa é a questão central que importa compreender quando trazemos para o centro do debate a expansão pentecostal entre os grupos remanescentes de quilombos de Alcântara.

O pentecostalismo promove a contestação desse sistema econômico de uso comum da terra. Não custa lembrar que, como toda religião, ele não é apenas um sistema de crenças, mas, também, um conjunto de preceitos morais, sociais e econômicos. Se



rememorarmos os ensinamentos do velho, mas atual Weber, convém sublinhar que as éticas religiosas implicam e incitam éticas econômicas permitindo encadeamentos psicológicos e pragmáticos que exercem um papel importante nas motivações praticas das atividades em geral e na economia, em particular.

À medida que crescem, os pentecostais vão propondo alterações nos sistemas culturais estruturantes dessas comunidades. A título de exemplificação destaco as descobertas de Chatzikidi (2018:33) e seus estudos sobre uma comunidade quilombola de Alcântara chamada Itamatatiua, - um grupo que vive em um território determinado que, em algum momento do passado, fora doado pelo senhor de engenho a uma santa católica (Santa Teresa). Nesse tipo de agrupamento humano, encontrado também em alguns cantos do Brasil, os descendentes e moradores da terra se autodeclaram filhos da santa e a terra onde vivem não pertence a ninguém em específico, mas a santa e a seus filhos. A pesquisadora constata que a conversão de moradores de Itamatatiua as Assembleias de Deus geram uma tensão enorme pois: “os evangélicos que vivem nas terras de Santa Teresa rejeitam o axioma de que ela pertence à Santa (que, pelos católicos, é a original e única proprietária) e não adotam a ética do uso comum da terra, instituída há muitas gerações. Chatzikidi (2018:36). Assim, a nova religião adotada por alguns moradores trouxe consigo uma nova ética econômica e o resultado real em Itamatatiua, como em outros lugares onde se pratica o uso comum da terra, são os cercamentos e a privatização de parte do território pelos evangélicos, mas não só, para interesses particulares, quebrando assim um sistema econômico historicamente instituído. Conclui Chatzikidi (2018:36):

A maioria esmagadora da população quilombola que habita as terras de Santa Teresa, “comunidade e catolicismo são indissociáveis” (Boyer, 2016, p. 29). É por esse motivo que a presença de evangélicos – na sua maioria integrantes da Assembleia de Deus –, é percebida como incompatível dentro do território quilombola de Santa Teresa. Como muitos moradores comentam, antes da chegada dos evangélicos “toda essa área era católica”. “Já não é mais como era”, (...). Ao enfatizar como a Santa “costumava possuir muita terra, mas não mais”, os católicos estão destacando o quanto a presença evangélica em seu território coletivo foi experimentada como intrusiva e aniquiladora.

Naqueles casos analisados pela sociologia clássica do crescimento pentecostal em solo urbano das décadas 1960,1970, 1980, esses grupos, herdeiros de uma sociedade tradicional, inspirando-se nela, dada similitude dos costumes e do modo de vida, conseguiam atrair os migrantes do mundo rural, porque falavam a mesma língua deles, tinham os mesmos hábitos, praticas e visão de mundo (Bourdieu, 1974)¹¹. Interessante



observa que, inversamente, o pentecostalismo que cresce hoje no meio rural constitui a expressão do que existe de mais moderno em termos de visão de mundo e ethos econômico. No interior das comunidades quilombolas de Alcântara ele é a porta de entrada da modernidade, oferecendo junto com a nova religião um novo sistema de valores, uma nova ética econômica, ou como Max Weber gostava de nomear, um Ethos moderno, para aquelas populações que cultivam sistemas econômicos e práticas culturais que remontam, o Brasil do final do século XVIII ou anterior.

A nova religião adotada promove reformulações em todos os campos. Mudam-se as sociabilidades, as interações e os vínculos de ligação. E com elas se vai também parte da memória, da cultura material e imaterial e do imaginário anteriormente compartilhado.

Mas, será se é isso mesmo? A análise sociológica está correta e completa ao atribuir ao pentecostalismo esse papel preponderante no que tange as explicações dos processos deletérios, perniciosos e destruidores dos sistemas socioculturais tradicionais que vemos acontecer ali? Encerro essa reflexão apontando outras possibilidades que objetivam ampliar a interpretação sobre o fenômeno em questão.

O pentecostalismo como sintoma e não como causa

Em primeiro lugar, importa lembrar aqui que os grupos já vinham fragilizados social e culturalmente desde que se iniciou a instalação da base aérea (1982) e com ela as primeiras remoções compulsórias dos grupos para as agrovilas. E esse fenômeno só se agravou nas últimas décadas.

Em segundo lugar, os quilombos não estão mais isolados no meio da mata, mas encontram-se inseridos em relações capitalistas e elas se intensificam à medida que as distâncias entre os grupos e as grandes cidades diminuem. As mudanças não podem ser contidas e afetam a totalidade dos sistemas culturais que envolvem os grupos, inclusive a esfera da vida religiosa. Os moradores dessas comunidades são obrigados a conviver mais intensamente com a presença das forças modernizantes da grande cidade que os circunda. Não custa lembrar que a capital maranhense (São Luís) está a poucos quilômetros dos grupos (do outro lado da Bahia de São Marcos). Eles sentem o calor e a pressão do modo de vida urbano pressionando-os para a mudança. Lopes (1971) observou ainda na década de 1970 uma relativa tendência à homogeneização dos centros urbanos, menores e maiores, na parte urbanizada do país, em que os valores da grande metrópole se consolidavam e impunham um novo modo de vida para os grupos sociais que sentiam sua presença¹².



Por fim chega o pentecostalismo. Esse segmento religioso especialmente as Assembléias de Deus, crescem em quase todas circunstâncias de intensa transformação social, embora possa assumir papéis diferentes em cada uma delas. Cresce também, mas não só, como resultado de sua forte atividade proselitista tal qual argumentado por Mariano e Oro.

Estas três variáveis estão presentes quando analisamos o caso dos quilombos de Alcântara; por um lado uma situação de forte ataque e expansão da base Aérea, por outro, os processos de urbanização e modernização que já são sentidos pelas populações tradicionais e por outro, da atividade proselitista das Assembleias de Deus.

Em meio a tantas transformações, algumas manifestações religiosas perdem espaço tais como o catolicismo de folk, em parte porque tem muito pouco a oferecer quando as forças modernizantes são, em parte transplantadas do meio urbano para o mundo rural. É esse o caso de Alcântara. Ali, o pentecostalismo é um pouco mais moderno do que o catolicismo popular, tendo maiores afinidades eletivas com os valores da sociedade contemporânea do que a religião tradicional, embora nas grandes cidades ele possa desempenhar outro papel, como alertamos anteriormente. Aqui parafrasearei Oliven (1982:122) para quem, as classes mais baixas, não tendo nenhuma alternativa senão submeterem-se as regras do jogo econômico que crescentemente os empurra para formas mais duras de exploração, recorrem a práticas e crenças religiosas, as quais proporcionam algum tipo de mediação e adaptação a nova condição de vida. O mais natural é o abandono de certas crenças e valores tradicionais e a adoção outros.

Conclusão

Como visto, o pentecostalismo não é o causador dos problemas de sobrevivência e perpetuação do modo de vida das comunidades tradicionais quilombolas de Alcântara, tal qual havíamos colocado como hipótese a ser testada ao longo da pesquisa. A proximidade com os centros urbanos como a capital do Estado e a pressão do Governo por ampliar a área da Base de lançamentos são variáveis muito mais fortes como fatores que impactam a reprodução das estruturas culturais desses grupos. Mas, nesse contexto de fragilização e forte ataque aos valores e ao modo de vida tradicional dos quilombolas, o pentecostalismo encontra condições de possibilidades propícias para crescer e, as fissuras nas estruturas culturais dos grupos feitas pelas duas variáveis acima mencionadas são potencialmente alargadas e esgaçadas pela presença do novo sistema religioso alí presente e atuante. E neste caso, não resta dúvidas que ação “agressiva” das atividades proselitistas das Assembleias de Deus intensificam o ritmo



dessas mudanças. Por fim, as pesquisas evidenciam que a rápida expansão do pentecostalismo entre estes grupos deve ser lida como um sintoma da condição de fragilidade a que estão submetidos. E uma vez que não dispõe de nenhuma alternativa, se submetem as regras do jogo econômico (capitalista, moderno, baseado na propriedade privada) que crescentemente a empurra rumo ao mudo moderno. Migram para as agrovilas, passam a vender sua força de trabalho como trabalhadores rurais e/ou se convertem ao pentecostalismo e iniciam os cercamentos das terras da Santa, se transformando em pequenos agricultores.

Notas

¹No site da Aeronautica há uma interpretação dos mesmos acontecimentos aqui narrados. <http://www2.fab.mil.br/cla/index.php/historias>

²Ainda segundo o site da aeronáutica: “A posição geográfica, estratégica e privilegiada, do Centro de Lançamento de Alcântara - CLA, a 2º18' sul da linha do Equador, é um dos fatores preponderantes para a operação de veículos suborbitais (foguetes de sondagem) e satelizadores. (...). Esta condição possibilita aproveitar, nos lançamentos em órbita de baixa inclinação (próximas à equatorial, como demanda a grande maioria dos satélites de comunicação), o ganho de energia relativo à velocidade tangencial proporcionada pela rotação da terra. Além disso, mesmo para outras órbitas inclinadas, a situação dos centros mais próximos ao Equador é mais favorável do que a dos situados mais ao norte, que levam a um maior dispêndio de energia para as necessárias manobras. Dentre outros atributos importantes, pode-se destacar: 1. Condições favoráveis de segurança para lançamentos no quadrante norte-leste, que abrange trajetórias rumo a órbitas polares, inclinadas e equatoriais. Isso porque, nos momentos mais críticos que compreendem as fases iniciais da trajetória, o veículo evolui sobre o mar, minimizando o uso de manobras para desviar de áreas habitadas. 2 Condições climáticas favoráveis, com regime de chuvas bem definido e ventos toleráveis, permitindo amplo aproveitamento do calendário anual, com registros de pequenas variações de temperatura. 3. Estabilidade geológica. 4 Baixa densidade demográfica da região, o que permite a implantação de diversos sítios de lançamento e, também, de áreas para infra-estrutura de apoio logístico. 5. Facilidades de suporte logístico, dada a relativa proximidade de uma cidade do porte de São Luís, à qual se pode acessar por via aérea, marítima ou terrestre, em condições de maior rapidez ou disponibilidade que em outros centros de grande porte. 6 Eqüidistância de importantes centros de operações espaciais.

³<http://www2.fab.mil.br/cla/index.php/historias>



⁴Apenas no final de 1989 o CLA começou realmente a operar com o lançamento dos primeiros foguetes.

⁵Principalmente Emilio Willems (1967), Cândido Procópio (1968, 1973), Beatriz Muniz de Sousa (1969, 1973) além de Francisco Cartaxo Rolim (1985).

⁶D'Epina observa que essa religião não deveria ser encarada como um avanço rumo à modernidade, mas inspira-se na sociedade tradicional como um esforço de restauração, uma espécie de reconstituição mais elaborada. Para ele, a estrutura pentecostal seria herdeira das estruturas do passado mais do que a precursora da sociedade emergente.

⁷Conforme levantamento de Chatzikidi (2018:33) junto aos dados gerais do Censo nacional do IBGE 2010, "Dos 21.851 homens e mulheres que compõem a população do município de Alcântara, 12.578 se autodeclararam afiliados à Igreja Católica Apostólica Romana (e 80 da Igreja Católica Apostólica Brasileira), 4.570 se autodeclararam evangélicos de todas as denominações. 4.623 se autodeclararam não-religiosos. Dos evangélicos, 3.643 se afiliavam à igreja pentecostal Assembleia de Deus. Oito anos depois do último censo, e com o número de igrejas evangélicas que pontilham o interior de Alcântara crescendo a cada dia, pode-se dizer, com segurança, que o número dos evangélicos também tem aumentado desde 2010".

⁸Chatzikidi faz a mesma constatação ao perceber a dominação desta denominação no interior do município de Alcântara. "Há algumas outras igrejas pentecostais em Alcântara, como a Primeira Igreja Batista em Alcântara e a Igreja Adventista do Sétimo Dia, mas sua presença no interior é virtualmente não-existente –particularmente em relação à presença ubíqua da Assembleia de Deus. Chatzikidi (2018:33).

⁹Foram aplicados questionários em Paquatina, Arenhengaua, São João de Côrtes, Santa Maria, Peroba de Cima, Perizinho, Conceição, Espera, Cujupe, Itaperai, Marudá, Perú, Manival, Oitiua, Trajano, Ponta Seca.

¹⁰Silva (2014:64) observa que em algumas comunidades de Alcântara como por exemplo em Ariquipá, algumas tradições católicas estão em vias de desaparecimento. Entrevistando moradores de lá descobriu que: "somente há duas caixeiros vivas e as adolescentes não se interessam em aprender a utilizar o instrumento. Já quanto ao tambor de crioula, o mesmo acontece, sendo que o problema maior, nesse caso, é a falta de tambozeiros, pois muitos se tornaram evangélicos e outros, devido ao vício do álcool, não conseguem mais tocar direito. Tais fatos demonstram uma dificuldade em relação à continuidade das tradições, impactadas, como são, pelos movimentos da modernidade".



¹¹Interessante observar que esse fenômeno ainda é constatado hoje. Em pesquisa realizada em São Luís e Distrito Federal conseguimos perceber o quanto As Igrejas Assembleias de Deus continuam atraindo mais do que qualquer outra denominação os migrantes do mundo rural. (Carreiro: 2018).

¹²Na visão dele, os meios modernos de comunicação, a educação, a estrutura institucional do Estado e do capitalismo, burocrático, meritocrático agem num sentido claramente uniformizador.

Referências bibliográficas

Abumanssur. Edin Sued. A Conversão Ao Pentecostalismo Em Comunidades Tradicionais. Horizonte, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p. 396-415, jul./set. 2011

Almeida, Alfredo Wagner. Os Quilombos E As Novas Etnias: É Necessário Que Nos Libertemos Da Definição Arqueológica”. Texto apresentado no encontro da Associação Brasileira de Antropologia, Mimeo, 1998.

_____. Os Quilombos E As Novas Etnias. In: Leitao, Sérgio. Direitos territoriais das comunidades negras rurais, Doc.5. São Paulo, Instituto Socioambiental, janeiro, 1999

_____. Laudo Antropológico - Identificação Das Comunidades Remanescentes De Quilombos De Alcântara (MA). Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2002. (Produção técnica)

_____. Reflexões sobre a temática. In: CCN/MA. Vida de negro no Maranhão: uma experiência de luta, organização e resistência nos territórios quilombolas. Coleção Negro Cosme. vol. IV. São Luís: 2005.

_____. Os quilombos e a base de lançamento de foguetes de Alcântara: laudo antropológico. Brasília: MMA, 2006.

_____. Terras de Quilombo, Terras Indígenas, “Babaçuais Livres”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e Fundos de Pasto: Terras Tradicionalmente Ocupadas. 2. ed. Manaus: PGSCA – UFAM, 2008.

Andrade, Maristela De Paula; Souza Filho, Benedito (Orgs.). Fome de Farinha: Deslocamento compulsório e segurança alimentar em Alcântara. São Luís: Edufma, 2006.

Arruti, José Maurício. Mocambo; Antropologia e História do Processo de Formação Quilombola. Bauru, SP: EDUSC, 2006.



Barth, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: O guru, o iniciado e outras variações antropológicas – Fredrik Barth. Tomk Lank (Org.). Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2000.

Bourdieu. P. A Economia Das Trocas Simbólicas. (Introdução, organização e seleção de Sérgio Miceli). São Paulo: Perspectiva. 1974.

Braga, Yara Maria Rosendo de Oliveira. Território Étnico: Conflitos Territoriais Em Alcântara, Maranhão. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional. Universidade do vale do Paraíba. 2011. São José dos Campos -SP.

Camargo, Cândido Procópio Ferreira. Católicos, Protestantes E Espíritas. Petrópolis, Vozes, 1973.

Chatzikidi. Katerina. Filhos Da Terra E Filhos Da Santa: Manifestações De Um Território Católico Quilombola Na Festa De Santa Teresa Em Itamatatua-Ma. In: Repocs, v.15, n.30, jul. /dez. 2018. São Luis-MA

D'Epinay, Cristian Lalive. O refúgio das massas. Rio de Janeiro, Paz e terra, 1970

Schmitt, Alessandra; Turatti, Maria Cecília Manzoli; Carvalho, Maria Celina Pereira de. A Atualização Do Conceito De Quilombo: Identidade E Território Nas Definições Teóricas. Ambient. soc., Campinas, n. 10, p. 129-136, June 2002 http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141453X2002000100008&lng=en&nrm=iso.

Fry, Peter e Howe, G. N. Duas Respostas à aflição: Umbanda e Pentecostalismo. In. Debate e Crítica, N.6, julho 1975.

Furtado, Marivania Leonor Sousa. Aquilombamento no Maranhão: um Rio Grande de (im) possibilidades. 2012. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente – SP, 2012.

Incrá. Procuradoria Federal Especializada. (Nota Técnica GAB/PFE/INCRA/01/07). Lei 8.629/93 Comentada por Procuradores Federais. 2007. Disponível em: http://www.incrá.gov.br/lei_8629.pdf. Acesso em 8 set 2011.

Lopes, Juarez Rubens Brandão. Desenvolvimento e mudança social: desenvolvimento da sociedade urbano-industrial no Brasil. São Paulo. Editora Nacional. 1971

Mariano, Ricardo. Análise sociológica do crescimento pentecostal. Tese doutorado apresentada ao departamento de sociologia da USP. São Paulo, SP, 2001.

Nascimento, Solange Aparecida E ABIB, Pedro. O Efeito Da Cruzada Neoevangélica Sobre Remanescentes De Quilombo: Questões Sobre Educação E Identidade Quilombola IN: Horizontes, v. 34, n. 1, p. 33-44, jan. /Jul. 2016.



Oliveira. Y. M. R. B. Território étnico: conflitos territoriais em Alcântara, Maranhão. 2011. 39 f. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional) - Instituto de Pesquisa e Desenvolvimento, Universidade do Vale do Paraíba, São José dos Campos: São Paulo, 2011.

Oliven. Rubem. Urbanização e Mudança Social no Brasil. Petrópolis. Vozes. 1982

Oro, Ari Pedro. O Avanço Pentecostal e a Reação Católica. Petrópolis Vozes. 1996.

Rolim, Francisco Cartaxo. Pentecostais no Brasil. Petrópolis. Vozes. 1985

Silva, Josiane C. Cardoso. Comunidades Quilombolas, Etnopobreza E Assistência Social: Ressignificações Do “Ser Pobre” Em Aripipá – MA. São Luís. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas) – Universidade Federal do Maranhão, 2014.

Silvane Silva. A Participação Das Mulheres Nas Lutas Por Direitos Nas Comunidades Quilombolas Do Estado De São Paulo (1980-2014) IN: Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women’s Worlds Congress (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017, ISSN 2179-510X

Souza, Beatriz Muniz de. A Esperiência Da Salvação: Pentecostais Em São Paulo, Duas Cidades, 1969

Weber, Max. Sociologie Des Religions. Paris: Gallimard, 1996

Willeems, Emílio. Followers of The New Faithculture Change and Rise of Protestantism in Brasil and Chile. Na shville, Vanderbilt Universiy press, 1967

Willeems, Emílio. El protestantismo Y Los Câmbios Culturales Em Brasil Y Chile. In Religi3n, Revolucion Y Reforma – Novas Formas Da Transformaci3n Em Latinoam3rica. Barcelona, Herder, 1967.



Transcendência e encarnação: a crise sacerdotal

Glicia S. Gripp

Resumo

Este trabalho resulta de uma pesquisa, ainda em andamento, com um tema mais amplo da relação entre modernidade, secularização e pluralismo, a partir do ponto de vista da sociologia. Para tal, estudamos as práticas sacerdotais (religião católica) na atualidade e a chamada “crise sacerdotal”. A pesquisa, qualitativa e exploratória, foi documental e com observação de campo. Com os dados preliminares obtidos, através da análise de conteúdo e da análise semiótica, construímos um tipo ideal de prática sacerdotal que nos leva aos seguintes resultados provisórios: a) houve uma mudança da demanda religiosa dos indivíduos, por causa do processo crescente de racionalização; por outro lado, há problemas dentro da própria igreja católica, com a adoção ou contaminação pela “teologia secular” que traduz os dogmas da fé em questões humanas contemporâneas; b) um dos principais atores dos processos de secularização são os teólogos e formadores; a chamada “crise sacerdotal” seria uma consequência desse processo; c) há dentro da Igreja Católica uma condição de incerteza permanente com respeito ao que se deveria crer e ao modo como se deveria viver, e essa condição parece ter levado ao surgimento de novos grupos e comunidades.

Palabras clave

Transcendência, encarnação, crise sacerdotal.

Introdução

Se lermos as vidas dos santos, observaremos que todos eles passam por crises pessoais e, muitas vezes, crises institucionais. As biografias de Santa Teresinha do Menino Jesus ou de Santa Elizabeth da Trindade nos mostram suas crises psicológicas. Santa Teresa de Ávila nos deixou belos textos com relatos de sua vida e das crises vividas: ela reformou o Carmelo, em um momento de crise institucional, e a fundação ou reforma de muitas congregações foi motivada da mesma forma. As cartas de Padre Pio ao seu diretor espiritual nos mostram suas crises pessoais e de fé. O mal-estar dos santos se transforma ou em santidade – comportamento exemplar a partir de muito sofrimento pessoal - e/ou em criação ou reforma de ordens e congregações novas que geram transformações em toda a Igreja. As crises vividas pelos santos, comparadas às crises sacerdotais contemporâneas, relatadas em pesquisas científicas e em textos da



Igreja Católica (com referência à psicologia, à psicanálise ou às situações sociais), nos mostram que o que mudou foi o sentido atribuído à crise. E esse fato se relaciona não aos indivíduos, aos sacerdotes, mas à instituição.

Ammerman (2014) nos mostra a necessidade de descartar a dicotomia sagrado-secular. Há, no centro de uma cultura modelada pelo mundo moderno secular, dilemas que são frequentemente religiosos e seculares, ao mesmo tempo. São camadas múltiplas de significados que podem ser compreendidos como múltiplas narrativas. A identidade religiosa pode ser compreendida como narrativa autobiográfica individual, através da qual as pessoas orientam suas ações de maneira em que estão em continuidade com aquelas que elas percebem como sendo elas mesmas, mas que permite improvisação e revisão. Esta história individual, claro, está sempre em diálogo com as múltiplas narrativas das instituições que constituem nossas vidas partilhadas. Seja a família, a empresa ou a congregação religiosa, partilhamos uma história sobre quem nós somos, e esta história é, também, constantemente revisada e improvisada. Vivemos dentro de algumas poucas grandes histórias, ou metanarrativas, com forte poder hegemônico que frequentemente não sabemos de onde surgiram. Da socialização inicial e de experiências existenciais profundas surge uma narrativa autobiográfica que pode incluir uma ampla variedade de orientações espirituais.

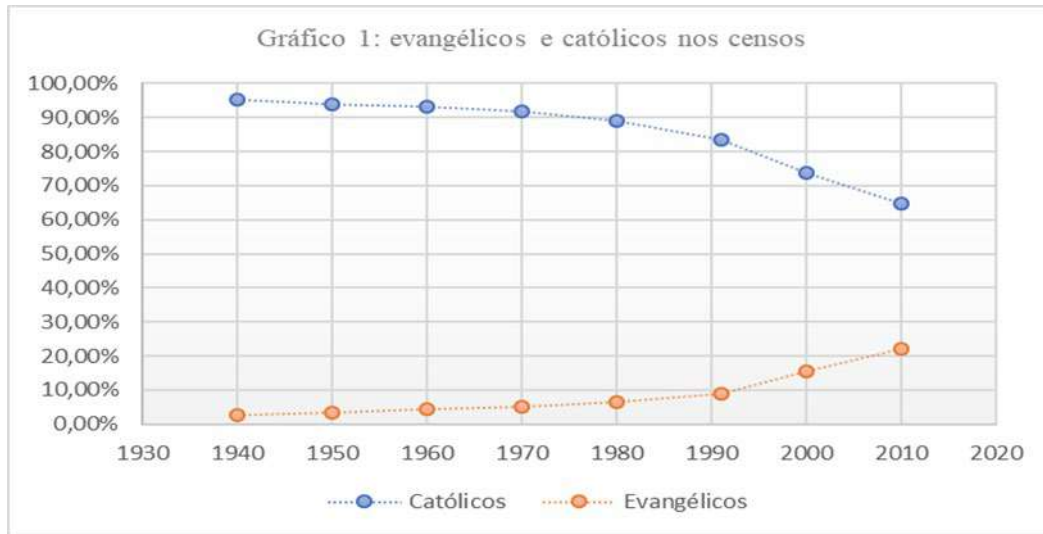
Assim, uma crise sacerdotal, individual, tem origem múltipla e está relacionada a essa narrativa autobiográfica, com múltiplas camadas de significados. Por outro lado, se há muitos sacerdotes em crise, há aí um fato social que deve ser estudado e deve ser estudado nas crises da Igreja Católica. E é disso que se trata este trabalho.

Os objetivos deste trabalho são os seguintes: tentar compreender o campo religioso brasileiro na atualidade e suas crises; tentar compreender as crises dos sacerdotes; contribuir para o estudo sociológico das religiões e, em especial, da religião católica.

O campo religioso brasileiro e o catolicismo: delineando o problema

Há um declínio sistemático no número de pessoas que se declaram católicas no Brasil, a partir dos anos de 1980. De acordo com os dados do Censo Demográfico, a porcentagem de católicos passou de 95%, em 1940, a 65%, em 2010. A proporção de evangélicos aumentou de 3% a 22% no mesmo período.

No gráfico 1, pode-se visualizar o declínio do número de católicos e o aumento do número de evangélicos. É claramente observável o aumento da inclinação da curva de declínio dos católicos a partir da década de 1980.



Fonte: dados dos Censos Demográficos.

Pode-se concluir desses dados que há claramente “um movimento significativo de desnaturalização do catolicismo como componente da nacionalidade e, como consequência, o catolicismo não representaria mais um “modo de ser”, mas uma escolha religiosa, entre possíveis” (Montero e Dullo, 2014). Com essas transformações no panorama religioso brasileiro, a diversidade religiosa no Brasil pode ser considerada como pluralismo.

As diferenças não se encontram apenas nos números, mas também na relação do fiel com sua igreja. A pesquisa do Datafolha de 2013 mostra que, entre os católicos, apenas 17% afirmam que vão à missa e a outros serviços religiosos mais de uma vez por semana e 28% afirmam que vão à igreja uma vez por semana, 21%, uma vez por mês e 7% afirmam que não frequentam igrejas. 34% têm o hábito de contribuir financeiramente e o valor médio, em 2013, era de 23 reais mensais. Entre os evangélicos pentecostais, 63% vão à igreja mais de uma vez por semana, 52% contribuem financeiramente e o valor médio era de 69,10 reais mensais. Entre os evangélicos não pentecostais, 51% vão à igreja mais de uma vez por semana, 49% contribuem financeiramente e o valor médio era de 42 reais mensais.

Ainda na mesma pesquisa, os católicos não se dispõem a seguir as orientações políticas dadas por sua igreja: apenas 5% dos entrevistados que se disseram católicos afirmaram ter votado em candidato recomendado pela Igreja e 11% consideraram importante a opinião dos religiosos durante a campanha. Entre os evangélicos pentecostais, os números sobem para 18% e 21%, respectivamente. Entre os evangélicos não pentecostais, 14% votaram em candidato recomendado e o mesmo



número considera a opinião dos religiosos importante. Uma nova pesquisa divulgada em 2016 confirma os dados acima.

Os evangélicos, como se pode notar, frequentam suas igrejas com mais intensidade e contribuem com um valor monetário mais elevado.

Nos resultados de uma pesquisa realizada por Almeida (2008), sobre as práticas e hábitos dos pentecostais, aparece a concepção dos entrevistados sobre o caráter comunitário e acolhedor das igrejas evangélicas pentecostais e neopentecostais. O autor infere desse dado um tipo de experiência religiosa baseada na emotividade, como “forma de consolo ou como estímulo para iniciativas individuais”. Outro dado relevante é a grande frequência nas entrevistas da expressão “entendimento” com o sentido de interesse pela nova religião (seus sujeitos de pesquisa caracterizam-se pela transição religiosa):

“Entendimento não do tipo propiciado pelas CEBs e pela Teologia da Libertação (uma leitura política e econômica da realidade social), mas atribuições de sentido a questões existenciais como a morte, o sofrimento, a conduta cotidiana etc. Entendimento muito mais na chave de um autoconhecimento do que compreensão material da realidade” (Almeida, 2008).

Esse ponto é muito importante neste trabalho e indica que houve um retraimento dos católicos em função do avanço da Teologia da Libertação, que teria criado um “vácuo espiritual” para a entrada dos evangélicos. A maior inclinação da curva de declínio dos católicos, no gráfico 1, que coincide com a maior inclinação da curva de aumento dos evangélicos, se dá a partir de fins da década de 1970 e início dos anos de 1980. Essa foi a época de crescimento das CEBs e da Teologia da Libertação. O modelo das CEBs é um modelo não hierarquizado, onde se privilegia o protagonismo leigo: “Em contraponto com a tendência centralizadora vigente na Igreja católica, as CEBs apontam teimosamente numa direção diversa, acreditando no sonho de uma Igreja participativa e toda ministerial” (Teixeira, 2002). Esse modelo parece levar a uma diminuição da autoridade religiosa do sacerdote, e, ao mesmo tempo, a um ativismo, o que afasta a experiência religiosa da própria religiosidade, da espiritualidade.

Por outro lado, segundo os dados do anuário católico de 2011, houve um aumento do contingente presbiteral. A tendência de evolução do número de padres e paróquias já havia sido identificada em censos anteriores. Desde a década de 1990, o contingente clerical cresce proporcionalmente mais do que a população do país. Há também um crescimento do número de paróquias, de forma irregular entre as diferentes regiões do



país. No ano 2000, havia 8.787 paróquias no país, 9.207 padres diocesanos e 7.565 padres do clero regular, ligados a uma ordem religiosa. Em 2010, os dados mostram a existência de 10.720 paróquias, 14.091 padres diocesanos e 8.028 padres religiosos. 45% dos sacerdotes estão na região sudeste, 25% na região sul, 16% na região nordeste, 9% no centro-oeste e 3% na região norte. Em 2016, o Anuário Católico nos mostra que, entre 2010 e 2015 há um aumento de 15% no número de padres no país.

Há uma questão interessante: a igreja católica tem aumentado a sua estrutura e continua a perder fiéis. Que problema isso representa para a igreja: um problema pastoral, uma incapacidade de atingir a população? Uma das hipóteses encontradas na literatura é que a mudança no cenário religioso brasileiro inclui a destraditionalização, o catolicismo não seria mais transmitido por tradição familiar (Steil e Toniol, 2013). Os autores afirmam que, por muitas décadas, a Igreja católica percebeu como natural a reprodução do catolicismo popular, decorrente da cultura e tradição católica. Assim, a diminuição do número de católicos, percebida pelos resultados dos censos, era interpretada como um problema de evangelização e de catequese. A hipótese dos autores é a seguinte: “a diminuição dos católicos na sociedade brasileira é um problema da adequação da resposta da instituição aos desafios da evangelização ou da falta de vocações ministeriais para atender às demandas religiosas do povo”.

O catolicismo, para os autores, encontra cada vez menos recursos e instituições tradicionais locais para a sua reprodução religiosa. Houve uma mudança da demanda religiosa dos indivíduos, causada pelo processo crescente de racionalização. Mas, parece que há problemas, também, dentro da própria igreja católica. A hipótese desse trabalho vai na direção de que o problema, do lado dos leigos, se refere também a mudanças dentro da esfera religiosa, na própria igreja. Parece que os católicos abandonam a igreja católica, quando esta empreende o seu “aggiornamento”. Steil e Toniol (2013) aludem a esse fato também: a secularização de muitas instituições religiosas locais, especialmente aquelas que abraçaram a teologia da libertação.

Grignon (1977) trata da “nova cultura católica”, ao analisar uma livraria católica em Paris, e nos mostra o triunfo no Concílio Vaticano II dos representantes do catolicismo esclarecido e da vanguarda, que formaram aquilo que se chama de “intelligentsia católica” e ocuparam, desde então, posições de poder tanto na imprensa católica quanto na hierarquia da Igreja. O autor nos mostra as novas categorias do pensamento católico: antropologia, sociologia, linguística, psicologia, pedagogia, sexualidade, inconsciente, psicanálise.



Ainda de acordo com a mesma pesquisa, existem grupos em conflito dentro da Igreja e a elite eclesiástica tenta conviver com eles. A luta que opõe os diferentes grupos católicos é explicitada muitas vezes por lutas pela conquista de uma igreja particular ou pela conquista de uma posição dominante e os atos, os agentes, os lugares e os bens religiosos são, por sua vez, instrumento e entrada em jogo. Para o autor, as guerras de religião não são nem as violentas disputas teológicas que se vê a maior parte do tempo nem os conflitos materiais de classe, mas as categorias do pensamento teológico, as disputas que colocam em oposição os católicos “progressistas” e os “fundamentalistas” (usando a linguagem do autor que também coloca essas palavras entre aspas), a respeito da missa em latim ou na língua do país em questão, do uso do canto gregoriano ou da música pop, da confissão individual ou da absolvição coletiva, da comunhão de joelhos e na boca ou em pé e na mão, são sem dúvida a forma na qual aparece a luta entre as frações em declínio e as frações em ascensão.

Também no Brasil encontramos esses dois grupos e a novidade é a presença ativa, desde pelo menos o ano de 2010, desse grupo “fundamentalista”, do qual trataremos em seguida. Essa luta me parece o fato mais importante da pesquisa, até o momento.

Metodologia da pesquisa, os dados da pesquisa e sua interpretação

A pesquisa é qualitativa e exploratória, pois se interessa fundamentalmente com a compreensão de um grupo social específico – os padres católicos –, e não de sua representatividade numérica. Preocupa-se com aspectos da realidade que não podem ser quantificados, o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes.

As fontes dos dados foram as seguintes: literatura da área de sociologia da religião; dados do Censo Demográfico e do Censo Anual da Igreja Católica; estudo dos documentos oficiais; mapeamento do campo religioso nas redes sociais, Facebook, Twitter e Youtube; interação entre padres e grupos religiosos com os leigos, intermediados pelas redes sociais; técnicas de observação: eventos religiosos; estudos de caso. Utilizamos dados documentais, dados das redes sociais e sites da internet, e dados secundários (outras pesquisas realizadas anteriormente) para tal.

O grupo tradicional e o “conservadorismo modernista”

Ao iniciarmos o mapeamento do campo católico, verificamos os diversos tipos de padres existentes no Brasil contemporâneo e fizemos uma tipologia, baseados nas observações realizadas, em entrevistas e na literatura da área, especialmente em Johnston (1973). A classificação se baseia em critérios de orientação da ação do



sacerdote, mais do que nas classificações já existentes. São tipos-ideais e, assim, se aproximam da realidade, sem se confundirem com ela.

Anexo 1: Tabla 1

Não é do escopo deste trabalho uma explicação detalhada do quadro tipológico, ele serve como uma referência para o texto. Sobre os padres e grupos religiosos que se encaixam em modernistas e sobre os progressistas, muitas pesquisas já foram realizadas. Assim, vamos nos concentrar, neste trabalho em dois grupos: o tradicional e o “conservador modernista”, cujo crescimento e visibilidade são as novidades no campo religioso, encontradas pela pesquisa e que polarizam, de certa forma, o catolicismo contemporâneo brasileiro.

O grupo tradicional, centralizado na doutrina

Oriundo da Diocese de Campos, mais especificamente, da Administração Apostólica Pessoal São João Maria Vianney, na cidade de Campos dos Goytacazes, no Rio de Janeiro, começa a se espalhar por algumas cidades no país. Herdeiros de um grupo antigo liderado por Dom Antônio de Castro Mayer, que, em 1981, que tinha como objetivo a celebração da Missa de Pio V e uma posição de recusa do Concílio Vaticano II e das reformas que seguiram ao concílio, na Igreja. Os padres diocesanos formados por Dom Mayer foram depostos e excluídos e impedidos de continuar. O grupo se torna parceiro da Fraternidade São Pio X e de Dom Marcel Lefebvre, o bispo francês cismático, e chegou a sagrar um bispo sem nomeação do Papa. Ele considerava que a nova missa era mais protestante que católica e que poderia fazer a Igreja se perder.

A Administração Apostólica atual foi criada pelo Papa João Paulo II, em 2002, regulamentando assim a atuação daqueles padres que conservavam a liturgia antiga, a disciplina e os costumes tradicionais. A Administração, atualmente, atende a onze cidades, do Rio de Janeiro, de Minas Gerais, do Espírito Santo e de São Paulo. Fazem parte da Administração, além dos padres diocesanos, o Instituto Religioso Imaculado Coração de Maria e São Miguel Arcanjo, feminino, o Mosteiro da Sagrada Face e do Puríssimo e Doloroso Coração de Maria (Ordem do Santíssimo Redentor), também feminino, o Instituto Secular Filhas de Nossa Senhora do Carmo, e o Seminário da Imaculada Conceição.

Na foto 1, podemos observar uma missa tridentina em Belo Horizonte, celebrada por um padre da Administração. Homens e mulheres sentam-se em lados diferentes da igreja. As mulheres usam véu e saia. É desaconselhado fortemente o uso de calças compridas para as mulheres e há vídeo de um dos padres sobre esse tema na internet. Há vários



sites e blogs na internet sobre a modéstia católica e a forma adequada das mulheres se vestirem, não apenas nas missas, mas também no cotidiano.

A formação católica para os leigos é realizada em retiros e pela internet, especificamente no Youtube, com vídeos sobre a doutrina católica, mas também sobre costumes e comportamentos.



Foto 1. Missa tridentina em Belo Horizonte. Fonte: página da missa tridentina no Facebook.

Interessante notar que “tradição” se refere à situação da Igreja Católica antes do Concílio Vaticano II. Existe uma história da liturgia, em que esta se transforma várias vezes, o Concílio, da década de 1960 foi uma dessas mudanças.

São radicalmente contra a comunhão em pé e na mão (tem que ser de joelhos e na boca), a missa é em latim, a música é o canto gregoriano. Interessante notar que a comunhão na igreja primitiva, e até o século IX era na mão e esse hábito volta à Igreja com o Concilio, nos anos 60.

O conservador modernista, centralizado no grupo

O nome desse grupo parece contraditório, mas foi dado porque ele se quer conservador, mas sua forma de ser conservador é modernista. É um grupo com um centro, mas que se distribui pelo país como um rizoma e os leigos têm um papel proeminente, tanto na evangelização quanto no ativismo. Sua forma de organização, ainda em curso, pois é um grupo relativamente novo, é semelhante às CEBs. A diferença é que as CEBs focalizavam as comunidades mais carentes. A Teologia da Libertação se preocupa com os pobres. Os Centros desse novo grupo conservador-modernista visam a classe média.



Não se encontra nada sobre pobres nesse grupo, os pobres aparecem apenas como meio de santificação a partir das obras de misericórdia. Ou seja, possuem uma função utilitária.

Spadaro e Figueroa (2017) descrevem um grupo semelhante existente nos Estados Unidos, ao qual eles denominam “integralismo católico”. Os autores se referem a um grupo católico que interpreta a doutrina de forma estrita, participa da vida política nos Estados Unidos ativamente, ajudou a eleger o Presidente Trump, de quem são aliados. Além disso, tentam ter um papel também moral no país, na identificação do que é bom e do que é mal. São defensores do armamento da população, negam as mudanças climáticas. Segundo os autores, “alguns que se professam católicos se expressam, às vezes, em formas até pouco tempo atrás desconhecidas para a sua tradição e muito mais próximas dos tons evangélicos”. Essas ideias estão presentes no pensamento de Steve Bannon, ex-estrategista de Trump e aliado do presidente Bolsonaro, do Brasil.

Essas mesmas características encontramos no grupo brasileiro, que ajudou a eleger o presidente Bolsonaro e que tem componentes no governo, inclusive no Ministério da Educação.

O fenômeno novo é a união desses católicos com os evangélicos fundamentalistas, uma espécie de ecumenismo de grupos que condenam o ecumenismo tradicional e “promovem um ecumenismo do conflito que os une no sonho nostálgico de um Estado de traços teocráticos”. Mas o encontro se dá por objetivos comuns e o universo de convergência não é religioso, teológico, mas político e moral: temas como o aborto, o casamento de pessoas do mesmo sexo, o ensino religioso nas escolas e outras questões consideradas genericamente como morais ou ligadas aos valores. Os autores afirmam que essa aliança entre católicos integralistas e evangélicos fundamentalistas se apoia sobre “o medo da fratura da ordem constituída e sobre o temor do caos”. A estratégia política é “elevar os tons dos conflitos, exagerar a desordem, agitar os ânimos do povo com a projeção de cenários inquietantes”, distantes da realidade.

Essas características são encontradas também no grupo brasileiro e basta assistir a algumas aulas do Padre Paulo Ricardo para confirmá-las.

Esse grupo é relativamente novo, apareceu na imprensa por volta de 2010 e se beneficiou do crescimento das redes sociais. Liderado pelo Padre Paulo Ricardo de Azevedo, seu mais destacado expoente, mas com a adesão de outros padres, jovens, alguns padres da Canção Nova, e conta com apoio de bispos. Têm contato próximo com a Administração Apostólica, o grupo tradicional.



A evangelização é realizada preferencialmente pela Internet, no Youtube e nos sites dos padres, em transmissões ao vivo ou em vídeos gravados anteriormente. Organizam encontros e congressos nacionais. Também aqui, fala-se da doutrina, mas também, e principalmente, de costumes e de política.

O inimigo do grupo é, principalmente, a Teologia da Libertação e os “comunistas”. O grupo se une através de dois vetores importantes: a questão identitária – a construção e a manutenção de uma identidade católica, que se quer antiga, “volta às origens” e origens, aqui também, se refere à época pré-conciliar; e o inimigo comum, o “comunismo” (que inclui o que eles chamam de globalismo e nova ordem mundial). Ao mesmo tempo, eles possuem uma vontade de poder e de reformar a igreja católica, no Brasil. Os outros, dentro da Igreja, incluindo a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, pertencem ao grupo inimigo e, como tal, devem ser atacados. E são ativistas políticos, participam da política e elegeram, nas eleições de 2018, uma deputada. Fazem uma estranha aliança com os evangélicos, mas apenas na militância contra os costumes modernistas – contra o aborto, a união homoafetiva, o que eles chamam de abuso da arte contemporânea, a favor da escola sem partido etc.

A relação deles com a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil é muito conflituosa. Fazem acusações frequentes aos bispos, chamando-os de comunistas, de modernistas. Até recentemente, o Padre Paulo Ricardo liderava os ataques, mas atualmente há um outro personagem central que é o responsável a ataques à igreja e à teologia da libertação, Bernardo Küster, que se vale das redes sociais para seu ativismo. Eles também militam contra a imprensa, contra os partidos de centro e de esquerda, e a favor do governo Bolsonaro.

Até o momento, conseguimos traçar a rede de relações deste grupo, que se estende geograficamente no país, no diagrama 1. As setas indicam a direção da influência, de maior poder para menor poder dentro da rede.

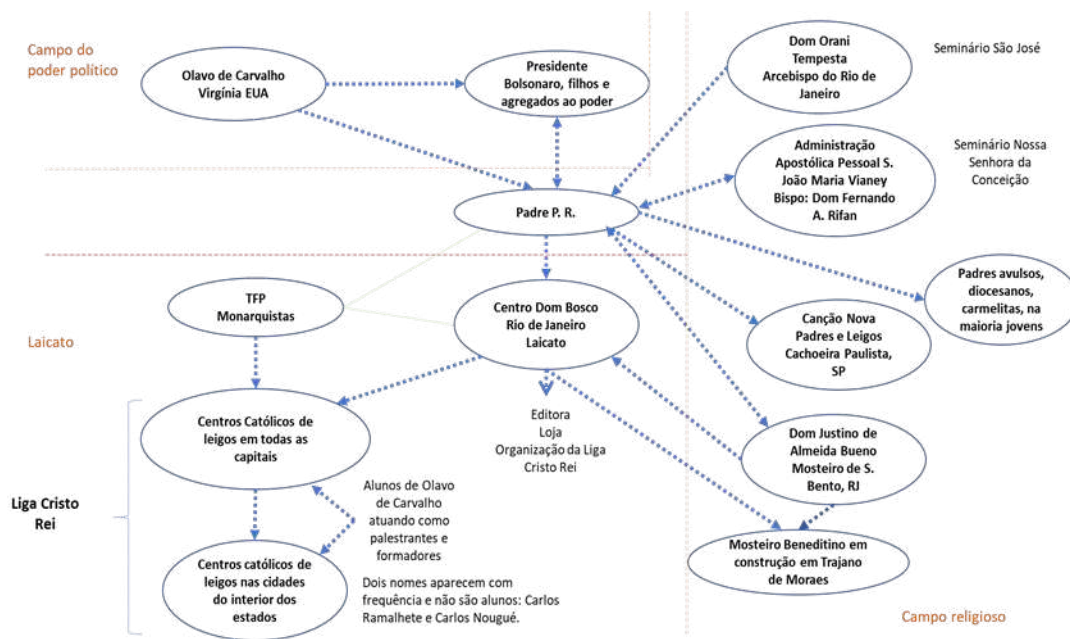


Diagrama 1. A rede de relações do grupo. Fontes: os dados foram coletados em diversas fontes relacionadas ao grupo e a cada uma das instituições. Elaboração própria.

Há centros católicos em todas as capitais e em cidades menores, no interior dos estados. Esses Centros são formados por católicos leigos. Na maioria dos eventos organizados – congressos – da sede principal, o Padre Paulo está presente. Nos eventos dos centros secundários, comparecem outros nomes, mas que são, também, onipresentes em todos os eventos. Não citarei os nomes aqui por questões éticas, embora toda a documentação consultada seja de domínio público. Mas são doze pessoas frequentes nos eventos como palestrantes com as seguintes formações: graduação em história pela PUC do Rio Grande do sul; graduado em filosofia pela Universidade Católica de Santos; Um professor de direito de uma universidade federal da região sul (com doutorado); um jornalista formado pelas Faculdades Integradas Hélio Alonso; um graduado em administração de empresas; uma advogada, que é hoje deputada, eleita em 2018 e que aparece em várias fotos com o padre; um graduado em filosofia pela Universidade Católica de Petrópolis. São jovens, formados em instituições privadas de ensino superior, com predominância de formação em filosofia e história, sem pós-graduação.

A atuação desse grupo é fortemente ancorada nas redes sociais, em forma de ativismo, além das atividades dos Centros e realização de congressos.

A ligação a Olavo de Carvalho – que atua nas redes sociais predominantemente, se diz filósofo – é direta. A liderança do movimento são alunos ou ex-alunos dele. Observa-se



que os temas predominantes dos cursos de Olavo de Carvalho aparecem nas redes sociais dos centros e dos membros dos grupos, dos padres e nos congressos: Teologia da Libertação; Marxismo cultural; Escola de Frankfurt, Globalismo, Paulo Freire. Indo além, nos vídeos e aulas (e livros, pois alguns deles publicaram livros sobre os mesmos temas) a perspectiva não é formativa, nem crítica (no sentido filosófico da palavra), mas de destruição, de eliminação daquilo que sentem como ameaça. É uma ação negativa.

Conclusão

A igreja católica brasileira é multifacetada, contém muitos grupos com identidades próprias, como vimos. Preocupamo-nos, neste trabalho, principalmente, com os grupos católicos ditos conservadores, que se destacam por uma grande visibilidade, especialmente nas redes sociais e na televisão.

Além das grandes diferenças relacionadas às características locais dos grupos e congregações religiosas, das diferentes missões e modos de vida relacionados, há uma forte tensão na Igreja Católica, tanto no país como em Roma, uma tensão de metanarrativas, digamos assim.

De um lado, há os “progressistas”, que não tratamos neste trabalho. Por outro lado, o grupo conservador ou fundamentalista, como Grignon o denomina, se fortalece. No Brasil, os grupos conservadores e tradicionalistas se fortalecem a partir dos anos de 2010. Parece que o ressurgimento desses grupos mais à direita da igreja católica, que atrai muitos jovens de classe média, com escolaridade superior, é uma reação à crise de sentido da contemporaneidade, crise de sentido que atinge fortemente a Igreja Católica contemporânea, como Berger e Luckmann (2004) nos mostram. Se voltarmos ao nosso quadro 1, da tipologia, os tipos mais frequentes no país estão ou centralizados na doutrina, ou centralizados no próprio grupo religioso. Apesar do discurso – ou narrativa – comunitário, os padres se afastaram dos seus fiéis, o que gera um problema identitário, do lado do sacerdote, e uma busca de outra religião, do lado do laicato.



Anexos

Anexo 1:

Tipos	Subtipos	Características
Centralizado na doutrina	Tradicional	Depende com muita confiança da doutrina e da tradição como base para tomada de decisão. A comunidade, o mundo, é descrita como uma ameaça extrema para a igreja e é evitada exceto na evangelização e nas regras morais, inclusive no vestuário. Faz críticas severas ao Vaticano e ao Papa. Defendem os ritos tradicionais. Críticos do Concílio Vaticano II. Usam batina sempre.
	Conservador	Confiante na doutrina. Preocupado mais com a formação religiosa e evangelização do que com os costumes (são importantes, mas não têm centralidade). Disponíveis à comunidade, sensíveis à comunidade de fiéis, levando em consideração suas necessidades. Não fazem críticas ao rito do Concílio Vaticano II, reconhecendo algumas de suas qualidades, percebendo os problemas na aplicação e no desvio da compreensão das mudanças introduzidas por esse Concílio. Podem usar batina como sinal de respeito e para marcar a sua identidade frente ao mundo.
Centralizado na comunidade	Referencial da doutrina católica	Baseia sua tomada de decisões na tentativa de compreender, relacionar e comunicar com a comunidade ao redor. O padre tende a gravitar entre o papel de "pastor", através do qual ele se une com pessoas internas ao seu grupo e externas, tentando atingir o aperfeiçoamento dos indivíduos, com a ajuda, inclusive da psicologia, da sociologia. Não faz críticas à Igreja, em nenhuma de suas instâncias, nem aos ritos, acata o que vem da CNBB. Admite mudanças nos ritos, comunhão na mão etc. Podem exercer outras funções profissionais, como professores de universidades. A evangelização é admitida e empregada, e a educação cristã é encorajada. Não é progressista, no sentido usado pela palavra comumente, mas tende a ter uma interpretação frouxa da doutrina e das regras. A igreja é vista como uma escola ou como um aconselhamento.
	Referencial católico fraco (modernista)	Baseia sua tomada de decisões na tentativa de compreender, relacionar e comunicar com a comunidade ao redor, de várias formas, inclusive no show-business. Não faz críticas à hierarquia, acata tudo o que vem da CNBB. Inova nos ritos e nas músicas. Faz aconselhamentos, utiliza de autoajuda com frequência, a psicologia e a sociologia. Preocupa-se com o bem-estar. Pode utilizar até práticas de new age.
Centralizado no grupo religioso	Conservador modernista	Focaliza a sua tomada de decisão baseado na perspectiva interna e localizada do grupo católico nacional, não sem contatos no exterior, tanto em Roma como em outros países, como Portugal e Estados Unidos. A ênfase é colocada na purificação do campo religioso local e nacional, em uma certa purificação das práticas e dos discursos, de forma revolucionária. Mas, ao mesmo tempo, utilizam as redes sociais, não abrem mão da modernidade. Ativismo contra aborto, contra união homoafetiva, contra a arte contemporânea. Ativismo contra os progressistas da igreja. Ativismo político. Anticomunistas.
	Tradicional	Focaliza a sua tomada de decisão baseado na perspectiva interna e localizada de sua denominação (de seu grupo católico). A ênfase é colocada na construção de um programa eficiente e bem organizado. Não admite interferência da comunidade. Os padrões de conduta são mudados de acordo com a situação. Ser padre é visto como uma função, administrador de uma igreja local (ou de uma escola). Teologicamente, é um contínuo com os outros tipos anteriores. A igreja é vista como um negócio.
	Progressista	Focaliza a perspectiva interna e local de seu grupo. Ênfase na construção de programas locais. Interferência da comunidade e da hierarquia da igreja é vista de forma negativa. Não segue regras da igreja. Inovador em todas as esferas, com algumas críticas à tradição. Outras atividades fora da igreja. Tende a defender a esquerda política. Politizado. Preguiça com a rotina paroquial. Vale-se também das ciências humanas.
	Progressista radical	Não segue regras nem a doutrina, que interpreta de acordo com seus interesses. Reino do céu na terra. Pouca referência à doutrina católica. Atividades político-partidárias. Adapta a doutrina à política. Muitas atividades externas. Militância política de esquerda radical.

Quadro nº. 1. Classificação dos tipos de práticas sacerdotais.

Referências bibliográficas

- Ammerman, Nancy T. (2014). Modern Altars in Everyday lifes. In: Berger, Peter. The many altars of modernity. Boston: Walter de Gruyter Inc.
- Almeida, Ronaldo de. (2008). Os pentecostais serão maioria no Brasil? Revista de Estudos da Religião, rv 4.
- Berger, P. L.; Luckmann, T. (2004). Modernidade, pluralismo e crise de sentido; a orientação do homem moderno. Petrópolis: Vozes.



Datafolha. Pesquisa. (2013). Pode ser encontrado em: <http://g1.globo.com/jornada-mundial-da-juventude/2013/noticia/2013/07/populacao-catolica-cai-de-64-para-57-diz-datafolha.html>, consultado em 04 de junho de 2019.

Grignon, Claude. (1977). Sur les relations entre les transformations du champ religieux et les transformations de l'espace politique. Actes de la recherche en sciences sociales. Vol. 16, septembre.

Johnston, Jon Philip. (1973) A value-orientation typology of the Nazarene Pastorate: an empirical study. The Ohio State University, Ph.D.

Monteiro, Paula; Dullo, Eduardo (2014). Ateísmo no Brasil: da invisibilidade à crença fundamentalista. Novos Estudos CEBRAP, n. 100.

Spadaro, Antonio; Figueroa, Marcelo. (2017) Fundamentalismo Evangelical e Integralismo Cattolico. Un sorprendente ecumenismo. La Civiltà Cattolica. Quaderno 4010, volume III.

Steil, Carlos A.; Toniol, Rodrigo. (2013) O catolicismo e a Igreja Católica no Brasil à luz dos dados sobre religião no censo de 2010. Debates do NER, Ano 14, N. 24, Jul/dez.

Teixeira, Faustino. (2002). A história das CEBs no Brasil. Concilium, v. 296, n. 3.



“Cambios y persistencias del pentecostalismo en sectores populares peruanos. El caso de una iglesia pentecostal en Lima metropolitana”

José Manuel Sánchez Paredes

Resumen

La ponencia presenta el caso de la iglesia pentecostal Centro Apostólico y Misionero “Ríos de Agua Viva” (CAMRAV), del distrito popular de San Juan de Lurigancho, en Lima Metropolitana, cuya historia refleja un proceso de sucesivas crisis y transformaciones tras las cuales consolida su organización de manera estable y permanente. El objetivo del trabajo es mostrar y analizar los cambios producidos en el conjunto del sistema religioso pentecostal de la iglesia estudiada (organización, ritualidad, espiritualidad y normatividad ética). Se plantea la cuestión de interpretar y comprender la naturaleza y sentido social, cultural y religioso que dichos cambios y procesos tienen para la iglesia estudiada y sus integrantes, pertenecientes a sectores populares limeños. El estudio se realizó con métodos y enfoques cualitativos basados en observación simple y participante, entrevistas en profundidad, relatos autobiográficos y algunas encuestas a miembros y líderes de la iglesia. Desde la perspectiva planteada el estudio concluye que la finalidad de estos cambios es la de adaptar la iglesia y a sus integrantes al impacto de procesos mayores producidos en la sociedad y cultura nacional, especialmente en el ámbito de sectores populares urbanos inmersos en procesos de migración, crecimiento urbano, globalización y pobreza urbana. Los resultados de los cambios muestran, paradójicamente, una iglesia renovada, transformada y modernizada, pero que mantiene vigentes y muy fortalecidos los fundamentos tradicionales del pentecostalismo.

Palabras clave

Pentecostalismo, iglesia, CAMRAV, ética, popular.

Introducción

La historia peruana está llena de sucesivas transformaciones, recomposiciones e innovaciones religiosas producidas desde el seno de la sociedad y cultura peruanas. El último Censo Nacional de Población¹ muestra que el Perú, como muchos otros países latinoamericanos, sigue siendo aún un país de creyentes, un país cristiano, predominantemente católico, aunque con un importante incremento del evangelismo pentecostal. El evangelismo pentecostal está presente en todo el espectro



socioeconómico, cultural y étnico peruano, pero es en los sectores populares, urbanos y rurales, en donde tiene su mayor presencia y difusión. Este carácter religioso de una importante parte de la sociedad peruana ha contribuido a poner a prueba las teorías y enfoques sobre la secularización y modernidad latinoamericanas; sin embargo, al mismo tiempo, es una dimensión importante del particular proceso de la modernidad religiosa peruana. Los cambios estructurales que se han producido en el Perú, al menos desde las últimas cinco o seis décadas, han tenido como correlato un proceso de “desregulación institucional”² del ámbito católico. Dicha “desregulación” no significó, sin embargo, una secularización del pensamiento y conductas al estilo occidental, sino que significó la búsqueda de alternativas religiosas de reconstitución religiosa, social y cultural. La iglesia pentecostal Centro Misionero Ríos de Agua Viva, situada en el popular limeño de San Juan de Lurigancho, muestra como los peruanos siguen creyendo sin dejar de pertenecer a un sistema religioso.

El problema

La iglesia Centro Misionero Ríos de Agua Viva es hoy una de las principales iglesias pentecostales de San Juan de Lurigancho; empezó como un pequeño grupo de migrantes provincianos, algunos de ellos ancashinos, que forman una comunidad evangélica. A los pocos años de formado deciden traer pastores de otras iglesias para que les asesore en la conducción de la iglesia iniciando un proceso que le conduce a su afiliación a las Asambleas de Dios del Perú por casi 20 años. Desde el año 2002 y luego de una serie de conflictos con las Asambleas de Dios se autonomizan constituyéndose en el actual Centro Misionero Ríos de Agua Viva.

Esta iglesia representa un caso ilustrativo del desarrollo de muchas iglesias pentecostales que se formaron en los años 70' y que han persistido y resistido durante varias décadas los diversos procesos estructurales que atravesó la sociedad y Estado peruanos. El Perú de la segunda década del siglo XXI no es definitivamente el Perú del último tercio del siglo XX. Muchas transformaciones han ocurrido en los ámbitos políticos, social, económico, cultural y, fundamentalmente, en el campo religioso, que han afectado a los sectores populares, especialmente a los más pobres. Desde el fin del régimen militar del Gral. Velazco y su corporativismo de Estado, el proceso migratorio a las ciudades y el desorganizado crecimiento urbano con el consecuente deterioro de las condiciones de vida de los sectores populares, hasta el cruento y doloroso periodo de la guerra subversiva y los desastrosos gobiernos de Acción Popular y del APRA, sin mencionar la imposición del modelo neoliberal de Estado por Fujimori y la consecuente estructuración de los sistemas de corrupción política y económica, los



más afectados han sido sectores populares como los que constituyeron la iglesia Ríos de Agua Viva en sus inicios.

La historia de esta iglesia muestra sucesivos procesos de recomposición organizacional, pastoral y espiritual que, en momentos de crisis institucional en contextos sociales más amplios como los acabados de mencionar, les ha permitido seguir funcionando y manteniendo espacios comunitarios de vida religiosa y social. Un modelo de funcionamiento basado en la denominada iglesia “celular” ha sido importante en el proceso de recomposición y continuidad religiosa de los miembros de la iglesia.

Un complejo proceso de individuación está en la base de una intensa vida institucional en cuyo marco los pentecostales recomponen sus estructuras personales, socioculturales, psicoemocionales y espirituales, operando así transformaciones y conversiones religiosas muy sólidas y duraderas. Estos grupos de raigambre popular constituyen parte de la población peruana que en el marco de la vida pentecostal parecen “resistir” y responder a las tendencias modernizantes y de desregulación institucional de las iglesias históricas tradicionales.

¿Qué representa y cómo se puede interpretar la persistencia del evangelismo pentecostal en sectores populares de un país que ha experimentado importantes cambios estructurales en el plano político y socioeconómico durante varias décadas? ¿Por qué la religión y específicamente el pentecostalismo parecen haberse constituido para algunos sectores populares en el Perú un ámbito de resistencia frente a los cambios experimentados en las demás esferas sociales? ¿El pentecostalismo peruano expresa un proceso de modernidad religiosa en esta parte del mundo? De modo más específico y en relación con estas cuestiones ¿Cómo entender el caso específico de la iglesia Centro Misionero Ríos de Agua Viva de San Juan de Lurigancho? ¿Cómo refleja esta iglesia los aspectos centrales de los debates en ciencias sociales sobre modernidad religiosa, “modernidad tardía” y/o “mutación religiosa”?

Metodología

La metodología empleada en este trabajo ha sido fundamentalmente cualitativa complementada con algunas técnicas cuantitativas sencillas. A nivel institucional y organizacional reconstruimos los principales aspectos del proceso histórico de formación, constitución y sucesivas transformaciones seguidas por la Iglesia pentecostal Ríos de Agua Viva de San Juan de Lurigancho. Dado el estrecho vínculo que suele haber entre una iglesia pentecostal y sus pastores fundadores, reconstruir la historia de la iglesia implicó también reconstruir las historias de vidas de varios de sus integrantes.



Complementariamente realizamos una encuesta a una muestra de 31 pentecostales miembros de la iglesia.

El enfoque de este estudio fue cualitativo porque formó parte de un trabajo mayor cuyos objetivos eran describir y analizar los procesos de transformación o conversión religiosa de los miembros de la iglesia pentecostal, lo cual implicó una inmersión en las profundidades de sus historias personales. Igualmente se privilegió un enfoque más cualitativo por considerarlo el más apropiado para reconstruir el modelo de cultura pentecostal popular que parece ser clave para entender la continuidad y persistencia de las estructuras religiosas y psicoespirituales de una población que se resiste tenazmente a abandonarlas por otras más “modernas” y “secularizantes”.

Análisis y discusión de resultados

El objetivo de este trabajo ha sido mostrar cómo, pese a las diversas crisis que atraviesan y ponen en riesgo su continuidad, algunas iglesias pentecostales logran recomponerse, renovarse institucionalmente, renovar religiosamente a sus miembros y seguir existiendo en el campo religioso peruano. En el caso que nos ocupa, esta persistencia pone de relieve dos cosas importantes. En primer lugar, la capacidad de una iglesia pentecostal popular de reestructurarse frente al riesgo de disolución por crisis cismáticas. Pero, más importante aún, revela que tiene una organización religiosa pentecostal capaz de constituirse en un sistema de organización total de la vida religiosa, espiritual, social y cultural de sus integrantes. Es decir que, llega a constituirse en una especie de “cultura” pentecostal cuyo marco de intensas ritualidades y actividades institucionales constantes produce la absorción casi total de la persona en un sistema de símbolos, significados y representaciones de la realidad que se consolidan como una cosmovisión o ethos religioso. La estrecha y estructurada relación que históricamente ha habido en el Perú entre la religión, lo social y lo cultural constituye una base importante para entender cómo amplios sectores sociales de origen migrante, como los que mayormente constituyen las membresías de las iglesias pentecostales, mantengan una visión religiosa de la realidad, aun cuando hayan dejado atrás las matrices sociales que sostuvieron su experiencia religiosa. En este sentido una organización pentecostal mantiene vigentes esas esferas de la vida social, cultural y religiosa.

Como ya se indicó la iglesia Ríos de Agua Viva tiene una trayectoria histórica y sociológica de sucesivas transformaciones de su estructura organizacional e institucional, siendo la más importante la que permite su constitución como iglesia



autónoma. En otro trabajo (Sánchez 2016) mostramos este complejo proceso de conflictos, crisis y cambios que derivó en su desafiliación de las Asambleas de Dios del Perú. Dicho proceso se puede resumir en las siguientes cuatro fases: una primera de asimilación inicial a las Asambleas de Dios del Perú y sujeción a sus estatutos, reglamentos y directivas pastorales; una segunda fase de inicio de conflictos y desacuerdos derivados de la exigencia de las Asambleas de Dios de total sujeción a sus estatutos y autoridades pastorales; una tercera fase de ejercicio de mayor autonomía por parte de un grupo de pastores y miembros más jóvenes de la iglesia que promueven importantes cambios en el funcionamiento de la iglesia y, finalmente la fase en que se constituye el CAMRAV como iglesia autónoma e independiente.

De este proceso destacamos la importancia de las dos últimas de sus fases por estar marcadas por una serie de elementos decisivos en la transformación definitiva de la iglesia. El aspecto más importante que se introdujo fue un nuevo y activo papel asignado a los sectores jóvenes de la iglesia a quienes se promovió como líderes y futuros pastores. Se estructuraron dinámicas de renovación espiritual en base a los denominados “Encuentros”, verdaderos ciclos rituales de transformación y renovación espiritual de todas las generaciones de miembros de la iglesia. Además, se incorporaron los principios del denominado “Quíntuple ministerio” que desafía los tradicionales modelos doctrinales del evangelismo pentecostal en varios países del mundo.

¿Cuáles fueron las principales implicancias que esta renovada iglesia tuvo en la organización y reestructuración religiosa y social de sus miembros?

La nueva iglesia pentecostal independiente enfatizó la importancia de la persona como objetivo de su renovado modelo pastoral, espiritual, doctrinal y organizacional bajo el cual cada miembro de la iglesia debía convertirse en un apóstol, un líder y un misionero. Bajo esta premisa la organización de la iglesia prácticamente se constituyó en el marco de la vida social de sus integrantes quienes empezaron a transcurrir en ellas gran parte de su vida cotidiana. Una intensa formación bíblica en centros e institutos de formación académica y el seguimiento de rigurosas normas y pautas de conducta fue configurando unos sistemas de normas éticas fundamentales para el sostenimiento estructurado de su vínculo religioso con lo social.

Mostramos algunas de las características socioeconómicas y religiosas de nuestra muestra de miembros de la iglesia. Como se aprecia son personas de características muy similares a otras que integran diversas iglesias pentecostales populares urbanas. Se trató de un grupo de 31 pentecostales 18 mujeres y 13 varones; una gran mayoría



(71%) tenía más de 40 años de edad, mientras que 12 de ellos (38%) tenían entre 50 y 60 años.

La mayoría de ellos, 20 personas (66%), tenían diversos orígenes migrantes (Junín, Ayacucho, Lambayeque, La Libertad, Arequipa, Huánuco y Pasco) mientras que los otros 11 eran limeños, pero de familias provincianas. Los siguientes cuadros resumen los rasgos más resaltantes del perfil socioeconómico del grupo observado. Como se puede apreciar (Cuadro 1) el grado de instrucción de las dos terceras partes de la muestra es relativamente bajo y básico (instrucción escolar), mientras que una tercera parte es de instrucción superior.

Nivel	n°	%
Superior	6	19.4
Instituto sup.	5	16.1
Secundaria	12	38.7
Primaria	8	25.8
Total:	31	100.0

Cuadro 1. Muestra de miembros del CAMRAV. Grado de instrucción. Fuente: elaboración propia, datos de encuesta aplicada.

Las ocupaciones de los pentecostales (Cuadro 2) parecían tener relación con los grados de instrucción alcanzados, es decir, ocupaciones de baja calificación comerciantes vendedores minoristas en mercados, dueños de pequeñas tiendas o puestos de venta ambulatoria; otros tenían diversos oficios menores (reparaciones, taxistas, etc.), además de unos pocos obreros. Seis personas (19.4%) manifestaron dedicarse a “su casa”. Se trata de un grupo de personas con ocupaciones muy típicas de los sectores populares.

Ocupación	n°	%
Comerciante (vendedores)	6	19.4
Su casa	6	19.4
Empleado	5	16.1
Independiente	3	9.7
Estudiante	3	9.7
Oficio propio	3	9.7
Obrero	2	6.4
Jubilado	1	3.2
Otro (pastor, profes. inicial)	2	6.4
Total:	31	100.0

Cuadro 2. Muestra de miembros del CAMRAV. Ocupación Actual. Fuente: elaboración propia, datos de encuesta aplicada.



Las motivaciones para pertenecer a la iglesia son todas ellas variantes de motivaciones de carácter religioso y espiritual: búsqueda de sanidad, búsqueda de Dios, búsqueda de dirección y de cambio personal, búsqueda de paz, de salvación, por ya pertenecer a un hogar cristiano. Es decir, los pentecostales mantienen las bases de una trayectoria de socialización religiosa, aunque esta se haya visto seriamente deteriorada a lo largo de sus vidas.

¿Por qué es duradero el Ethos o cosmovisión religiosa pentecostal entre las personas una vez que forman parte de la iglesia y asumen todas las dimensiones de su sistema religioso?

Como ya hemos anticipado, la persistencia del pentecostalismo y de los pentecostales en él se entiende en términos de constituir la iglesia pentecostal un sistema religioso sólidamente articulado de formas de organización, de prácticas rituales, de creencias y doctrinas, de códigos éticos y morales, todo en conjunto inmerso en un sustrato emocional que penetra y da sentido a lo acontecido en todas las esferas de la vida personal y comunitaria. Es decir, el sistema religioso pentecostal adquiere la fuerza de un sistema estructurado y estructurante de elementos sociales y religiosos que actúa como una verdadera cultura configurando estilos de vida y formas peculiares de ver la realidad entre los pentecostales.

En realidad, esto no es novedad ya que es parte de la interpretación sociológica que se ha hecho del pentecostalismo. La cuestión que nos interesa ver es qué más podemos decir sobre el pentecostalismo en el marco del debate sobre la modernidad religiosa occidental.

El debate sobre la modernidad religiosa en nuestro continente y países como el Perú sigue siendo un debate abierto e inconcluso. Para Max Weber la modernidad occidental empieza a germinar en el proceso de difusión secular de la ética protestante puritana que da origen al denominado espíritu del capitalismo (Weber 2017). Esto significó, según Weber, un proceso de racionalización de los distintos ámbitos de la vida social que tendría su expresión más importante en la producción de una serie de conductas racionales entre los actores sociales, siendo la racionalización económica uno de los mayores factores determinantes de la ética impulsora del capitalismo. La modernidad se abre paso, nos dice Weber, en la medida en que retrocede “aquella forma de sentir y comportarse a la que se puede denominar tradicionalismo” (p.17). Dicho tradicionalismo se expresa fundamentalmente en los sistemas de creencias mágico religiosas. Los planteamientos de Weber son ampliamente conocidos como para



reproducirlos nuevamente aquí. Lo importante es señalar las grandes dificultades que supone su generalización para explicar procesos de cambios estructurales en la composición del campo religioso y social de países latinoamericanos como el Perú.

Una importante observación crítica es la que plantea Bastian (1997) cuando diferencia el proceso descrito por Weber respecto a Europa de lo que ocurre en las sociedades latinoamericanas. En efecto, la relación planteada por Weber “entre el protestantismo intramundano y el espíritu de una forma de practica económica racional” (p. 191) explica la peculiaridad histórica de un proceso en el que tuvieron un rol fundamental las doctrinas y las organizaciones religiosas. En el caso europeo las doctrinas protestantes fueron muy complejas y elaboradas y con unas solidas teologías que las sustentaron. Tal relación, señala Bastian, no se produce en el caso de los cambios religiosos en Latinoamérica, no al menos en la forma como lo plantea Weber para Europa. En el caso latinoamericano más próximo a lo que podrían ser las formas de expresión religiosa análogas a las de los grupos puritanos europeos del s. XVII, es decir los grupos y movimientos pentecostales de países como el Perú, no existe ninguna compleja “doctrina codificada sistemáticamente”, ni tampoco “un corpus de textos redactados por teólogos pentecostales”; más aún, los pentecostalismos son religiones orales... una yuxtaposición de credos...tabúes y prohibiciones corporales, alimentarias y vestimentarias” en una clara ruptura con el orden religioso tradicional determinado por el catolicismo popular. Tal ruptura no ha implicado, en nuestro caso, “la adopción de la racionalidad del protestantismo histórico” que supuestamente se opone a las practicas mágico-religiosas. Por el contrario, el pentecostalismo latinoamericano pasa, de su ruptura religiosa con el catolicismo, a asumir una serie de prácticas religiosas populares relacionadas con “practicas chamanicas reformuladas en la triple expresión glosolalica, taumatúrgica y exorcistica” (pp. 192-193). Por todas estas y muchas otras razones más, concluye Bastian, “parece difícil poder aislar en los pentecostalismos latinoamericanos las características doctrinales que Weber pudo encontrar en los protestantismos puritanos”. No obstante, reconoce en el “rigorismo moral” del pentecostalismo una importante fuente de renovación y reestructuración familiar y social de los pentecostales. Sin embargo, aún no hay estudios suficientes para mostrar el tipo de influjo que dicha normatividad ético moral ejerce sobre las actitudes y mentalidades económicas de los pentecostales (p. 199).

En el caso de la iglesia Ríos de Agua Viva, sus miembros reflejan, como muestra Bastian, esa estrecha relación que se ha establecido entre sus vidas cotidianas y un riguroso sistema de normas éticas que enfatizan la centralidad del cuerpo, del vestido y



del comportamiento en el mundo pentecostal que, por otra parte, funda su condición en un fuerte emocionalismo de naturaleza espiritual y vinculado a una experiencia que no se puede caracterizar precisamente como de racional en el sentido weberiano.

En la misma línea crítica de planteamientos facilistas de relaciones entre religión, pentecostalismo y modernidad, Semán (1997) señala necesidad de “crítica de los preconceptos” con los que, desde una cierta “forma de concebir la relación entre modernidad y religión”, se plantea “la comprensión de la plural e intensa vida religiosa en América Latina” (p.2). Semán ve en el pentecostalismo una estrategia de algunos sectores populares latinoamericanos por la que reelaboran su religiosidad, establecen una “alternativa cultural y articulan una forma de politización... capaz de desplazar y erosionar algunos lazos políticos tradicionales” (p.1).

No es este el caso exacto de la iglesia Ríos de Agua Viva, pero, en general, en relación con el pentecostalismo se ha visto en las últimas décadas en el Perú el protagonismo político de las iglesias evangélicas y pentecostales en campañas políticas de elecciones presidenciales que, como sucedió en 1990, le dieron el triunfo con su voto “creyente” a Alberto Fujimori en 1990. Desde entonces el evangelismo y pentecostalismo más radical y conservador ha tenido presencia e influencia en el Congreso de la República promoviendo al movimiento “Con mis hijos no te metas”.

Para Semán es necesario también superar el viejo mito occidental de la secularización como correlativa al avance de la modernidad, es decir, superar el mito de ver “la modernidad como un proceso de secularización ilimitada” por el que la religión se convertiría en “una rémora del pasado” (p. 2). En realidad, el de la secularización es un tema ampliamente debatido y existe un cierto consenso en cuanto a relativizarlo, evitando sus sesgos ideológicos y procurando destacar sus aspectos más objetivos para el análisis científico de la religión. Autores como Berger (1971), Luckmann (1973), Wilson (1969), Martin (1978), entre otros, han desarrollado de diversos modos el modelo clásico sobre la secularización. Este modelo haría referencia a tres procesos que caracterizarían la secularización como un cambio progresivo en la religión: la diferenciación, la racionalización y la mundanización. Por la diferenciación la religión se fue distinguiendo de otros ámbitos de la vida social haciéndose más autónoma, mas pluralizada y más privatizada. Por la racionalización la religión deja de ser una institución rectora del funcionamiento de otras instituciones como la economía, la política, por ejemplo. Esas otras instituciones no religiosas empiezan a regirse racionalmente según su propia lógica interna. Y la mundanización de la religión por la que esta gradualmente



va dejando las preocupaciones, funciones y fines más espirituales para enfocarse en aspectos más “mundanos” y sociales. El resultado de todo este proceso en su conjunto es la “desacralización” o “desencantamiento” del mundo (Tschannen 1991, 1994, citado por Frigerio 1995). Según Frigerio se podría decir de las religiones en la actual “modernidad” que se trataría de una “religiosidad encantada”, más que de una “religiosidad secularizada” (p. 45).

Sin duda un importante aporte a la interpretación sociológica y antropológica de la dinámica y panorama religiosos contemporáneos en América Latina y, desde luego, también en el Perú, son las hipótesis de Bastian (1997) en su ya citada obra sobre la Mutación religiosa latinoamericana. Para este autor lo que está experimentando Latinoamérica es un proceso muy complejo de cambios religiosos drásticos, “sin precedentes históricos” y que se expresa en una “una explosión religiosa radicalmente nueva”. Desde mediados del siglo XX se viene produciendo un doble proceso; de un lado el descenso, debilitamiento y fragmentación de las iglesias históricas, especialmente la Católica Romana y de su monopolio en el Campo religioso latinoamericano, frente al inusitado surgimiento de un universo religioso independiente, cada vez más creciente, diverso y heterogéneo. No se trata de un simple cambio social o religioso, sino de una verdadera “mutación religiosa” que está modificando radicalmente las estructuras religiosas y sociales de América Latina (Bastian 1997: 11-14). Dentro de este proceso habría que ver, con particular interés, el surgimiento de los diversos e innumerables movimientos pentecostales surgidos en el Perú y otras partes de Latinoamérica. Frente a este indiscutible hecho histórico, religioso, social y político, Bastian plantea la hipótesis de que se trataría de la versión latinoamericana de la “modernidad” occidental, no la misma ni en el sentido weberiano exactamente, sino en el sentido de ser un proceso de cambios estructurales en lo social, económico y político derivados o fuertemente asociados a cambios en las estructuras religiosas. Se refiere a este proceso como el de una “recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía” (Bastian 2004).

Además de las diversas interpretaciones que, como vemos, enfatizan el hecho de interpretar los procesos religiosos latinoamericanos en la línea y como parte de los procesos de “modernidad” clásicos, de raíces occidentales, nos parece importante destacar la necesidad de enfatizar el carácter cultural que tiene el pentecostalismo. No es solo un sistema de prácticas y de creencias religiosas, sino que, en la medida en que reestructura de modo casi íntegro los distintos ámbitos de la vida personal, constituye un sistema de símbolos y de significados estructurante, capaz de determinar, definir y



canalizar la continuidad de la organización religiosa de la vida de las personas que se adhieren y convierten a él.

El caso de la iglesia Rios de agua Viva muestra cómo se constituye una cultura pentecostal en base a un conjunto de elementos, entre los cuales, es de una centralidad fundamental la construcción y adhesión, más emocional que racional, a un sistema de normas y reglas éticas y morales de conducta. Aunque estamos ante procesos que, como vemos, los diversos autores prefieren vincular a los procesos históricos de “modernidad”, análogos a los producidos en Occidente, aquí proponemos enfatizar el carácter cultural de procesos que constituyen los marcos en que la gente ha desarrollado siempre sus mundos de vida cotidiana.

Reflexiones finales

- 1) El Perú sigue siendo un país de creyentes, según lo muestran los últimos censos de población. Ha cambiado la composición y proporción de los actores religiosos, pero; ha habido una reagrupación interna de posiciones religiosas; hay menos católicos y más evangélicos que hace 12 años, en el 2007 pero, en general, el Perú, puede decirse, sigue siendo un país de “creyentes”. El pentecostalismo es una de las principales señales de este cambio religioso en el Perú, como también en el resto de Latinoamérica. Se observa un cambio continuo, irreversible y muy influyente en las diversas esferas no religiosas de la vida social peruana, especialmente en la política, como se ha visto en los últimos tiempos. Cada vez más inmersos en modos globales y neoliberales de organización del mercado y de la vida de consumo al estilo occidental, pero el Perú sigue manteniendo su impronta religiosa.
- 2) Un paso muy importante en la precisión de la particularidad de los procesos propios latinoamericanos, ya ha sido los de relativizar los alcances de la supuesta “modernidad” latinoamericana respecto de la europea. Sin embargo, la referencias a una “modernidad tardía” o “modernidad inconclusa”, siguen siendo expresiones que reflejan una dependencia interpretativa de procesos latinoamericanos de otros muy distantes en la historia. Una sugerencia a seguir desarrollando y profundizando es la necesidad de construir marcos conceptuales, más allá de los clásicos contruidos para examinar procesos que tienen su correlato a nivel de las dimensiones culturales que ciencias sociales como la antropología social y cultural han desarrollado para explicar y comprender el comportamiento humano. En este sentido, conceptos como los de cultura, actividad simbólica, sistema de significados, etnicidad, cosmovisión



religiosa, entre otros, pueden ayudar a matizar la construcción, análisis e interpretación de fenómenos socio religiosos que hoy son fundamentalmente referidos a una “modernidad tardía”.

- 3) Personas como los miembros de la iglesia Ríos de Agua viva, históricamente y por generaciones han nacido, crecido, vivido y muerto en un país con unos mecanismos propios de construcción de sus procesos religiosos, culturales, políticos, económicos y sociales. Un país que se ha construido culturalmente en el marco de cosmovisiones y ethos religiosos sigue haciéndolo hoy en día, no obstante, los profundos procesos de transformación que, cambian las formas de vida social, política y económica de las personas, pero que no logran “modernizar”, “racionalizar” ni “eliminar” formas religiosas de ver el mundo y de actuar frente a él.
- 4) Sigue siendo un reto para las ciencias sociales de la religión encontrar nuevos paradigmas interpretativos que den cuenta de procesos propios y específicos en contextos histórica y culturalmente particulares como el Perú y las demás sociedades latinoamericanas.

Notas

¹Según el Censo Nacional de Población del 2017, el 76 % de la población peruana afirma ser católica, frente a un 14.1 % de población evangélica. Es decir, el Perú sigue siendo mayoritariamente católico, aunque en descenso respecto de décadas anteriores.

²Por “desregulación religiosa” nos referimos aquí al proceso por el cual las instituciones y sistemas de normatividad religiosas colectivos dejan de tener influencia y determinación en la configuración del comportamiento y pensamiento de la gente.

Referencias citadas

Bastian, J. P. (1997). La mutación religiosa de Latino América. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. México: FCE.

Bastian, J. P. (2004). La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía. En: Bastian, Jean-Pierre (Coordinador). La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada (pp. 155-174). México: FCE.

Berger, P. (1969). El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión. Buenos Aires: Amorrortu.

Frigerio, A. (1995). Secularización y nuevos movimientos religiosos. Boletín de lecturas sociales y económicas, Año 2 N° 7: 43-48. Recuperado de: <http://200.16.86.50/Digital/Economia/Blse/blse-frigerio-2-2.pdf>



INEI (2017). Censos Nacionales: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas. Lima: INEI.

Luckmann, T. (1973). La religión invisible. Salamanca: Sígueme.

Martin, D. (1978). A General Theory of Secularization. Oxford: Blackwell

Sánchez, J. (2016). Cambios y modernización en el pentecostalismo popular peruano: el Centro Apostólico Misionero Ríos de Agua Viva de San Juan de Lurigancho. En: Romero, Catalina (editora). Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples. Lima: CEP, IBLC, PUCP.

Semán, P. (1997). Religión y cultura popular en la ambigua modernidad latinoamericana. En: Nueva sociedad N° 149, mayo-junio: 130-145. Recuperado de: <http://biblioteca.ues.edu.sv/revistas/10701660N149-12.pdf>

Weber, M. (2017). La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Argentina, España, México: AKAL.

Wilson, Bryan (1969). La religión en la sociedad. Barcelona: Labor



Entre conversión y tradición: jóvenes de segunda y tercera generación en una iglesia de las Asambleas de Dios de Lima

Jakelyn Abigail Espinoza García
Alhelí Málaga Sabogal
Jhuver Rímac Tello

Resumen

El artículo presenta de manera exploratoria algunas características de la participación juvenil en una iglesia afiliada a las Asambleas de Dios (iglesia evangélica pentecostal), en un distrito de clase media de Lima. Se caracteriza brevemente a la institución, se describe las pautas de participación juvenil en la iglesia, y se esboza un perfil de los jóvenes que participan más activamente en esta institución religiosa.

Palabras clave

Religión, conversión, tradición, jóvenes, iglesia.

Introducción

La data de los Censos 2007 y 2017 del Instituto Nacional de Estadística e Informática (Perú) confirma el incremento del número de quienes se identifican como cristianos/evangélicos, aunque a un ritmo menor al de décadas pasadas. Al mismo tiempo, al responder a la pregunta sobre autoidentificación religiosa, se observa un incremento en el número de los no afiliados. Por otro lado, remecen el debate público diversos escándalos en el marco de diferentes iglesias cristianas, desde abusos sexuales hasta alianzas políticas con actores corruptos. Nos preguntamos: ¿qué hace que jóvenes conectados a las redes sociales y con acceso a una educación superior que debate con la visión religiosa del mundo persistan en su participación en el marco de una iglesia cristiana? Es esta la inquietud que impulsa nuestra investigación, la cual nos permitirá revisar la relación entre las organizaciones religiosas y las trayectorias individuales de participación juvenil que se desenvuelven en el marco de las mismas.

Nuestro interés por investigar las Asambleas de Dios del Perú (en adelante, LADP) parte de nuestro compromiso por acercarnos al mundo evangélico con respeto para, en la medida de nuestras posibilidades, dar cuenta de sus voces, sus matices y su complejidad. Agradecemos sobremanera a los pastores y a los jóvenes de la iglesia estudiada por su apertura para recibirnos y así poder conocer, por lo menos someramente, su realidad, sus motivaciones y sus historias.



Sobre la investigación

Fundamentación del problema

Los estudios sociales de la religión en América Latina han enfatizado en las últimas décadas la necesidad de elaborar teorizaciones y metodologías propias que permitan comprender más adecuadamente la realidad religiosa de nuestro continente. La crítica de los estudiosos latinoamericanos se enfoca, entre otros, en el excesivo católicocentrismo de los estudios sobre religión, sobrevalorando el rol de las instituciones religiosas, así como la falsedad de asumir un supuesto monopolio católico previo a la eclosión evangélica de la segunda mitad del siglo XX: hemos tenido diversidad religiosa, de creencias y prácticas, incluso durante la hegemonía del catolicismo (Frigerio, 2018, p. 4). Para esta investigación aceptamos como punto de partida el discurso de ruptura con la hegemonía católica y mayor pluralismo, a la vez que recogemos de este enfoque crítico el énfasis en estudiar los procesos de sacralización a nivel de sujetos y redes, en una interacción fluida y porosa con otros ámbitos de la vida social, como los medios de comunicación, los discursos sobre la salud, el mundo del trabajo, etc. La presente investigación intenta conjugar ambos enfoques: caracterizar a la institución y escuchar a los sujetos, para intentar atisbar al núcleo de su interrelación.

Como se ha mencionado líneas arriba, el objetivo principal de la investigación ha sido indagar sobre los elementos que influyen en la sostenida participación de jóvenes en una iglesia de LADP, en un distrito de clase media de Lima Metropolitana. Los objetivos específicos incluyen describir cuáles son las características de la iglesia como organización (estructura orgánica), de qué manera participan los jóvenes en la iglesia (pautas y rutinas), y qué perfil tienen los jóvenes que más participan en ella (líderes del culto de jóvenes).

Metodología

Nuestra investigación es de tipo descriptivo. La metodología que usamos para el recojo de la información fue mixta secuencial, es decir, cualitativa y cuantitativa. Las técnicas y herramientas utilizadas fueron las siguientes:

- Observación participante. - Asistimos al culto de jóvenes, que se realiza una vez por semana, desde la quincena del mes de julio hasta la quincena de diciembre del 2018.
- Entrevistas. - Se realizó cuatro entrevistas: al pastor principal de la iglesia, a la pastora de jóvenes, y a dos líderes del culto de jóvenes.



- Encuestas. - Aplicamos encuestas a siete líderes del culto de jóvenes. Los líderes eran diez cuando iniciamos el campo, pero el día de aplicación del instrumento, a mediados de diciembre del 2018, uno se había retirado de la iglesia (mudanza) y dos no asistieron.

Resultados y discusión

Contextualización

El Perú, al igual que otros países de la región, ha vivido en las últimas décadas un proceso de transformación religiosa, caracterizado principalmente por la migración de la iglesia católica a diferentes iglesias cristianas, así como, más recientemente, el crecimiento del número de los no afiliados. Al respecto cabe señalar, en palabras de Freston (como se citó en Guadalupe, p. 16), que, si bien el catolicismo “se implantó de arriba hacia abajo, con apoyo del Estado y exclusión de competidores”, en el caso de la pertenencia a otras iglesias cristianas tenemos un crecimiento “de abajo hacia arriba, como parte de la apertura al pluralismo religioso” (2006, p. 34). Para el caso peruano, si bien el inicio de la presencia de cristianos o evangélicos se remonta oficialmente a 1889 (Pérez Guadalupe, 2017, p.17), el crecimiento numérico de este grupo se da a partir de la década de los 70: en 1972 los evangélicos en el Perú eran el 2,5%; en 1981, el 4,7%; en 1993, el 7,2%, y en 2007, el 12,5% (Pérez Guadalupe, 2017, p.18). De acuerdo al Censo del año 2017, 18.47% de censados se identificaron como cristianos no católicos (incluyendo a quienes manifiestan ser evangélicos, cristianos, adventistas, testigos de Jehová y mormones, sin ahondar en las diferencias doctrinarias). Es debido a este crecimiento que la presencia de los cristianos o evangélicos gana mayor relevancia social, en distintos ámbitos: el poder numérico y el poder político, cuya complejidad caracteriza Pérez en su estudio (2017), tendrán como correlato una serie de críticas y exposición de malos manejos en los medios de comunicación masiva y en redes sociales. Veremos más adelante que este fenómeno interpela también a los jóvenes que participan en la iglesia estudiada.

Pérez Guadalupe señala, respecto a la clasificación de los grupos evangélicos o cristianos, la necesidad de distinguir entre denominaciones tradicionales (p. ej. presbiterianos, bautistas y metodistas), ‘evangelicales’, pentecostales, neopentecostales e iglesias libres. Señala al mismo tiempo que lo que los une es ser ‘iglesias de misión’, cuya feligresía es de carácter voluntario, ‘cristocéntricos’ y ‘bibliocéntricos’ (Pérez Guadalupe, 2017, p. 23). Respecto a las conversiones que se dan en períodos más recientes, estas son individuales y por razones personales, entendiendo que el fenómeno religioso debe ser enfocado desde la perspectiva



individual de los feligreses (Pérez Guadalupe, 2017, pp.33-34). De esta manera, en palabras de In Sik Hong (como se citó en Guadalupe, p. 34), el compromiso con una determinada confesión pasa a ser resultado de una búsqueda, encuentro o elaboración personal: “La religión se privatiza, se individualiza y se subjetiviza. En la espiritualidad subjetiva, la verdad se mide por la experiencia vivencial y subjetiva del individuo, ya no existe la verdad religiosa objetiva teologizada, sino una verdad vivida subjetivamente” (Hong, 2001, p. 11). Al mismo tiempo, y en contraste con las predicciones de secularización planteadas desde Europa, en América Latina tendríamos un territorio de pluralismo religioso, en el que habría “un trasvase de religión cristiana católica a cristiana evangélica, sin perder ese profundo sentido religioso de la vida” (Pérez Guadalupe, 2017, p.37). Las nuevas estrategias de las iglesias cristianas, en estas primeras décadas del s. XXI, incluyen el énfasis en ‘grupos de incidencia’ y no solo el crecimiento numérico; el dirigirse a un nuevo ‘público objetivo’, que incluye sectores medios y altos; así como una respuesta a la nueva religiosidad, donde las personas sin afiliación religiosa crecen en número, en particular entre los jóvenes (Pérez Guadalupe, 2017, p. 58). En este contexto, las iglesias evangélicas han optado por actualizar constantemente su llegada pastoral, sobre todo a los jóvenes (Pérez Guadalupe, 2017, p. 39), lo cual se ha visto reflejado en la alta participación de este grupo de feligreses en diferentes actividades eclesiales. El desafío es mantener a los feligreses que ya se tiene: “ahora se divide el tiempo de los líderes religiosos en su actividad pastoral y ya no solo se centran en los neoconvertos, sino en los feligreses de segunda o tercera generación que demandan nuevos retos pastorales y mayor dedicación diferenciada” (Pérez Guadalupe, 2017, p. 46- 47). Según señala Pérez Guadalupe, los hijos y nietos de evangélicos corren el riesgo de caer en el increencia, lo cual respondería a un típico fenómeno de ‘institucionalización’ y ‘rutinización’ de las iglesias con feligreses de segunda y tercera generación (Pérez Guadalupe, 2017, p. 46). Cabe señalar, además, que los procesos de migración religiosa en el mundo evangélico se explican, según el mencionado autor, por la combinación entre experiencia religiosa (un encuentro personal con Jesucristo), la vivencia comunitaria, y finalmente la formación doctrinal, pero priorizando la experiencia religiosa, incluso en los casos de aquellos cuyas familias ya pertenecen a la denominación (Pérez Guadalupe, 2017, p. 68).

Los elementos señalados se reflejan en lo narrado y compartido por los jóvenes de LADP con los que conversamos: la centralidad del encuentro personal con Jesús, la necesidad de tomar una decisión personal de permanecer en Cristo (y en la iglesia), más allá de la confesión de la propia familia, así como su decisión de comprometerse



con la comunidad y sus actividades de manera integral para de esta manera mantener coherencia con la decisión tomada.

De acuerdo a Parker (2014), en referencia a aquellas tendencias que han contribuido a incrementar el pluralismo religioso y cultural en nuestro continente, debe mencionarse, entre otras, la democratización y liberalización de la cultura, lo cual ha incrementado las creencias “a mi manera” (p. 45). Otro aspecto a considerar es la vinculación a las nuevas tecnologías, que generan contenido valorativo y ético más allá del control de las iglesias (Parker, 2014, p. 46). Adicionalmente, decae el prestigio de las iglesias, principalmente por acusaciones de abusos de poder y sexuales de parte de los líderes religiosos, lo cual debilita la presencia de las diferentes iglesias en la esfera pública (Parker, 2014, p. 49). Parker critica una visión superficial de las elecciones y decisiones en el campo religioso desde una perspectiva hedonista: señala que, si bien “los bienes simbólico-religiosos son variables y pueden sustituirse, [...] ello está relacionado con decisiones más fundamentales que afectan la vida de las personas (procesos de conversión) y los cambios en las orientaciones de la fe y las creencias pueden ser radicales o superficiales, pero en todo caso no obedecen a la moda.” (Parker, 2014, p. 58). Otro factor clave a considerar es la búsqueda de autonomía personal, la cual se ve reflejada en el ámbito religioso en un mayor protagonismo de los laicos y una autonomía creciente respecto de la autoridad eclesial, además de búsquedas que sobrepasan las fronteras de las creencias y rituales oficiales (Parker, 2014, p. 58). Afirma Parker: “Esta revalorización de la autonomía personal –sobre todo presente en las culturas juveniles– hace que se reafirmen tendencias antiinstitucionales y el rechazo de las ortodoxias para permitir la libertad en las búsquedas de experiencias personales” (2014, p. 59). A continuación, veremos de qué manera la institución estudiada y sus miembros responder a este contexto cambiante.

Las Asambleas de Dios del Perú

Sobre la denominación

La iglesia investigada está afiliada a las Asambleas de Dios del Perú, denominación que se reconoce en su estatuto como una *Asociación Religiosa Fraternal y Cooperativa de cristianos evangélicos*. LADP tienen como campo de acción todo el territorio nacional y mantiene vínculos fraternos con instituciones similares en el país y el extranjero. Esta denominación es una organización pentecostal, por eso, el pentecostalismo es el eje transversal en su doctrina. Reconoce dieciséis *Verdades Fundamentales* que pueden ser revisadas a detalle en su Estatuto.



Niveles de organización

La organización se divide en cuatro niveles: nacional, regional, subregional, y local. Los tres primeros niveles están compuestos por una asamblea y una junta ejecutiva, mientras que el nivel local, está compuesto por una asamblea y un cuerpo de diáconos. El órgano encargado de legislar y aprobar normas es la Asamblea General, la cual pertenece al nivel nacional.

LAPD, al 2018, contaban a nivel nacional con 4124 iglesias afiliadas, Huánuco con sus 585 iglesias se ubica como la región con mayor cantidad de ellas y Moquegua con sus 5 iglesias, como la de menor cantidad. Además, contaba con 6140 ministros acreditados.

En cuanto a Lima, está dividida en regiones: Lima Centro, Lima Este, Lima Noroeste, Lima Sur, y Lima Norte. De estas regiones, Lima Norte es la que cuenta con mayor cantidad de iglesias, 73, y Lima Centro con la mayor cantidad de ministros, 242.

Clasificación de los miembros

La denominación clasifica a los miembros de las iglesias locales en 4 tipos de miembros. 1. *miembro catecúmeno*: su conversión es reciente, está en proceso de discipulado con miras al bautizo; 2. *miembro adherente*, no son tan comprometidos, pero asisten a las actividades de la iglesia, pueden o no estar bautizados; 3. *miembro pleno*, cumplen con los requisitos del estatuto y los mandatos de la Biblia, tiene derecho a voz y voto en la iglesia, y también pueden desempeñar cargos dentro de ella; 4. *ministros locales*, son bautizados, han concluido su discipulado, ejercen su ministerio bajo la dirección directa del pastor principal, pertenecen al cuerpo ministerial y gozan de reconocimiento por la iglesia.

Ministros y pastores locales

Dentro de LAPD hay cuatro tipos de ministros: ministros principiantes, ministros cristianos, ministros licenciados y ministros ordenados. Estos ministros tienen derechos y deberes especificados en su estatuto, sin embargo, principalmente se diferencian por sus funciones: así, un *ministro principiante* cumple con responsabilidades como predicar, enseñar y pastorear; un *ministro cristiano* puede celebrar la Santa Cena y trabajar con niños a nivel de las iglesias locales, así como ministrar bautizos y matrimonios en la iglesia donde pastorea, solo si la Junta Ejecutiva Subregional lo autoriza; y, los *ministros licenciados y ordenados* pueden desempeñar todas las labores ministeriales sin restricción. Por la información recogida en el trabajo de campo sabemos que los requisitos para llegar a ser ministro son:



“...que tu pastor te recomiende; que tengas un llamado, a ser pastor, ¿no?, que tengas una vocación; que hayas sido miembro pleno por lo menos dos años; que esos dos años hayas diezmado; y que tengas estudios bíblicos de nuestra denominación para que tengas la capacidad de ser pastor.” (Entrevista al pastor principal)

Según estadísticas de LADP, 38% de sus ministros son principiantes, 31% son cristianos, 23% licenciados y 8% ordenados. Cabe resaltar que solo un ministro puede llegar a ser pastor, y que existe una Comisión de Ordenación y Evaluación Ministerial (COEM) encargada de velar por *la calidad espiritual y ministerial de los ministros y pastores*.

Se puede llegar a ser pastor de una iglesia específica de tres formas, estas formas determinan la condición del pastor en la iglesia. 1. Cuando el cuerpo de diáconos solicita a la región de su jurisdicción un pastor, entre ellos eligen un pastor, que es denominado *pastor interino* y su tiempo de permanencia en la iglesia es de 2 años. 2. Por medio de elecciones en la iglesia: se propone cuatro candidatos, la elección se da por votos de los miembros plenos, el periodo de sus funciones es de 3 años. 3. La tercera forma es por ratificación, si en los votos el pastor alcanza la mitad más uno de votos favorables, será reelegido por un período de tres años más (por única vez); y, si alcanza los dos tercios de votos favorables, será reelegido por tiempo indefinido.

Sanciones disciplinarias

Son causales de sanción, según el estatuto: desviarse de las *Verdades Fundamentales*, no cumplir el Estatuto y Reglamento, incurrir en faltas ético-morales desaprobadas por la Biblia, por irresponsabilidad con la familia, por incumplimiento de las normas en cuanto a matrimonio y divorcio, por incurrir en delitos, por tener un espíritu divisionista o contencioso, entre otras.

El Cuerpo de Diáconos lleva a cabo una investigación bajo los lineamientos especificados en el Estatuto para determinar si la acusación que se le hace al miembro es reconocida como falta y que amerita una acción disciplinaria, procediendo a establecerse una sanción, de acuerdo a la gravedad del asunto.

Sobre la iglesia investigada

Ubicación de la iglesia

La iglesia en la que realizó la investigación está ubicada en la región Lima Centro, en un distrito de clase media y en crecimiento. Se trata una iglesia antigua, con más de cincuenta años de creación, afiliada a LADP. No se brindará más detalles sobre su historia por el compromiso asumido de anonimizar los datos, en ese sentido tampoco



se brindará los nombres de quienes contribuyeron con entrevistas, encuestas y conversaciones informales.

Contexto interno y externo

La fase campo se realizó desde la quincena de junio hasta la quincena de diciembre del año 2018. En este periodo hubo factores externos que repercutieron en el desarrollo de las actividades y promovieron ciertas temáticas en los cultos de la organización, así como influyeron en la asistencia de los miembros (incremento y disminución). Entre los factores externos reconocemos tres principales: 1. El intenso tratamiento mediático del movimiento Con Mis Hijos No te Metas y sus demandas (temas a tratar como parte de culto). 2. Las denuncias de malos manejos económicos y abuso sexual concernientes a líderes de la iglesia pentecostal Aposento Alto, en específico al pastor Santana y su hijo (menor asistencia). y 3. La migración venezolana (mayor asistencia).

El contexto interno comprende el que el pastor principal asumiera recientemente: había sido escogido como pastor interino y llevaba poco más de un año en el cargo. Por esa situación la iglesia se encontraba en reestructuración y proceso de cambio, llegando a cambiar la plana de pastores y el cuerpo de diáconos. Adicionalmente, la pronta celebración de los 100 años de fundación de LADP en el Perú fue una oportunidad para estudiar en el marco del culto la historia de la denominación organización, y así fortalecer la identificación con LADP de los miembros de la iglesia afiliada.

Tipos de cultos en la iglesia estudiada

- Culto general: Domingo en la mañana, dirigido a toda la iglesia, incluye actividades para niños. Es el culto más grande, de acuerdo al pastor, asisten hasta más de 150 fieles.
- Culto nocturno: Domingos en la noche, sin escuela dominical. Para quienes no hayan podido asistir en la mañana.
- Culto de intercesión: sábados a las 5 am, dirigido a toda la iglesia. Oración por las intenciones de los demás.
- Culto de jóvenes: sábado en la noche, dirigido específicamente a jóvenes. Se trata temas dirigidos a jóvenes, con música que gusta a los jóvenes, dinámicas, juegos.
- Culto de oración: martes en la noche, dirigido a toda la iglesia. Consiste en una breve prédica, en lo que queda del culto se dividen en grupos y oran por las peticiones de cada uno, para finalizar con cantos y una oración de cierre.



- Culto de damas: viernes en la noche, dirigido a las mujeres de la iglesia. Se trata temas dirigidos a este colectivo, por ejemplo, estudiando las figuras femeninas de la Biblia.

El pastor resaltó el rol de las mujeres dentro de LADP:

“En nuestra denominación, las mujeres pueden ser pastoras, predicadoras, pueden ser presbíteras, dirigentes nacionales, pueden tener todos los cargos habidos y por haber, nadie le va a decir no; pero, claro, tiene que estudiar el seminario, tiene que ser una líder; pero, tiene la libertad de crecer, (...) si ella quiere, estudia, ingresa al ministerio pastoral, hace todo lo que nosotros hacemos, puede ser pastora. (...) La mujer en LADP no tiene, no se le quita nada de derechos, todos los derechos los tiene, y a mi criterio ese es una de las cosas por la cual ha crecido la iglesia, porque la mujer acá solamente tiene que estudiar, dedicarse y si quiere ser líder lo va a ser.”

- Discipulado: jueves en la tarde-noche, dirigido a toda la iglesia. Cursos formativos sobre la Biblia en distintos niveles, con un costo simbólico de inscripción por materiales y certificación. La iglesia contaba con más de 50 inscritos para el discipulado en el 2018.

El pastor principal

El pastor principal tiene más de 50 años, es reconocido como *Ministro Ordenado* por LADP, y su condición en la iglesia era de Pastor Interino. Llega a la iglesia dos años antes como pastor de jóvenes, en ese tiempo formó lazos por su aproximación a ellos. Durante la investigación estuvo al tanto de los jóvenes y participó de varios de los cultos de jóvenes, así como de sus actividades. También se relacionaba con los fieles fuera de la iglesia, yendo a comer con los jóvenes después del culto o jugando fútbol con los varones.

Es pastor desde hace 22 años, refiere haberse convertido a los 17, aun siendo de familia evangélica. Su formación en ciencias sociales y teologías se ve reflejada en su gestión y decisiones; es por esa aproximación a la investigación social que nos permite realizar investigación en su iglesia, y nos brinda todas las facilidades. Además, tiene lazos con miembros de la iglesia católica, y ha ocupado cargos dentro de la Junta Directiva de la región.



Culto de jóvenes

La pastora de jóvenes

De madre cristiana, se convierte a los 17 años de edad, antes de los 20 comienza a estudiar teología, y obtiene su credencial de ministra poco después de los 30. Toda su familia asiste a la iglesia.

Llevaba en la dirección de los jóvenes menos de un año, llega a esta iglesia por invitación del pastor principal. Ha desempeñado un cargo en la dirección nacional de la iglesia. Con respecto a su labor y designación como pastora de jóvenes, refiere:

“(...) yo creo que unas de esas experiencias me ayudan a entender a la gran mayoría de jóvenes que han pasado con sus papás. (...) Yo creo que también el carácter, no, porque a veces en la iglesia dicen: Ay, ella es joven, y como es extrovertida, no, y a veces también eso influye. (...) en la práctica me he inclinado, siempre, hasta ahorita, que tengo, no soy chibola, yo sigo trabajando con jóvenes ¿no? Me ayuda a poder entender un poco más la experiencia y el hecho de que tenga a mis hijos, también, jóvenes”.

Sobre la orientación de sus actividades en la iglesia, enfatizó una visión del joven como humano completo, con problemas, y emociones; considera que su papel como pastora no solo consiste en preocuparse por la parte espiritual. En los cultos busca reflejar esa visión que tiene del joven, propone espacios en los que no teman decir lo que piensan y que también se complementen con actividades de recreación y confraternidad, pues su

“idea es que (el joven) no tenga nada que envidiar a la gente la afuera, de una manera muy sana, sana, divertirse, jugar, reírse, todo, todo chévere, y que no necesita de drogarse, no necesita de emborracharse, no necesita de tener una vida desordenada, yo creo que Dios da la relación de amigos, de hermanos que estamos aquí”.

Relación entre la pastora de jóvenes y el pastor principal

La pastora, en general, tiene autonomía en la gestión del culto de jóvenes y en la toma de decisiones. La planificación de los temas se realiza entre pastora y líderes de jóvenes, en conjunto escogen a sus invitados y utilizan el espacio según sus necesidades. Sin embargo, el pastor puede observar conductas no adecuadas. Por ejemplo, en una presentación los jóvenes realizaron un número con un reguetón evangélico, lo que le pareció inadecuado al pastor principal fue la música en sí, no el baile, ello llevó a que prohibiera el reguetón; así como denegar permisos: la pastora solicitó que un sábado no haya culto para que los jóvenes pudieran ir a un concierto, este permiso fue denegado. Por otro lado, pudimos observar la autonomía de la pastora cuando invitó a un conocido líder conservador para tratar el tema de la homosexualidad,



el pastor expresó que no tenía afinidad con esa persona, pero no interfirió en la decisión de la pastora de jóvenes.

Organización del ministerio de jóvenes

El ministerio de jóvenes se rige principalmente por los lineamientos de LADP. En la iglesia, el trabajo es dirigido por la pastora de jóvenes, ella tiene a su cargo a líderes que ayudan a organizar y ejecutar las actividades. Teniendo como base su Plan Anual, la pastora y los líderes tienen reuniones todos los lunes para evaluar lo ocurrido en el último culto de jóvenes y corregir errores; comentar qué vieron en los asistentes, si saben de alguno que tenga problemas; evaluar cómo pueden ayudar a quien lo necesite; así como planificar el siguiente culto y las actividades, para lo cual se asignan tareas. Además de la organización del culto, una de las tareas de los líderes es realizar un seguimiento a quienes dejan de asistir, por medio de llamadas o visitas.

Por todo esto, los líderes tienen que cumplir ciertas características. La pastora comentó que, al ingresar, realizó entrevistas a todos líderes: buscaba que fueran personas que estuvieran en sintonía con ella. Sobre las características que debe tener un líder, nos mencionó lo siguiente:

“(...) de alguna manera el (líder) tiene que ser una persona idónea, tiene que cumplir con ciertos requisitos: tener autoridad moral y espiritual; madurez (en su fe), estabilidad emocional; no necesariamente (haber sido parte de la iglesia) bastante tiempo, pero yo creo que mucho tiene que ver un joven que ya venga regularmente; y la experiencia; y el estudio; y su acercamiento a Dios, le van a hacer una persona más madura, capaz de poder liderar y monitorear.”

Uso de espacios en la iglesia

El espacio que usan para sus reuniones de líderes son los salones usados usualmente para los discipulados y la escuela dominical. En cuanto al culto de jóvenes, lo realizan en el mismo salón donde se hace el culto general; los jóvenes tienen toda la libertad de decorar y modificar el espacio siempre y cuando regresen todo a su lugar original al finalizar.

El salón principal se encuentra en el primer piso, la entrada da directamente a la calle. A cada lado de la puerta principal hay oficinas; y a continuación, un auditorio rectangular, que constituye el salón. Las paredes son blancas, en ellas se proyectan películas en algunas oportunidades. Las bancas son largas -entran 6 a 7 personas- y están distribuidas en dos hileras; finalmente, al frente hay una plataforma dónde se ubican los músicos, el responsable de la predicar y un *ecran* en el que se proyectan letras de



canciones o ppt. Para el culto de jóvenes se modifica principalmente la parte de las bancas, por lo general ubican las tres filas de adelante en forma de media luna, para con ello obtener un espacio más abierto que permite mayor movimiento, movilidad dentro del entorno, y genera una sensación de proximidad entre los miembros.

Sustentación económica del culto de jóvenes

El culto de jóvenes se auto sostiene económicamente con las ofrendas realizadas en los cultos (donaciones voluntarias) y la realización de alguna actividad pro-fondos autorizada por el pastor. Si les llegara a hacer falta, pueden recurrir al Cuerpo de Diáconos de la iglesia, que son quienes deciden sobre los gastos y llevan la parte contable de toda la iglesia. Al respecto la pastora indica: *“si es que la iglesia viera que no tenemos, sí nos da; o sea, no habría ningún motivo que nos tengan que negar, nos los da, cuando lo solicitamos.”*

Perfil de los jóvenes asistentes al culto

Perfil de los líderes

Al iniciar el trabajo de investigación el número de líderes eran diez, pero uno se retiró hacia el final de la fase campo. La función de los líderes consiste en sostener el ministerio de jóvenes, organizar el culto y programar las salidas, junto con la pastora de jóvenes. Los datos mencionados en este apartado fueron recogidos mediante una encuesta.

La edad de los líderes entre los 18 y 35 años. El grupo está compuesto por cuatro mujeres y cinco varones, ello nos muestra una participación activa de las mujeres. Todos han nacido en Lima y en su mayoría viven en Lima centro. Actualmente la mayoría son estudiantes universitarios, algunos trabajan y estudian, y otros pocos solo trabajan.

Casi todos han sido parte de la iglesia por más de dos años, de este grupo algunos han asistido a la misma iglesia desde que eran niños. Solo uno asiste a la iglesia hace más de un año, pero menos de dos. En su mayoría conocieron la iglesia a la que asisten por sus familiares, y unos pocos por amistades.

Solo tres de los siete líderes encuestados ha asistido antes a otra iglesia, de estos, dos pertenecieron a iglesias evangélicas, y uno, a una iglesia católica. Con respecto a la familia de los líderes, tres dicen que sus familiares más cercanos no asisten a la misma iglesia. De dos, porque asisten a otra iglesia cristiana, y de uno, a una iglesia católica. En cuanto a su círculo de amigos, la mayoría dice que todos evangélicos, pero dos indicaron que solo de tres a cuatro de sus amistades son evangélicas.



En cuanto a su participación en la iglesia, todos le dedican de tres a cuatro días a la semana, esto comprende las reuniones de líderes para la organización, además del discipulado, el culto dominical y el culto de jóvenes. Estos jóvenes encuentran importante participar en todas las actividades de la iglesia y que dentro de esta se toma en cuenta su opinión.

También sienten que la iglesia promueve la formación de sus miembros por medio de los discipulados (programas de formación doctrinal y bíblica) así como mediante el contenido de los cultos. Conocen la organización y las funciones de cada organismo dentro de la iglesia, conocen sus deberes y derechos como jóvenes miembros, y manifiestan conocer los mecanismos para la toma de decisiones dentro de la iglesia.

Asistentes al culto de jóvenes

El grupo es variado, asisten desde adolescentes, jóvenes adultos, hasta algunos padres de familia y personas mayores. Los asistentes provienen principalmente de sectores socioeconómicos C y D, según evalúa la pastora de jóvenes (familias en proceso de ascenso social, principalmente a través de la educación superior, en comparación con sus padres y abuelos, según refiere el pastor principal). La mayoría es de familia cristiana, y solo en pocos casos la familia no está relacionada con el mundo evangélico. De acuerdo a lo señalado por la pastora, el 95% de los asistentes al culto de jóvenes participa también en el culto dominical. En cuanto al número de asistentes, llegan a asistir más de 50 miembros en un culto de jóvenes, pero, según la pastora de jóvenes, 25 son los más comprometidos. La cantidad de asistentes al culto de jóvenes, en el período de campo, varía entre 30 y 45 personas.

El discurso de la iglesia para los jóvenes

Temas y desarrollo de los cultos

Cada reunión o culto de jóvenes sigue un guion similar. Se comienza con alabanzas, le sigue una oración inicial, se prosigue con alguna dinámica o actividad de integración, a continuación, se tiene una prédica, actividad o debate de un tema planteado con anterioridad. A la prédica le sigue un momento de reflexión, se retoma nuevamente las alabanzas, le sigue la oración de cierre, recojo de ofrendas, y se finaliza con anuncios.

Con respecto a los temas, no solamente son escogidos por los líderes y la pastora, sino que algunas veces se recogen sugerencias de los mismos asistentes. En el año 2018, cada mes contaba con una temática diferente, por ejemplo, junio fue el mes de las misiones; agosto y setiembre, temas controversiales (homosexualidad y aborto, entre otros); diciembre, aniversario de la iglesia (cien años de fundación de LADP) y Navidad.



Adicionalmente a las actividades del culto en sí (sábados en la noche), los jóvenes participaron de otras actividades en el período de campo, tales como la visita a un albergue, tarde de películas, campamento, vigiliyas, jornada de limpieza en el barrio. Estas actividades corresponden a la perspectiva de la pastora de jóvenes de responder a las diferentes necesidades del joven, tanto espirituales como sociales, así como de proponer colectivamente, desde una cosmovisión cristiana, maneras de intervenir en la comunidad.

Función de la música en el culto

Un elemento permanente en el guion del culto de jóvenes es la alabanza, la cual suele darse al inicio de la reunión. Comprende la ejecución de tres a cinco canciones por parte del ministerio de alabanza (jóvenes que cantan y tocan guitarra, batería, teclado, pandereta), teniendo como fondo las letras de cada canción en un ecra, de manera que los asistentes pueden sumarse al canto. Los temas musicales combinan elementos del rock y pop, algunos son enérgicas y otros más lentos, todos con contenido cristiano, enfatizando los atributos divinos (doctrina) a la vez que fortaleciendo la relación personal con Dios, con metáforas y referencias místicas. Los asistentes alzan sus manos, cantan. Hay momento de oración dirigida, los líderes van indicando algunas acciones como cerrar los ojos, bajar los brazos, animan a cantar. La participación de los asistentes varía de sábado en sábado, en general no se involucran físicamente con intensidad similar a otras iglesias pentecostales o movimientos carismáticos, sus movimientos son medidos. Algunas de las canciones utilizadas en esta iglesia son: “Hermoso nombre” (Hillsong), “Hay poder en la sangre” (Julio Melgar), “Llueve” (Tercer cielo), entre otras. El componente música merece ser estudiado en mayor profundidad, en tanto articula preferencias culturales y manera de vivir la corporalidad. De momento afirmaremos que la música es una herramienta central para la posibilidad de experiencias religiosas en el contexto de la comunidad (sentimiento religioso).

Momento clave: aceptación de Jesús en el corazón

A pesar de que la mayoría de los jóvenes han asistido desde niños a la iglesia estudiada, tanto ellos, como los que se han incorporado después, narran periodos de alejamiento y reafirmación de su fe. Por lo general, es en uno de esos momentos de reafirmación que toman la decisión de aceptar a Jesús en su corazón; separan este suceso de la relación con su familia u otras influencias cristianas, lo expresan como un llamado bastante íntimo. El que hayan tomado esta decisión no significa un quiebre respecto al período de alejamiento. Finalmente, reconocen que no importa la edad que se tenga o



el tiempo en la iglesia, nunca se deja de reafirmar la fe. A continuación, algunas citas que expresan esta experiencia central en las propias palabras de los jóvenes:

“Hubo un tiempo en la adolescencia que sí venía una vez a la semana, dejando quince días... pero fue un tiempo de seis meses más o menos... por el mismo motivo de la adolescencia, de la juventud... (...) o sea, te preguntas (...) ¿qué haces acá?, ¿qué hago?, ¿por qué lo hago?, ¿no?... fue un lapsus ¿no? (...) acá (...) más que teoría o lectura es una experiencia que tú tienes, hay una experiencia que te marca... (...) es algo de veras difícil de explicar... Pero te marca (...) en realidad son varias experiencias...”

“Sí, y bueno, finalmente pues, todo eso, todo el entorno mío creo que de alguna manera influyó para que yo pueda tomar mi decisión, (...) porque a mí me enseñaron filosofía, a mí me enseñaron tal, me enseñaron en el colegio filosofía, en la universidad también las teorías y todo eso, no, y uno contrasta otras realidades, entonces... Puedo yo como adulta, puedo tomar mi decisión (...) No es una decisión fácil porque, porque servir al Señor es un proceso, es un, (...) no es que todo va a ir, te va a ir bien, no...”

Conclusiones y reflexiones finales

Los resultados permiten apreciar los desafíos experimentados por los jóvenes cristianos de segunda y tercera generación pertenecientes a esta iglesia. Por un lado, varios de ellos llegan a la iglesia gracias a sus familias, pero deben en algún momento tomar una decisión personal de comprometerse con la fe y vivir acorde a ello. Este panorama plantea desafíos a la organización, en tanto debe fortalecer de manera creativa la pastoral para quienes han estado en la iglesia toda su vida. Por otro lado, se evidencia una estrecha interrelación entre la organización religiosa y la coyuntura y el contexto político. En el caso estudiado se tuvo, por un lado, un proceso de fortalecimiento de la identidad denominacional con miras a los 100 años de LADP, y por otro, la disminución del número de asistentes a los cultos en el contexto de revelaciones mediáticas sobre las acciones del pastor de otra iglesia cristiana (Aposento Alto), a la vez que llegan nuevos miembros, migrantes de origen venezolano. El concepto de grupo social de Simmel resulta pertinente para el análisis de este caso. Según Simmel, los grupos sociales nunca están completamente aislados, sino que se entrecruzan con otros que concuerdan en alguna medida con los principios que le permitieron constituirse. Esto no significa que no cambien con el tiempo, al contrario, para su persistencia el cambio es vital. En líneas general, podemos afirmar que el grupo de los jóvenes evangélicos estudiados no están aislados, interactúan y forman parte de otros grupos: en sus universidades, en sus trabajos, con las familias que no profesan la misma fe, etc. Por lo general, son los jóvenes quienes interactúan con más grupos, a ello puede deberse su



cuestionamiento (necesidad de autonomía) y necesidad de reafirmar su fe. La iglesia de la que son parte -tanto la iglesia específica como la denominación en general- debe adaptarse para poder mantenerse como grupo. Tal vez los cambios más visibles sea las actividades que permiten en los cultos -de confraternidad, recreación y lúdicas- y fuera de ellos -concierto, encuentros juveniles, campamentos-, los cambios en la música, el uso de redes sociales como Facebook, WhatsApp e Instagram (para proponer mensaje cristiano en un contexto de crítica), el hecho de contar como denominación con un Ministerio Nacional de Jóvenes. Como señala Pérez Guadalupe, los cambios pastorales dentro de las iglesias en relación al contexto político y social nacional fueron los que permitieron que los evangélicos no solo persistieran, sino que crecieran en número en comparación a la iglesia católica. Estos jóvenes de familias cristianas, de segunda y tercera generación, tienen necesidades específicas que deben ser atendidas pastoralmente, y a cuyo manejo ellos mismos contribuyen en tanto líderes activos de su comunidad.

Referencias

- Asambleas de Dios del Perú. (20 de enero de 2016). Estatuto de Las Asamblea de Dios Perú. Recuperado de https://ladp.org.pe/estatutos_y_reglamentos.pdf
- Asambleas de Dios del Perú. (2018). *Estadísticas regionales 2018*. Recuperado de shorturl.at/iuJOW
- Freston, P. (2006) *Religão e Política, Sim; Igreja e Estado, nao. Os evangélicos e a participação política*. Vicosa: Ultimato
- Frigerio, A. (2018) ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Cultura representaciones soc* [online]. 2018, vol.12, n.24 [citado 2018-06-18], pp.51-95. Recuperado de shorturl.at/hCOSY
- Hong, I. S. (2001) *¿Una postmoderna? En busca de un modelo de iglesia y misión en la era posmoderna*. Buenos Aires, Argentina: Kairós Ediciones
- Nussbaum, M. (2009). *Libertad de conciencia: Contra los fanatismos*. Barcelona, España: Tusquets Editores
- Parker, C. (2014) Pluralismo religioso y cambio de paradigma identitario en el campo político latinoamericano actual. En: Aldo Ameigeiras (ed), *Los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO



Pérez Guadalupe, J. L. (2017) *Entre Dios y el César El impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina*. Lima, Perú: Konrad-Adenauer-Stiftung e.V, Instituto de Estudios Social Cristianos (IESC)

Shimbakuro, J. (2019). *Liderazgo Generacional*. Recuperado de shorturl.at/kHOV3

Simmel, G. (2015). *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. México: Fondo de Cultura Económica



La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días: problemas ante una sociedad cambiante¹

Luis A. Vázquez Pasos

Palabras clave

Religión, iglesias, Jesucristo, santos, sociedad cambiante.

Introducción

La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (ISUD) es relativamente joven. A menos de doscientos años de su fundación por Joseph Smith (1805-1844) en 1830, se ha expandido por los cinco continentes. En el nuestro, se encuentra desde Alaska hasta la Patagonia argentina. Como muchas Iglesias, su doctrina es rígida y está gobernada por una jerarquía masculina. Uno de los aspectos más sensibles de su doctrina es el de la sacralidad del cuerpo y la preservación de su pureza. De tal modo que las relaciones sexuales sólo son permitidas en el matrimonio. Por ello, las relaciones y uniones maritales entre personas del mismo sexo están prohibidas. Bajo estos términos, podemos decir que se trata de una Iglesia tradicional. Sin embargo, a pesar de su rigidez, los cambios que hoy se manifiestan en la mentalidad y conducta de los jóvenes, ha dado lugar a que en esta Iglesia surjan transgresiones que van en contra de esa tradicionalidad. Las ideas y comportamientos de estos jóvenes sobre la sexualidad, son dos de esos eventos que se contraponen a la doctrina de la ISUD y la tradición que ésta encierra. Muestra de ello es la existencia, entre sus miembros, de homosexuales², madres solteras y jóvenes que han tenido experiencias sexuales sin que ello implique matrimonio. Después de todo, los individuos son quienes inventan y reinventan las tradiciones.

Como se verá, los miembros que sienten atracción por personas de su mismo sexo, en este caso hombres, se han organizado para defender su homosexualidad y su derecho a continuar siendo parte de la Iglesia. Como resultado, la jerarquía ha hecho modificaciones a sus principios doctrinales sobre la homosexualidad, pero manteniendo aquellos que son esenciales en la doctrina de la ISUD. Si tenemos en cuenta la verticalidad de esta Iglesia, tales acciones de esos miembros y modificaciones, son por demás relevantes.

En la ponencia que presento en este Grupo de trabajo sobre Sociología de la religión, reflexiono sobre, como ya se sugirió, lo que la ISUD establece en su doctrina acerca de



la homosexualidad, la respuesta de sus miembros que sienten atracción por personas de su mismo sexo y lo que la homosexualidad representa para esta Iglesia. Antes de continuar, quisiera decir que la información la obtuve como parte de un proyecto sobre religión y bienestar subjetivo que realicé en esta Iglesia en la ciudad de Mérida, capital del estado mexicano de Yucatán³. La metodología utilizada para esta ponencia fue la misma a la que recurrí en ese proyecto. Es decir, observación directa, consulta de los documentos de la Iglesia sobre la homosexualidad y entrevistas abiertas acerca de este mismo tema con líderes locales y miembros de la ISUD que se reconocen como homosexuales.

Brevísima historia de la ISUD

La ISUD, repito, fue fundada por Joseph Smith en 1830. Como todas las religiones, la que predica esta Iglesia posee un mito fundacional que constituye una de sus creencias fundamentales que le legitima como la Iglesia verdadera. Este mito, que a su vez compendia lo que a mi juicio es el primer momento de la historia de la ISUD, se remonta a 1820 cuando Smith estaba orando en el bosque y se le aparecieron Dios padre y su hijo Jesucristo. Otro evento notable que conforma dicho mito, tuvo lugar en 1823. En esta ocasión, este mismo personaje se encontraba orando en su habitación cuando recibió la primera aparición de Moroni, en forma de ángel, y le reveló dónde estaban enterradas unas placas de oro en las que su padre, mormón, narra la presencia de Jesucristo entre los pueblos originarios de América. Moroni le encomendó a Smith que tradujera estos escritos, los cuales se conocen como *Libro de Mormón*. Smith, con la ayuda de Oliver Cowdery, concluyó la traducción de las placas el 1 de julio de 1829. Un año después, salió a la venta.

El segundo momento de la historia de la ISUD comprende los hechos que se dieron entre el 6 de abril de 1830 y el 27 de junio de 1844. La primera fecha corresponde a la fundación de la Iglesia y la segunda al asesinato de Joseph Smith. Un tercer momento abarca los sucesos que ocurrieron tras la muerte del fundador de la Iglesia, la elección de Brigham Young como su sucesor y el éxodo de Nauvoo hasta su establecimiento en el Valle de Lago Salado.

La ISUD llegó a México tras concluirse la Guerra civil estadounidense. Su llegada no tuvo como objetivo primordial la difusión del evangelio de Jesucristo entre los grupos originarios de los estados fronterizos de nuestro país; antes bien, era encontrar nuevas tierras donde refugiarse en caso de que sus miembros fueran expulsados de Salt Lake



Valley, pues desde 1833 habían sido expulsados de diferentes sitios⁴. Una vez encontradas esas tierras, se evangelizarían esos pueblos, México y América Latina.

A diferencia de Sonora, la ISUD llegó a Yucatán como parte de sus planes de evangelización en México. Los primeros misioneros en este estado fueron Stanley Gardner, Warren Carter, Leon Sylvester y Ken Falke. El 5 de febrero de 1959 descendieron del ferrocarril que les llevó a Mérida⁵ y se instalaron en sendos predios. Uno en el cruce de las calles 60 y 95, en el sur de la ciudad, y el otro en la calle 44 entre las calles 59 y 61. Desde estos sitios, aquellos iniciaron su labor en colonias de obreros y trabajadores en general. El 4 de abril de ese año, Raquel Pech se convirtió en la primera mujer en recibir las aguas bautismales. Poco después, en julio, su padre, Herculano Pech, fue bautizado por el presidente de la misión en México, Harvey H. Taylor. Don Herculano era maya hablante, por lo que fue llamado para predicar en esa lengua entre los mayas del municipio de Valladolid.

En 1960, la ISUD en Yucatán estaba formada por ciento veinticinco miembros; por su parte, la Sociedad de Socorro, la escuela dominical y el Comité genealógico ya estaban organizados. Mientras tanto, la Iglesia se extendía a las ciudades de Valladolid y Campeche. En la primera los miembros eran veinte y en la segunda treinta⁶.

La ISUD y la homosexualidad

La ISUD, a través de su Primera presidencia y algunos miembros de sus Autoridades generales, ha declarado que es necesario distinguir entre homosexualidad y comportamiento homosexual. La homosexualidad se refiere a los pensamientos y sentimientos que una persona pueda tener respecto a otra de su mismo sexo. En tanto que el comportamiento homosexual alude a las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo, ya sean hombres o mujeres. Ambos son inmorales, no obstante, la homosexualidad es menos grave que el comportamiento homosexual⁷; el cual, es sumamente grave, pues infringe lo establecido por la ISUD en cuanto a las relaciones sexuales. Éstas sólo son aprobadas en el matrimonio entre un hombre y una mujer. En cambio, las relaciones sexuales fuera del matrimonio, igual que las homosexuales, son reprobadas. Así, en el manual dirigido a los líderes locales, ya citado, la Iglesia incluye estas relaciones entre su lista de transgresiones graves⁸.

La doctrina de esta Iglesia enseña que, de acuerdo con el Plan de salvación que Dios padre elaboró para sus hijos, la vida del hombre en este mundo corresponde a un período de probación. Durante este tiempo aquel es sometido a distintas pruebas, tentaciones y retos a fin de superarlos y, tras la muerte, volver al Padre celestial para



disfrutar, con él, del gozo eterno⁹. El profeta Alma sostiene que este tiempo le fue concedido al hombre para que se arrepienta y sirva a Dios (Alma 42: 4). Vista así, la homosexualidad sería una más de esas pruebas a las que determinados individuos, hombres y mujeres, son sometidos a fin de que se arrepientan de su conducta y puedan servir a Dios.

La ISUD aborda el tema de la homosexualidad de manera más extensa en varias de sus publicaciones. Algunas de ellas son *Manual 1. Presidentes de estaca y Obispos, Para la fortaleza de la juventud* y los folletos “Castidad” y “Dios ama a sus hijos”. En ese manual, además de lo ya visto, se establece que el “comportamiento homosexual viola los mandamientos de Dios, es contrario a los propósitos de la sexualidad humana y priva a las personas de las bendiciones que se puedan encontrar en la vida familiar y en las ordenanzas salvadoras del Evangelio”¹⁰. Según este manual, ese comportamiento puede ser perdonado, pero para ello se requiere que la persona se arrepienta sinceramente.

Los miembros de la ISUD que incurren en prácticas homosexuales, por ser personas inmorales y por tanto no dignas ante Dios, están segregados de las actividades que son relevantes en la vida de la Iglesia. Por ejemplo, no pueden ser recomendados para la obra misional ni ser llamados para alguna asignación. En el primer caso, según el *Manual 1*, un miembro de la Iglesia que haya “participado en la actividad homosexual durante o después de los tres últimos años de la adolescencia no será considerado normalmente para el servicio misionero”¹¹. El presidente de estaca podrá recomendar a dicho miembro, si éste se arrepiente sinceramente y modifica su conducta. Una alternativa que los homosexuales tienen es abstenerse de mantener relaciones sexuales con personas de su mismo sexo. En este caso, dicho manual prevé que los presidentes de estaca y obispos les apoyen y animen a fin de que puedan ser llamados para servir en la Iglesia¹².

De acuerdo con dicho manual, los presidentes de estaca y los obispos deben apoyar a los miembros homosexuales a tener “una clara comprensión de la fe en Jesucristo, el proceso de arrepentimiento y el proceso de la vida en la tierra”¹³. Igualmente les sugiere a animar a quienes, a pesar de sentir atracción por personas de su mismo sexo, “no se involucran en un comportamiento homosexual”¹⁴, a evitar este tipo de comportamiento, controlar sus pensamientos al respecto y a vivir de acuerdo con la ley de castidad. En consecuencia, podrán recibir tanto llamamientos de la Iglesia como recomendaciones para el templo y así recibir las ordenanzas correspondientes¹⁵. Una sugerencia más que



la ISUD hace, a través de este mismo documento, a los líderes locales es que al asesorar a los miembros de la Iglesia que sientan atracción por personas de su mismo sexo, les recomienden leer el folleto “Dios ama a sus hijos”. Una última sugerencia dirigida a esos líderes, que quisiera mencionar, es la recomendación a tales miembros de acudir a personas profesionales que les puedan ayudar.

El texto *Para la fortaleza de la juventud* igualmente condena la homosexualidad y el lesbianismo como pecados graves, por lo que se dirige a los jóvenes para decirles que “Si te encuentras luchando contra la atracción hacia las personas del mismo sexo o se te está persuadiendo para participar en conductas inapropiadas, busca el consejo de tus padres y el de tu obispo; ellos te ayudarán”¹⁶.

El folleto denominado “Dios ama a sus hijos” está dirigido a los miembros de la ISUD “que tienen problemas con la atracción hacia personas de su mismo sexo y que a veces se sienten desalentados”¹⁷. En él se les recuerda que también son hijos de Dios y que a pesar de sentir atracción por personas de su mismo sexo, pueden ser felices en esta vida, “llevar una vida moralmente limpia, brindar servicio valioso en la Iglesia, disfrutar de hermandad plena con los demás santos y, finalmente, recibir todas las bendiciones de la vida eterna”¹⁸. Por lo que también se les recuerda que las relaciones entre personas del mismo sexo no son compatibles con el Plan de salvación, o de felicidad, preparado por Dios para sus hijos.

La recomendación de la ISUD a sus miembros homosexuales es reconocer que sus cuerpos, por ser templos de Dios, son sagrados, aprender a vivir con sus imperfecciones y a controlar sus deseos e impulsos a fin de evitar relaciones sexuales con personas de su mismo sexo que les impida alcanzar la vida eterna en la que poseerán un cuerpo perfecto. A fin de mostrar que esto es posible, en dicho documento se dice que muchos miembros de la Iglesia con esa inclinación, no ceden a sus deseos y llevan una vida digna. Por ello es necesario llenar sus vidas con “alimento espiritual” que Dios les ha preparado, ceñirse estrictamente a los principios del evangelio de Jesucristo, prestar servicio en la Iglesia, participar en la Santa Cena, cantar himnos y tener amigos virtuosos. Si perseveraran, podrán “tener la certeza de que, al final, todas las bendiciones de la vida eterna serán tuyas”¹⁹.

El único presidente de la ISUD que aborda en sus enseñanzas la homosexualidad es Spencer W. Kimball (1895-1985). Aunque brevemente, en ellas advierte que el Señor prohíbe y condena la práctica de la homosexualidad “con la misma fuerza con que condena el adulterio y otros actos sexuales similares”²⁰. En este mismo párrafo, este



mismo líder, califica la homosexualidad como un infame pecado que ha estado presente en todas las épocas. La gravedad de este pecado es tal que, en su opinión, “muchas ciudades y civilizaciones han dejado de existir por causa de él”²¹. El presidente Kimball, para nuestro infortunio, no nos dice cuáles han sido esas ciudades y civilizaciones. Por todo esto, aconseja a quien tenga deseos e inclinaciones homosexuales que se sobreponga de la misma manera que “si se sintiera inclinado al manoseo íntimo, a la fornicación o al adulterio”²².

No obstante, lo dicho en este apartado, la ISUD no tiene una posición sobre las causas de la homosexualidad. En estos términos, el élder Dallin H. Oaks, en una entrevista hecha en 2006, dejó en claro que “La Iglesia no tiene ninguna postura en cuanto a las causas de ninguna de las susceptibilidades o inclinaciones, entre ellas las relacionadas con la atracción hacia las personas del mismo sexo”²³. A su juicio, discutir si tales causas son debidas a la herencia o al ambiente en el que la persona crece, son preguntas que la ciencia debe responder.

Brisa de renovación

El nuevo siglo ha traído vientos de renovación en distintos países del mundo. Sobre todo, en lo político y lo económico. En ocasiones, son ventarrones y en otras, apenas suaves brisas que, de alguna manera, refrescan las ideas y prácticas que estructuran la vida, individual y social, de diversos grupos humanos. La ISUD se proclama como Iglesia viva en constante renovación por las revelaciones que su Presidente recibe de Dios. En este sentido, no ha sido ajena a estos vientos. En los últimos años la Primera presidencia ha elaborado diversos documentos en los que da cuenta de algunos cambios en su doctrina respecto a los homosexuales, sus hijos y el matrimonio igualitario. A mi juicio, dos de los cambios más relevantes son quitarle a la homosexualidad su carácter de pecado y permitir el bautizo a los hijos de quienes se reconocen parte de la comunidad LGBT. Sin embargo, la ISUD mantiene su posición en algunos tópicos relevantes en su doctrina. Por ejemplo, el documento ya citado, emitido por el Consejo Ejecutivo del Sacerdocio y de la Familia, y que se titula “La atracción hacia personas del mismo sexo”²⁴. En él, la Iglesia afirma que

“Las personas que sienten atracción hacia las personas del mismo sexo o que admiten ser homosexuales, lesbianas o bisexuales pueden hacer y guardar convenios con Dios y participar plena y dignamente en la Iglesia. El darse a conocer como homosexual, lesbiana o bisexual o sentir atracción hacia personas del mismo sexo no es un pecado y no prohíbe a nadie participar en la Iglesia, tener llamamientos ni asistir al templo”²⁵.



No obstante, reitera que “Las relaciones sexuales se reservan para un hombre y una mujer que estén casados...Las relaciones sexuales entre un hombre y una mujer que no estén casados o entre personas del mismo sexo, son una violación a una de las leyes más importantes de nuestro Padre Celestial”²⁶.

Mormones y gays

Al margen de las Autoridades generales de la ISUD, los miembros homosexuales de esta Iglesia crearon la organización *Afirmación* a fin de apoyar a los mormones LGBT, pero también a sus familias, amistades y líderes de la ISUD, para que les comprendan y den el apoyo que aquellos requieren. Del mismo modo, se proponen fomentar la espiritualidad y dotar esos mormones de los elementos necesarios para hacer aportaciones valiosas a la Iglesia²⁷.

La historia de esta asociación se remonta a los años de 1977 y 1978, cuando un grupo de mormones gays empezaron a reunirse en la Universidad Brigham Young. Como se puede ver, *Afirmación*, desde sus inicios, está estrechamente relacionada con una de las instituciones más emblemáticas de la ISUD. Es más, podría decir que nace en el interior de esta Iglesia. Como en todo movimiento, siempre hay individuos que los encarnan y encabezan. En el caso de dicha asociación, Matthew Price fue quien la promovió a nivel nacional. Para lograr este fin, formó grupos que se encargarían de atraer y apoyar a otros miembros de la ISUD que tuvieran inclinaciones homosexuales. El primer grupo que Price creó fue el de Salt Lake City, luego formó otros en Denver y Dallas. El resultado inmediato fue la constitución que normaría la organización y establecería sus objetivos y propósitos. Su primer nombre fue *Afirmación. Mormones Gays Unidos*²⁸.

Paul Mortensen es otro homosexual mormón que contribuyó a la expansión de la organización. Luego de contactarse con Price, en enero de 1978 formó un grupo en Los Ángeles; aunque originalmente estaba compuesto por seis integrantes, en los siguientes meses creció hasta ser el más numeroso. Su influencia fue tal que por todo el país otros grupos surgieron. En 1979, *Afirmación* ya era una organización nacional. Su existencia se evidenció ese año mediante la participación de algunos de sus miembros en el desfile gay de Los Ángeles y la Marcha de Washington por los derechos gays. Antes de que finalizara 1979, los representantes de Los Ángeles, Salt Lake City, San Francisco y Washington, se reunieron para planear sus futuras acciones. Los asistentes iniciaron la sesión arrodillándose para orar y pedir a Dios su guía. Al final, se acordó, entre otras resoluciones, cambiar el nombre de la asociación y emitir un boletín. La asociación se



llamaría *Afirmación: mormones Gays y Lesbianas*²⁹ y el boletín se denominaría *News, Times y Seasons*. Posteriormente cambiaría a *Affinity*³⁰. Actualmente *Afirmación* tiene representación en países de América Latina y Europa.

Las presiones de los miembros de la ISUD que se declaran homosexuales o lesbianas, tanto a nivel individual como a través de *Afirmación*, ha dado lugar a que, en los últimos años, las Autoridades generales desarrollen diversas acciones para ayudarles a llevar una vida conforme al evangelio de Jesucristo, participar en la Iglesia y, así, evitar su deserción. Como se vio en el apartado anterior, a la homosexualidad se le ha quitado el estigma de pecado que tenía en la segunda mitad del siglo XX, y ya es posible que los hijos de quienes se reconocen como LGBT puedan ser bautizados como miembros de la Iglesia.

Una de esas acciones fue la página *mormon and gay*, en la que ofrece la ayuda arriba señalada, actividades, artículos, videos con discursos de alguna Autoridad general e historias de homosexuales. También incluye secciones sobre la postura actual de la Iglesia sobre la homosexualidad, preguntas más frecuentes y consejos para los padres. Originalmente, esta página estaba escrita en inglés; sin embargo, hoy se encuentra traducida a diferentes idiomas. *Mormon and gay* es un website oficial de la ISUD. Su creación data de 2012; en ese entonces, la página se denominaba *mormones y los gays*. Hoy día, su actual denominación expresa la posibilidad de vivir bajo ambas categorías. Es decir, se puede ser gay y a la vez cumplir con las encomiendas de la Iglesia. Con ello, la ISUD pretende evitar que el individuo tenga que elegir entre su religión y sus sentimientos y orientaciones.

Un intento de interpretación a modo de conclusión

Georg Simmel nos proporciona elementos para comprender la oposición entre los, digamos, estilos de vida y la concepción que aquellos que trasgreden la doctrina de la ISUD, respecto a la sexualidad, tienen sobre la religión y las respuestas que éstos dan. Este sociólogo distingue entre *religiosidad* y *religión*. Como se verá, entre ambas categorías existe una estrecha relación, pues el individuo, por una parte, encuentra en la religión los elementos en los que fundamenta su religiosidad y, por la otra, es quien posibilita esta relación a través de su práctica religiosa cotidiana y de las relaciones que sostiene con los miembros y líderes de su Iglesia. Sin entrar en detalles, la primera categoría alude a lo que podríamos llamar religión personal; es decir, aquellas experiencias del individuo sobre lo sagrado, las prácticas que realiza derivadas de esas experiencias y del sentido que le confiere. Para decirlo en términos de Simmel “no es la



religión la que crea la religiosidad, sino la religiosidad la que crea la religión”³¹. Sin embargo, al momento presente tal parece que es al revés, pues el punto de partida de la religiosidad es la concepción que el individuo tiene sobre los ordenamientos doctrinales que su Iglesia establece. De tal modo que, por lo general, la religiosidad aparece subsumida a la religión.

La religiosidad no sólo está conformada por elementos religiosos. En su construcción, el individuo incorpora elementos provenientes de su cultura, de su escolaridad, de su grupo social y de su concepción de sí, de *los otros*, de su sexualidad y del mundo y de la vida. A lo cual hay que agregarle el sentido que le otorga a su religiosidad. Tal vez a este mosaico es a lo que Simmel se refiere cuando plantea que “el comportamiento religioso no está ligado exclusivamente a los contenidos religiosos, sino que es una forma humana general”³².

Si lo dicho antes es así, entonces lo que tenemos no es una religiosidad sino religiosidades que son practicadas por individuos que, a la vez que construyen su propia religiosidad, comparten, además de la misma fe, determinados elementos culturales del grupo social al que pertenecen, niveles de escolaridad y concepciones de sí, de *los otros*, de su sexualidad y del mundo y de la vida. De tal manera, tendremos tantas religiosidades como grupos de individuos que compartan esos elementos.

En este horizonte de interpretación, ser homosexual o ser lesbiana, no representa problema para quien lo sea, pues es parte de su religiosidad. No así para la ISUD, pues, por un lado, no pueden impedir que algunos de sus miembros sean homosexuales, ni su fe en Dios y su identidad como integrantes de la Iglesia. Por otro lado, tienen que vigilar que aquellos cumplan la doctrina de la Iglesia sobre la sexualidad y castidad. Es decir, en suma, que no sostengan relaciones sexuales.

La segunda categoría, religión, corresponde a lo que también podríamos denominar como la religión institucionalizada. O sea, el conjunto formado por la doctrina, ceremonias, tradiciones y demás normas, escritas o no, que las Iglesias establecen para sus miembros. Por su condición de institución, la religión incluye, como diría Max Weber³³, el aparato burocrático en el que las Iglesias basan su organización, sea ésta muy sencilla, como ocurre con las Iglesias pentecostales, o sumamente compleja, como sucede con la ISUD. Así como la religiosidad hoy tiene en la religión su punto de partida, originalmente la religión se erigió a partir de la religiosidad. Los elementos de ésta fueron los que se institucionalizaron a medida que el número de fieles aumentó, el grupo se diferenció a causa de la división del trabajo, las ceremonias se complejizaron y surgieron



especialistas que monopolizaron lo sagrado y configuraron una doctrina que los miembros de la religión tenían que seguir. Visto así, puedo decir que la religión es producto de la burocracia de las Iglesias. En el caso de la ISUD, de sus Autoridades generales.

Una visión más amplia de la categoría religión Simmel nos la proporciona cuando dice que “La religión es, de hecho, la forma peculiar por la cual todas las contradicciones del alma (de la persona religiosa) son reconciliadas y unificadas en un punto focal [...] este punto es Dios”³⁴. En estos términos, el transgresor encuentra en su religión, en su fe en Dios y en Dios mismo, el consuelo del perdón por sus faltas y la certeza de que, a pesar de sus faltas, se reconoce como miembro de la ISUD, testifica que es la verdadera Iglesia, que Joseph Smith es el profeta, que el *Libro de Mormón* contiene la palabra de Dios y que, lo más importante, Dios es su Padre celestial y él mismo es su hijo.

La historia de la ISUD nos indica que en sus orígenes sólo hubo religión. Los esfuerzos de Joseph Smith por traducir el *Libro de Mormón*, bautizar a quienes serían las Autoridades generales de la Iglesia, restaurar el evangelio de Jesucristo, edificar templos y consolidar la Iglesia, expresa el proceso por el cual se instituyó una nueva religión. La ortodoxia de la doctrina de la Iglesia y la verticalidad de su organización desde su fundación, han impedido el surgimiento de algún tipo de religiosidad entre sus miembros. Sólo en las últimas décadas ha surgido una religiosidad a partir de la concepción de hombres y mujeres jóvenes sobre su homosexualidad y de mujeres que reclaman para sí el sacerdocio.

En ocasiones, la religiosidad de los individuos coincide con la religión de su Iglesia, pues sus prácticas son las mismas que ésta establece. Pero en otras no; sus prácticas incluyen las que la Iglesia prohíbe. En el primer caso no hay conflicto entre éstos y la institución, de tal manera que los individuos continúan participando en las ceremonias y actividades de su Iglesia y pueden ser llamados para prestar servicio en ella. No así en el segundo, en el que dichos individuos, de acuerdo con la gravedad de su falta, pueden ser amonestados por su obispo o sometidos a las medidas disciplinarias que la ISUD establece. Entre ellas, la suspensión de sus derechos como miembros de la Iglesia y, como medida extrema, la excomunión.

La incompatibilidad entre la religiosidad y la religión, las más de las veces, motiva la salida voluntaria de la ISUD de jóvenes homosexuales y de quienes han tenido relaciones sexuales fuera del matrimonio. En casos extremos, el conflicto en el que caen estos jóvenes, en ocasiones deriva en profundas depresiones que les lleva al suicidio.



Simmel igualmente nos proporciona elementos teóricos para comprender cómo los homosexuales mormones, y quienes han tenido relaciones sexuales extramaritales, concilian su conducta con lo que la doctrina de la ISUD establece respecto a la sexualidad; de manera puntual, con lo que la ley de castidad manda. La categoría que nos ayuda a tal fin es *coincidentia oppositorum*. Es decir, la coincidencia de los opuestos. En este marco, Simmel sostiene que Dios es el “punto de unidad que permite fundir en su indiferenciación todas las oposiciones del ser”³⁵. O sea, en él convergen los individuos con todas sus oposiciones. Dicho de otra manera, los individuos con todas sus virtudes, pero también con todos sus defectos, con todas sus bondades y con todas sus “maldades”; con los reconocimientos que la Iglesia les otorga y con los estigmas que sobre ellos prevalecen. En suma, en Dios se funden la fe de los transgresores en él y su reconocimiento como miembros de la Iglesia, pero también sus respectivas orientaciones sexuales y sus prácticas sexuales que, de acuerdo con la doctrina de la ISUD, son pecaminosas. Esto explica que alguien que se declare homosexual, o que haya tenido relaciones sexuales prematrimoniales, no se sienta transgresor, pues sabe que Dios y él constituyen una unidad, por lo que no le niega su amor y en él encuentra tanto su perdón como las fuerzas para no incurrir de nuevo en actos por los que se ha arrepentido y obtenido ese perdón de Dios. Pero sobre todo sabe, porque lo ha aprendido en la misma Iglesia, que Dios ama a todos sus hijos de manera incondicional.

Notas

¹Ponencia presentada por su autor en el XXXII Congreso internacional de la Asociación Latinoamericana de Sociología celebrado en Lima, Perú del 1 al 6 de diciembre de 2019.

²Utilizo el término homosexuales para denotar a aquellas personas, hombres o mujeres, que sienten atracción por otras del mismo sexo.

³Los resultados de este proyecto se encuentran en el libro de mi autoría titulado *Bienestar subjetivo en la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. El caso de Yucatán*, publicado por la Universidad Autónoma de Yucatán en 2019.

⁴Sobre este fragmento de la historia de la ISUD véase, además del texto referido en la nota número 2, Vázquez Pasos, L. A. (2017). *Ensayos sobre la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días*, Mérida, México: Universidad Autónoma de Yucatán.

⁵Croquett, D. R. Historia de la Iglesia en México. Recuperado de www.croquetclan.org/www/mexico.html, fecha de consulta, enero de 2014.

⁶*Liahona*, 6 (8). Material proporcionado por Carla Collí.

⁷Véase Oaks, D. H. (1996) La atracción entre personas del mismo sexo, en *Liahona*, 20 (3), 14-25. Este artículo también se encuentra en Iglesia de Jesucristo de los Santos de



los Últimos Días (2001). *El matrimonio eterno: Manual para el alumno*, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. Salt Lake City, Utah: Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.

⁸En esta lista, por demás variopinta, también se incluyen el “intento de asesinato, violación, abuso sexual, abuso conyugal, lesión física intencional de los demás, el adulterio, la fornicación, el abandono deliberado de las responsabilidades familiares, robo, hurto, malversación de fondos, la venta [de] medicamentos ilegales, el fraude, el perjurio y falso testimonio” (Iglesia de Jesucristo de los santos de los Últimos Días (S/F). *Manual 1. Presidentes de Estaca y Obispos*. Salt Lake City, Utah: Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. p. 78). Páginas más adelante, la ISUD ratificará esta posición al afirmar que “El adulterio, la fornicación, la homosexualidad o las relaciones lésbicas, y cada otra práctica impía, no natural, o impuros son pecaminosas” (Iglesia de Jesucristo de los santos de los Últimos Días (S/F). *Manual 1. Presidentes de Estaca y Obispos*. Salt Lake City, Utah: Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. p. 219).

⁹El élder Dallin H. Oaks, miembro del Quórum de los Doce Apóstoles, se apoya en los profetas Nefi (2Nefi 2:11) y Abraham (3:25-26) para señalar “Con el fin de lograr una de las finalidades de la vida terrenal, es esencial que seamos probados, que nos enfrentemos con la oposición para ver si guardamos los mandamientos de Dios” (Dallin H. Oaks, D. H. (1996). La atracción entre personas del mismo sexo, en *Liahona*, 20 (3), 15). Años más tarde, el 14 de noviembre de 2015, este mismo texto se publicaría en una de las páginas de la ISUD. Véase <https://discursosud.wordpress.com/2015/11/14/la-atraccion-de-personas-del-mismo-sexo-2/>

¹⁰Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (S/F). *Manual 1. Presidentes de Estaca y Obispos*. Salt Lake City, Utah: Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. p. 219.

¹¹Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (S/F). *Manual 1. Presidentes de Estaca y Obispos*. Salt Lake City, Utah: Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. p. 40.

¹²Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (S/F). *Manual 1. Presidentes de Estaca y Obispos*. Salt Lake City, Utah: Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.



¹³Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (S/F). *Manual 1. Presidentes de Estaca y Obispos*. Salt Lake City, Utah: Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. p. 219.

¹⁴Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (S/F). *Manual 1. Presidentes de Estaca y Obispos*. Salt Lake City, Utah: Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. p. 220.

¹⁵Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (S/F). *Manual 1. Presidentes de Estaca y Obispos*. Salt Lake City, Utah: Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.

¹⁶Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (2011). *Para la fortaleza de la juventud*. Salt Lake City: Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, p. 36.

¹⁷Dios ama a sus hijos. Recuperado de <https://www.churchofjesuschrist.org/manual/good-loveth-his-children?lang=spa>

¹⁸Dios ama a sus hijos. Recuperado de <https://www.churchofjesuschrist.org/manual/good-loveth-his-children?lang=spa>

¹⁹Dios ama a sus hijos. Recuperado de <https://www.churchofjesuschrist.org/manual/good-loveth-his-children?lang=spa>

²⁰Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (2000). *Enseñanzas de los Presidentes de la Iglesia*. Spencer W. Kimbal. Salt Lake City, Utah: Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.

²¹Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (2000). *Enseñanzas de los Presidentes de la Iglesia*. Spencer W. Kimbal. Salt Lake City, Utah: Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, p. 201.

²²Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (2000). *Enseñanzas de los Presidentes de la Iglesia*. Spencer W. Kimbal. Salt Lake City, Utah: Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, p, 201.

²³Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (S/F). Recuperado de <https://www.saladeprensamormona.org.mx/art%C3%ADculo/homosexualidad-mormon>

²⁴Este documento fue emitido el 25 de octubre de 2016 y estuvo dirigido a Autoridades generales; Setentas de Área; presidentes de estaca; misión y distrito; obispos y presidentes de rama y miembros de consejos de barrio y estaca

²⁵Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (S/F). La atracción hacia personas del mismo sexo. Recuperado de https://www.churchofjesuschrist.org/topics/same-sex-attraction?lang=spa&_r=1



²⁶Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (S/F). La atracción hacia personas del mismo sexo. Recuperado de https://www.churchofjesuschrist.org/topics/same-sex-attraction?lang=spa&_r=1

²⁷Recuperado de <https://afirmacion.org/quienessomos>

²⁸Recuperado de <https://afirmacion.org/quienessomos/nuestra-historia>

²⁹En sus páginas esta organización aparece con el título Afirmación. Mormones LGBTQ. Familias y Amigos.

³⁰Recuperado de <https://afirmacion.org/quienessomos/nuestra-historia>

³¹Citado por Cipriani, 2004, p. 124.

³²Simmel, 2002, p. 40.

³³Max Weber (1944). *Economía y sociedad*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

³⁴Citado por Esteban Vernik, Prefacio: Del amor y la dominación, en Simmel, 2012, p. 12.

³⁵Simmel, 2012, p. 43.

Referencias

Cipriani, R. (2004). *Manual de sociología de la religión*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

Croquet, D. R. (S/F). Historia de la Iglesia en México, en www.croquetclan.org/wws/mexico.html, fecha de consulta enero de 2014.

McConkie, B. R. (S/F). *Doctrina mormona*. Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días: Salt Lake City, Utah.

Oaks, D. H. (1996). La atracción entre personas del mismo sexo, en *Liahona*, 20 (3), 14-25.

Schütz, A. & Luckmann, Th. (1977). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Simmel, G. (2012). *La religión*. Buenos Aires, Argentina: Gedisa.

Simmel, G. (2012). *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona, España: Gedisa, 2002.

Vernik, E, "Prefacio: Del amor y la dominación", en Georg Simmel, *La religión*, Buenos Aires, Argentina: Gedisa, 2012.

Várguez Pasos, L. A. (2017). *Ensayos sobre la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los*



Últimos Días, Mérida, México: Universidad Autónoma de Yucatán.

Weber, M. (1944). *Economía y sociedad*, Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

Documentos de la ISUD

Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (2000). *Enseñanzas de los Presidentes de la Iglesia*. Spencer W. Kimbal. Salt Lake City: Iglesia de Jesucristo de los

Santos de los Últimos Días.

Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (S/F). Dios ama a sus hijos.

Recuperado de <https://www.churchofjesuschrist.org/manual/good-loveth-his-children?lang=spa>

Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (S/F). La atracción hacia personas

del mismo sexo. Recuperado de https://www.churchofjesuschrist.org/topics/same-sex-attraction?lang=spa&_r=1.

Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (S/F). *Manual 1. Presidentes de Estaca y Obispos*. Salt Lake City, Utah: Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.

Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (2011). *Para la fortaleza de la juventud*. Salt Lake City, Utah: Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos.



Génesis biosocial de la religiosidad en estudiantes de licenciatura de una Universidad Pública

Olivia Sánchez García

Introducción

El presente trabajo es una problematización derivada de los resultados de una investigación sobre las creencias religiosas de los estudiantes de licenciatura de la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Estos resultados son parte de un proyecto de investigación sobre la relación del capital cultural familiar con el rendimiento académico. Una parte consistía en encontrar la relevancia de la religión en el capital cultural familiar y sus efectos en la conformación del ethos del estudiante. En otra ocasión ya presentamos la descripción de las creencias religiosas de los participantes estudiados, como conocimiento cultural, como un subproducto de investigación. Se describía lo diverso de la religión, como los estudiantes practican la religiosidad: una relación que presume de ser directa con la divinidad, basada en la experiencia personal e íntima, independiente de la hierocracia y la norma, de carácter abierto, sincrético y heterogéneo. En esta ocasión, se presenta la forma en que ese diagnóstico sincrónico cobra profundidad diacrónica, sirviéndonos de la autoetnografía que realizaron 14 estudiantes. En esta se muestra cómo llegaron, en mayor o menor grado, a cubrir esos atributos de la religiosidad mencionados, enlazando reflexivamente tanto la biografía personal como el contexto cultural que paralelamente acontecieron al ir de la religión, en el seno familiar, a la religiosidad propia.

Palabras clave

Génesis, biosocial, religiosidad, estudiantes.

Fundamentación del problema

Un estudio nos permitió conocer las creencias religiosas de los estudiantes de la Universidad Autónoma de Aguascalientes (UAA), (Sánchez, Plascencia y Tapia, 2017), en los términos expresados en los siguientes renglones. El 78% era católico, un 18% se manifestó sin religión y el 10% restante se reconoció adscrito a diversas confesiones, las cuales, en porcentaje ascendente, van del Espiritualismo Trinitario Mariano (0.25%), a la Iglesia Adventista del séptimo día y el budismo (0.80%), pasando por quienes se reconocen protestantes y de "otra" confesión (1.10%) y de éstas a la Iglesia de los Santos de los últimos Días (2.60%) y las Iglesias Evangélicas (2.70%).



Por otro lado, del 78% de católicos sólo el 12% practicaba regularmente los ritos católicos, cosa particularmente notable en un estado con un 93.20% de población católica, según el Censo de Población y Vivienda 2010, del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. Aparejados a los porcentajes anteriores, la encuesta cuantitativa arrojó datos sobre una mezcla de creencias contiguas a la religión católica dominante, a veces mezcladas y otras veces opuestas a su versión ortodoxa.

El 57% cree en el infierno, el 56.50% en la Virgen de Guadalupe, un 45.60% cree en milagros y un 42.40% en Dios. En los santos, cree un 40.80% y un 31.70% en los espíritus. El 30.40% cree en el pecado, el 22.60% en los fantasmas y un 22.40% en los espantos. Además, un 7.70% cree en las limpias de la mala suerte y un 7.50% en la brujería. No es raro, entonces, que un 4% afirmó creer en los horóscopos y un 3.20% en el Tarot.

Para aclarar en parte la poca asiduidad y consistencia de la religión dominante, aplicamos un estudio etnosemántico sobre la forma en que el conocimiento cultural de los estudiantes concebía esta amalgama de términos y creencias de tan heterogéneo origen, a una muestra de máxima variación de credos religiosos, con predominio de católicos, pero cuidando de incluir a los credos con porcentajes menores y estudiantes sin religión, producto de tal esfuerzo fue la publicación de un artículo (Sánchez y Plascencia, 2017).

El conocimiento cultural de los estudiantes reveló la concepción de lo numínico como una experiencia religiosa más personal, íntima y directa sin mediación de la hieroburocracia. La Iglesia católica es vista con suma desconfianza, como una entidad represiva y cómplice de exclusión, de la injusticia social, política y económica. En este contexto, las prácticas y creencias sobre lo divino, no son objeto de la criba autorizada de la Iglesia, hay un sistema abierto, personal y circunstancial con el cual los estudiantes echan mano de santos, el horóscopo, la brujería, la ciencia y todo lo que enriquezca la experiencia de la trascendencia que llene la eventual angustia frente a nuestros límites físicos, cognitivos y morales. A esto es lo que llamamos religiosidad, en el sentido que lo utiliza Ferrarotti (1983).

El mapa cognitivo sobre la religión como conocimiento cultural es como una instantánea del estado actual de las creencias religiosas de los estudiantes de la UAA. Pero su naturaleza nos proporciona un conocimiento plano, descriptivo y que no cumple la finalidad principal del proyecto en el que se encuentra inscrito. Buscamos indagar la trayectoria académica de los estudiantes y la influencia que en ella tiene el capital



cultural familiar, pero no se puede soslayar la influencia que pueden tener otros grupos de referencia. Todo parece indicar que se pasa de la religión familiar, a la religiosidad de los grupos de pares. El problema es conocer cómo acontece esta transformación, este es el objetivo de este estudio: presentar la manera en que otros grupos de referencia colaboran en la construcción de la religiosidad desde la experiencia sociocultural de los actores. Entendemos el grupo de referencia en el sentido que lo usa Merton (2002) y como lo operacionaliza Abreu (2012), aunque con adecuaciones presentadas detalladamente en un informe de investigación nuestro (Sánchez, Plascencia y Tapia, 2019). La teoría del grupo de referencia explica la forma en que se afilia e integra un individuo a un grupo, desde sus aspiraciones y quizá en contra del contexto y del grupo de pertenencia que lo comprende. Para fines de la investigación, es relevante encontrar la influencia estos grupos en la trayectoria académica de los universitarios. Esta teoría comprende la acción, la subjetividad y al agente, en tanto que por su alcance intermedio es capaz tanto de atender lo micro como eventualmente incorporarse a una dimensión macro.

La referencia implica que un individuo se relacione con un grupo “espejo”, en donde se conoce esa imagen, normas y valores a las que se aspira a acceder y practicar, el individuo se relaciona con el grupo y refiere su conducta según los valores de éste. Ahora bien, los valores del grupo pueden ser normas, hábitos, prácticas, ritos, costumbres, etiqueta, formas de vestir; en fin, todo lo que el grupo considera valioso, característico y propio. Es pues una forma de consumo simbólico distintivo hacia el exogrupo y homologante hacia el endogrupo.

Metodología

Los datos de partida del problema fueron conseguidos mediante una encuesta cuantitativa, con uso de un cuestionario mayormente estructurado; los datos que arrojó nos obligaron a plantear preguntas más propias del individuo que de la estructura, por lo que se procedió a elaborar entrevistas en profundidad por cada uno de los ejes temáticos más relevantes, como el de la relevancia de la representación social familiar en la carrera académica y el de la religión, entre otros.

La entrevista en profundidad con una cédula de entrevista abierta que luego se hizo semiestructurada, nos permitió conocer tanto la relevancia del ethos familiar en la trayectoria académica, como un grado cero de lo que es la religión para los estudiantes y la forma en la que se alejan de ella, consciente y libremente. Para esto último se aplicó



la entrevista etnosemántica con el objeto de construir las categorías nativas, la religión – y eventualmente, la religiosidad- como conocimiento cultural.

Para conseguir el cómo se produjo el cambio del grado cero de la religión como código cerrado, a la variación del sistema abierto de la religiosidad se utilizó a la autoetnografía, con esta se ejercita la reflexión sobre la biografía.

La autoetnografía se define como: “un acercamiento a la investigación y la escritura que busca describir y analizar sistemáticamente la experiencia personal con el fin de comprender la experiencia cultural” (Ellis, Adams y Bochner, 2011). Entre la literatura y la ciencia social, la autoetnografía puede ser más literaria y enfatiza la parte emocional y estética de la experiencia, buscando suscitarla en su especificidad sustantiva, dando lugar a la autoetnografía evocadora (Ellis, Adams y Bochner, 2011). O bien, puede tender hacia la ciencia social, poner el acento en la precisión objetiva capaz de generar conocimiento teórico generalizable y abstracto, en forma semejante a la etnografía positivista tradicional y dar lugar a la autoetnografía analítica (Anderson, 2006).

El estudio se inició con un grupo de estudiantes de la licenciatura en historia de la generación 2013-2017, en el semestre enero-junio del 2017, a este grupo se le impartió en un curso los fundamentos de la etnografía, se les solicitó que expresaran sus creencias sobre la religión y sobre el listado de términos sobre las creencias religiosas y parareligiosas que arrojó la encuesta cuantitativa presentada arriba con porcentajes. Este fue el primer apartado del informe solicitado, con el título “¿En qué creo?”. Luego, se pidió que desarrollaran una narración sobre la experiencia cultural y personal que los había conducido hasta ese conjunto de creencias, en tres fases: niñez, adolescencia y adultez emergente actual. El resultado fueron 14 autoetnografías.

El grupo se resistió a separar la dimensión analítica de la evocadora, las sintetizó. Esto produjo textos que luego fueron analizados para encontrar la incidencia de los grupos de referencia y los contextos que colaboraron en la biografía de los actores y su experiencia, para constituir el estado actual de su postura en el ámbito religioso. Desafortunadamente, no se puede presentar detalladamente lo prolífico de este apartado de la investigación, el punto de vista exteriorizado ni las finas aristas que delató, esto debido principalmente por cuestiones de espacio. Sólo se presenta lo que permite satisfacer los objetivos de este documento.

Resultados y discusión

En un principio se trataba de ver si el grupo en realidad se encontraba en el ámbito de la religiosidad, como lo hemos definido partiendo de Ferrarotti (1983). Se les mostró la



lista de eventos religiosos y parareligiosos que se consiguió en la encuesta cuantitativa a estudiantes de la UAA y se les preguntó en que creían, los resultados se presentan en el cuadro 1.

En la columna de la izquierda se presenta la lista de términos extraídos de la encuesta cuantitativa sobre la mezcla de creencias adyacentes a la religión católica dominante, unas veces mezcladas y otras contrapuestas; respuestas a la pregunta abierta que se resume en la cabecera de la columna. Las columnas consecutivas fundamentan el cruce de la respuesta del informante con el término elegido como creencia, simbolizado con una equis.

¿En qué crees?	Informantes													
	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L	M	N
Brujería	X	X		X		X		X		X	X	X		
Espantos	X	X		X						X		X	X	
Tarot														
Limpias	X	X				X							X	
Horóscopos				X		X					X			
Fantasmas	X	X		X	X							X		
Milagros		X				X	X		X	X				
Amuletos	X					X			X					
Santos	X	X				X	X		X	X				
Espíritus	X	X		X	X	X	X	X		X		X	X	
Pecado		X					X		X	X		X		X
Infierno		X							X	X	X			X
Virgen de Guadalupe						X	X		X	X				
Dios	X	X		X		X	X	X	X	X	X			X
Alma	X	X		X	X	X	X	X	X	X			X	X

Cuadro 1. Creencias religiosas y parareligiosas de estudiantes de historia. Fuente: Elaboración propia.

Lo primero que llama la atención es que no hay dos columnas de ocurrencias semejantes, la fragmentación y el individualismo que acompaña a la intimidad personal



de la religiosidad es total. Es llamativo también el caso de la informante C, simplemente no tiene creencia alguna “sobrenatural” (así la califica ella misma).

Por otra parte, sólo hay tres estudiantes que se autodefinen practicantes regulares de la religión: dos católicos (G, I) y una protestante N. Entre los demás hay quien se considera católico a su modo, disidente de la normalidad, no guadalupano y no practicante B. Hay quienes se asumen como católicos, no practicantes pues no ven utilidad ni congruencia en la Iglesia (B, F). Mientras que otros creen en Dios o una entidad trascendente que puede derivar de cualquier religión o de ninguna, a la que se le puede rendir culto, agradecer o hacer nada. (A, D, H, J, K). Hay una atea que no cree en nada C, pero también hay ateos que creen en espíritus, fantasmas y el alma E, o los que creen en espíritus, pecado, fantasmas, espantos y brujería L.

Entre los que creen en Dios, ya sea por mediación de una Iglesia (G, I, N) o sin ella (A, B, D, F, H, J, K) es más bien excepcional la congruencia “racional” de la ortodoxia. En el caso de G, ella encuentra que si crees en Dios entonces crees en los milagros, los santos, los espíritus, el pecado, la virgen de Guadalupe y el alma. Pero además no puedes creer en la brujería, los espantos, el tarot, las limpias, los horóscopos, los fantasmas, ni los amuletos. Esta informante sería lo más canónico de la religión católica, además de ser practicante, sin embargo, no cree en el emblema del chantaje represivo religioso católico, según sus compañeros: el infierno. El caso de la otra informante más canónica de la religión N, en este caso protestante, cree en Dios, el alma, el pecado y el infierno, porque se mencionan en la Biblia. Pero todas las demás creencias las rechaza porque no se asientan en la Biblia o son rechazadas por su comunidad de culto y su familia.

El sincretismo, la experiencia múltiple y heterogénea de lo sagrado sin la regulación institucional, es más que evidente en lo aquí presentado, el caso de N es más bien excepcional. Pero no siempre fue así, esto sólo revela el estado actual de las creencias de nuestros informantes, como lo veremos a continuación a partir de las narraciones de su trayectoria personal y cultural en la creencia de lo sacro.

Comencemos por la narración de la niñez, en el contexto de la religión católica que en su versión institucional implica la creencia en Dios, el alma, la virgen de Guadalupe, el infierno, el pecado, los santos y los milagros. (Sánchez & Plascencia, 2017). Todos los informantes provienen de una familia católica practicante, excepto la informante N quien se autodenomina protestante. El grupo de pertenencia, la familia adscriptiva, y el grupo de referencia coinciden, ideas, percepciones y conducta, así como la autopercepción y



la heteropercepción religiosa se desarrollan en un juego de espejos, en el que las imágenes coinciden en las expectativas y las realizaciones. En todos hay un catolicismo practicado en la asistencia regular a misa, la realización del ritual católico anual y la celebración de los ritos biográficos que marcan la pertenencia y el perfeccionamiento del católico típico. Hay la colaboración de grupos como los Boys Scouts y los grupos infantiles católicos, así como la institución de la “Doctrina” que prepara para la consecución de los rituales de paso como bautismo, confirmación, primera comunión, matrimonio, etc. La familia y las instituciones católicas son agentes muy efectivos de la religión instituida, más en un contexto católico muy conservador, como es el caso de Aguascalientes.

Por otra parte, es también en el seno familiar en el que se aprenden creencias paralelas o se rechazan. Las creencias en la brujería las escucharon en la niñez en el seno familiar (A, B, D, F, H, J, K, L), e incluso hay quienes lo experimentaron personalmente (B, D, F, H, J, L). En sus reflexiones, algunos aceptan que quizá esto lo reforzó el grupo amplio de pertenencia, la inserción a una comunidad rural de la que provienen y en la que este tipo de creencias y sus valores respectivos son comunes (A, B, F, J, K, L).

El catolicismo se integró en el núcleo de la representación social con la parareligión, algo muy común en el catolicismo popular, pero este último no llega a negar a la Iglesia como mediadora de lo sacro, como sí lo hace la religiosidad. Tal es el caso de (B, F y J). En cambio, en el núcleo de la representación social se quedó la creencia en la brujería y otras creencias parareligiosas y desapareció la religión en (A, D, H y L).

En relación con el cultivo del catolicismo practicante, aunque sea mezclado con otras creencias de la niñez; hay algunos señalamientos, primero: A menciona que en la primaria oyó sobre el Bing Bang y lo aceptó sin menoscabo de la creencia en el Dios creador, lo que atestigua la consistencia del núcleo religiosos de su representación social. Por su parte, C fue una atea precoz, desde primaria dudó de todo lo relativo a la religión y empezó a hacer comentarios de “hereje” a los 12 años sobre la existencia de Dios y la Iglesia. La situación se describe en el contexto familiar, el grupo de referencia puede ser de aspiración y elección o de rechazo. La familia de C, con sus preferencias por los varones de la familia, se convirtió en un grupo de referencia negativo, los antivalores por eso cobran relevancia.

En la adolescencia es cuando empiezan a aparecer grupos de referencia que desplazan a la familia, estos grupos bien pueden confirmar el sistema de representaciones propio de la religión o debilitarlo. La familia deja de ser el lugar por excelencia de la convivencia



y la referencia, al mismo tiempo que la disciplina se relaja, por lo que los grupos de pares toman protagonismo. Sin embargo, no se puede ignorar que hay dos casos en los que la familia no es del todo desplazada como grupo de referencia principal, tal es el caso de G y de N, casualmente son también las informantes más cercanas a la religión institucional y más distantes del catolicismo popular sincrético y de las creencias parareligiosas. Practican, respectivamente, el catolicismo G y el protestantismo N regularmente, y sus grupos de referencia etarios son asociaciones juveniles religiosas, complementos y refuerzos de su postura, además del grupo etario escolar.

El caso de J, practicante de un catolicismo popular y sincrético, presenta la situación en la que un grupo de referencia católico, un coro, afinó un catolicismo descuidado y una vida solitaria y sin sentido en el seno familiar, por una creencia religiosa más satisfactoria, aunque sin dejar de lado las creencias sincréticas familiares.

En este último caso, como en todos los demás, la eficacia de la familia se ve restringida por dos situaciones: los problemas familiares distraen la disciplina necesaria para imponer la práctica de la religión (A y D) o por la dificultad de empatar las actividades propias de la adolescencia (estudio, amigos, pareja, etc.), con la práctica familiar de la religión, salvo en los rituales familiares más importantes (matrimonio, bautismo, etc.), que es lo más común en los informantes. Todo parece indicar que el mero trato de los grupos etarios, amplía el horizonte de creencias durante la adolescencia, con sus grupos de amigos y compañeros de estudios o de esparcimiento. Todos los informantes, sin excepción, mencionan el ingreso a la secundaria y la preparatoria como una ocasión para convivir con personas de otras religiones y demás creencias en un ambiente tolerante. De hecho, K llegó a la conclusión de que hay muchas maneras de nombrar a un ser supremo y que no era propiedad de ninguna religión, dejó el catolicismo y conservó sólo la creencia en Dios. Además, compartió con su grupo de amigos la creencia en la brujería y los horóscopos. Esto último también sucedió con F, sus amigas más cercanas gustaban de hablar sobre la brujería, limpias, milagros, amuletos y fantasmas en el contexto del catolicismo popular, pero sin práctica regular.

El caso de A es muy ilustrativo de lo que es un grupo de referencia negativo, al que no se quiere pertenecer y se rechazan sus valores. Durante la secundaria convivió con asociaciones religiosas de jóvenes, en estos grupos encontró doble moral, hipocresía y corrupción, Dios y la religión eran sólo la coartada para tomar ventaja, abusar de los demás y descalificarlos. De hecho, en mayor o menor grado, todos los informantes se niegan a aceptar las manifestaciones excluyentes de la Iglesia Católica contra la



diversidad sexual y religiosa. Los que rechazan la creencia de pecado, lo hacen porque identifican a éste con la infracción a la exclusión y la represión contra la diversidad (A, C, D, E, F, H, K y M). Los que creen en el pecado, lo ven más como hipocresía, daño a las personas y faltas al respeto (B, G, I, J y L). Esto es más una crítica a un grupo de referencia negativo: no quieren ser como lo marca la hieroburocracia católica, rechazan sus valores como institución. Esto, insistimos, se da en todos los informantes en mayor o menor grado.

Los grupos de referencia antirreligiosos se manifiestan también en la adolescencia de los informantes. C, que era en la niñez la “hereje” de la familia, se asocia con un grupo de amigos que definitivamente niegan la existencia de Dios, ven a la Iglesia como una institución represiva y corrupta (por las noticias de la tele) como se puede pensar según razón pública y llegan a decir “la Biblia la escribió un borracho”. En caso contiguo, E empieza a gustar del rock con ribetes satanistas, no se hace satanista, pero si ateo, como lo era la mayoría de amigos que veían a la religión católica como “ñoña, hipócrita, represiva y ventajosa” cuando criticaba su afición por el rock.

Los informantes que se asumen como ateos (C, E, L y M), compartieron su ruptura con la creencia en Dios desde un grupo claramente ateo (C, E), o por el mero hecho de compartir con sus grupos etarios de pares la diversidad de credos, la lectura crítica y el conocimiento científico propio de la escuela (L, M). Muy a pesar de su ateísmo, el duro núcleo del catolicismo popular aprendido en la familia durante la niñez sostuvo sus creencias en los horóscopos y los espíritus E, la brujería, los espantos, los fantasmas, los espíritus y el pecado L, los espantos, las limpias, los espíritus y el alma M. Gracias a que sus grupos de referencia cultivaban de manera diferenciada esas creencias, pero también a que hay una amplia tolerancia entre los grupos de pares, cuando no hay conflicto entre ellos. Por otro lado, la familia cede protagonismo como grupo de referencia, pero no parece que esto sea total.

En la universidad, la etapa de la madurez emergente, sólo se confirmó el cambio o la permanencia de las creencias de los informantes en la adolescencia, coinciden los datos con lo presentado en la primera parte de este escrito sobre las respuestas a la pregunta sobre sus creencias. Hay algunas confirmaciones sobre el tránsito a la religiosidad o a la religión tolerante y sin mucha vinculación con sus aspectos más excluyentes.

A menciona que al ingresar a la universidad “comencé a ver las religiones como instituciones, las cuales se aprovechan de la fe de la gente para enriquecerse”. El



estudio universitario y su grupo de clase, también le permitió ver la multiplicidad religiosa hasta afirmar:

“No creo que exista un solo Dios, sino que cada quién crea el suyo”. Sin embargo, un suceso que viví, en el que fui asaltada por una banda y del que salí “milagrosamente” viva, me hace agradecer, no sé a quién, tal vez a la vida o a la naturaleza, o a algo más”. Además: “En uno de los estudios que realicé...conocí algo nuevo, el panteísmo, tal vez era panteísta, pero no me gustan las etiquetas”.

En el caso de B sucede que: “No he dejado de pensar en estas cosas...pero mis creencias se han aclarado...giran en torno a Dios, los santos, los milagros y la virgen de Guadalupe”.

La formación universitaria como mera periferia sólo ha confirmado el núcleo de su representación social, pero manifiesta los índices de la religiosidad más que de la religión como católico asumido, la siguiente cita bien la pudimos haber tomado de Ferraroti, pero es de B:

“Para mí la Iglesia católica, es una institución más a manera del hombre, la espiritualidad no está institucionalizada creo yo, además se trata de un estado que responde a intereses y se organiza con estamentos que te inspiran poca espiritualidad, por lo que para mí entender que la religión se rige por una institución es una idea absurda, además la cuestión religiosa es algo íntimo e importante como para dejarlo en interpretaciones y procesos de otras personas.”

Para C, atea, escéptica precoz y emblemática, la universidad sólo confirmó su ateísmo, pero dejó de lado la combatividad antirreligiosa y se hizo más tolerante, su relación sentimental y la convivencia con sus compañeros clase, le permite exponer:

“Meses antes de concluir la preparatoria comencé una relación, mi novio si es creyente, es cristiano. Y he madurado, pues había dejado de blasfemar y me había vuelto más tolerante. Creo que tuvo mucho que ver el conocer un poco más sobre la diversidad religiosa. En la universidad he conocido personas con diversas formas de ver la vida, algunos creyentes católicos pero que llevan su vida de manera muy diferente a lo que los principios de los que habla su religión.”

El caso es que los católicos que conoció en la universidad no le decían hereje, ni la agredían. La tolerancia es un valor común de los informantes, propio de los sistemas de creencias abiertos.



La tolerancia fue la que permitió que D, haya permitido continuar con sus creencias teístas no católicas y salpicadas de brujería, espantos y fantasmas, derivadas del grupo familiar; sin asomo de culpa ni conflicto en un ámbito tan tolerante como indiferente:

“Los temas en torno a la religión no son comunes de hablar tanto en clase como fuera de ella, es como si el hablar de ello no nos importara y preferimos hablar sobre otros temas, ya sea de vida privada algo que nos esté pasando u organizarnos para salir entre amigos. Incluso en mi círculo de amigos fuera de la universidad no comentamos sobre este tema, como ya mencioné son otros los temas que nos interesan tocar.”

En lo que respecta a E, se confirmó su creencia en los fantasmas y el alma, tuvo una experiencia en la que piensa que vio a su abuelo muerto. Por lo demás, esto no afectó su ateísmo de raigambre roquera:

“En cuanto a la religión hoy en día estoy apartado de ella, ya que no me gusta como manejan la institución de la Iglesia, ni como la corrompen desde adentro ciertas personas, y la religión siento que no la necesito, más respeto cualquier tipo de práctica... desde mi experiencia personal y el trato con mis amigos, creo que la mayoría no creen al pie de la letra lo que la Iglesia dice, a lo mucho para que vayan a misa es por una boda, XV año, porque sus papás lo obligan, etcétera (risa), pero no porque sea un hábito.”

Para F, católica no practicante, la universidad es una ocasión para que:

“Los estudiantes universitarios empiezan a cambiar la forma de percibir la religión y lo parareligioso. Por ejemplo; empiezan a cuestionar el papel de la Iglesia con respecto a la religiosidad, suelen ser más críticos con los argumentos extraídos de la Iglesia como institución, otros tantos dejan de creer en religión.”

Lo más relevante es que más que el grupo de amigos, el grupo de referencia se ubica en los pares etarios universitarios y el grupo con el que cursan su licenciatura.

Conclusiones o reflexiones finales

Llama la atención la fragmentación de creencias y lo heterogéneo y asistemático. Se puede creer en el alma, pero no en Dios, se puede creer en Dios, pero no en los santos. Podemos observar que la familia como grupo, tanto de referencia como de pertenencia, produce una vigorosa matriz de representaciones de un catolicismo popular que mezcla lo canónico con lo parareligioso.

La etapa de confirmación o rechazo de los elementos de esa matriz se produce durante la adolescencia. En esta etapa es donde aparecen los grupos de amigos o los grupos de pares que refuerzan elementos de esas creencias de manera circunstancial. No hay



dos sistemas iguales de creencias en los informantes, su experiencia personal y sus grupos de referencia dan resultados variados. Existe el grupo de referencia positivo, al que se debe imitar y seguir, ya sea para confirmar el ateísmo C, o el catolicismo G y el protestantismo N. Otros tuvieron grupos de referencia negativos a los que se oponían y de los que no querían ser parte de ellos, religiosos e hipócritas A, o religiosos y machistas C o críticos del rock E. Aunque el grupo de referencia negativo favorito es la Iglesia Católica: represivo, intolerante, convenenciero, ambicioso. Todos se resisten a pertenecer a este grupo y aceptar los antivalores que les atribuyen, en mayor o menor grado.

La continuación de la parte parareligiosa del catolicismo popular, con brujería y aceptación de fantasmas y Tarot, entre otras creencias, se ve que se da en los grupos de amigos en un solo caso explícito F. Sin embargo, en los grupos de amigos o de curso hay quienes no aceptan estas creencias. Una hipótesis es que su marginalidad con respecto al catolicismo oficial sea una razón tanto de aceptación de lo parareligioso como de rechazo de la religión instituida.

Los valores de apertura, tolerancia, crítica congruente e informada, por ser una generación expuesta a la información generalizada, los conduce a la práctica o aceptación, tanto de la multiplicidad de creencias como de la posibilidad de acceso a lo sagrado sin la mediación de la hieroburocracia. La mediación del grupo de pares etarios estudiantes, se revela como el más importante grupo de referencia en esta situación. Muy a pesar de su baja intensidad en la codificación de los valores y conductas grupales y su escasa eficacia en las religiones íntimas de la vida personal.

Referencias bibliográficas

- Abreu, C. (2012). "La teoría de los grupos de referencia". *Ágora: Papeles de Filosofía* Vol. 31, No. 2. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, pp. 287-309.
- Anderson, León (2006). "Analytic Autoethnography". *Journal of Contemporary Ethnography*, Vol. 15, No 4, Agosto 2006, 373-395. Sage Publications.
- Ellis, Carolyn, Adams, Tony & Bochner, Arthur (2011). "Autoethnography: An overview". *Forum: Qualitative Social Research*, Vol. 12, 1, Art. 10 – Enero 2011.
- Ferrarotti, F. (1983). *Il paradosso del sacro*. Roma. Laterza
- Merton, R.K. (2002). *Teoría y estructura sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sánchez, O., Plascencia, F. y Tapia, E. (2019). *Incidencia de los grupos de referencia en la trayectoria académica de los estudiantes del Centro de Ciencias Sociales y*



Humanidades, primer informe anual del proyecto de investigación PIECU18-6, 2018, UAA.

Sánchez, O. & Plascencia, F. (2017). "La religión como conocimiento cultural: el caso de los estudiantes de licenciatura en la universidad autónoma de Aguascalientes en México". *Revista Cultura & Religión*. Vol. 11(2). pp. 29-50.

Sánchez, O., Plascencia, F. y Tapia, E. (2017). *Capital cultural, jóvenes universitarios y cultura religiosa*, informe final del proyecto de investigación PIECU16-5, 2016, UAA.



Entre o cristão-espírita e o afro-brasileiro: a umbanda no campo religioso

Ana Clara Sapienci de Souza

Resumo

O presente artigo tem como objetivo compreender a umbanda, como campo religioso marcado pelos processos de mudanças que vivencia interna e externamente. Essa religião é um conjunto sincrético e brasileiro composto por elementos de diversas tradições religiosas; que são de natureza: católica, espírita kardecista e candomblecista. Inserida em um cenário religioso em plena transformação (ascensão dos evangélicos, queda do número de católicos e aumento do número de espíritas), está imersa em fluxos que marcam um contexto aberto às disputas simbólicas por discursos e adeptos. Em que pese a formação do campo umbandista por práticas altamente heterogêneas, em que cada casa de umbanda assume um ritual que é único, foram utilizadas duas definições de polos dentro do campo umbandista: a saber, um polo mais próximo do espiritismo e do catolicismo, o cristão-espírita, e um mais próximo das religiões de matriz africana e das práticas de religiões tradicionais, o afro-brasileiro. Essa estratégia metodológica, possibilitou o agrupamento de manifestações religiosas para a compreensão dos conflitos e diálogos essa diversidade do campo umbandista. O trabalho está dividido em três pontos de reflexão: o universo religioso brasileiro e suas transformações, a configuração do campo umbandista demonstrada por esses dois polos e um importante elemento da transformação da religião que é a presença nas plataformas digitais, como o youtube.

Palavras-Chave

Religiões afro-brasileiras, umbanda, campo religioso, Brasil.

Introdução

A vida social cotidiana dos brasileiros é permeada pelos sentidos religiosos existentes em suas práticas. Não é raro que se recorra ao mundo do além para justificar e suportar as coisas reais vividas neste mundo. Por isso, a religião é uma esfera fundamental para a compreensão da realidade social brasileira, importante para entender tanto o individual, as relações micro, quanto a estrutura social, o macro. Dentre as religiões vividas e praticadas no Brasil, a umbanda tem estado presente no imaginário popular, em que seus ritos e seus espíritos mesclam-se ao cotidiano.



A umbanda é caracterizada pelas ciências sociais da religião como um conjunto sincrético, nascido no Brasil, portanto, endógeno (Ortiz, 1978, pg. 14), composto por elementos de diversas tradições religiosas. Trata-se de um conjunto de práticas, crenças e manifestações que são de natureza: católica, espírita kardecista e candomblecista. Nesse sentido, a umbanda é o resultado de um processo de reelaboração de ritos, mitos e símbolos que, no interior de uma estrutura redefinida, adquirem novos significados (Magnani, 1986). Imerse nessa cultura popular, combina símbolos nacionais e reivindica originalidade como “a religião brasileira por excelência”.

Fundamentos teóricos e metodologia

O objetivo do presente trabalho é apresentar o campo umbandista, constituído por dois núcleos/polos fundamentais: o cristão-espírita e o afro-brasileiro. Em que ambos reuniram: agentes, rituais, práticas e discursos, pontos em comum e diferenças. Essa estratégia metodológica, possibilitou o agrupamento de manifestações religiosas, a compreensão dos conflitos e diálogos entre as vertentes e as casas e a organização religiosa. O campo umbandista é formado por práticas altamente heterogêneas, em que cada casa de umbanda assume um ritual que é único e singular. A combinação de elementos rituais de cada uma dessas variáveis é resultado da conjunção de diferentes variáveis, como: a formação religiosa de seus dirigentes, a região e cidade em que se localiza, seus frequentadores e adeptos

Em que pese apresentar os processos de mudanças vivenciados interna e externamente a esse campo – que são: os processos de transformação do próprio universo religioso brasileiro (ascensão evangélica, queda católica, crescimento espírita e decréscimo das religiões afro-brasileiras, a umbanda e o candomblé) e internamente, a mudança de discurso (veiculado por plataformas como o youtube) somado à própria natureza do campo religioso.

Em síntese, trata-se de uma tentativa de demonstrar como a umbanda (considerando o recorte de São Paulo) se apresenta dentro das mudanças externas e internas. Por isso, o trabalho está dividido em três pontos fundamentais para a análise: o universo religioso brasileiro e suas transformações, a configuração do campo umbandista demonstrada a partir desses dois polos e um importante elemento da transformação da religião que é a presença nas plataformas digitais, como o youtube.

A formulação de categorias analíticas requer o cuidado em não as transformar em tudo aquilo que, de fato, é o campo. Isso porque são categorias que por sua natureza não podem exprimir toda a complexidade do social. Por isso, estabelecer esses dois polos



possibilita não só compreender as dinâmicas inerentes a cada um, que são específicas a eles (pois lidam com grupos sociais distintos) mas também compreender a própria dinâmica entre eles, que é o que, de fato, produz as características específicas e inerentes ao campo umbandista. É na percepção das distinções entre essas duas lógicas de operacionalização do sagrado que se pode elaborar uma compreensão sobre a forma como o campo umbandista funciona, para a partir disso produzir uma teoria capaz de abarcar a sua heterogeneidade e fragmentação. Essa definição dos polos opera de forma próxima ao tipo ideal, extraído da metodologia weberiana; em que são definidas as características gerais, isoladas e exageradas de cada polo.

Para além da heterogeneidade, é preciso destacar o que faz a umbanda ser a umbanda, como um campo religioso, em que se espera haver um mínimo de coesão, expresso pelos elementos em comum existentes nos diversos terreiros. Nesse sentido, o que pode ser colocado como geral é: a união entre o culto das entidades espirituais associadas às chamadas linhas de trabalho e o culto aos orixás, ou seja, a presença dos espíritos manifestados em arquétipos por meio da incorporação e esse culto aos orixás. Por isso, em alguma medida, todas as casas de umbanda compartilham a crença em um universo espiritual, ainda que variem em sentido, existe um consenso sobre a existência e a atuação dos espíritos na vida dos indivíduos, sejam eles adeptos ou não.

Diante desse cenário, a questão principal que se coloca é a necessidade de entender como a umbanda se organiza nesse contexto e como ela constrói a sua legitimidade e de seus símbolos religiosos. Em suma, o que está em jogo é aquilo que se quer perpetuar e o que deve ser deixado de lado, e por isso, os elementos cristãos podem ser legitimadores da umbanda, pois fornecem um discurso efetivo de fortalecimento – a umbanda como uma religião boa, caridosa e gratuita. Esses elementos não são escolhidos ao acaso, mas hierarquizados, seguindo uma lógica incorporada pelos agentes do que é efetivo e socialmente aceito e aquilo que gera preconceitos e receios.

Tendo em vista que é uma religião marginalizada (pelo preconceito e pelo lugar que assume na sociedade brasileira) e em relação com as transformações religiosas vivenciadas pela sociedade brasileira. Sendo assim, o presente artigo buscará olhar para esses dois lados da religião: o que está fora e o que está dentro do campo – pensando a configuração interna em dois níveis diferentes: a tentativa de organizar a profunda heterogeneidade de manifestações em dois polos e a mudança no discurso da religião que penetra nas mídias sociais.



A configuração interna do campo umbandista

O polo cristão espírita

Em síntese, o polo cristão-espírita é caracterizado pelos elementos cristãos do catolicismo, seja pelo culto a Jesus Cristo como um organizador da prática religiosa, seja pelo sincretismo com os santos católicos, em que a identidade do santo se sobrepõe à do orixá. O polo cristão-espírita também é caracterizado pela incorporação da teologia espírita, sintetizada por Allan Kardec e Chico Xavier, que passam a ser um significador da religião umbandista, assim, os conceitos que orientam a prática religiosa espírita são incorporados na umbanda como fundamento de suas próprias práticas religiosas, como acontece com o conceito de carma e de reencarnação.

A umbanda, sob influência espírita, agrega em sua prática o princípio cristão da caridade; é a partir dele que os umbandistas significam e legitimam sua prática. Um ideal que, de uma forma ou de outra, está presente na maioria dos terreiros e ocupa um lugar central no discurso religioso nativo. Por ser o principal elemento importado do espiritismo, norteia os demais elementos oriundos dele: a reencarnação, a ideologia do carma, a manifestação dos espíritos, que estão presentes na filosofia Kardecista/espírita. Nesse contexto, a caridade pode assumir diversos significados: de ajudar na limpeza do terreiro até incorporar as entidades.

Há uma relação muito próxima entre o espiritismo e a umbanda, porque é comum que se veja a mesma base teórica nas duas religiões. Enquanto aquilo que justifica as práticas dos agentes é um todo simbólico importado pela umbanda do catolicismo, o espiritismo precisa criar estratégias para se afastar dessa outra religião (como o afastamento das manifestações dos espíritos não avançados que estariam presentes na umbanda, a deslegitimação das curas e milagres alcançados nos terreiros). É possível dizer que esse polo cristão-espírita, apesar de ter uma forma distinta de culto do espiritismo, tem como cerne de suas crenças a base filosófica e conceitual do espiritismo. Em que pese o fato de os terreiros que mais radicalizam essa incorporação dos fundamentos espíritas como orientadores de suas práticas conseguem incorporar até mesmo os rituais espíritas (ainda que essa seja uma religião ascética nos ritos, em que não há uma magificação/encantamento, mas preza pela racionalização), como a realização da leitura de um texto espírita antes do começo da gira e a realização da prece de caritas.

Do catolicismo, importou-se uma estética similar (imagens, velas, datas comemorativas, a presença ocasional da bíblia) e o expressivo culto a Jesus Cristo, sincretizado com o



orixá Oxalá, também interpretado como mestre e senhor, ocupando lugar central no congá/altar. Além disso, o catolicismo se faz presente na forma de culto aos santos, para além daqueles sincretizados em orixás, como São Benedito e Nossa Senhora Aparecida nas rezas, cantigas devocionais e benzimentos (executados ou não pelas entidades), tratados como serviços religiosos. Os elementos incorporados à religião vêm, sobretudo, do catolicismo popular. Isso porque o primeiro está ligado às camadas populares, em que o conhecimento tradicional e as relações entre as pessoas têm o protagonismo na produção religiosa, já o segundo, em sua forma padrão, eclesiástica, tem um preciosismo em sua prática que pouco tem a ver com o cotidiano das pessoas das classes sociais mais baixas, assim esse catolicismo urbano e formal tem menos apelo que o catolicismo popular, que consegue produzir uma crença muito mais íntima e horizontal.

O polo cristão-espírita tem uma profunda presença da moralização como orientadora das práticas, sob a forma da caridade, a qual permeia todo o discurso adotado pelos adeptos desses terreiros. Essa moralização se faz presente em muitos terreiros e como discurso dominante pregado pelos adeptos nas mídias digitais, apresentando como características: uma concepção de um deus transcendente, onipresente, onipotente, dotado de uma sabedoria universal, a concepção de pecado, sobre aquilo que seja certo e errado, ou seja, há uma conduta ideal para os fiéis umbandistas, que passa pela absorção, em alguma medida, das virtudes cristãs. Sendo assim, os espíritos manifestados no culto são incluídos nas lógicas de evolução carmíca e da caridade como um caminho único para o progresso do espírito em direção à ascensão evolutiva e à iluminação. (Negrão, L. N., 1996, p. 367)

Nesse sentido, os componentes míticos e rituais que foram importados das tradições afro-brasileiras, quando se fazem presentes, são neutralizados, isto é, resignificados a partir do discurso moral (Negrão, L. N., 1996, p. 32). As entidades mais contraventoras adquirem um outro significado, os exus tornam-se guardiões, capazes de proteger e são dotados de uma imensa sabedoria, em acordo com os valores espirituais da evolução e do discernimento importado do espiritismo.

O polo afro-brasileiro

O polo afro-brasileiro se caracteriza pelo distanciamento ou a contraposição dos elementos cristãos (do polo cristão-espírita), com uma maior proximidade da estética do candomblé: seja a paramentação dos praticantes, as imagens de culto utilizadas, a forma de organização do culto, bem como a estrutura ritual com os cantos e rezas e a



realização dos trabalhos espirituais, como a iniciação. Outro elemento desse polo é o destaque dado aos cultos da linha da esquerda, que são os exus, essas entidades assumem um papel importante na realização dos rituais. Em linhas gerais, esse polo se caracteriza menos por um elemento fundamental marcante e mais por ser o oposto do polo cristão, em diversos sentidos.

Por outro lado, pode-se definir o polo afro-brasileiro simplesmente pelo distanciamento – esclarecido e “consciente” – do cristianismo, como um movimento que vem tomando força nos terreiros e no discurso umbandista, seja pela atuação do movimento negro, que ao retirar o sincretismo religioso cristão das roças de candomblé, acabou por influenciar alguns adeptos umbandistas; seja pela negação tradicional dos ideais e dos dogmas que historicamente acompanham o cristianismo e o espiritismo. Um exemplo disso é a cobrança dos trabalhos, um valor contrário à caridade pregada pelos adeptos do espiritismo, a cobrança seja ela justa ou injusta coloca à prova a identificação espírita do terreiro.

O candomblé não é um todo homogêneo, sendo constituído por diversas nações, que perpetuam tradições diferentes, como angola, congo, jejê, nagô, ketu, ijexá, em que é possível distinguir pelos diferentes toques de atabaques, pelas músicas, idiomas dos cânticos, pelas vestes e pelo nome das divindades (Bastide, 2001, pg 17). Mas pode ser caracterizado por uma maior homogeneidade de ritos, sobretudo dentro de cada nação, em que se responde a uma hierarquia bem definida, com ritos a serem seguidos com um maior rigor. Há uma maior referência à ancestralidade e aos ritos africanos, como uma referência a ser seguida pelos adeptos na vivência religiosa. Sendo assim, a umbanda mais próxima do candomblé busca incorporar, em alguma medida, esses valores professados pela religião africana.

O polo afro-brasileiro da umbanda (por sua maior proximidade com o candomblé), não estabelece com tanta determinação a distinção entre o certo e o errado, os indivíduos têm suas atitudes julgadas por meio de uma relativização, rompendo com a moralização determinista. Como esse polo tem menos influência direta do espiritismo, os conceitos de carma também aparecem de forma mais secundária, não tendo uma importância fundamental para seus adeptos, por isso, os trabalhos espirituais não são condenados, assim como a cobrança por eles. Já que não há uma determinação maniqueísta do bem e do mal, nas situações das quais as pessoas se queixam ao procurarem esses prestadores de serviços religiosos há uma relativização de suas participações, ou seja, o cliente é entendido como uma possível vítima, de um trabalho realizado, já que estão



lidando com um universo social competitivo, como demonstrado por Lísias Negrão (1996), essa moralidade está “assentada no sentimento de justiça peculiar àqueles que vivem em meio basicamente competitivo e conflitivo, desprovidos de recursos materiais eficazes para o enfrentar a luta cotidiana pela vida e superar os problemas que suscita.” (Ibidem, p. 372)

O youtube umbandista

Os meios digitais como uma nova forma de comunicação religiosa assumem no campo umbandista, sobretudo entre os mais jovens, uma importância nada discreta. Essa presença na internet se dá, principalmente, pelos vídeos publicados no youtube em canais especializados na religião. O youtube umbandista, aqueles canais que se dedicam a produzir conteúdo dentro desse nicho temático religioso se dividem entre dois diferentes públicos alvo: os adeptos e os leigos, os convertidos e os curiosos. Esses espectadores encontram vídeos de variados temas - dentro da religião: há os especializados em músicas (gravação de pontos cantados), os que esclarecem dúvidas e tentam produzir um discurso sobre os “fundamentos” da umbanda, aqueles que buscam esclarecer o básico (como o que é a religião, o que são as linhas de trabalhos), aqueles que produzem entrevistas com entidades incorporadas em médiuns, ou até mesmo os que buscam esclarecer dúvidas e dar conselhos às histórias enviadas pelos espectadores. Mas, principalmente, sustentam um discurso específico sobre a religião: a umbanda como uma religião da prática da caridade, ou seja, uma religião que é ‘boa’, que ‘faz o bem’, condenando publicamente as práticas que estão em dissonância com essa imagem idealizada.

O processo de idealização é capaz de resumir o discurso umbandista desses agentes. A idealização é, por definição, imaginar ou enxergar uma realidade de forma perfeita, eliminando os defeitos e os problemas existentes, para criar, em detrimento deles, uma imagem do ideal. É isso que os canais de umbanda fazem acerca da religião - produzem um discurso, que é produzido pensando em uma divulgação eficiente e colocação da umbanda em uma posição mais favorável/legítima dentro do campo religioso. Por isso é tão importante a reafirmação produzida por eles do bom e do caridoso, porque a umbanda, por ser uma religião em uma posição desfavorável, que sofre diversos ataques e sob a qual recaem inúmeros tabus e preconceitos ela precisa criar estratégias que produzam uma legitimação e um fortalecimento.

Definindo o que é a umbanda, a partir da idealização produzida por esse discurso, eles conseguem se afastar daquilo que foge desse discurso, justificando que é outra coisa,



mas não umbanda, retirando do campo umbandista e deslegitimando aqueles terreiros que têm outras práticas que não essas que são legitimadas por aquilo que pretende ser o discurso oficial da umbanda. Mas isso também é acompanhado de uma pretensa uniformização da religião, que busca homogeneizar todos os terreiros como praticantes de uma só umbanda, apesar das distinções de culto que haveriam, existe a prática de uma religião que é a mesma, ou seja, segue os mesmos princípios.

Como dito, o campo umbandista é composto por uma grande fragmentação em que há uma relação de desconfiança e concorrência entre os terreiros, que não necessariamente praticam a mesma forma de culto, por isso, muitas vezes, os canais se dedicam a responder dúvidas de adeptos ou leigos que frequentam casas umbandistas. O que é um produto direto de uma nova forma de consumo da religião: ao chegar nos terreiros, com a referência do que foi aprendido na internet, há um conflito, porque é comum que a umbanda dita nos canais não seja a mesma do terreiro visitado, assim muitas dúvidas são criadas, ou ainda, os canais passam a disputar indiretamente a legitimidade dos ensinamentos com o dirigente, ou seja, um neófito que consome o conteúdo no Youtube passa a ter uma demanda de homogeneidade dos rituais/ensinamentos apresentados pela internet e aqueles adotados pelo dirigente, nos terreiros que frequentam.

Os canais popularizam e tornam de fácil acesso um conhecimento que antes estava restrito aos dirigentes, mas principalmente, mudam a dinâmica da obtenção do saber e a consolidação das regras de conduta da religião. Instituem uma visão legitimada, como por exemplo: a proibição do sacrifício animal, da cobrança de trabalhos, da realização de 'magias negras' como as amarrações amorosas; excluindo da categoria "umbanda", tudo o que se coloca à margem dessa visão oficial, vinculada por esses líderes religiosos das mídias sociais.

Cria-se então um doxa, um conjunto de elementos que devem ser seguidos para que se possa ser incluído no campo, uma visão de mundo legitimada, no entanto, apesar de ser um discurso que tem força e seguidores, ele não é capaz de englobar todo o campo, ou seja, se um determinado terreiro realiza amarrações amorosas e se considera umbandista, não há uma instituição e nem um discurso capaz de reverter essa identificação, é possível diminuir sua legitimidade, mas não se pode excluí-lo por completo.



A umbanda no universo religioso brasileiro

A umbanda está inserida em um cenário religioso de plena transformação – ascensão dos evangélicos, queda do número de católicos e aumento do número de espíritas –, e imersa em fluxos que marcam um contexto aberto às disputas simbólicas por discursos e adeptos. No censo demográfico, a umbanda, inserida na categoria de “religiões afro-brasileiras”, perde adeptos enquanto o candomblé cresce. Se, por um lado, há subestimação do número de adeptos das religiões afro-brasileiras, por outro, essa diminuição pode significar fragilidade em fortalecer seus adeptos e encorajar a auto declaração ou permanência diante das possibilidades de conversão. Diante disso, é necessário compreender como a umbanda se posiciona nesse cenário; já que cada terreiro é uma unidade singular, se organiza, se divide e se coloca dentro desse campo em transformação em que a religião está inserida.

A ascensão evangélica – não só em números, mas no nível cultural – é o principal elemento de mudança do cenário religioso brasileiro; atingindo diretamente a umbanda, que passa a ter que responder de alguma forma a essa transformação, pois estão próximos em um contexto conflituoso. São religiões que lidam com camadas sociais similares – baixa renda e escolaridade –, direcionando a hostilidade e o proselitismo aquele que é, de fato, o concorrente mais direto; ambas seriam formas de atuar/existir no mesmo contexto social, locais onde os fiéis buscam cura para os diversos males que os afligem (Fry e Howe, 1975).

Enquanto a umbanda perde adeptos, o neopentecostalismo cresce, sustentado pela Teologia da Prosperidade, um importante instrumento de conversão; que inverte o velho ascetismo pentecostal e promete bens materiais, prosperidade, poder terreno e redenção da pobreza, que é um sinal de falta de fé e desmerece qualquer pretendente da salvação divina, tendo em vista que a valorização da prosperidade é justificada pela ideia de escolha dos “filhos de deus”, pois os reais servos de Deus nunca serão párias sociais (Mariano, 1999). O que é oposto à ideologia espírita do carma presente na umbanda, em que se deve praticar a caridade e desapegar de dádivas terrenas, aceitando a posição social desfavorecida como uma forma de prova terrena de faltas cometidas em vidas passadas e caminho incontornável para a evolução espiritual e redenção.

Esses elementos cristãos podem entendidos como signos de distinção, pois são a referência simbólica do discurso utilizado pela umbanda em busca da legitimidade. Essa distinção seria uma das formas de hierarquizar os agentes nas disputas no campo



religioso, buscando proximidade com os elementos dominantes no campo religioso brasileiro. Isso porque, no limite, o cristianismo é a língua franca no mercado religioso brasileiro - católicos, evangélicos e espíritas somam mais de 95% da população nacional (Souza, 2016), conforme censo demográfico de 2010 – constituindo-se como hegemonia cultural.

As denominações neopentecostais protagonizam uma ostensiva “guerra religiosa” contra as entidades afro-brasileiras (Mariano, 2003; Almeida, 2009). Entretanto, esse neopentecostalismo macumbeiro (Oro, 2004) – sobretudo da IURD – incorpora em seus cultos referências das religiões afro-brasileiras (exorcismos, bênçãos, entidades), havendo um trânsito das entidades/elementos do terreiro para as fileiras iurdianas, onde passam a ser demônios, evidenciando o conflito religioso. Essa relação simbiótica expressa pela postura combativa gera uma relação singular entre IURD e religiões afro-brasileiras, já que “a Universal dependeu delas para construir parte de seu universo simbólico, como se ela se alimentasse daquilo que propunha combater (Almeida, 2009, p. 322)

Se, por um lado, o neopentecostalismo tem uma postura aguerrida e proselitista, que demoniza entidades do panteão afro-brasileiro e é ativo na condenação do Outro (Oro, 2006; Almeida, 2009); por outro, a umbanda tem formas mais sutis de atuação e resistência, uma delas, possivelmente, é a busca pela afirmação da identidade como uma religião caridosa, que propaga o “bem”. A distância e a proximidade evangélica são elementos importantes de contraste, também porque o caminho inverso não deixa de existir. Seja porque a conversão não se mostra efetiva com o passar do tempo e o ex-umbandista/ex-candomblecista volta aos terreiros, seja por evangélicos que deixam sua denominação para se iniciar nas religiões afro-brasileiras.

Em uma disputa simbólica por adeptos e símbolos, a afirmação da umbanda como cristã poderia atuar criando identificação e encorajando a declaração como adepto. Isso porque, muitos daqueles que frequentam terreiros não se identificam enquanto umbandistas, ou por não se considerarem integrantes da religião ou por receio. Também pelo caráter de serviço religioso da umbanda, que se procura em um momento de aflição, mas que não entra em conflito com a religiosidade das pessoas, que é católica em maioria, dado que o catolicismo é o doador universal de adeptos religiosos. Os elementos cristãos poderiam funcionar, nesse contexto, como um fator de distinção e de legitimidade. Por outro lado, a valorização da identidade cultural africana presente



no candomblé poderiam levar os umbandistas à procurarem um caminho mais “autêntico” e “puro”.

Considerando que cada terreiro é um microcosmo (Negrão, 1996), agrupá-los em dois núcleos possibilita uma análise mais sólida da unidade de culto de que se trata, sua história e a comunidade que a compõe. A partir disso, pode-se sugerir que esses dois núcleos - cristão-espírita e o afro-brasileiro - estão sendo orientados por caminhos externos ao campo umbandista. Para além do fluxo de fiéis, os discursos são significados por disputas externas à umbanda, presentes no campo religioso brasileiro. Nesse sentido, esses caminhos externos - o núcleo cristão-espírita pelas religiões cristãs e o núcleo afro-brasileiro pelo candomblé - atraem esses núcleos como imãs. Esses campos magnéticos que atraem os núcleos da umbanda, provocam uma elaboração própria por parte dos agentes, que tentam dar respostas à essas transformações.

Considerações finais

Incorporar os valores - culturais e de classe - da sociedade representa, para a umbanda, o processo de integração à sociedade brasileira, buscando um lugar de legitimidade e aceitação social como religião (Ortiz, 1978, p. 147). A legitimidade é central para a construção da umbanda enquanto religião, tendo influenciado tanto sua consolidação no início do século XX, quanto às mudanças vivenciadas nos últimos dez anos. As questões e conflitos que a permeiam passam, invariavelmente, pela necessidade de legitimidade.

Essa legitimação começou se concretizar quando a umbanda surgiu e começou a crescer no cenário religioso, na primeira metade do século XX, consolidando-se como opção no mercado (Ortiz, 1978, p. 185). Entretanto, em um movimento reverso, de decréscimo no número de adeptos e perseguição, a legitimidade torna-se, novamente, central; impulsionando uma reinvenção religiosa, como meio de fortalecimento, o que envolve novas práticas, discursos, mídias, divulgação.

O espiritismo e o catolicismo têm um papel fundamental para a legitimação social da umbanda, sendo os pilares de seu processo de moralização. Foi pela incorporação de elementos dessas religiões, que ela enfrentou críticas e perseguições, sendo, atualmente, uma espécie de trunfo na resistência à ofensiva cristã evangélica. Ao adotar elementos do cristianismo social e culturalmente hegemônico – valorizados pela grande mídia - a umbanda busca, de alguma forma, reivindicar seu lugar no cenário religioso atual.



As concepções cristãs, sobremaneira a caridade, não foram apenas transplantadas do catolicismo e do espiritismo e incorporadas de forma superficial, pois tal “doutrina caritativa” passou por adaptação/ressignificação. A forma como a caridade é pensada e praticada na umbanda não está desconectada do contexto social em que está inserida, porque, é, também, pautada na vida real, no cotidiano de subalternos – e mesmo de não-subalternos, mas que, ainda sim, carentes de alguma forma (Negrão, 1996).

A umbanda, sincrética em sua formação, foi moldada pelo processo de modernização brasileira (Ortiz, 1978); se, nesse contexto, o nacional estava fortalecido e pensar na identidade nacional produzia sentido, com a globalização (Ortiz, 2006) o nacional perde força, e a afirmação passa a se dar em um nível particular; um possível caminho para o fortalecimento do candomblé em detrimento da umbanda. Isso porque no candomblé, a desconstrução do sincretismo passa pelo processo de “reafricanização” do culto e do resgate das origens trazidas da África, vivenciado a partir da década de 60, negando a sincretização como uma herança do colonialismo, do racismo e da violência da escravidão. Ao contrário da umbanda, que tanto em seu discurso, como na sua elaboração simbólica de origem se pensaria brasileira.

Além dessas mudanças no cenário religioso brasileiro, a umbanda também passou por mudanças internas. Atualizou-se, utilizando as mídias digitais e formas criativas de divulgação de atividades, sendo os canais no youtube o grande expoente dessa transformação. A religião vem passando por uma mudança de público, sobretudo no nível geracional, o que configura um importante elemento dessa mudança interna ao campo, que não pode deixar de ser relacionado com essa nova forma de comunicação. Se antes a umbanda era buscada em bairros afastados, ligadas a uma camada social mais baixa, com baixa escolaridade, atualmente o cenário não é mais esse. Há um público jovem e com maior escolaridade ingressando na religião, com isso a umbanda vem modificando sua imagem e arejando sua forma de comunicação. Com a internet, que em um ciclo retroalimentado, acaba levando os jovens e escolarizados para os terreiros, eles vão para internet divulgar a religião e trazendo novos adeptos. Se antes a umbanda era uma religião transmitida no cotidiano das pessoas, já que mesmo as localizações dos terreiros eram restritas, hoje é possível encontrar sites, blogs, páginas em redes sociais dedicadas aos terreiros, que buscam informar endereço, vídeos, datas e horas das cerimônias.

O público jovem começa a incorporar outras referências ao discurso religioso, como os conceitos e categorias presentes nas religiões new age, que se popularizaram no século



XXI, reatualizando o universo do sagrado para um novo contexto social - urbano, secularizado, individualizado, conectado. A importância tomada assumida pelas mídias digitais e esse ingresso de jovens na religião estão intimamente ligadas, porque são eles que consomem e produzem boa parte do conteúdo, mas também são responsáveis por realizar a mediação entre a internet e o terreiro, levam para os grupos religiosos e para os mais velhos a existência dessa ferramenta, conseguindo promover as plataformas, elegendo os canais mais legítimos e aqueles que melhor se adequa à umbanda prática, os canais também são responsáveis por levar esse público para os terreiros, porque eles se interessam pela religião conhecendo pelos canais e buscam em suas cidades/bairros os terreiros mais próximos. Nesse sentido, eles acabam se tornando uma ferramenta de promoção dos terreiros que possuem dirigentes/membros com canais no youtube que se tornaram famosos e assim são procurados por um maior número de pessoas, como há uma desconfiança com relação à idoneidade dos terreiros, aqueles que possuem canais passam a gozar de maior confiança.

A umbanda passa a ter que lidar com essa dualidade entre o discurso oficializado veiculado por esses canais, que reverberam nos terreiros e a real complexidade do campo umbandistas. Como Ortiz (1978) demonstra, sobre a busca da legitimidade pela umbanda e a incorporação dos valores dominantes na sociedade, o mesmo parece se repetir no discurso dos canais umbandistas. Há a incorporação para produzir legitimidade dos valores que estão presentes na sociedade hoje. Soma-se à essas transformações, a pressão externa do universo religioso brasileiro, que criam para a umbanda a necessidade de se adaptar e criar caminhos dentro dessas encruzilhadas.



El Carisma Franciscano como tradición en Real de Catorce, México

Angie Sophia Flores De La Cruz

Resumen

En este trabajo de investigación se analizan las tradiciones religiosas practicadas por los residentes de Real de Catorce, San Luis Potosí, México, específicamente en las que tienen relación con la vida y la muerte basadas en la visión del Carisma Franciscano. El análisis se apoya a partir de trabajo de campo, aplicado a los residentes del pueblo, básicamente con las técnicas de observación participante y entrevistas semiestructuradas; efectuadas desde diciembre del 2018 a la fecha.

El Carisma de una comunidad religiosa repercute en la construcción de la vida cotidiana, pues envuelve las costumbres y tradiciones, visión del mundo y su concepción de la vida y la muerte en su entorno. Se analizan estos aspectos importantes desde la propuesta teórica de Ignacio Larrañaga (1982) para comprender el Carisma Franciscano, así como Gérard Lenclud (2009) para explicar la cuestión de la tradición.

Palabras clave

Carisma, tradiciones religiosas, San Francisco de Asís, vida, muerte.

Introducción

El carisma ha orientado el desenvolvimiento de los feligreses en su vida cotidiana, a partir de la continuidad de su cosmovisión del contexto social en el que forman y viven en comunidad. El carisma establece lineamientos de vida, actitudes y emociones que engloban las acciones sociales que participan en la unión de los individuos, creando lazos e interacciones que aportan bienestar a la sociedad.

Lo anterior no es excepción en Real de Catorce, San Luis Potosí, México. En la vida cotidiana de los residentes del pueblo se considera la religión católica romana como la estructura de su pensamiento y sus acciones, siendo la hegemónica en el espacio estudiado, debido a que sus prácticas entorno a la vida, la enfermedad y la muerte se han construido a partir de un legado colonial que sirve como guía moral para la comunidad. La tradición ha sido importante para la construcción de las sociedades pues envuelve los procesos de relación de los grupos sociales, entrelazándolos con su contexto y los mismos individuos con los que comparten particularidades en su vida cotidiana.



Ahora bien, San Francisco de Asís presente en Real de Catorce, México, va estructurando las diversas relaciones sociales de los creyentes en una visión completamente distinta a otros santos, pues, a partir de los residentes del municipio van mostrando el carisma franciscano dentro de sus prácticas cotidianas en los distintos lugares dónde mantienen relaciones sociales con las otras personas del lugar donde habitan.

A partir de las actividades, emociones y actitudes de los residentes de Real de Catorce, se va construyendo un retrato del carisma franciscano presente como tradición, pues desde la interacción dentro del turismo, lugares concurridos en el municipio, eventos culturales, envuelven el carisma, dejando a la vista el reluciente perfil de la sencillez, la pureza, la caridad fraterna y la ardorosa obediencia de San Francisco de Asís, mostrada en los residentes que proporcionaron la información para esta investigación, recogida durante el trabajo de campo de dos visitas hechas en el municipio de Real de Catorce, San Luis Potosí en diciembre de 2018 y junio de 2019.

Esta ponencia se escribe como producto del trabajo de campo realizado entre el año 2018 y 2019, como parte del proyecto de investigación: Cosmovisión, Vida y Muerte, en los Residentes Wixáritari y Mestizos de Real de Catorce, San Luis Potosí México. Liderado por la Dra. Bertha Alicia Cervantes Rivas.

Fundamentación del problema

Real de Catorce se encuentra al norte del estado de San Luis Potosí, México, siendo un pueblo mágico donde su comunidad se organiza para tener líneas de comercio, crecimiento, cultura y religión, así como “al atractivo visual de sus paisajes naturales y las ruinas de numerosos edificios abandonados” (Quijano en Rodríguez, 2018, p.67), que construyen la interacción de los residentes para su desenvolvimiento cotidiano. El carisma franciscano presente como una tradición en Real de Catorce, México, creando así una construcción de la forma en que se vive día con día este carisma en la vida de los feligreses que siguen las líneas de vida de San Francisco de Asís.

El Carisma como edificación del creyente

Es necesario precisar el significado de carisma desde Max Weber (2014), se establece un constructo referente a la persona carismática y por qué su desenvolvimiento dentro de una colectividad tomando a veces un proceso político o religioso, permea las acciones de los demás siendo así un guía de fe, ya que “su fundamento es pues emocional y no racional, ya que toda la fuerza de tal actividad descansa en la confianza, con frecuencia ciega y fanática, en la fe, en la ausencia de todo control y casi siempre



de toda crítica” (p.106), es así como se puede ir construyendo el perfil que reúne las características de un carisma adquirido pero que se aplica cotidianamente, ya que se le tiene destinada una confianza personal en la revelación del proceso emocional dónde tiene validez dentro de la colectividad dónde está.

Con relación al constructo de la persona carismática que propone Weber, Larrañaga (1982) igualmente postula a partir de criterios tanto religiosos como de índole social que

En torno al carismático se congrega un grupo de seguidores, atraídos por su fuego; y generalmente sin propaganda, y hasta, a veces, en contra de su voluntad. Y así, el carismático se torna en padre y maestro; y con frecuencia, y sin proponérselo, en modelo de vida; y, de esta manera, el movimiento que se genera a su alrededor lleva un cuño muy personal, parece improvisado y hasta versátil, como que se resiste a ser aprisionado entre los moldes de una definición (p.2)

Es así como una persona carismática construye lo que lo rodea a partir del reglamento con fin en la fe, confianza y ejemplaridad que comparte hacia sus seguidores, creando en ellos un signo de apego, porque esta persona carismática les muestra virtudes extracotidianas, pasando a ser como un enviado de Dios, reconociéndose entre los demás.

El individuo del que se propaga el carisma es reconocido, lo promueven, ven su vida como si fuera algo magnífico y digno de ser reproducido en sus propias vidas. Sus valores, actitudes y acciones se van permeando en cada uno de sus seguidores, comprendiendo que es un ejemplo para seguir, alguien bueno, en quién pueden confiar y pueden depositar su confianza en ver el mundo de la misma manera en que el carismático lo ve.

Por otro lado, Maroto (2013), tornándose a un lado más religioso, afirma que “los carismas los concede el Espíritu Santo como un don para la comunidad-Iglesia que está inserta en la sociedad civil, no hay razón suficiente para restringirlo a la actividad eclesial” (p.455). Esta aseveración es necesaria para comprender la concepción del carisma dentro del sentido religioso, esencialmente católico.

San Francisco de Asís, dentro de su cotidianidad vive e invita al creyente devoto a vivir en inspiración evangélica, el ideal de la conformación con Cristo y la garantía de la catolicidad, ya que, de acuerdo con la tradición católica, San Francisco de Asís fue el primer santo en ser marcado por estigmas visibles. Después de haber vivido una vida de lujos como hijo de una familia de comerciantes italianos, decidió dedicar su vida a Dios mediante votos de pobreza y humildad (Otero y Robinson en Rodríguez, 2018,



p.65), siendo así un ejemplo para la sociedad creyente al catolicismo, y, por lo tanto, se muestra la apropiación de valores y acciones que promueven el apego de los otros con la finalidad de crear una buena comunidad, individuos que participen y vean por el otro dentro del espacio donde se crean las interacciones para expandir dicho carisma, especialmente el carisma franciscano en Real de Catorce, México.

El carisma como tradición

Ahora bien, al hablar del concepto de tradición, es necesario comprenderlo desde Lenclud (2009.), pues él va desarrollando la idea que la tradición es una representación cultural del tiempo y de la historia de una específica colectividad, además que “expresa un mensaje importante, culturalmente significativo y dotado por esta razón de una fuerza actuante, de una predisposición a la reproducción”.

Lenclud (2009) explica la noción de la tradición desde una perspectiva etnográfica, entendiéndolo desde la manera en que es una transmisión de información del pasado que permanece en su predisposición a la reproducción de esta. La utilidad de una tradición es “ofrecer a todos aquellos que la enuncian y la reproducen cada día, el medio de afirmar su diferencia y, por eso mismo, de asentar su autoridad” (p.11). Se puede construir una concepción central del carisma franciscano, así como lo que envuelve una tradición para concebirse parte del Real de Catorce.

Metodología

Con respecto a la metodología cualitativa aplicada, se utilizó trabajo de campo en el municipio de Real de Catorce para ir comprendiendo el fenómeno del carisma franciscano como tradición en Real de Catorce. Dentro de este, se pudo realizar observación participante, un diario de campo, así como entrevistas semiestructuradas.

Eventualmente se efectuaron 4 entrevistas semiestructuradas realizadas en el trabajo de campo que comprenden de la teoría establecida para abordar el fenómeno social, extrayendo cuestiones para preguntar su realidad social, incluyendo sus tradiciones y vida cotidiana con relación a San Francisco de Asís.

Se utilizó la observación participante, porque abordándolo desde una cuestión del método cualitativo, impulsa la visión del objeto de estudio. Se puede afirmar que ayuda a “admitir el contacto directo del investigador con el fenómeno estudiado, aproximándose desde las perspectivas de los sujetos, hecho éste que reduce la subjetividad que permea las investigaciones cualitativas” (Alves et al, 2014, p.76). La observación participante comprende de un acercamiento a la realidad y crear así una descripción detallada que aumente los conocimientos, estructurando las experiencias



dentro del grupo de individuos. Esta técnica conlleva dinámicas dentro de los acercamientos, pues con base en el desarrollo de interacciones sociales se puede apreciar mejor el objeto de estudio de esta investigación, el carisma franciscano.

Resultados y discusión

San Francisco de Asís le da un sentido viviente a cada rincón del espacio, pues su rostro, leyendas, milagros y el propio carisma, rodea a cada creyente, mostrándose en los mismos lugares que construyen al municipio, como las constantes imágenes y estatuas del santo dentro del territorio del municipio (Anexo 1), así como las acciones que día con día establecen los residentes en Real de Catorce. Es así como, siéndose una tradición viva a lo largo de las interacciones religiosas transformadas en sus relaciones cotidianas, se vive San Francisco de Asís.

El entorno en el que se desarrollan los residentes en Real de Catorce ha sido armonizado a partir de imágenes religiosas que van platicando las historias de cada hogar que se va observando en el camino, ya que “pude observar que en la mayoría de las casas tenían imágenes de San Francisco de Asís o de la Virgen de Guadalupe, así como pequeñas cruces que destellaban entre las pequeñas rotas de las que estaban construidas las casas de los habitantes” (Diario de campo diciembre 2018, 2018), con la finalidad de reconocerse parte de la religión, así como bendecir su casa con imágenes de Santos y Vírgenes. Por otro lado, las visitas a la Parroquia de la Purísima Concepción son constantes (Anexo 2), puesto que los mismos residentes creyentes, “participan en las actividades de la parroquia, creando su propio hogar en la iglesia, incluso asistiendo con regularidad” (Diario de campo diciembre 2018, 2018).

La importancia de los fieles devotos a San Francisco en Real de Catorce es un factor importante, pues, más que un impulso desde la cuestión sacerdotal con el fin de evangelizar, la visión del feligrés promoverá a partir de su experiencia de vida, la construcción de sus relaciones sociales a partir de San Francisco de Asís.

Agraciados con sus milagros, los individuos seguirán a este modelo de vida, pues impulsa una completa transformación de actitudes por su ejemplo, pues “la legitimidad del nuevo portador del carisma está unida a señales, por tanto, a “reglas” respecto de las cuales se forma una tradición (tradicionalización); o sea, retrocede el carácter puramente personal (Weber, 2014, p.269).

No se tiene noción precisa de la manera en que llegó la imagen del santo a Real de Catorce, pero la manera en que se fue construyendo su relación entre el santo y el pueblo, fue construyendo esta tradición, ya que



Las historias coinciden en que apareció solo, en el monte y que fue su voluntad llegar a la ciudad. Desde allí la imagen pasó a residir en la capilla de Guadalupe que se encuentra en el panteón de Real de Catorce (Rodríguez, 2018, p.70),

es así por lo que, se puede afirmar que, desde la misma forma, siendo esta una casualidad, fue construyendo este fervor inesperado, pero bien recibido por parte del pueblo hacia San Francisco de Asís.

Dentro de la historia de San Francisco es necesario comprender que se destaca que “fue aquejado en su vida por múltiples enfermedades y dolencias, pero que, al transitar fuera de este mundo llegó a un estado cercano a la gloria, por lo que es conocido como el Seráfico San Francisco de Asís” (Rodríguez, 2018, p.67). Esto es relacionado con la manera en que los seguidores en Real de Catorce piden milagros con relación a la salud, pues se ha creado esa concepción del santo.

Una de las anécdotas de San Francisco en Real de Catorce compartida menciona “le ofreció las tunas, y dice que era igualito que San Francisco, se le fue por otra calle, no se fue por la calle derecho, se fue por la otra calle de atrás (...), no había gente, nada más ese señor, que pasó y le ofreció tunas. Mi papá se enfermó porque se impresionó y de ahí empezó malo con la presión y se enfermó, pero gracias a Dios está muy bien” (Diario de campo diciembre 2019, 2019).

Por tanto, es esencial la comprensión de la presencia del carisma franciscano como constructor de las interacciones de los residentes, concibiéndose como una tradición que marca las experiencias de vida de estos, así como su relación con el entorno histórico que los rodea.

Conclusiones preliminares

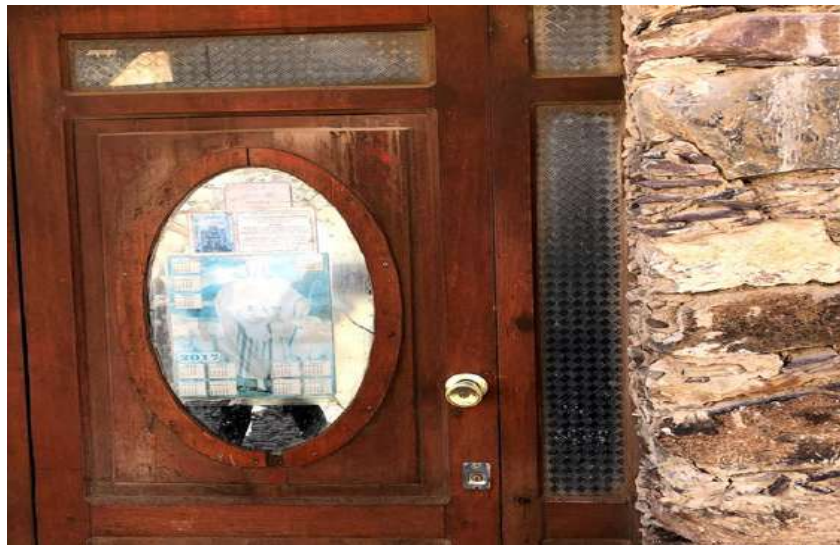
A partir de lo anteriormente mencionado, se puede concluir que, desde las posturas de los teóricos: Weber (2014), De Maroto (2013) y Larrañaga (1982), el carisma franciscano en los residentes de Real de Catorce va construyendo al residente como que es el ejemplo por seguir como los individuos que son sus seguidores, edificando a la par sus procesos de desenvolvimiento en su realidad social, en sus tradiciones.

El carisma religioso envuelve a los individuos y los apoya para comprender una unión devota hacia el santo, de quién es el carisma y promueven su espiritualidad, su experiencia de vida. El carisma franciscano tiene su particularidad en una vida sin lujos que, a través de procesos de enfermedad y situaciones difíciles, siempre hay una confianza puesta en un ser superior que motiva a seguir y entregar su vida.

Este carisma se construye como una tradición en Real de Catorce desde el momento en el que se acogió el santo en la realidad del municipio, transformándose en el cuidador del pueblo, en dónde encuentran esta tranquilidad como individuos dentro de sus situaciones de complicaciones de su vida cotidiana. San Francisco de Asís se vuelve un ejemplo para cada uno de los residentes en Real de Catorce, siendo así, su confidente, su santo a quién pedir intercesión, un impulso para construir mejores relaciones e interacciones sociales con quiénes se convive en el municipio.

Anexos

Anexo 1:



Puerta de vivienda decorada con imágenes de San Francisco y otros santos en forma de calendarios y oraciones para el hogar.

Anexo 2:



Anexo 2. Señora observando a San Francisco de Asís mientras hace la oración de su visita cotidiana a la Parroquia de la Purísima Concepción.



Referencias

Bibliográficas

Flores, A. (2018) Diario de Campo diciembre 2018. Real de Catorce, México.

Flores, A. (2019) Diario de Campo junio 2019. Real de Catorce, México.

Larrañaga, I. (1982). El Carisma Franciscano. MANRESA (54), 217-238.

Maroto, D. d. (2013). Teología y espiritualidad de los carismas. Salmanticensis, (pp.453-481).

Rodríguez, D. A. (enero de 2018). San Francisco de Asís de Real de Catorce: Peregrino, nocturno, y corpóreo. CEMCA, (pp.60-86).

Weber, M. (2014). Economía y sociedad (3rd ed.). México: Fondo de Cultura Económica, (pp.106-107, 364-377).

En línea

Facundes, K., et al. (2014). Hablando de la Observación Participante en la investigación cualitativa hablando en el proceso salud-enfermedad, recuperado el 12 julio 2019 de <http://scielo.isciii.es/pdf/index/v23n1-2/metodologia1.pdf>

Lenclud, G. (2009, enero 16), La tradición no es lo que era. Clases Bosa, recuperado el 11 de julio de 2019 de <http://clasesbosa.blogspot.mx/2009/01/la-tradicin-no-es-lo-que-era-grard.html>



Línea Temática 9.

Nuevas religiones versus religiones tradicionales



Neo – pentecostalismo: una redefinición teológica, el caso de la iglesia rebaño de lobos

Daniel Rodríguez¹

Mantuvimos la guerra de Vietnam porque nuestra conciencia estaba mistificada por símbolos de patriotismo, sueños de gloria, un orgullo inquebrantable, y visiones de imperio. [...] Nos criamos amenazados por diablos con ojos rasgados y pequeños hombres amarillos despreciables; estábamos cautivados por visiones de nuestra propia majestad inefable. En síntesis, estábamos drogados. Marvin Harris (Antropólogo norteamericano) (Páez, 2011; 97)

Resumen

El pentecostalismo disiente con el protestantismo histórico en sus expresiones mágicas y animistas diferenciándose de su origen arcaico, bajo la manifestación de nuevas conexiones con lo divino, que, reconstruye un espécimen interpretativo rotundamente inmiscuido en la subjetividad. Páez en su texto "Creyentes" (2011) hace énfasis en una divulgación de los dones particulares del espíritu santo en su lugar. En este caso el rock, el atavío y el discurso como expresiones estéticas y articuladoras del culto religioso suscitan nuevas maneras de hacer comunidad. Esto permite sostener que hay heterogéneas mociones que se yuxtaponen a la unidad e identidad metafísica pero que, sin embargo, se equiparan en una idea homogénea, que, en el orden religioso es contrastante con el resto de religiones, por su restauración de la autoridad y una incipiente doctrina teológica, será a esto a lo que llamaremos en este documento como "Neo – pentecostalismo". Este trabajo se propone auscultar en los mecanismos discursivos y simbólicos, así, mantener como marco de análisis la vinculación hombre-Dios en la iglesia "Rebaño de Lobos" para contestar a la pregunta: ¿Cómo hace comunidad la iglesia rebaño de lobos a través de la estética, el discurso musical y predicativo? Para ello debemos identificar las formas de aglutinamiento social a través de la estética del lugar, analizar los componentes simbólicos más representativos de la iglesia y examinar el discurso litúrgico y su relación con su símbolo y su feligresía. Esta forma podría insinuar maneras de acercarse al síntoma de estas configuraciones culturales, des- verticalizando la intemperie de su naturaleza y proponiendo la eyección de un sujeto, que, en el espíritu del tiempo, se desestructura, en prospectiva, teleológica y más bien se afirma en clave comunitaria, esta, anquilosada a la certidumbre de la moral y la identificación.



Abstract

Pentecostalism disits with historical Protestantism in its magical and animist expressions different from its archaic origin, under the manifestation of new connections with the divine, which, reconstructs an interpretative specimen resoundingly immistating subjectivity. Páez in his text "Believers" (2011) emphasizes an outreach of the particular gifts of the holy spirit instead. In this case rock, attire and discourse as aesthetic and articulating expressions of religious worship elicit new ways of making community. This makes it possible to argue that there are heterogeneous motions that juxtapose the unity and metaphysical identity but yet are equated in a homogeneous idea, which, in the religious order is contrasting with the other religions, for their restoration of authority and an incipient theological doctrine, this will be what we will call in this document as "Neo-Pentecostalism". This work aims to listen to discursive and symbolic mechanisms, thus, to maintain as a framework for analysis the man- God bondinage in the church "Wolf Herd" to answer the question: How does the church herd of wolf's community through the aesthetics, musical and preaching discourse? To do this we must identify the forms of social agglutination through the aesthetics of the place, analyze the most representative symbolic components of the church and examine the liturgical discourse and its relationship with its symbol and its parishion. This form could insinuate ways of approaching the symptom of these cultural settings, de-verticalizing the weather of their nature and proposing the ejection of a subject, which in the spirit of time, is disstructured, prospectively, teleologically and more well it is affirmed in community code, this, unkyled to the certainty of morality and identification.

Palabras clave

Religión, pentecostalismo, iglesia, redefinición teológica.

Introducción

La localización de este acercamiento y este interés investigativo colinda con lo errático del ambular metodológico, se está ad portas de la reciprocidad humana como competencia para las nuevas disposiciones heterodoxas que el devenir sugiera, de esta forma y en conexión con lo planteado arriba, se buscara contestar a la pregunta: ¿Cómo hace comunidad la iglesia rebaño de lobos a través de la estética y el discurso de prosperidad? Le sucede un objetivo general, examinar la manera de hacer comunidad en la iglesia rebaño de lobos a través de la estética y el discurso de prosperidad. Para ello debemos, identificar las formas de aglutinamiento social a través de la estética del



lugar, analizar los componentes simbólicos más representativos de la iglesia y examinar el discurso litúrgico y su relación con los componentes simbólicos de la iglesia.

Justificación

El pentecostalismo responde a primera impresión a la gramática implícita en el discurso del pentecostés cristiano; la cual es el descenso del espíritu santo y grata revelación (Hechos 2). Guillermo Páez (2011) registra la emergencia de esta corriente hasta 1901 en Estados Unidos. Esta tendencia oscila entre las más grandes inclinaciones del cristianismo con una limitada posibilidad de alteridad debido a que se asumen a sí mismos como un espacio de exclamada renovación. Su particularidad radica en “una interpretación literal de la biblia, el culto informal, la euforia sinfónica, exclamaciones espontáneas de alabanza y acción de gracias y el ejercicio de los dones del espíritu santo” (Páez, 2011). El pentecostalismo se obnubila en constantes contradicciones con el protestantismo histórico, sus expresiones mágicas y animistas lo diferencian soezmente de su origen arcaico, bajo manifestaciones de nuevas religiosidades que tejen reconstructivamente un espécimen interpretativo rotundamente inmiscuido en la subjetividad. Esta experiencia personal y colectiva tendencia su rigidez a una lateralidad sincrética de sí mismo, no obstante, conserva unas características singulares que comparten las divergentes congregaciones: “la importancia de la música, las manifestaciones de los dones del espíritu, las expresiones emotivas en el culto, la forma de gobierno en cabeza de un líder carismático generalmente autoritario y las manifestaciones sobrenaturales, como milagros y exorcismos” (Páez, 2011; 149).

Según datos, el protestantismo para el año 2012 registra 16,7 % de la población colombiana, entre ellas los cultos; cristianos evangélicos, pentecostal, evangélico carismático y protestantes, así, para el caso particular 1,6% corresponde para el pentecostalismo en Colombia (Beltrán, 2012; 70)

Bajo lógicas seculares² [(Luckmann, con base en sus investigaciones en Europa, considera que la modernización está acompañada por un proceso de “privatización” de la experiencia religiosa (Beltrán, 2012)]. Esto nos permite recoger las ulteriores ostentaciones metafísicas que signan las orientaciones religiosas sobre fundamentaciones espiritualista de carácter sumamente independiente, lo cual llamaremos en este documento neo - pentecostalismo. Está detentación aparente del poder, opta por tomar caminos irreverentes, en términos de la tradición pentecostal. Guillermo Páez en su libro “Creyentes” (2011) los llama movimientos pentecostales de



segunda generación debido a que son de carácter más secular, referentes y atrayentes a un público mucho más amplio.

La restauración de las iglesias que se veía en los años 80's toma su fuerza de la decadencia que atañe a estas empresas carismáticas que dos décadas atrás perdían su atractivo³. Es especialmente la influencia de una ola de renovadores de la doctrina y el auge del neoliberalismo que en aras de la cobertura pentecostal fracasada en los 60's buscan su acaecer y teorizan concretamente bajo la idea de diseminar la iglesia y catapultar una lógica del emprendimiento carismático. Los promotores del reajuste en el mercado religioso son Guy P. Duffield y Nathaniel M. Van Cleav a través del texto; "Fundamento de la teología pentecostal"⁴, se dice que es de los primeros libros de autoayuda (Calderon & zuñiga, 2018). Se rearma el evangelismo y sus adyacentes adaptaciones; se vuelve a reeditar el libro de Joseph Smith: El mormón: una versión de la biblia adaptada al continente americano⁵. Troquelado el neo-pentecostalismo en este contexto y la multiplicidad interpretativa de la imagen de Dios y su hado, se dota el mismo de, una rehabilitación de la idea medieval de la lucha contra el demonio, el show como eje articulador y el discurso de la prosperidad como garante de su aforo.

¿Cuál es su singularidad? En primera instancia la externalización de conductas seculares que en el ejercicio práctico del culto relegan comportamientos cristalizados por la otredad, a un lugar más accesible y menos satanizado, por ejemplo, modas, vestuarios contemporáneos. El fundamento apriorístico de la devoción, maneja un serial macroinstitucional, de acuerdo con el caso particular, en esta ocasión, es la iglesia Rebaño de lobos.

¿Qué quiere decir esto? Pues que "es la sociedad la que posee la autoridad supraindividualista, la continuidad y la externalidad necesarias para imponer respeto y obediencia al individuo solitario" (Turner, 1983: 67). En segundo lugar, los neo - pentecostalismos son desvirtuados por su remanente religioso, por sus contradictores tradicionales, pues su énfasis doctrinal en la "teología de la prosperidad", según la cual, la decantación de la gracia divina y la estandarización de patrones ascéticos específicos de las comunidades; la opulencia, la conservación y búsqueda de escaladas de vida prósperas, la carencia de vida lujosa, de un ostentoso criterio material de la vida puede resultar herético y desobediente de acuerdo con su visión de mundo; entonces, rompe con el puritanismo Weberiano⁶, en cuanto a la predestinación como criterio fundante de un ética profesional argumentada sobre la idea de la salvación, es ahora, el pragmatismo de la sociabilidad, la forma como las prácticas religiosas, en la forma de



escarceos⁷ de una feligresía que alivia la noción mecanicista (objeto – fines) por no más que la simple lógica de hacer comunidad, de estar juntos (Maffesoli, 2007).

“Es un juego de palabras, porque los lobos no andan en rebaños, andan en jaurías, pero qué pasa si los lobos quieren estar con las ovejas, qué pasa si los lobos quieren ser cristianos, tienen que dejar de ser lobos, quitarse los dientes y tienen que producir lana en vez de pelo

¡No! Siguen siendo lobos solo que ya no comen ovejas” (Definición que da Chak García⁸ al apelativo titular de la iglesia “rebaño de lobos”). Las permanencias y contingencias de un memorial de agravios que aluden a la última ratio para la ejecución de un proyecto cristiano es causa de una conjugación de factores que desembocan en la decisión de montar una iglesia, es el caso de Chak García que, ante el diagnóstico del entorno percibe unas ausencias que orienta hacia la resolución de exigencias de un mercado religioso empobrecido por la exclusión de adeptos, adopta un plan de acción que mitigue y contrarreste el respingo de las demandas, de este modo el óbice se traspasa por la revelación de Chak y su experiencia personal como vocación predicante:

una modalidad de renovación del fervor religioso, inspirada en el pasaje bíblico del libro Hechos de los apóstoles (2:1-13) en el cual se narra lo que canónicamente se conoce como ‘Pentecostés’ o la venida del Espíritu Santo sobre los apóstoles (Leiva, 2012).

En este panorama se ubica la iglesia “rebaño de lobos” que nos proponemos analizar, precisamente, para entrever tres elementos fundamentales de estudio los cuales se enquistan en un principio articulador y es la sociabilidad o las maneras de hacer comunidad en el lugar, estos son: la estética que atañe a la repulsión de fuerzas mecánicas que se sincronizan en una experiencia del estar juntos; la legitimidad como la creencia en la validez del orden social respectivo de la iglesia a través del discurso neo-pentecostal de la prosperidad y su atisbos seculares de segunda generación.

Metodología

Una re-definición teológica según los expertos requiere nuevamente una conexión con la sabiduría de la fe, las lecturas de una consciencia ilustrada que preocupa a las lógicas de un amparo global, interpelan en favor del dinamismo de una macrovisión que restituya la cosmovisión vigente, la cual significa la unidad de un sentido profundo de comunidad y continuidad del paradigma equivalente a todo modelo de operatividad. Aunque fuera Santo Tomás quien insinuara que la razón teológica debía ser un catalizador inequívoco con la razón prometedora de la modernidad, postrando en el dialogo la depuración de uno sin afecciones del otro y que subyacente a ello impulsará



el nominalismo historicista de una razón a razón de otra; el reto de la secularización es teologal⁹.

De esta forma, la perspectiva de éste trabajo es fenomenológica con las tonalidades que propone William James (1890), en una introducción al metabolismo de la subjetividad y la consciencia dice: “el partir de los principios de la asociación impediría el dar cuenta del carácter de totalidad y unidad de la experiencia. La idea de unidad y de composición de las ideas debe ser parte de un principio organizador inicial y no el producto de una asociación de elementos atómicos” (James, 1890). La posición que se asume aquí es que el sujeto no está sometido a las sensaciones del mundo exterior sino a una naturaleza de valorización y selectividad de acuerdo a la disposición de la identidad y su horizonte pragmático.

Matriz de observación no participante

Categorías	Observaciones
Legitimidad	<ul style="list-style-type: none"> - Ubicación de los jóvenes al frente de la tarima y la banda sonora. - Qué mejor instrumento de equiparación que la réplica discursiva, más personal, de una alabanza y un acercamiento a la divinidad por medio de la "oración" - El rock cristiano, se legitima por sí mismo dentro de su contexto. - La letra transpola el abanico constitutivo del lugar, convence y transgrede la cotidianidad del individuo y la feligresía. La mimetización del discurso transgrede y convence, legitima el comportamiento intrínseco de la música, debido a que fortalece la confianza y garantiza la expresión natural y exhaustiva del séquito - No dejan de recorrer dos personajes los pasillos con unos bonos en petición del diezmo, sin pronunciar una palabra, los rostros de ellos parecen persuasivos. - Es "él amen" la reafirmación de la dominación, es garantía del constructo contractual del diálogo que permanece vigente. - Reafirmación de ley divina / espiritual, como la ley experimental. - Se entiende que la insistencia de pedir el aval de la feligresía concibe la idea del pastor como un ethos que se alimenta de ese acervo particular - Acriticidad del discurso. - Se comparte el ejercicio de la comulgación de la iglesia católica pero esta vez no se recibe la sangre ni el cuerpo de cristo, esta vez es una ofrenda con propósito de una remuneración próspera, el diezmo.
Análisis del discurso	<ul style="list-style-type: none"> - Se observa una espiral móvil, como los vectores, a manera de hipnosis¹⁰ en las pantallas donde se proyectan las letras de los cánticos, dentro, claro, del estereotipo y la difícil veracidad y eficiencia de esos métodos psíquicos. - Se hace imprescindible el canto colectivo, efervescencia colectiva orientada por las letras de las canciones, cabe resaltar, la inamovilidad del discurso, se enaltece al unísono, puesto que insta a la morfología y la homogeneidad del canto. - Informalismo del lenguaje, juvenil. - La predicación: empieza con anuncios generales. - Silencio perpetuo depositado en el pastor. - Biblia: hechos, cap. 1. Versículo 8. - Hechos 4:2. - La experiencia del pastor como mecanismo que legitima su acercamiento a "Jesús" y el "espíritu". - Reiteración de axioma bíblico con diferentes expresiones del lenguaje a manera de conspiración acaparadora - La proximidad con lo sagrado Se hace irreconciliable con la naturaleza misma, la inflexibilidad escolástica de esa dualidad alma y cuerpo, del pensamiento griego.
Capital simbólico inmaterial	<ul style="list-style-type: none"> - Lenguaje corporal: Gestualidades corporales como alabanza a Dios. - Las manos alzadas, los gritos, los aplausos, como proximidad a lo sagrado. - Música: Relief, I just need



Un discurso es desuso

En el libro *la metafísica de las costumbres* (2005) Kant trata un concepto que nombra como el imperativo categórico para denominar que: “actúa de tal forma que tú máxima sea universal” (Kant, 2005), el apotegma designa la dualidad paradigmática que en el acontecer de los fundamentos morales se cercena la arbitrariedad del criterio, objetivando el sendero de la ortodoxia ética. En efecto, en la originalidad de la autodeterminación, las logias pentecostales se reposan en la fundamentación moral en dos corrientes, por un lado, está la filosofía social de Rousseau que precisaba el origen ético radicado en la preteridad, donde el deber ser de la naturaleza del hombre estaba en el exilio absoluto luego de romper con la ley natural, así que era necesario una “vuelta al pasado” para recuperar la condición de autorrealización que la ley natural proponía. Por el otro lado, está Hutcheson que presupone que la contaminación de las instituciones racionales que de la modernidad devienen, se pierde paulatinamente la capacidad de acercarnos a la voz interior para el porvenir de la naturaleza preterizada. “Este contacto interior produce un sentimiento de contento y paz, es el <<sentimiento de la existencia>>, es nuestro retorno al yo original, desde cuyo punto de vista lo verdadero y lo bueno se muestran evidentes” (Forero, 2008; 173).

Aunque Habermas cuando acude al término de la postsecularización se entrafía en el juego de las luchas cotidianas de la realidad inmanente y apreciación social en emergencia, la concepción dual de la filosofía social, nos permite abrir el camino fenomenológico de la autodeterminación; pues es la autenticidad un factor elocuente en cuanto a la identidad se refiere. Rousseau suponía que la original depreciación de las ambigüedades del mundo se constreñía en esos horizontes referenciadores que Charles Taylor tenía en cuenta.¹¹

De acuerdo a lo anterior, el refractario de disputas políticas en el escenario de la Iglesia rebaño de lobos acude a la homogeneidad del discurso como pautas autónomas de auto y pluri representación de las subjetividades objetivadas al tiempo en el ambiente, pues, en el lugar de las suprainstituciones y las virtualidades detentadoras de sentido hay autoridades microsociológicas que diseminan criterios orientadores e influyentes en el sentido colectivo. No obstante, la confiabilidad por parte de los interlocutores tiene rigurosas afinidades con el estilo musical que concibe la comunidad misma.

La antigua contraposición entre arte serio y ligero, mayor y menor, autónomo o de entretenimiento, no sirve ya para describir el fenómeno. Todo arte tomado como un medio para pasar el rato libre, se convierte en un entretenimiento, al mismo tiempo



absorbe temas y formas del arte autónomo tradicional como <bienes culturales> (Adorno, 1981).

El rock cristiano se constituye en este caso como fundamento óptico del discurso, pasa a ser la substancia por encima del predicamento de la palabra, la alevosía carcelaria de la euforia asiente el comportamiento estético de la música, pero al mismo tiempo tenta al sujeto cognoscente a apreciar las vaciedades de la música con la oratoria de la “palabra de Dios”. Aparte, el artificio conceptual que en su profundidad reposa es la saciedad del espíritu latente en la captación de necesidades inmediatas de los interlocutores, pero, no obstante, sin la lejanía absoluta de ortodoxia teológica.

Para explicar esto es necesario traer a colación dos pasajes bíblicos que, con frecuencia, se usan en la liturgia. Hechos 1:8: Pero recibiréis poder, cuando haya venido sobre vosotros el Espíritu Santo, y me seréis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria, y hasta lo último de la tierra. Hechos 4:2: Resentidos de que enseñasen al pueblo, y anunciasen en Jesús la resurrección de entre los muertos.

Puede expresarse en la reiteración del axioma bíblico con diferentes expresiones del lenguaje a manera de conspiración acaparadora, obstruye la crisis dialéctica que en la alegoría hegeliana se percibe cuando el emisor y receptor tienen entre sí un distanciamiento inviolable por su mismidad pero al tiempo entronizan el contexto lingüístico que se está debatiendo en el momento¹²; las cabalidades reaccionarias en su generalidad tienden a persuadirse por la ortodoxa y heterodoxa que se inscriben con itinerancia. Así es, en cuanto a la nubosidad bíblica que se maneja; pues es maleable a las demandas espirituales que el lugar ciñe a sus ordenanzas.

De credibilidades y focos

La identidad de un eje totalizador se define, a penas, por el horizonte moral de desenvolvimiento, es un no – lugar despotencializado en términos territoriales pero que se enclavan en la clarividencia del saber que tengo del “yo mismo” en este caso el nosotros mismos; de acuerdo a esto, resulta imprescindible entrometer el ideario premoderno que cobija las vicisitudes del pathos moderno dada la coalimentación de dos entidades severamente contractuales¹³, pues se inscriben en las eticidades de una planta singularizada del status social, debido a que este último responde, en su mayoría, a ser un factor supraindividual en cuanto se habla del horizonte moral de la identidad. Del neo pentecostalismo puede decirse que existe una capacidad residual del gozo de la creencia, como lo sugiere Michel De Certeau, el crédito y la compensación, el rédito



que llega a cuotas implica el mantenimiento de una identidad apócrifa, que, los observadores perciben como histórica y justificada y, por otro lado, la antinómica entropía que combate la convicción en Dios y el desafío ante un mundo secularizado.

Si en el así llamado período prepolítico, la religión ejercía una fuerte influencia de movilización y motivación para la cohesión social y la solidaridad entre los ciudadanos, ahora, en las actuales sociedades democráticas liberales, se sienten indicios de desmoronamiento de la solidaridad ciudadana, así como cierta tendencia hacia la cierta despolitización de los ciudadanos (Gómez, 2014; 78).

La ruptura del dialogo entre legitimidad y eticidad es poco tratada, dado el efecto, dialéctico que intrínsecamente se origina en su consecución. El comportamiento de la legitimidad y la identidad como orden moral primario, desplaza el principio secular¹⁴ de la ingenuidad respecto a las estructuras y concatena la individuación a la condición conflictiva de la dote binaria de la realidad. Si resulta entrañable la idea de que el solipsismo¹⁵ perenne sea responsabilizado de la accesibilidad de la obediencia usurpadora de sentido, entonces la identidad, al mismo tiempo, agazapa la meticulosidad vulgar de la intromisión cognoscente de la dominación. El destino doctrinario de la afirmación única de un solo orden en la naturaleza del hombre, asume su resistencia como competencia cualitativa de su índole. No obstante, el asentamiento de un yo – sensitivo en tanto mundo percibido, pone a agonizar las garantías que consolidan un régimen, aunque sean, por completo, suplementarios entre sí.

¿Qué se quiere decir? El solipsismo adyacente a la legitimidad, exige unas competencias de exploración con la otredad que sean de valor constituyentes, pero, aunque, en la eficiencia de su imposición laten las modulaciones inconvenientes de su orientación, pues la existencia de la interlocución nunca en vaciada de significante; de igual modo ¿cómo nos acerca esto al tema de la legitimidad y la identidad? En la manufacturación del espécimen analógico del dialogo en aras al entendimiento, pues es en el ejercicio discursivo que ambas partes acceden a obedecer a la autoridad del porvenir de la otredad en frente y de acuerdo a ello, es la evanescente identidad como horizonte moral la que legitima el discurso en el solipsismo doctrinal de las partes.

Por ejemplo, el “amen” funciona como la reafirmación de la dominación, en tanto, es garantía del ejercicio recíproco de dominación de ambas partes, la adoración como una acción racional con arreglo a fines que afianza la trenzada reciprocidad del lugar. Por consiguiente, el convencimiento intelectual juega un papel importante en las salvedades del criterio propio de identidad, en aras a la autodeterminación angular del movimiento



moral, el rock cristiano traspasa las barreras del tiempo circunscrito e invade la serenidad intelectual de sus interlocutores como respuesta a las atrocidades de su racionalización, siguiendo los parámetros del romanticismo que retiene. La letra transpola el abanico constitutivo del lugar, convence y transgrede la cotidianidad del individuo y la feligresía. La mimetización del discurso transgrede y convence, legítima el comportamiento intrínseco de la música, debido a que fortalece la confianza y garantiza la expresión natural y exhaustiva del séquito. La ley espiritual que es flanco de determinaciones no es constituyente al lugar sino al ser humano, pero, la iglesia es la encargada de alimentar ese carácter suprasensitivo y atomizador del bagaje binario la razón práctica y sintética al más sentido Kantiano.

No hay contradicción alguna, como bien dice Habermas con vehemencia, en afirmar al mismo tiempo la búsqueda de una verdad incondicional a partir de las premisas del pensamiento posmetafísico, más modestas que aquellas basadas en principios teleológicos fuertes, y la convicción de que los discursos religiosos conservan un potencial de significado imprescindible, todavía no plenamente explorado por la filosofía ni plenamente traducido al lenguaje de la razón pública (Gómez, 2013; 91).

Explica Freud en Moisés y la religión monoteísta que cuando la religión se humanizó, dio paso al politeísmo de géneros diversos. Al politeísmo lo sucedió el gran monoteísmo gracias a un proceso que los falogocentristas llaman “purificación” y que Freud recupera como la verdad psichistórica. El padre que si bien está muerto vuelve a recobrar su forma en el destierro y baja a la tierra por su papel legítimo de aquel que exige obediencia incondicional. El platonismo puede explicar medianamente estas expresiones parciales de religiosidades autónomas, en el lugar de una despersonalización del monoteísmo cristiano, ahora la figura no es la obediencia al padre sino el intentar ser idéntico a él; esto da una visión macro de la asimetría tradicional de las cosmovisiones con las cosmovisiones alternativas de la alteridad ya incipientes del neo-pentecostalismo, cuyos modismo lúdicos de acercarse al destierro del padre, es a través de encarnar los atributos que captan de él, arguyen por ponerle tilde a un padre incluyente y pecaminoso, no obstante, apartado del mal y ser igual que él. “El platonismo nos ofrece, por así decirlo, la forma de reproducir todo aquello que fue grande, bueno y admirable en nuestros padres, sin tener que reproducir sus desagradables idiosincrasias” (Rorty, 1996; 35)

Es de este modo, que la idea del Bien, está inarticulada con la participación Divina de la trascendencia en la tierra, si bien es cierto que Dios no es Dios salvo por el pragmatismo de su inmanencia, si fuera el caso de comprender a Dios en su magnitud y divinidad



resultaría insatisfactorio, Dios dejaría de ser Dios. Es deleznable su índole histórica y la inconcebible reciprocidad Hombre-Dios, por la filiación a normas. Asimismo, como lo dice Hans Blumenberg (2010) es una luxación contemporánea entre la eternidad y la emergencia del porvenir a la manera de la creación de horizontes cooperativos de significación en contraste con el autoritarismo pecaminoso del “bien trascendental”; es decir, el hombre se conquista a sí, a través, del acento que impone sobre sus consideraciones propias y la ruptura que da con la rendición de cuentas a entidades superiores.

Otra iluminación en el caso de la estética, es que el neo-pentecostalismo en una lectura del Dios benevolente de la tradición, sobre las premisas de abrigo magno que detenta su figura, justifica el metabolismo metafórico de los eufemismos característicos, en este caso, de la iglesia rebaño de lobos, es el dinamismo de la ley del espejo, medido por el imaginario que se tiene de Dios. De este modo, se actúa a ultranza del buen nombre de Dios y la gran aceptación de la que se ufana su imagen, apriorísticamente, es entonces, cuando este sector cultural, satanizado por el filisteísmo judicativo católico y protestante, se siente marginado, que aprehende la identidad sustancial de la metafísica divina y la imprime en la práctica, lo que, para ellos, es la naturaleza de Dios y su parámetro de medición: “la benevolencia de Dios, su inclusión”.

En consecuencia, en ocasión al excepcionalismo del neo-pentecostalismo, la profanación de la unidad metódica que impulsa la teología, se presta como gesto de elegancia y exclusividad, pese al valor hegemónico que comulga en el protestantismo. La credibilidad se refugia en las formas de exposición de la creencia en el mundo público, ese mundo público de exigencia y culto a la belleza que demanda ser la metáfora de esa identidad que apenas es aprehensible por el sujeto. León Poliakov decía que, en lugar de no ir a la iglesia, ya no van a la sinagoga, para referirse a los franceses (De Certeau, 1996) lo cual muestra el *Mysterius tremendum*¹⁶ que, aunque misterioso está manifiesto y se repliega en tropas de significado, en ocasión materiales, que subsanan la desvinculada estratagema del misterio. La retórica de la personalidad de los sujetos en la iglesia rebaño de lobos se expone ante un misterio tremendo que como dice Otto siempre es lejano, pero constante. La operación de la iglesia se manifiesta en indumentarias seculares, modos de ser y presentarse ante el mundo que, en un símil con Miche De Certeau, instiga al sentido de pertenencia por la confianza y no por la participación. Es decir, que la identificación de Maffesoli la cual atañe al escarceo como mecanismo de los sujetos para conectar con eso que desean en un lugar



deslocalizado, está anquilosada a la adhesión legítima de las convicciones por inercia en la devoción.

La iglesia Rebaño de Lobos colinda, inclusive, con el dandismo¹⁷ pues, aunque son expresiones de una “voluntad de potencia y arte” (Nietzsche), de inculcar la confianza dimensionada de la personalidad, está presto al nominalismo y una serie de residuales reflujos comunitarios que hacen del neo-pentecostalismo un escenario de virtuosa virtualidad. Sugiere que uno de los rasgos característicos de las religiones en auge, es que ya no se es presa escatológica del devenir, sino es producto de las postrimerías¹⁸, en el cual sus episodios son llamados a la profanación y el gozo extático de su naturaleza, la salvación de simplemente “pertenecer” sin dejar de “ser”.

Notas

¹Estudiante de sociología de la Universidad Santo Tomás de Aquino, investigador auxiliar del semillero Mireiwa adscrito al Instituto Socio-histórico Fray Alonso Zamora. El cual se consagra a la investigación micro- sociológico y estudios de la cotidianidad. sociológico y estudios de la cotidianid

²En lenguaje de Max Weber, significa la tendencia que trae consigo la modernización del mundo; se signa en el desencantamiento del ámbito mágico que garantizaban las religiones).

³Para la profundización a este respecto véase la investigación Director emérito del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) Francia, Jesús García Ruiz (2012). Sociología del crecimiento y decadencia de las instituciones religiosas en la globalización. Es un intento de ajustar las deudas que se tenían posterior a la segunda guerra mundial, en cuanto a la explicación y datación del crecimiento y la decadencia de estas expresiones oscilantes posterior a este acontecimiento mundial.

⁴Este es el texto <http://www.ieca.com.ec/libros/fundamentos-de-teologia-pentecostal.pdf>

⁵Puede verlo en este Link: <https://media.ldscdn.org/pdf/lds-scriptures/book-of-mormon/book-of-mormon-59012-spa.pdf>

⁶Weber recoge “la ética protestante y el espíritu del capitalismo” que mientras que el catolicismo tenía la confesión de método para el perdón de los pecados, el luteranismo reparaba a través de grande obras y consagración del “amor al prójimo” por medio del trabajo, el calvinismo no podía obtener la gracia de Dios porque venía de sí mismo, era entonces la pureza moral el signo de medición sobre todos los aspectos de la vida, hasta el más nimio síntoma. En este orden, era el calvinista relegado a la planificación concienzuda de su vida profesional, una vida éticamente metódica que garantizara el cumplimiento de la norma y la seguridad de la gracia de Dios.



⁷Prueba o tentativa que se realiza de una acción, actividad o trabajo antes de comenzar su desarrollo de una manera continuada y definitiva.

⁸Chak García es el fundador de la iglesia rebaño de lobos, atravesado por una experiencia con la divinidad, un código de vida que es transmutado por otro de valor maremágnum del mismo talente. Chak García dirige esta congregación aproximadamente desde 2011 hasta el momento, sucedánea de varios acontecimientos personales que motivan el sistema de valores del ministerio.

⁹Véase: Sinner, R. E. V., & Panotto, N. (2016). Teología pública: un debate a partir de América Latina. Andrés, J. R. F. (1994). Teología moral fundamental. Biblioteca de autores cristianos. Universidad Santo Tomás. (2005). La teología ante los retos actuales de la cultura, las ciencias y la filosofía. Análisis: Revista colombiana de humanidades.

¹⁰En Martínez Perigod B, Asis MH. Hipnosis, teoría, métodos y técnicas. Ciudad de La Habana: Editorial Científico-Técnica; 1989. Se da cuenta que la fijación sostenida, propuesta por James Braid (1795 – 1860), de la mirada paraliza los centros nerviosos de los ojos y sus dependencias que, alterando el equilibrio del sistema nervioso, produce el fenómeno. Contraría el viejo modelo de Franz Mesmer (1783 – 1815) y su sucesor José Faría (1746 – 1819): El método más eficiente para inducirlo era fijando la mirada en un objeto brillante en movimiento a pocos centímetros de los ojos.

¹¹Véase Forero, Y.M. (2008). Epifanías de la identidad: la comprensión multiculturalista de Charles Taylor. Pontificia Universidad Javeriana.

¹²Véase más sobre esto en el texto que Enrique (1994) escribe sobre Weber y Habermas.

¹³Las discontinuidades de este tipo se sugieren como modelos de análisis para comprender la multiplicidad de factores que intervienen en la realidad como un conjunto de elementos heterogéneos que atañen a la época y la antigüedad.

¹⁴La categoría secularización se origina en primera instancia en los diálogos previos a la paz de Westfalia de 1648; en ese entonces, significaba una serie de comportamientos eclesiásticos que buscaban desterrar de bienes y derechos a un grupo específico de la iglesia que los concentraban (Páez, 2011; 241), no muy concreto con la pertinencia categórica del momento, la cual tiene consideraciones a un desprendimiento motivacional, en tanto se entiende, el distanciamiento casi dialéctico.

¹⁵Doctrina filosófica que defiende que el sujeto pensante no puede afirmar ninguna existencia salvo la suya propia.



¹⁶El término es de Rudolf Otto quien es, sin lugar a dudas responsable de una concepción articulada de lo sagrado en las religiones. Es el creador del neologismo de *sensus numis* que significaba el vaporoso y efervescente sentido peculiar de la interioridad que por su naturaleza "sintética" una parte de él es imperceptible por la razón y a esto le cabe el término *Mysterius tremendum* para referirse a que el hombre siempre está asomado ante el misterio escalofriante de absoluta superioridad, pero es misteriosos y oculto.

¹⁷Véase en Eco, U., De Michele, G., & Irazazábal, M. P. (2005). *Historia de la belleza*. Lumen.

¹⁸En la religión católica, las cuatro últimas etapas por las que ha de pasar el ser humano: muerte, juicio, infierno o gloria.

Referencias

Turner, B. S. (1988). *La religión y la teoría social Una perspectiva materialista* (No. 220.1 T8y).

Weber, M. (2014). *Economía y sociedad*. Fondo de cultura económica.

Morales, G. P. (2011). *Creyentes: elementos de sociología de la religión*. Universidad Santo Tomás.

Gómez, E. S. (1994). *Legitimación y racionalización: Weber y Habermas, la dimensión normativa de un orden secularizado* (Vol. 83). Anthropos Editorial.

Forero, Y.M. (2008). *Epifanías de la identidad: la comprensión multiculturalista de Charles Taylor*. Pontificia Universidad Javeriana.

Adorno, T. W., & Eisler, H. (1981). *El cine y la música* (Vol. 64). Editorial Fundamentos.

Calderon, j & Zuñiga T. (2018). *Evangélicos, pentecostales y neopentecostales: de la fe a la política*. Celag.

A. Leiva. (2012). Cuando Cristo "se metió" al islote: culto evangélico, atmósfera ritual e interacciones sociales en un territorio insular del Caribe colombiano. *Revista colombiana de Antropología*.

Maffesoli, M. (2007). *En el crisol de las apariencias/In the Crucible of Appearances: Para Una Etica De La Estetica/for an Ethic of the Esthetics*. Siglo XXI.

Weber, M. (2012). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Fondo de cultura económica.

James, W., Burkhardt, F., Bowers, F., & Skrupskelis, I. K. (1890). *The principles of psychology* (Vol. 1, No. 2). London: Macmillan.



García, A. R. (2010). Hans Blumenberg: mito, metáfora absoluta y filosofía política. *Ingenium: Revista electrónica de pensamiento moderno y metodología en historia de las ideas*, (4), 145-165.

De Certeau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano: artes de hacer. I* (Vol. 1). Universidad Iberoamericana.



O santo daime em Portugal: apontamentos sobre uma diáspora religiosa no contexto da modernidade

Paulina Valamiel Lopes
Silvia Regina Alves Fernandes

Resumo

O presente trabalho analisa o Santo Daime em Portugal, onde a ilegalidade do consumo do chá da ayahuasca no País e a negação do Santo Daime enquanto uma religião, constituem parte fundamental das condições nas quais o grupo se estabelece neste cenário. A partir da observação participante nos rituais e uso de entrevistas realizadas na igreja Céu do Cruzeiro de Luz em Lisboa, Portugal, foi possível observar aspectos de como a religião do Santo Daime vem se reconfigurando neste ambiente, onde encontra-se em processo de tentativa de ganho de legitimidade de seus rituais e sacramentos. É sabido que fluxos materiais e imateriais que constituem o fenômeno da globalização na modernidade tardia configuram um cenário que proporcionou a expansão das religiosidades de países periféricos. A América Latina, que anteriormente importava religiões ocidentais por meio do processo civilizador ao qual fora submetida durante a colonização, passa agora a exportar suas formas de religiosidades. Nesse contexto, a religião do Santo Daime, de origem amazônica, fundada pelo brasileiro maranhense Raimundo Irineu Serra, na década de 1930, se apresenta no cenário religioso global como parte deste fenômeno e integrante dos Novos Movimentos Religiosos (NMRs). Desse modo, embora o Santo Daime passe por processos semelhantes inerente à sua transnacionalização nos mais de quarenta países nos quais tem se consolidado, o campo em Portugal revela especificidades desta diáspora, onde os vínculos estabelecidos entre portugueses e brasileiros desde a colonização do Brasil, apresentam suas contradições modernas.

Palavras-chave

Santo Daime, religião, ayahuasca, Portugal, diáspora.

Abstract

This paper analyzes the Santo Daime in Portugal, where the illegality of ayahuasca tea consumption in the country and the denial of Santo Daime as a religion constitute a fundamental part of the conditions under which the group is established in this scenario. By using the participant observation in the rituals and the use of interviews conducted in the Cruzeiro de Luz Church in Lisbon, Portugal, it was possible to observe aspects of



how the Santo Daime religion has been reconfiguring in this environment, where this religion finds itself in the process of trying to gain in the legitimacy of their rituals and sacraments. It is known that material and immaterial flows that constitute the phenomenon of globalization in late modernity configure a scenario that provided the expansion of religiosities of peripheral countries. Latin America, which previously imported Western religions through the civilizing process to which it was subjected during colonization, is now exporting its forms of religiosity. In this context, the Santo Daime religion, which was born inside the Amazonian rubber plantations, founded by the Brazilian worker Raimundo Irineu Serra, in the 1930s, appears now as part of the global religious scene and also, as part of the New Religious Movements (NMRs) in the global modernity. Thus, although Santo Daime goes through similar processes inherent in its transnationalization in the more than forty countries in which it has been consolidated, the field in Portugal reveals specificities of this diaspora, where the bonds established between Portuguese and Brazilians since the colonization of Brazil, present its modern contradictions.

Keywords

Santo Daime, religion, ayahuasca, Portugal, diáspora.

Introdução

O presente artigo é fruto de uma pesquisa acerca do processo de diáspora da religião do Santo Daime em Portugal. A pesquisa começou a ser desenvolvida durante os anos de 2017 e 2018 por meio da observação participante nas cerimônias de Santo Daime realizadas na igreja Céu do Cruzeiro de Luz, localizada em Lisboa, Portugal, e, atualmente, ainda se encontra em desenvolvimento. Para análise dos dados encontrados até o momento, foi de grande importância situar a religião daimista no complexo cenário moderno global, onde o Santo Daime passa a ser compreendido enquanto uma religião pós-tradicional.

O Santo Daime se originou nos interiores dos seringais da Amazônia na década de 1930 sob liderança do maranhense Raimundo Irineu Serra, e, após a morte deste líder carismático, a religião passou por uma série de rupturas, deixando de se tornar um movimento hegemônico. Dentre as lideranças que sucederam a de Irineu Serra, a figura de Sebastião Mota surge como um marco na religião daimista, uma vez que ele, também em virtude de uma confluência de fatores macroestruturais, inaugura o processo de transnacionalização do Santo Daime, que se deu a partir da década de 1980 com a



chegada do Santo Daime aos EUA e a alguns países do continente europeu. Atualmente, o Santo Daime encontra-se inserido nos fluxos globais religiosos, uma vez que, de acordo com Glauber Assis, essa religião existe em aproximadamente 43 países (Assis, 2017, p. 08), de modo que em 1990 “já havia grupos daimistas estabelecidos na Espanha, Bélgica e Portugal.” (Assis, 2017, p. 169) No entanto, por se tratar de uma religião cujo elemento principal de seus rituais está no uso da bebida sacramental Ayahuasca, que é feita a partir da cocção das plantas *Banisteriopsis caapi* e *Psychotria viridis*, e portanto, contém porcentagens de DMT (N, N- dimetiltriptamina) - substância considerada ilegal desde a Convenção de Viena em 1971, a qual teve aderência de aproximadamente 185 países -, o Santo Daime tem encontrado dificuldades legais de se estabelecer nestes novos cenários culturais.

Dito isso, a respeito da diáspora dessa religião em Portugal, a ilegalidade do consumo religioso da Ayahuasca torna-se elemento principal de discussões acerca do processo de institucionalização do Santo Daime no País. Somam-se a isso fatores culturais como a forte presença do catolicismo na civil portuguesa, que dificulta o reconhecimento do Santo Daime enquanto uma religião, bem como a forte presença do pensamento colonialista ocidental que permeia a relação entre Portugal e Brasil. Apesar das dificuldades encontradas, é possível identificar também, questões macroestruturais presentes no processo de internacionalização dessa religião no mundo moderno globalizado, bem como elementos idiossincráticos que dizem respeito ao estabelecimento dessa religião tipicamente brasileira no País pesquisado.

Para melhor entendermos o fenômeno aqui explorado, cabe então uma breve narrativa sobre a história dessa religião, considerando sua origem e consolidação no Brasil. Diante, a luz de autores como Anthony Giddens, Max Weber e Jürgen Habermas, será possível elaborar uma análise a respeito do contexto no qual o Santo Daime se insere e onde seu movimento de transnacionalização se dá. Por fim, dados recolhidos durante a observação participante na igreja Céu do Cruzeiro de Luz serão mencionados neste artigo para o desenvolvimento de uma análise específica sobre o tema.

O Santo Daime: Origem e consolidação Como já mencionado anteriormente, o Santo Daime tem sua origem na década de 1930, no cenário socioeconômico dos seringais no até então recente estado do Acre. É possível identificar que a doutrina daimista esteve inserida no contexto histórico dos ciclos da borracha e dos fluxos migratórios motivados pela extração do látex na Amazônia. Seu fundador, Raimundo Irineu Serra, nascido na cidade de São Vicente de Ferrer, interior do Maranhão é sempre descrito pelos adeptos



do Santo Daime como um homem negro de quase dois metros de altura que recebeu da Rainha da Floresta as santas doutrinas. De fato, as fotografias são compatíveis com a descrição tão comum do “Mestre” no meio daimista e tais apontamentos sobre a origem do Santo Daime nos levam de volta às possíveis raízes desse ritual bem como o contexto de seu surgimento.

O primeiro trabalho de daime datado, acontece no dia 26 de maio de 1930 (Assis, 2017), mesmo ano do movimento armado liderado pelos estados de Minas Gerais, Paraíba e Rio Grande do Sul que culminou na transição da República Velha para o Estado Novo. O governo de Getúlio Vargas nos anos a seguir, empreende a Marcha para o Oeste, na qual o Estado retoma a figura do bandeirante ao intensificar a colonização da Floresta Amazônica como parte estratégica para o plano de desenvolvimento nacional que se somava ao conjunto de ações políticas que buscavam a construção de um suposto verdadeiro sentido de brasilidade.

Beatriz Caiuby Labate e Gustavo Pacheco, tratam no artigo “As origens históricas do Santo Daime” (2005) sobre as possíveis raízes do ritual fundado por Irineu Serra e mencionam as influências afro-maranhenses como fundamentais na construção do rito do Daime. Irineu, que era neto de escravos e, nascido no ano de 1890, viveu até 1912 em São Vicente de Férrer (MA). De acordo com os relatos de José Barnabé Serra, residente na cidade e membro da família Serra “Irineu era exímio tocador de tambor de crioula” (MacRae & Moreira, 2011, p. 43). Nesse sentido, vemos que o Tambor de Crioula está entre outras possíveis manifestações das culturais afro-maranhenses que poderiam ter atravessado a experiência cultural de Irineu Serra. É o caso da Festa do Divino, Baile de São Gonçalo, Pajelança, Bumba Meu Boi, Tambor de Mina, Terecô, e suas difusões pelo Estado. Somam-se a estes elementos, a influência da herança indígena que se expressa principalmente no uso da bebida Ayahuasca. Há também influência do espiritismo Kardecista nascido na França ao fim do século XIX, do catolicismo brasileiro e elementos de outras espiritualidades afro-brasileiras. O Santo Daime também bebe na fonte das formas de magia que surgem na Europa do século XIX – o esoterismo europeu, que chega ao Brasil com os colonizadores e penetra na floresta amazônica no começo do século XX -. Nesse sentido, a religião do Santo Daime é entendida por pesquisadores e adeptos enquanto uma das “religiões brasileiras”, uma vez que surge no Brasil e tem características típicas das religiosidades brasileiras.

A consolidação da religião daimista se deu de forma comunitária, sob a liderança carismática de Irineu Serra. (Assis & Labate, 2014). É possível identificar aí, um perfil



de adeptos que se desenhava a partir da realidade local: famílias de seringueiros analfabetos e/ou sem escolarização formal. Desse modo o Santo Daime, com seu caráter comunitário e ethos cristão, supria as carências de saúde e educação dessas famílias, ao passo que ressignificava sua relação com o mundo.

Institucionalização do Santo Daime no Brasil

Um momento importante da história do Santo Daime se dá em meados da década de 1940, quando Irineu e seus seguidores se mudam para Rio Branco, estabelecendo-se em uma área que ficou conhecida como o Alto Santo. É lá que a religião passa pelo seu primeiro processo de institucionalização com a fundação do CICLU - Centro de Iluminação Cristã Luz Universal no ano de 1963, o que se tratou de uma política de legitimação do Santo Daime por parte do núcleo do Alto Santo em virtude de perseguições institucionais, morais e de racismo religioso sofridas pelo grupo, especialmente por Irineu Serra.

Com o falecimento de Irineu Serra em 1971, um contínuo processo de rupturas internas no núcleo do Santo Daime passa a acontecer, e, assim, a figura de Sebastião Mota ganha destaque pela sua liderança carismática que angariou inúmeros seguidores com a abertura de uma outra igreja nos interiores da floresta amazônica. O Santo Daime neste momento, deixa de ser um movimento hegemônico, com o surgimento de uma nova linha de trabalhos dentro da religião que acaba inaugurando uma nova fase de caráter expansionista na doutrina daimista, especialmente pela aderência de jovens brancos, escolarizados e da classe média, vindos do Sul e do sudeste do país, além de outros lugares do mundo.

O movimento de expansão da doutrina também é marcado pelo aprofundamento no processo de institucionalização da religião daimista, uma vez que o Santo Daime passa a ganhar mais visibilidade na cena pública. Neste contexto, muitos foram os percalços encontrados pelos grupos religiosos conhecidos como grupos ayahuasqueiros no Brasil, tendo em vista a ilegalidade do consumo do chá da Ayahuasca.

A resolução nº 17 de 2010, que é publicada no dia 26 de janeiro no Diário da União¹ é, até o momento, a mais recente resolução sobre a Ayahuasca no Brasil. A resolução reforça a legalidade do uso estritamente religioso da bebida, mantendo ilegal o uso recreativo da Ayahuasca. Estão também no quadro de ilegalidade, questões ligadas à comercialização e ilegalidade do consumo do chá com demais substâncias ilícitas dentro das cerimônias. A decisão também considera o parecer final emitido pelo INCB (International Narcotics Control Board) a respeito da Ayahuasca, onde a bebida passa



do controle internacional, ao controle nacional de cada País, de modo que caberá a cada governo, a tomada de medidas a respeito do uso da Ayahuasca².

De acordo com Beatriz Labate e Kevin Feeney (2012), é possível observar que

Como as decisões judiciais tendem a variar de juiz a juiz, a nova Resolução é simplesmente mais um passo num processo que permanece em andamento, no qual a indefinição de certos aspectos legais acaba influenciando decisões específicas, originando novas fases da regulamentação (Labate & Feeney, 2012 p. 06).

Ao mencionar os aspectos que envolvem a necessidade sócio-política de institucionalização do Santo Daime, vemos que esse processo é determinante no que diz respeito à expansão dessa religião. A possibilidade de existência do Santo Daime em outros continentes envolve processos de legalização que se correlacionam com as decisões jurídicas tomadas no Brasil a respeito da legalidade da Ayahuasca. Fatores como o etnocentrismo ocidental e a guerra internacional às drogas vem sendo determinantes para a liberdade do culto do Santo Daime e de outras religiões ayahuasqueiras dentro e fora do Brasil.

Modernidade, globalização e o santo daime

O Santo Daime está inserido no contexto da modernidade, e integra os novos movimentos religiosos que surgem no século XX. Nos anos posteriores às rupturas ocorridas no Alto Santo, o Santo Daime adentrou no “sistema religioso global”, em um cenário de complexificação da modernidade que é marcado pelo fim das grandes narrativas orientadoras da ação.

O panorama moderno no qual o Santo Daime se insere, teve seu início com o processo de secularização, que é um dos marcadores fundamentais da modernidade. Para o sociólogo Max Weber, o constante processo de racionalização resultante do “desencantamento do mundo”, proporcionou a disjunção da esfera civil e do mundo religioso, provocando a marginalização progressiva da religião na vida pública. A religião passaria então a existir na modernidade, em uma esfera distinta, uma vez que se encontra em um mundo onde a racionalidade ética passa a questionar as narrativas míticas atribuídas à religião.

Toda religião que se defronta com o mundo com exigências (éticas) racionais acaba por ver-se numa relação de tensão com as suas irracionalidades. Essas tensões incidem sobre pontos muito diferentes conforme as religiões e, assim, tanto a natureza quanto a intensidade da tensão, são diversas. Isso depende fortemente da natureza da via de salvação dada através das promessas metafísicas de cada religião. Antes de mais nada,



o grau de desvalorização religiosa do mundo não é idêntico ao grau da sua rejeição prática (Weber, 2003, p. 152).

Embora alguns aspectos da teoria weberiana possam auxiliar na análise do processo de inserção do Santo Daime no sistema religioso global, a obra do autor não dá conta dos novos movimentos da modernidade e sua complexificação. Ao pensar a relação entre religião e Estado, o sociólogo Jürgen Habermas propõe o conceito de sociedade “pós-secular” (2010). Para o autor, nas sociedades modernas, o processo de secularização avançada exigiria outra reflexão a respeito dos processos de desencantamento e racionalização do mundo. A modernidade não teria trazido a “marginalização progressiva da religião” (Knapp, 2011, p. 186), mas o fenômeno denominado por Habermas como “pós-secularidade”, onde a linguagem religiosa se faz presente na própria racionalização do mundo. Habermas reavalia a teoria da secularização elaborada por Weber, reconhecendo que esse processo não se deu de maneira hegemônica em todo mundo e nem mesmo seguiu o modelo de separação completa entre religião e estado.

A pós-secularidade identificada por Habermas trata então da constatação de que “a razão secular no mínimo conta com a possibilidade de que um determinado aspecto da razão, que ainda é significativo para ela, poderia estar incorporado nas religiões.” (Knapp, 2011, p. 187). Isso pode ser observado no Brasil e também em Portugal, onde a cultura cristã tem forte participação no País.

Outro elemento presente na modernidade global que se correlaciona com a pós-secularidade mencionada por Habermas é a pós-colonialidade. Esse fenômeno agregou novas dimensões aos movimentos migratórios, e, com isso, a constante criminalização e a exotização das práticas culturais e religiosas dos povos recém independentes.

Começaram a ser evidenciadas e questionadas. Nesse sentido, o mundo moderno globalizado trouxe a necessidade da coexistência entre diferentes culturas, bem como dos diferentes meios sociais uma vez que grupos distintos dividem a esfera pública. Essas seriam condições determinantes para a existência das cerimônias do Santo Daime em outros ambientes culturais já que, ao estabelecer-se nesses novos contextos, fica nítida a necessidade de ajustes e adaptações dos ritos daimistas às realidades presentes, tanto no que tange as questões estruturais e legislação do País, quanto à realidade dos adeptos e suas dinâmicas de vida. “Maior a lacuna entre cultura de origem e cultura onde o grupo procura se inserir, maiores negociações precisam ser feitas.” (Arweck, 2007, p. 263)³



Elisabeth Arweck, enfatiza o protagonismo da religião nos fluxos econômicos proporcionados pelo capitalismo na modernidade. Em “Globalization and New Religious Movements” (2007), a autora afirma que “religião constitui parte vital do processo de globalização, sendo ambos sujeitos e fatores significativos que efetuam mudanças, pluralidade e transformação” (Arweck, 2007 p. 253)⁴ Para Anthony Giddens, “a modernidade é inerentemente globalizante” (Giddens, 1991 p. 60) e sendo então, parte fundamental deste fenômeno, a globalização está inevitavelmente incluída na percepção moderna de tempo e espaço na qual a vida social se ordena. É em decorrência desses fatores que as diversas formas de religiosidades presentes em países periféricos intensificaram seu processo de transnacionalização e expansão, ao mesmo tempo que possibilitaram, por meio de variadas formas de sincretismos, hibridismos e ecletismos, a reconfiguração de matrizes religiosas pré-estabelecidas que se tornam presentes em um movimento moderno conhecido como movimento New Age, o qual teve sua gênese nas manifestações contraculturais da década de 1960, onde diversas categoriais passavam a ser questionadas por jovens ocidentais pertencentes, em sua maioria, à classe média.

O Santo Daime em Portugal

No ano de 2017 participei do programa de mobilidade acadêmica internacional pela Universidade Federal Fluminense, onde me graduei no curso de Ciências Sociais.

Durante o período de agosto de 2017 a fevereiro de 2018, vi⁶ na cidade de Lisboa em Portugal, onde cursei um semestre do curso de Antropologia na Universidade de Lisboa e tive também, a oportunidade de conhecer a igreja daimista Céu do Cruzeiro de Luz.

A partir da frequência nos rituais, pude iniciar minha observação participante durante as cerimônias e o convívio com irmandade. Vale expor aqui, que meu contato com a religião daimista tem seu início no ano de 2015, quando me fardei, ou seja, me tornei um membro efetivo da religião. O primeiro contato com o Santo Daime já havia me despertado o interesse de um aprofundamento na religião, tanto científico, quanto de caráter interpessoal. Desse modo, vejo que o interesse afetivo-místico nunca esteve dissociado do interesse científico, e, portanto, embora existissem conflitos com relação ao meu hibridismo no campo, vislumbrei a possibilidade de tornar meu posicionamento no campo algo que pudesse contribuir com a pesquisa enquanto transitei (e transito até o momento) entre os saberes acadêmicos e os saberes coletivos do Santo Daime.

Pesquisadores como Glauber Assis, Beatriz Labate, Edward MacRae, Sandra Goulart, entre outros, compartilham desse hibridismo e a respeito da premissa do distanciamento



metodológico proposto pela ciência, Glauber Assis ao ampliar a noção de “antropólogo ayahuasqueiro” de Beatriz Labate (2004), sugere as categorias de “de “pesquisador ayahuasqueiro” e “cientista social ayahuasqueiro”, incluindo também a de “sociólogo ayahuasqueiro” (Assis, 2014)

O Santo Daime, por se tratar de uma religião cujo consumo da bebida Ayahuasca é parte fundamental das cerimônias, bem como em todas as outras religiões ayahuasqueiras (Barquinha, União do Vegetal, Xamanismo), requer do observador participante, para um contato mais produtivo com a cosmologia do ritual, um contato direto com a bebida. (Assis, 2014)

A posição de um “cientista social ayahuasqueiro” (Assis, 2014) está diretamente ligada ao consumo da bebida enquanto forma de aproximações com o campo, e muito dialoga com as perspectivas de autores como Foot-Whyte (1943) e Florence Weber (1958), no que diz respeito à necessidade de “estar com” o grupo estudado. A mudança de Foot-Whyte (1943) de sua acomodação em Harvard para uma casa de imigrantes italianos em Corneville ilustra a investida do autor em estar o mais próximo possível do grupo estudado. Do mesmo modo, Florence Weber (1958), expõe a relevância de pontuar sua proximidade já existente com o campo, uma vez que a autora havia crescido e se relacionado com as pessoas da cidade onde fez sua etnografia na França. Destaco aqui, como ponto em comum entre os autores, a relevância da proximidade do pesquisador e do objeto estudado a partir de uma imersão no campo. Esse estreitamento das relações a partir da imersão no campo resultaria em um afrouxamento das condições hierárquicas entre “pesquisador” e “pesquisado”.

Durante a pesquisa, por meio também, do uso de entrevistas e relatos informais, tive conhecimento de que a existência pública da igreja daimista Céu do Cruzeiro de Luz em Portugal se deu no ano de 2001. A mesma informação pode ser encontrada no blog⁵ da igreja, disponível na internet com informações sobre o rito do Santo Daime, o calendário com as datas das cerimônias e um e-mail para contato. Foi também através desse endereço de e-mail que pude, pela primeira vez, estabelecer meu primeiro contato com a igreja.

A direção dos rituais acontece sob a liderança de duas mulheres brasileiras que vivem em Portugal há um tempo considerável. Silviavi, que divide a dirigência dos rituais com Ana⁷, mencionara em entrevista que viveu na França por muitos anos, até se mudar de fato para Portugal. Com as recorrentes visitas ao Brasil, por meio de uma amiga em comum, conheceu Ana, uma psicóloga iniciada no Santo Daime. O encontro com Ana



havia despertado em Silvia o desejo de experimentar a bebida e, desse modo, em virtude de uma confluência de fatores, as duas puderam passar por uma experiência de uso ritual da Ayahuasca juntas.

Silvia também pontuou o quanto a experiência havia sido especial e, portanto, quis levar o sacramento para Portugal visando a possibilidade de estabelecer no País um grupo daimista. Ana, que morava no Brasil foi assim convencida por Silvia a ir viver em Portugal. “A situação no Brasil não era boa. Em Portugal, Ana poderia encontrar um trabalho melhor, além de auxiliar na possível configuração da doutrina daimista no País.”⁸

Nos primeiros anos, a existência da igreja se dava em um formato itinerante, onde o grupo precisa alugar espaços variados para a realização das cerimônias do Santo Daime. Atualmente, a igreja se situa em espaço físico fixo, embora seja alugado, o que se diferencia das igrejas no Brasil, que possuem espaço físico próprio, assegurado pela Lei de Liberdade Religiosa presente na Constituição Federal de 1988.

Em Portugal, embora o Santo Daime tenha se estabelecido publicamente desde o ano de 2001, a ilegalidade da Ayahuasca compromete a liberdade dos ritos realizados no País. Soma-se a isso a forte cultura cristã-católica que dificulta o reconhecimento do Santo Daime enquanto uma religião. Ao terem seu pedido de Registro de Pessoas Coletivas Religiosas negado pela comissão de Liberdade Religiosa, a existência legal da Comunidade Daimista de Portugal se dá atualmente por meio de um Número de Identificação Fiscal “destinado exclusivamente ao tratamento de informação de índole fiscal e aduaneira.” (Consulado Geral de Portugal em SP). Desse modo, a Comunidade Daimista de Portugal possui um registro civil no País na categoria de “associações em defesa do meio ambiente”.

A importância da obtenção do Registro de Pessoas Coletivas Religiosas é fundamental para o grupo, uma vez que, reconhecidos judicialmente enquanto uma religião, poderiam partir para a próxima etapa do processo: o ganho de legitimidade do uso religioso da Ayahuasca para Comunidade Daimista de Portugal e as possíveis igrejas filiadas. Caminho muito semelhante à lógica da obtenção da legalidade do consumo religioso da bebida pelo qual passou os Estados Unidos, que a partir do diálogo religioso, pode negociar com o Governo Brasileiro a importação do chá mediante uma política de segurança que garante os fins religiosos.

Durante o tempo que estive presente nos rituais celebrados pela igreja, pude perceber grande engajamento por parte do grupo no que diz respeito ao processo de legitimação



do Santo Daime. Durante esse mesmo período, ocorrera uma reunião com Fernando Soares Loja, vice-presidente da Comissão de Liberdade Religiosa de Portugal, que contou com a participação do daimista brasileiro Paulo Roberto Silva e Souza, o qual teve participação efetiva na institucionalização do Santo Daime no Brasil. Além dele, alguns membros do Cruzeiro de Luz também estiveram presentes. Foi parte da agenda Política dos membros do Santo Daime naquela semana, a participação de Paulo Roberto no congresso do SICAD (Serviço de Intervenção nos Comportamentos Aditivos e nas Dependências) e na “Palestra Sobre Ciência das Religiões” na Universidade Lusófona de Lisboa, onde o psicólogo daimista trouxe um pouco da realidade do Santo Daime no Brasil, seguido de um debate sobre o uso religioso da Ayahuasca e seus efeitos fisiológicos e místicos.

Internamente, a igreja Céu do Cruzeiro de Luz organizou um retiro espiritual com o “Padrinho” Paulo Roberto – como é conhecido entre os adeptos. O retiro contou com a presença de membros da religião que frequentavam a igreja, além de adeptos da religião vindos de outras localidades de Portugal e de demais países da Europa. Durante um dos rituais realizados, muitos adeptos foram convidados pelo Padrinho a responder se consideravam o Santo Daime uma religião e o porquê dessa crença. Muitos depoimentos descreviam a relação pessoal de cada participante com o Santo Daime, relatando processos de cura física, de conexões com a natureza e, principalmente, com a ideia de um “eu interior” ou um “deus interior” que para muitos se traduzia na experiência de um “encontro com a espiritualidade”, capaz de produzir sentimentos de amor e alegria. Isso se expressa nos trechos de relatos a seguir que foram gravados durante a cerimônia para serem apresentados ao vice-presidente da Comissão de Liberdade Religiosa de Portugal, que negou ouvi-los.

É uma religião porque eu me ligo com Deus. Eu me religo com Deus, com meu Eu superior, com o que há de melhor em mim, resgatou minha autoestima, o que eu sou, qual é a direção, o que eu vim para este mundo fazer. Da uma direção para o que meu ser se propôs a fazer neste mundo (...) (Maria, portuguesa, fardada).

Não sei dizer se a palavra é religião, mas sei dizer que o Daime me mostra tudo. Mostra-me o que é bom, o que é mau e mostra-me o que é mau para eu poder ultrapassá-lo. E eu sei que... aprendo sempre algo novo. Aprendo sempre que há muitas formas de ver a vida e nem sempre estamos com a melhor, né? E nesse sentido o Daime ajuda-me. É a melhor lembrança que... Melhor lembrança de Deus, é a melhor lembrança de mim, Pedro, de que estou aqui neste mundo e que eu não sou só um conjunto de



pensamentos longínquos... Não. Eu estou aqui, eu estou aqui no presente (Pedro, português, visitante).

Passei uma situação difícil e o Daime me curou. Passei por uma leucemia. É uma religião porque eu antes de conhecer o Daime eu não acreditava em Deus e em nada disso (Antônia, portuguesa, fardada).

É um sentido na vida, um propósito e nessa união com Deus, com a Virgem Soberana Mãe, com São Miguel, com os nossos Guias, com o Mestre, com o Padrinho, para mim, nunca me sinto sozinha. E...E quero poder chegar muito longe ainda e ter essa vitória, para mim e para todos os irmãos, para esta terra, para nossa doutrina, para o nosso Mestre, essa vitória da liberdade do Santo Daime em Portugal, que foi uma... que foi uma causa que guardei no coração não como minha causa. A causa é do Santo Daime, a causa é do Mestre Irineu, a causa é de Jesus Cristo e da Virgem Soberana Mãe que autorizaram para essa igreja existir e graças a Deus nunca teve aqui nenhum problema, nenhum tipo de apreensão, nenhum tipo de visitação indevida. Então isso para nós, é uma alegria poder ter essa.... Sentir essa proteção. Isso também para nós é uma confirmação de que estamos no caminho certo e que estamos sendo merecedores dessa graça e havemos de alcançar isso. Como instrumentos, porque é uma honra poder servir a meu Mestre, realmente. Então, é... Esse é o meu contributo, assim, poderia dizer muito mais, mas resumidamente é isso que tenho para declarar e o Santo Daime é uma religião, é uma forma de vida, é amor, é luz, é esclarecimento, é saúde, é vigor, né... é união, né. Então, é isso (Ana, brasileira, fardada, dirigente da igreja Céu do Cruzeiro de Luz).

Os relatos também trazem conteúdos que nos situam no contexto no qual os discursos estão inseridos, a modernidade reflexiva, onde o a experiência do Santo Daime em diáspora tem se materializado, ganhando cada vez mais adesão de pessoas a partir de suas afinidades eletivas com o ethos new age especialmente no que se refere à busca do self do indivíduo moderno, a qual está presente em diversos tipos de religiosidades na modernidade, abrindo também, a possibilidade de um intercâmbio desses adeptos entre religiões.

New Agers incorporam e hibridizam novos e antigos conhecimentos, no sentido de satisfazer demandas existenciais e materiais e gerar novos sentidos de vida. Diversos fatores motivam tal atitude: alta escolaridade, ceticismo, curiosidade, e mesmo certa ansiedade. Estas combinações ocorrem de forma intensa e contínua, estabelecendo-se



potencialmente assim um processo de revisão permanente de práticas e crenças (D'Andrea, 2000, p. 12).

O último relato, feito por Ana, assim como os demais relatos, é bastante atravessado pela sua experiência com a doutrina daimista. No caso da dirigente, aspectos ligados ao processo de legitimação da religião do Santo Daime em Portugal são evidenciados em sua fala. Percebemos que em sua visão, esse processo é compreendido também em uma dimensão espiritual, onde Mestre Irineu e Padrinho Sebastião, junto à Virgem Soberana Mãe teriam dado permissão à existência do Santo Daime em Portugal, além de contribuir para a proteção do grupo. A mesma proteção é compreendida também como um indicativo da aprovação de suas práticas, uma legitimação interna, que parte do lugar da tradição para afirmar a existência da religião no País.

Considerações finais

Os conflitos resultantes da legalidade parcial ou completa das religiões ayahuasqueiras são parte principal dos elementos determinantes que condicionam sua existência na esfera pública. Portanto, por se tratar de uma religião de origem Amazônica, que congrega elementos típicos brasileiros e outras formas de realidades culturais, podemos perceber que o Santo Daime é recebido com certo estranhamento na maioria dos países.

A luta pela legalização do Santo Daime em Portugal já remonta alguns anos e esse esforço pode ser compreendido enquanto um movimento político e religioso próprio à modernidade e ao processo de pós-secularização mencionado por Habermas. É o momento em que os fluxos globais, materiais e imateriais proporcionam grande circulação de pessoas, objetos e movimentos culturais, e, nesse sentido, o cenário moderno se redesenha e se complexifica.

A publicização do Santo Daime a partir de sua expansão encontra tensões no campo político, social e cultural do mundo da vida, uma vez que se trata de uma religião latino-americana, de forte misticismo que passa a integrar o cenário de religiões pós-tradicionais globais. O conflito em si, ilustra a presença efetiva da religião no cenário moderno, onde, embora tenha sofrido modificações, ela não se encontra fora da vida pública, traduzindo essa presença na luta por direitos e liberdade, bem como na delimitação de seu próprio conceito por parte de religiões hegemônicas e sua influência na civil ocidental. Esse conflito exigiria, além da comunicação enquanto exercício democrático, como propõe Habermas, a utilização da linguagem secular por parte das



duas esferas, como possibilidade de aprendizagem mútua que a vida pós-secular propõe, no entanto, preservando os elementos intrínsecos à realidade religiosa.

A diáspora do Santo Daime em Portugal é um fenômeno que diz muito sobre o seu contexto, estabelecendo-se por meio de uma série de atravessamentos próprios. De modo geral, o arcabouço cultural levado por brasileiros migrantes em Portugal passa por uma seleção, onde alguns elementos da cultura brasileira são incorporados ao cenário turístico português, especialmente na capital, Lisboa, o que inclui corais acadêmicos cantando bossa nova na Praça do Comércio, a presença do samba na playlist de restaurantes e lojas turísticas, restaurantes e cafés, como é o caso do tradicional Café à

Brasileira na Baixa Chiado, onde a estátua de Fernando Pessoa, poeta português, encontra-se sentada. Por outro lado, expressões religiosas como a umbanda, o candomblé, o Santo Daime, que, entre outras religiões que apresentam singularidades ameríndias, africanas, afro-brasileiras ou fortes traços étnicos, são marginalizadas e estão sendo submetidas ou até mesmo excluídas da Lei de Liberdade Religiosa de Portugal (2001).

Muitas questões continuarão se desenvolvendo a partir dos elementos pontuados aqui enquanto condicionantes da diáspora daimista em Portugal. Ao que tudo indica, a Comunidade Daimista de Portugal continuará existindo, dando continuidade ao processo de legitimação do Santo Daime em Portugal enquanto parte da causa da religião do Santo Daime, do Mestre Irineu, do Padrinho Sebastião e da Virgem Soberana Mãe, como coloca Ana em seu depoimento.

Notas

¹Disponível em: https://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/Resolucao-Conad-_1_25_01_2010.pdf

²Disponível em: http://www.incb.org/documents/Publications/E-Publication_FINAL.pdf

³The wider the cultural gap between the culture of origin and the culture in which a group seeks to embed itself, the more bridging needs to be done.” (Arweck, 2007, p. 263)

⁴religion constitutes a vital part of globalizing processes, being both subject to and a significant factor effecting change, plurality, and transformation.” (2007 p. 253) iv

⁵<https://cruzeiodeluz.blogspot.com/>

⁶Optei pelo uso de um nome fictício a fim de proteger a identidade das pessoas integrantes do grupo daimista estudado.



⁷Nome fictício.

⁸Relato concedido por meio do uso de entrevista.

Referências

- Arweck, Elizabeth. (2007). Globalization and New Religious Movements. In: Beyer, P.; Beaman, L. (Orgs.). Religion, Globalization and Culture. London: Brill, v. 6, pp. 253- 278.
- Assis, Glauber. (2017). A Religião of the Floresta: Apontamentos sociológicos em direção a uma genealogia do Santo Daime e seu processo de diáspora. Belo Horizonte: Tese de Doutorado em Sociologia, Universidade Federal de Minas Gerais.
- Assis, Glauber; Labate, Beatriz. (2014). Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global. Rio de Janeiro: Religião e Sociedade, v.34, n.2, p.11-35. Retrieved from: <http://www.scielo.br/pdf/rs/v34n2/0100-8587-rs-34-02-0011.pdf>
- D'Andrea, Anthony. (2000). O Self Perfeito e a Nova Era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós- tradicionais. Chicago: Loyola.
- Foot-Whyte, Willian. (2005). Sociedade de esquina: A estrutura social de uma área pobre e degradada. Rio de Janeiro: Zahar.
- Giddens, Anthony. (1991). As consequências da Modernidade. São Paulo: Editora UNESP.
- Goulart, Sandra. (1996). A História do Encontro do Mestre Irineu com a Ayahuasca: mitos fundadores da religião do Santo Daime. As Raízes Culturais do Santo Daime. São Paulo: Editora USP. Retrieved from: http://www.neip.info/downloads/t_sandra_encontro.pdf
- Habermas, Jürgen. (2010). An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-secular Age. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen. (2008). Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays. Cambridge: Polity Press.
- Knapp, Markus. (2008). Fé e saber em Jürgen Habermas- A religião numa sociedade “pós-secular”. Uberlândia: Interações- Cultura e Comunidade, v. 6, n. 10, pp. 179- 192.
- Labate, Beatriz; Feeney, Kevin. (2011). O processo de regulamentação da ayahuasca no Brasil e na esfera internacional: desafios e implicações. Rio de Janeiro: Revista Periferia, UERJ, v. 3, n. 2, jul./dez. Retrieved from: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/periferia/article/view/4054/2828>
- Labate, Beatriz; Pacheco, Gustavo. (2005). As origens históricas do Santo Daime. In: Venâncio, R. P.; Carneiro, H. (Org.). Álcool e drogas na história do Brasil. São Paulo: Alameda; Belo Horizonte.: Editora PUCMinas, pp. 231- 255. Retrieved from:



https://www.bialabate.net/wpcontent/uploads/2010/10/Labate_Pacheco_Origens_Historicas_Santo_Daime_20052.pdf

Montero, Paula. (2009). Jürgen Habermas: Religião, Diversidade Cultural e Publicidade. São Paulo: Editora USP, v. 28, n. 2, 84. ed., jul. Retrieved from: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n84/n84a11.pdf>

Moreira, Paulo; MacRae, Edward. (2011). Eu venho de longe: mestre Irineu e seus companheiros. Salvador: EDUFBA.

Florence. (2009). O trabalho fora do trabalho: uma etnografia das percepções. Rio de Janeiro: Garamond.

Weber, Max. (2003). Religião e Racionalidade Econômica. In: Cohn, G. (Org.). Sociologia. São Paulo: Editora Ática,

ALAS

Asociación Latinoamericana de
Sociología

DOSSIER

SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN
GRUPO DE TRABAJO 12B

Lima, Perú 2020

ISBN: 978-612-48166-7-3



9 786124 816673

