



Reflexão

ISSN: 2447-6803

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

BOBSIN, Oneide

O subterrâneo religioso da vida eclesial: escuta pastoral¹

Reflexão, vol. 41, núm. 2, 2016, Julho-Dezembro, pp. 179-197

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

DOI: 10.24220/2447-6803v41n2a3765

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=576561913006>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

UABM
redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

O subterrâneo religioso da vida eclesial: escuta pastoral¹

The subterranean religiosity of ecclesial life: Pastoral listening

Oneide BOBSIN²

Resumo

O presente trabalho procura analisar a noção de subterrâneo religioso como prática corrente entre os grupos religiosos. O subterrâneo religioso se constitui como maneira de transgredir fronteiras normatizadas pelas quais os grupos sociais trocam economias simbólicas por meio de contrabandos que ocorrem a partir da vida experimentada cotidianamente, isto é, pelas necessidades dos grupos sociais em operacionalizar a fé em resultados práticos. Esse conceito é analisado em parte a partir da agregação de um subsídio empírico da religião submersa, por meio da metáfora do poço, e na perspectiva de uma moldura teórica atualizada, especialmente na metodologia da pesquisa social em conexão com a epistemologia.

Palavras-chave: Economia simbólica. Religião submersa. Subterrâneo religioso.

Abstract

The aim of the study is to analyze the notion of subterranean religiosity as a current practice among religious groups. The subterranean religiosity is constituted as a way of transgressing standardized boundaries through which social groups exchange symbolic economies through contraband that occurs based on the experience of daily life, that is, by the needs of the social groups to operationalize faith in practical results. This concept is analyzed in part from the aggregation of an empirical resource of submerged religion, through the metaphor of the well, and within the perspective of an updated theoretical framework, especially regarding the methodology of social research associated with epistemology.

Keywords: Symbolic economy. Submerged religion. Subterranean religiosity.

¹ O presente texto, com algumas mudanças para um público mais amplo, foi publicado numa edição comemorativa sob o título "O subterrâneo religioso da vida eclesial: um tema gerador". O subtítulo mostra que sua publicação foi restrita à finalidade da comemoração: celebrar os vinte anos de docência do autor e os quinze anos do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo em "Subterrâneo Religioso: reflexões a partir do pensamento de Oneide Bobsin" (TEIXEIRA *et al.*, 2016, p. 11-44).

² Faculdades EST, Programa de Pós-Graduação em Teologia. R. Amadeo Rossi, 467, Morro do Espelho, 93001-970, São Leopoldo, RS, Brasil. E-mail: <obobsin@est.edu.br>.

Introdução e nota metodológica

O presente ensaio retoma as considerações feitas pelo autor em sua preleção inaugural, quando assumiu a Cátedra de Ciências da Religião, na Escola Superior de Teologia, em 1996³.

Uma preleção inaugural constitui um bom momento para reafirmar publicamente, embora de forma ainda embrionária, o compromisso com um projeto de pesquisa que se orientará pela busca de conhecimento científico da realidade comunitária eclesial/religiosa da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) no contexto das religiões e das igrejas⁴ que disputam palmo a palmo as pessoas, com convites, seduções e coerções, visando cada uma preservar o seu público, aumentá-lo ou formar novos rebanhos, em grande parte a serviço do Império.

A execução de um projeto de pesquisa com essa perspectiva apresenta muitas dificuldades, se se pensar que ele balizará um programa de estudo, pesquisa e docência de longa duração. Naquele momento (1996) pretendeu-se discorrer brevemente sobre uma delas. Trata-se das limitações da pesquisa de campo para quem exerce o duplo ofício de pertencer ao clero e, simultaneamente, fazer pesquisa, pois há uma identificação muito profunda do autor deste texto com o sujeito/objeto da pesquisa desde a sua infância, em razão da militância religiosa. Agrega-se a essa limitação a compreensão de acordo com a qual o observador/pesquisador faz parte do sujeito/objeto pesquisado.

Não há como fugir para um campo de objetividade absoluta, como se o pesquisador estivesse num laboratório asséptico, protegido dos vírus da subjetividade. Todo conhecimento tem um grau de subjetividade em razão de não haver possibilidade de fotografar a realidade e dizer que ela foi captada na sua dimensão profundamente “natural”. Assim, com a crítica do método funcionalista-positivista não se tem a pretensão da objetividade absoluta, como se a compreensão da realidade fosse uma reduplicação dela. O pesquisador tem que se conformar com o fato de que só alcança a realidade como uma determinada construção da mesma, realizada em contextos específicos.

A coisa não existe em si. A realidade não se converte em coisas, como queria o pai da sociologia Durkheim (1984, p.11)⁵. Ou, como afirma Jensen (2010), “Com o conceito ‘mais amplo’ de ciência vem também a possibilidade de uma ciência da religião sólida em termos teóricos metodológicos, tendo em mente que ‘religião’ não é uma coisa, é claro”⁶. Logo, quando o pesquisador se aproxima da realidade religiosa das pessoas, o faz tomando-a para

³ O presente texto foi publicado por Estudos Teológicos meio ano após a preleção inaugural, tornando-se um tema gerador de muitos debates (BOBSIN, 1977, p.261). O texto passou a ser referência nos exames de seleção para Graduação e Pós-Graduação nos Cursos de Teologia das Faculdades EST – Escola Superior de Teologia. Em razão de se ter constituído numa referência bibliográfica durante quase duas décadas, é retomado agora nesta publicação.

⁴ As questões levantadas na preleção inaugural desdobraram-se nos anos seguintes em várias publicações: BOBSIN (2002a, p.39), BOBSIN (2002b, p.13) e BOBSIN (2008, p.136). O segundo texto tornou-se palestra e publicação na Alemanha BOBSIN (2003, p.201).

⁵ Ao estender para os fatos sociais a perspectiva da física, Durkheim queria dar cientificidade à sociologia, abrindo, assim, lugar para a nova disciplina na Universidade. Um fato social sempre é externo ao indivíduo. Daí o estatuto científico da sociologia. No século XX, porém, tal visão foi sendo questionada com muita força, mas ainda persiste no campo universitário brasileiro. Manuais de Pesquisa Social tecem severas críticas ao positivismo, dentre os quais o de Laville e Dione (1999, p.24). Também os estudos feministas fazem pesadas críticas ao objetivismo que ignora a fala das mulheres sob o domínio da opressão da família patriarcal (NEITZ, 2014, p.54).

⁶ O Programa de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo está traduzindo artigos de Jensen e outros, que tratam da relação entre epistemologia, questões metodológicas e pesquisa empírica. Introdução ao projeto de tradução de artigos do “*The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion Introduction to the project of translation of selected chapters of The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*” (NEITZ, 2014).

si, na perspectiva de uma representação carregada de sentido. Desse relativismo parecem escapar apenas a fome e a cruz, se a perspectiva for teológica. No entanto, como se trata de uma análise sociológica da religião, pode-se assumir a proposta da teoria do conhecimento de Maduro:

[...] construímos a realidade, sempre, em relação com aquilo que nos afeta, interessa, atrai ou nela intimida. Noutras palavras, a realidade que conhecemos é, sem dúvida, em certo sentido, “objetividade” que existe independente de nós. Mas eu insinuaria que somente a conhecemos enquanto nos afeta e interessa: isto é, em certo sentido, enquanto começa a fazer parte de nossa “subjetividade” (MADURO, 1994, p.179).

Quem melhor percebeu os compromissos ideológicos da Sociologia da Religião no Brasil foi Rubem Alves, em texto cujo subtítulo fala da ciranda dos deuses entre a universidade e o povo. Alves analisa a conexão entre saber e contexto, desconstruindo a suposta objetividade e o preconceito de uma determinada sociologia da religião contra a religião, que previa o fim das instituições religiosas e percebia as religiões do povo como resíduos a serem superados pelo desenvolvimentismo capitalista que subordinava as ciências ao seu projeto de coisificação das almas, embora Durkheim houvesse afirmado que há na religião “algo eterno”. Para Alves (1984, p.110), “A religião ficou reclusa nas instituições eclesiais, e a Universidade praticamente se calou sobre ela, voltando suas atenções para assuntos que julgavam dignos de serem investigados”. Alves delimita a sua análise entre as décadas de quarenta e sessenta do século passado. Seria equivocado não situar no tempo um texto que fala de contexto e ciência.

Nessa linha de raciocínio, Danièle Hervieu-Léger vem corroborar a hipótese do presente trabalho, ao mostrar que a sociologia da religião, na França, após a Segunda Guerra Mundial, se valeu de um “conjunto de estudos que se propunham observar e mensurar a vida religiosa das 40 mil paróquias da França” (ENGLER; GARDINER, 2010). A autora reafirma que o interesse no estudo das organizações de base das instituições religiosas, como as Igrejas, reanimou a pesquisa sociológica na França. Dessa forma, a tese de Rubem Alves revela que no Brasil tal interesse sempre foi opaco, mesmo que em Karl Marx, Emile Durkheim e Max Weber a religião fora tema central de suas pesquisas.

Nessa perspectiva metodológica, acrescida da consciência das limitações da presença em lugares epistemológicos distintos – *insider* e *outsider* – que se confundiram em vários momentos, o presente texto pretende realçar e, posteriormente, analisar as falas de pessoas evangélicas luteranas, colhidas ao longo de uma década numa Comunidade religiosa situada na Grande Porto Alegre. Mas antes disto é necessário trazer para o debate referências mais recentes sobre o holismo semântico, desconhecido nesta virada do milênio. É um tema importante porque tenta superar a dicotomia entre *insider* e *outsider*, tão solidificada nas ciências humanas e sociais, como reminiscências do positivismo do século XX. Segundo Engler e Gardiner,

O holismo semântico nega a dicotomia entre *insider* e *outsider*. Se for correta essa teoria filosófica, os *insiders* (por exemplo, os religiosos) não podem ter uma compreensão de sua própria experiência que seja privilegiada, privada, oculta ou incomensurável: eles são constrangidos em suas interpretações quanto os *outsiders* (por exemplo, cientistas da religião) (ENGLER; GARDINER, 2010, p.101).

Após esta referência importante para a pesquisa social, este estudo se debruça sobre os depoimentos de membros de uma Comunidade que se pronunciaram diante de alguém do clero sem revelar abertamente suas práticas religiosas heterodoxas, em especial em condições

de luto ou de doença. Por não serem falas reconhecidas pela teologia institucional, o autor deste estudo colocou-os sob os termos “subterrâneo religioso”⁷.

Assim, a partir de uma profunda relação de confiança, construída pelo trabalho religioso do agente erudito da religião, pode-se alcançar os níveis mais profundos das falas, das relações e do jogo de forças na Comunidade religiosa em foco. A proximidade permitida pela relação entre fiéis e agente do clero, baseada num relacionamento constante em momentos de dor e de alegria, nas horas de festa, de decisão e de confronto, permitiu romper as fronteiras determinadas pelos papéis de agente religioso oficial e “leigo”. Sem essa ruptura dos limites dos papéis seria impossível chegar ao subterrâneo religioso de famílias da Comunidade. E, com a ajuda das ciências da religião, que fazem olhar o mundo da outra pessoa e o seu discurso sem pré-juízos, foi possibilitado ao pesquisador saber das práticas religiosas fora da Comunidade de fé, tanto de forma direta como de maneira indireta. Iludem-se aqueles clérigos e cientistas que pensam que uma entrevista sem esse lastro chegue a um mínimo de objetividade: sem o lastro da confiança, o pesquisador ou o agente religioso escuta apenas aquilo que se passa na superfície da vida pessoal e social. Não se pode esquecer que um dito sempre é um desdito; que sob o discurso oficial, baseado em papéis e representações estereotipadas, há outra realidade, que tende a ser negada por algumas correntes teóricas de hoje.

É preciso não esquecer, pois, que há sempre um mundo paralelo que perpassa toda a realidade social e pessoal. Nas empresas há o caixa dois; no casamento há, em muitos casos, a outra ou o outro; no mercado também se evidencia o lado paralelo – e a vida religiosa não é diferente de tudo isso. Mesmo assim, não falta transparência. E nas igrejas, como no mundo da política e de outras instituições, a situação não é tão diferente. Nos bastidores decide-se o fundamental, para em público se fazer a teatralização da democracia, em prejuízo da mesma. Por que reclamar das práticas religiosas ambivalentes dos fiéis, se é praxe, em todas as instituições, sejam religiosas ou civis, a prática do exercício paralelo do poder? Enfim, quem não quer passar por ingênuo deve admitir que se fale numa relação de fidelidade principal, também na esfera religioso-eclesiástica.

Para alcançar esse mundo submerso da vida cotidiana lança-se mão aqui de uma técnica de pesquisa, por muitos altamente questionada, que se convencionou chamar de observação participante. Fez-se isso como ato segundo, pois a participação foi possibilitada pelo trabalho religioso, que estava em primeiro lugar. E a escuta, baseada numa relação permeada pelas coisas do coração, abriu muitas portas ao pesquisador. Os dados vieram por esse caminho, sendo depois submetidos a uma criteriosa análise crítica. Maduro (1994, p.31), em sua obra dedicada à teoria do conhecimento, lembra um antigo provérbio latino: *primum vivere, deinde philosophari* (“primeiro viver, depois filosofar”). O autor do presente artigo entende que a observação participante não contradiz o provérbio latino e, para sustentar sua posição metodológica, recorre a Howard S. Becker, especialista em métodos de pesquisa em ciências sociais para caracterizar a observação participante:

O observador participante coleta dados através de sua participação na vida cotidiana do grupo ou organização que estuda. Ele observa as pessoas que está estudando para ver as situações com que se

⁷ Diferentemente da percepção à época em que foi redigida a preleção inaugural (1996), hoje o “subterrâneo religioso” está visibilizado na mídia, especialmente na Televisão, com cultos carismáticos, neopentecostais e de outras tradições religiosas. Se o “subterrâneo religioso” se tornou público pela via midiática, há fortes interesses submersos nos acordos políticos e nos meios de comunicação em divulgar tais cultos. Certamente há exceções, dentre as quais os programas veiculados pela Igreja Católica e, em menor grau, pela TV Adventista, que não mercantilizaram a fé.

deparam normalmente e como se comportam diante delas. Entabula conversação com alguns ou com todos os participantes desta situação e descobre as interpretações que elas têm sobre os acontecimentos que observou (BECKER, 1997, p.47).

Morte física e ritual-simbólica

Antes de prosseguir, cabe uma breve justificativa da escolha da morte física e ritual-simbólica como ponto de referência para analisar o subterrâneo religioso da vida eclesial. A escolha desse ponto de referência se dá porque o pesquisador que escreve este texto suspeita que as interpretações sobre a morte e o luto por parte da teologia oficial e da visão religiosa da Comunidade sejam distintas e distantes umas das outras, não obstante a legitimidade concedida pela Comunidade ao agente erudito que dirige os ritos. Fazendo um parêntese, esclarece que seu plano original não era falar sobre subterrâneos, mas trabalhar com a ideia de cisma individual consentido pela Igreja. Por quê? Porque parece haver, no fundamental, uma dissonância profunda entre leigos e clero, no que diz respeito à morte, à ressurreição e à imortalidade. Foi o apóstolo Paulo que afirmou que “se Cristo não ressuscitou, vazia é nossa pregação, vazia também a vossa fé” (1Co 15.14).

Para que a exposição não venha a se tomar tão pesada como o luto, pretende-se partir de uma breve análise de Dona Flor e seus dois maridos, romance de Jorge Amado. Mesmo que os personagens façam parte de uma obra literária, eles refletem as categorias de construção de mundo do autor em seu contexto. Em outras palavras, tanto os personagens de uma obra literária quanto as marcas individuais do autor não estão descolados de uma visão de mundo ou da consciência coletiva. Ferrarotti, sociólogo italiano, fundamenta de forma muito explícita a possibilidade de se utilizarem obras da literatura para alcançar níveis mais profundos da realidade, os quais o sociólogo tangencia levemente com suas técnicas de pesquisa. Segue-se sua avaliação:

Porque o poeta, o grande escritor, está ligado diretamente à consciência dos problemas, capta níveis mais profundos e menos transitórios, exprime tensões permanentes mais verdadeiras do que as informações de superfície, muitas vezes precisas e corretas, mas não necessariamente relevantes, podendo fornecer estatísticas, correlações e análises sociológicas mesmo quando são exatas e diligentes. Estas últimas são instrumentalmente insuficientes e incapazes de atingir o âmago do problema. Limitam-se a delinear, muitas vezes de forma louvável, sua forma exterior, sua sombra (FERRAROTTI, 1990, p.17).

Com essas notas metodológicas introdutórias, incursiona-se pela trama dos personagens do romance de Jorge Amado, destacando seus personagens principais, sem que este analista se comprometa com o mundo religioso espelhado em Dona Flor e seus dois maridos.

“Vadinho, o primeiro marido de dona Flor, morreu num domingo de carnaval, pela manhã, quando, fantasiado de baiana, sambava num bloco, na maior animação [...]” (AMADO, [s.d.], p.21). Assim Jorge Amado começa o seu romance, que tem como tema o triângulo amoroso no qual Dona Flor é colocada como mediadora ou mediatriz entre dois homens distintos e distantes.

Para a mãe de Dona Flor, que sempre fora contra o casamento, Vadinho não passava de um vagabundo, sem eira nem beira, viciado em trago, jogador inveterado, que nada valia. Também as beatas e amigas de Dona Flor partilhavam da mesma avaliação a respeito do falecido. De fato, Vadinho é apresentado como um vagabundo, amigo da noite, mulherengo, perdulário, mas também como um homem de bom trânsito no mundo da ordem. Sua condição de afilhado

de Exu permitia-lhe abrir qualquer caminho fechado por alguém ou por uma força espiritual, pois essa “entidade” espiritual não corresponde ao diabo dos cristãos, mas sim ao deus da comunicação, das encruzilhadas.

Enquanto Vadinho gastava em jogatinas e em farras com mulheres o dinheiro que a esposa havia ganhado em sua escola de culinária, ela o aguardava remoendo sua grande dor. Quando de sua volta, o malandro chegava de manso, com sua lábia e muitas juras de que mulher mesmo era Dona Flor, ao passo que as outras não passavam de divertimentos passageiros. Aos poucos o coração de Flor era vencido pela lábia do marido. Como de outras vezes, as juras de amor abrandavam o ódio, e lá se iam os dois para mais uma noite de amor, que Vadinho chamava de vadiação. A resistência de Flor era frágil, o desejo tomava-se mais forte que o rancor.

Agora, Vadinho estava morto. Em seu quarto Flor já sentia saudade do homem que a fazia sofrer, mas que também sabia lhe dar prazer. Assim, Vadinho continuava vivo no coração de Flor ao longo dos meses de reclusão por causa do luto. Seu coração oscilava entre o sofrimento e a saudade do marido malandro. Foram meses de luto em que Dona Flor sofria a desvantagem de ser viúva. Mas na vila já corriam os boatos. As beatas e suas vizinhas estranhavam o período de reclusão de Flor. Vadinho não merecia tanto. Para as amigas e beatas, a morte de Vadinho representava uma carta de alforria e uma oportunidade de um novo casamento. Os fuxicos corriam frouxos, pois se sabia que o doutor Teodoro Madureira estava caidinho por Dona Flor. Ela não quis acreditar nas conversas das beatas e vizinhas. Todas torciam por Flor e pelo doutor Teodoro Madureira, farmacêutico famoso, dono da Drogaria Científica. Flor não se considerava à altura do farmacêutico, homem reservado, metódico, cheio de virtudes, sonho de outras mulheres que iam à sua farmácia levantar os vestidos para que o doutor aplicasse injeções. Sempre saíam frustradas, pois o doutor ficava restrito a seus deveres profissionais.

Ao dar os primeiros passos para fora de casa, Dona Flor começou a se interessar pelas conversas e fuxicos das vizinhas que faziam de tudo para que a amiga se interessasse pelo farmacêutico. E os encontros entre Flor e o doutor Madureira começaram a acontecer. Meses mais tarde, o casamento foi marcado. Tudo era extremamente planejado. Cada coisa no seu lugar, e para cada situação a sua hora. Nada de sobressaltos, como no tempo de Vadinho. Nada de surpresas. Depois do casamento, cinema uma vez por semana, ensaios rotineiros do marido que tocava fagote, matinês longe de ambientes com jovens barulhentos. Sexo às quartas-feiras e aos sábados, com raras exceções noutro dia. Flor se sentia segura e orgulhosa do marido, que em nada se parecia com Vadinho.

Mas a rotina foi interrompida por desejos de Flor e pela volta do morto-vivo, pois a morte simbólica e ritual não corresponde à morte física. Vadinho voltou para casa. Ele não mudara em nada. Flor tentou resistir, no início, às investidas eróticas do defunto vivo, pois era mulher honrada e de um homem só. Agora, ela estava com os dois dentro de casa. Só ela via e conversava com Vadinho; para o farmacêutico, ele não aparecia. Vadinho ria do doutor e Flor o defendia. Ele sabia que o seu retomo imaterial acontecia porque Flor o desejava.

O tempo passava e o malandro continuava a fazer as suas aparições. Flor sentia-se dividida e ao mesmo tempo se tornava a mediadora de mundos opostos. Viveu um tempo nessa ambiguidade, até que pediu para a sua amiga ajudá-la porque começara a sentir-se cínica como o falecido. A pedido de Flor, sua amiga Dionísia de Oxóssi buscou auxílio em Pai Didi. Era preciso fazer uma obrigação, com um sacrifício de sangue, para que Vadinho voltasse para o seu lugar. E o sacrifício se realizou. O sangue foi derramado. Depois disso, Vadinho foi perdendo a sua materialidade e enfraquecendo. Pediu a ajuda de Flor para que pudesse ficar,

mas o ritual já fora feito. Os orixás, numa guerra espiritual, amarraram Exu, o padrinho de Vadinho. Mesmo com Flor arrependida e não sabendo como viver sem Vadinho, o defunto foi sofrendo a sua morte simbólica por meio de rituais afro-brasileiros. Vadinho não tinha mais força, foi embora. “Na hora derradeira, quando Exu já rolava pelo monte e um poeta compunha o epitáfio de Vadinho, uma fogueira se acendeu na terra e o povo queimou o tempo da mentira” (AMADO, [s.d.], p.532).

Para que não delongar nesta trama entre Flor e seus dois maridos, segue-se o desfecho do romance:

E aqui se dá por finda a história de dona Flor e de seus dois maridos, descrita em seus detalhes e em seus mistérios, clara e obscura como a vida. Tudo isso aconteceu, acredite quem quiser. Passou-se na Bahia, onde essas e outras mágicas sucedem sem a ninguém causar espanto. Se duvidam, perguntem a Cardoso e S^a, e ele lhes dirá se é ou não verdade. Podem encontrá-lo no planeta Marte ou em qualquer esquina pobre da cidade (AMADO, [s.d.], p.535).

Parafraseando o parágrafo final da obra de Jorge Amado, pode-se dizer, com uma pitada de ironia, que aqueles que duvidarem desta história podem perguntar a muitos dos evangélicos luteranos e de outras confessionalidades se ela é verdadeira ou não. Estórias como essa povoam os subterrâneos de comunidades urbanas e estão em cada esquina, fora dos templos, mas dentro da vida de muita gente, bem como em terreiros, centros espíritas, templos pentecostais e neopentecostais onde os pastores lutam contra as forças do mal, pois ele, em forma de demônios, se faz presente nas igrejas. Assim como no romance, também hoje se ouvem comentários de que maus espíritos estão presentes em alguns templos de renovação carismática da IECLB e de outras igrejas-irmãs. Eles assumem um rosto religioso, ludibriando, assim, lideranças pastorais. E, iludidas, podem estar coando mosquitos e deixando passar camelos, conforme expressão de Jesus em Mateus 23,24.

A morte não mata

Com a síntese da obra de Jorge Amado não se pretende tematizar características do feminino, mas realçar as relações entre o mundo dos vivos e o dos mortos, bem como destacar a confluência das oposições do personagem Dona Flor, que reflete a síntese dos opostos. Está-se interessado, isso sim, em perceber como o mundo dos mortos é percebido pelas crenças que povoam o cotidiano e seu subterrâneo, e como a morte é entendida numa sociedade profundamente marcada pelas relações pessoais. Por essa razão Dona Flor deixa de ser uma mulher de carne e osso, passando a ser tratada como metáfora e símbolo.

Olhando para as relações entre as pessoas e os múltiplos mundos que são mediados por Dona Flor, percebe-se facilmente que não se trata do mundo coerente e unitário do protestantismo, conforme a tipologia de Weber (1981) em “*A ética protestante e o espírito do capitalismo*”. Deduz-se da interpretação de Max Weber que, no mundo protestante, há uma unidade de comportamento em todas as esferas da vida e uma total incapacidade do ser humano em poder influenciar, pela magia, a sua salvação. O ser humano está só no mundo e diante de Deus, sem possibilidade de influir sobre os que partiram para o outro mundo. Além disso, o mundo da fé e o mundo secular se confundiram no exercício secular da profissão. Por isso, o puritanismo rejeitava qualquer sinal externo de manifestação. A Reforma aboliu os meios mágicos de obter a graça, tendo como consequência a impossibilidade de comunicação entre os mundos. Também os meios mágicos para influenciar o outro mundo caem por terra

(WEBER, 1981, p.72s). Evidente que a tipologia de Weber parece ser um recurso teórico que pouco ajuda a entender as eternas discussões de lideranças leigas sobre cemitérios e proibições cada vez mais frágeis a respeito de certas práticas religiosas. A proibição de acender velas junto aos túmulos denuncia a fragilidade da proibição – refere-se aqui à percepção teológica protestante de que nada se pode fazer pelos mortos. Mas aqui não é lugar para tais digressões.

Interessa, isso sim, a tese de Damatta (1985, p.115), segundo a qual os mortos constituem a questão central nas sociedades pré-modernas ou tradicionais, onde predominam teias de relações que impedem a emergência do individualismo. Para esse antropólogo, a morte se torna um problema apenas nas sociedades em que o indivíduo prevalece socialmente sobre o todo. Depreende-se, portanto, que se na sociedade moderna, individualista e protestante a morte é vista como um problema a ser enfrentado pela pessoa, sem a possibilidade de qualquer influência sobre o “outro mundo” ou da interferência deste na vida dos enlutados, nas sociedades relacionais a morte física não coincide com a morte simbólica e ritual. Antes e depois de seu enterro, Vadinho continua o mesmo, e o desejo de Flor o traz de volta.

Para exemplificar a tese de Damatta (1985), citam-se alguns dados que refletem mudanças na forma como se lida, hoje, com o período que antecede a morte de uma pessoa e o seu velório. Em comunidades evangélico-luteranas [IECLB] ainda existem resíduos de um tempo em que se morria em casa, com o moribundo cercado de parentes com os quais tomava a Santa Ceia antes da partida. O velório, por sua vez, acontecia na casa, para onde acorriam todos os parentes e amigos do morto. Nas longas madrugadas ao lado do morto tinha-se dificuldade de distinguir um velório de uma roda de piadas. Mesmo num contexto protestante (evangélico-luterano), havia um mundo de relações motivadas pela morte e pelo velório. Nas últimas décadas isso vem mudando rapidamente. Na maioria das vezes se morre num hospital, longe de casa e, portanto, do convívio, e o velório ocorre em capelas preparadas para esse fim. Assim, a morte e o velório urbanos rompem com as regras de uma sociedade na qual os mortos ainda estão presos a uma teia de relação. O morto é terceirizado pelas agências funerárias em disputas ferrenhas, muitas vezes.

Noutra ocasião deve-se analisar com mais vagar, a partir de dados, que impacto essas mudanças estão causando na vida das pessoas. Além disso, pergunta-se se a busca de respostas em centros espíritas e terreiros de umbanda, no caso dos enlutados, não está relacionada também com o novo modo de lidar com a morte e com os novos procedimentos de velórios. O morrer e o velório ocorrem fora da casa como um mundo de relações, por imposição da sociedade que não pode perder tempo com nada. Cabe lembrar que em sociedades “primitivas” os ritos funerários são extremamente complexos e demorados (GENNEP, 1978, p.126). Inclusive existe, em certas tribos, a prática de sepultar o morto no pátio da casa em que viveu, destacando, assim, a sua continuidade naquele meio.

Após esse excursus, volta-se ao romance de Jorge Amado, que reflete o contexto da sociedade relacional, que faz “entender por que no Brasil a morte mata, mas os mortos não morrem” (DAMATTA, 1985, p.134). Tanto o romance quanto sua análise feita por Damatta (1985, p.80) suscitam indagações a respeito dos encontros e desencontros entre o discurso teológico da Igreja e os discursos dos membros das comunidades sobre morte, ressurreição e imortalidade. Essa hipótese pode ser amparada por breves depoimentos que o Jornal Evangélico (1997, p.12) destacou de um relatório de um pastor distrital, autoridade regional não mais existente em função de mudanças eclesiais. Veja-se a ponta do *iceberg* nas palavras dos próprios membros da Igreja: “Agora eles só batizam quem vai na Igreja. Estão inventando moda” (Uma mãe); “Um cristão não precisa acreditar na ressurreição” (Um membro de Comunidade).

Relatos de casos

Os casos que se seguem foram coletados de formas distintas. O primeiro foi surgindo a partir de comentários de mulheres evangélicas luteranas que davam apoio a Dona Wanise⁸, após a perda do marido. Só posteriormente, quase dois anos após a morte de Alberto, foi que ocorreu a entrevista com este pesquisador. Já no segundo caso, houve participação direta deste pesquisador, na condição de integrante do clero da Comunidade Evangélica Luterana de um município da Grande Porto Alegre.

Mulher “naturalista”

Depois de três décadas, o casamento de Dona Wanise se dissolveu pela morte do marido, que estava aposentado havia algum tempo. Como não conseguia viver sem ocupação, ele auxiliava um dos filhos na oficina mecânica que ajudara a levantar para encaminhar a vida do rapaz. De repente, adoeceu, surpreendendo toda a família. Como era uma pessoa muito fechada, automedicava-se e, quando a tosse apertava, apelava para o chá caseiro. Preocupada com a situação do marido, Dona Wanise insistiu em levá-lo para o hospital, que fica perto de sua casa. Mas ele foi aguentando até o momento em que não pôde mais executar as arrumações que estava fazendo em sua casa. Isso mostra que a impossibilidade de trabalhar indica o momento de buscar recursos na medicina.

Como o hospital municipal fora fechado por não corresponder às normas dos organismos estaduais, os filhos levaram o pai para Porto Alegre. Segundo Dona Wanise, o hospital demorou a conseguir leito e, depois, não conseguia fechar o diagnóstico. Nesse meio tempo, angustiados com o desleixo dos médicos, procuraram pessoas de influência para trocar de hospital. No outro hospital, chegou-se rapidamente ao diagnóstico de pneumonia dupla, mas Alberto entrou em estado de coma e, em dois dias, morreu.

Alberto era católico, de origem polonesa, criado numa região de teuto-brasileiros do Vale do Rio dos Sinos. Acompanhava a esposa em chás da Ordem Auxiliadora de Senhoras Evangélicas (OASE), uma organização de mulheres em todas as comunidades da Igreja Luterana no Brasil. Alberto participava de um ou outro culto, como acompanhante da esposa. Os filhos não optaram pela IECLB, embora um tenha batizado seus filhos na Comunidade Evangélica Luterana por insistência da mãe, mas nunca participou. Em relação à encomendação, correu na Comunidade a notícia de que seria ecumênica, fato que o pastor achou estranho. Três horas antes do sepultamento, os filhos conversaram com o pastor e confirmaram o que a família decidira a respeito da encomendação. O padre faria a encomendação num determinado horário, depois seguir-se-ia o pastor. Assim aconteceu, num final de tarde de agosto, numa capela do cemitério municipal. Enquanto o padre carismático saía, o pastor chegava.

Na capela ao lado, ouvia-se a pregação de um pastor pentecostal, chamando à conversão os parentes e amigos de uma jovem mãe precocemente falecida: haveria uma luta nos céus no tempo final, e quem não estivesse do lado de Jesus seria condenado. Nenhuma palavra de consolo às crianças que pranteavam a morte da mãe; só ameaças aos descrentes para que se decidissem por Jesus.

Depois de alguns dias da morte de Alberto, o pastor e um grupo de mulheres da OASE fizeram uma visita à viúva. O ambiente estava pesado. As acusações contra os médicos e

⁸ Usam-se pseudônimos para evitar possíveis constrangimentos.

hospitais foram tema da conversa. A família, desconsolada, aventava a possibilidade de processar o hospital. Alguém devia ser responsabilizado pela morte. Elegeram o hospital e os médicos como os únicos culpados pelo fim da vida do marido, pai e avô. A conversa também girou em torno do desespero da viúva, que estava encontrando muitas dificuldades para encaminhar todos os papéis referentes ao INSS. Ainda pouco se falou do morto, só das consequências da morte. Depois do chá, as mulheres e o pastor fizeram um círculo para orar, cantaram o hino “Jesus Cristo é o Senhor” e todos se despediram. Meses mais tarde, o pastor fez nova visita. Dona Wanise repetiu toda a história dos dias que antecederam a morte do marido e continuou com a acusação contra os médicos. Algumas senhoras da OASE continuaram em contato com a viúva, especialmente aquelas com mais tempo de viuvez.

Tempos depois, o pastor deixou a Comunidade, mas continuou sendo informado sobre a situação por alguns de seus membros. Dona Inês, que já havia participado de sessões espíritas depois da morte do marido, fez seguidos convites para que Wanise saísse de casa a fim de participar das atividades da Comunidade. Como as viúvas se aproximaram uma da outra, o antigo pastor ficou sabendo, por meio de Dona Inês, que Wanise estava procurando apoio num centro espírita ou terreiro de umbanda. Na versão de Dona Inês, isso estava acontecendo porque o morto tinha aparecido para ela e para os filhos, tanto na casa como na oficina. A viúva, ao contrário de Dona Flor, parecia querer sossego e pediu ajuda para que o morto a deixasse em paz e ficasse no seu lugar, conforme comentado por outras mulheres da Comunidade, próximas a ela. Jamais chegou aos ouvidos do antigo pastor pela boca da viúva; na verdade, fatos como esse chegavam a seus ouvidos por intermédio de outras pessoas. Parece que havia várias redes na Comunidade, formadas por pessoas de um determinado lugar, por laços de parentesco e pelos diversos grupos da Comunidade. Por meio dessas redes é que o pastor ficava sabendo do que se passava na vida dos fiéis, de modo que a relação entre pastor e membros acontecia por intermédio de algum amigo da pessoa que estava doente ou com algum problema. Ao autor deste artigo, isso parece revelar a dificuldade de um contato direto entre o fiel e o clérigo, o que é um dado importante e que merece ser pesquisado.

Como Wanise resistia aos convites para participar do grupo da OASE, Dona Inês convidou-a para o estudo bíblico, do qual participavam seis mulheres e dois jovens, a maioria viúvos. O novo pastor dirigia os estudos, sendo que o antigo pastor participou de algumas reuniões iniciais e, por conhecer melhor o grupo, sugeriu o estudo do Livro de Rute (AT), que conta a história de três viúvas. Dona Wanise apareceu nos estudos bíblicos. Conversava muito; qualquer versículo abria a possibilidade de falar de seu passado, de seu sofrimento e do sonho de começar nova vida. A partir de sua vivência, o texto bíblico se abriu e vice-versa. A conversa corria solta, pois todos os participantes tinham passado pela viuvez; era um grupo solidário, pois havia uma experiência de vida em comum. Toda vez que Wanise voltava ao grupo, novos detalhes do luto apareciam. Aos poucos ela deixava de enfatizar o passado para olhar para o futuro, com novas possibilidades. Assim, foi elaborando a ideia de que quer se ver livre do seu passado. Quer sepultar o passado sofrido com o marido, pois ele era fechado, preso em casa, trabalhador e violento em termos verbais. Também era ciumento. Ela só podia sair de casa com alguém da família e com hora determinada para a volta. Esse passado estava presente, e dele Dona Wanise queria se libertar. Do passado sofrido que se estendia para o presente, Dona Wanise corria. Para resumir, um dia ela deu o seu grito de independência no grupo de estudo bíblico: *Quero sepultar o passado assim como sepultei o marido. Viúvo é ele, não eu.*

Em nenhum momento, no estudo bíblico, ela deixou transparecer que estava participando de cultos espíritas ou afro-brasileiros para se livrar do fantasma do marido – que, na verdade, era o passado sofrido que não queria ir embora com a morte física. Ela precisava sepultar o passado e se soltar para a vida.

Posteriormente, o pastor antigo visitou Dona Wanise. Por telefone, confirmou o que outras senhoras já haviam dito: ela estava namorando. Arranjou o namorado em bailes para a terceira idade que ocorrem numa sociedade em São Leopoldo, na parte da tarde. Ela aceitou alegremente a visita que, na prática, seria uma entrevista.

A visita ocorreu na hora combinada. O pesquisador foi recebido de forma diferente de outros tempos. Wanise era só sorrisos, deu três beijinhos e um forte e afetuoso abraço. Quando o pesquisador elogiou a pintura da casa, Wanise alegremente disse que era ela que a estava fazendo, após reformas feitas pelo cunhado. Mostrou-lhe seu trabalho de pintura em alguns cômodos da casa, inclusive no seu quarto onde permanecia a cama de casal.

Foram para uma nova sala, que antes era um quarto. Enquanto ela requentava a água do chimarrão, o pesquisador olhava alguns quadros e cartazes. Tudo estava diferente na casa, pois a vida mudara. Na parede, em forma de quadro, havia um cartaz: era um horóscopo. O pesquisador fitou o olhar no quadro, que informava as características do signo de Dona Wanise. Da cozinha ela disse: “Eu acho horóscopo bobagem, mas a gente tem que ter um pouquinho de superstição. Quem não tem!” Como os caracteres daquele signo mostravam os lados positivos e negativos, Dona Wanise apressou-se em dizer não concordava com tudo o que estava escrito ali. Na conversa mais tarde – aqui antecipada –, ela voltou a falar de horóscopo. Diante do silêncio questionador visitante, ela titubeou e confirmou que o horóscopo explicava muita coisa da vida do marido: severo, carrancudo, introvertido e de linguagem verbal agressiva. “Conheço mais gente que nasceu em meados de julho, como meu marido, e que é de difícil convivência”, afirmou Wanise.

A conversa se estendeu por muito tempo, com muitos detalhes. Agora, a morte estava mais longe, mas os parentes do marido procuravam influenciar sua vida. As críticas de Dona Wanise tinham um novo alvo: os parentes do marido morto e, especialmente, o cunhado que espalhara a notícia de que Alberto havia morrido de AIDS. Isso calou fundo na imagem da viúva, que não queria mais conversa com ele. Mas as cunhadas ainda estavam presentes com seus comentários: “Vê se não coloca um homem para dentro de casa que vem tirar tudo o que o falecido construiu”, afirmara uma delas. Dona Wanise ficava indignada com a ingerência dos familiares do falecido em sua vida. Além do mais, tudo já fora dividido entre os três filhos, sendo que ela poderia usufruir legalmente de tudo até sua morte.

O entrevistador procurou nas entrelinhas descobrir se houve ou não aparições do morto e como a viúva lidou com elas. Então, ela afirmou que a cunhada havia sugerido a mudança dos móveis de seus lugares, porque parecia que o defunto estava em toda parte. Ela se negara a fazer essas alterações, dizendo-se uma mulher “naturalista”, expressão que usava para demonstrar que se compreende como uma pessoa pouco dada às questões relativas ao sobrenatural. Afirmou que tivera dois sonhos com o marido e que até queria que ele aparecesse, mas só o vira em dois sonhos. De um ela se lembrava: ele chegou de viagem, muito alegre, e a encontrou lavando roupa. Tomou-a pela cintura e a levou para dentro de casa. Lembrou que ele nunca agira dessa forma. Mas se surpreendeu ao entrar na casa conduzida pelo marido, pois percebeu que tudo estava diferente; eram os mesmos móveis, mas todos em outros lugares. *Parecia que não era a minha casa*, arrematou.

Depois a conversa se desenrolou sobre o namorado, também viúvo. Falou que estavam pensando em viver juntos a partir do fim daquele ano (1997). Ele se parecia mais com Teodoro Madureira, segundo marido de Dona Flor. *Por enquanto está dando tudo certo. Estamos nos conhecendo. Pretendo trazê-lo para minha casa*. Deu mais detalhes: *Ele não é da nossa raça*. Falou isso porque antes tinha criticado uma nora que é “ploa”, expressão usada por teuto-brasileiros para expressar preconceito contra os negros. Então procurou desconversar porque

o namorado é luso-brasileiro, próximo a uma “ploa”, escuro. Pouco antes havia criticado a “raça” do marido morto. Também tinha lamentado, após um atrito com um filho, que o marido tinha sangue ruim nas veias e que, se pudesse, teria feito uma transfusão para tirar aquele sangue dos filhos. Ao falar nisso, começou a chorar.

Mas logo voltou a falar, feliz, sobre o namorado. Fez planos e comparações. Seguidamente pediu a opinião do entrevistador. *O senhor é um homem de estudo, e eu não sei muita coisa.* Isso ocorreu várias vezes na conversa, o que mostra como as pessoas se comportam e falam diante de uma autoridade religiosa, por elas reconhecidas. No entanto, quando perguntava ao entrevistador, na verdade já sabia a resposta e queria a sua confirmação para posições já tomadas. Com o marido sempre fora diferente. Não havia diálogo. Tudo acontecia num ritmo machista determinado por ele. Agora, ela precisava decidir. E já decidira. Queria apenas a confirmação de sua decisão.

Depois de muitas cuias de chimarrão, o assunto foi chegando ao fim. Então ela disse, aliviada, que fora muito boa a conversa. “Pude desabafar, e isto é bom”. É a primeira vez que “conto para um homem a minha vida”. Assim, contou aspectos de sua vida a um homem. E a conversa transcorreu daquela maneira e com aquele conteúdo, com os segredos sendo revelados, porque o homem desempenhava o papel que ela reconhecia como alguém do clero. Este pesquisador sempre se encantou com o trocadilho “segredo sagrado”. Para o sagrado não há segredo; apenas o segredo da prática de outros sagrados, subterrâneos.

A conversa finalizou com outro abraço e com ela dizendo que queria uma bênção do pastor quando comessem a viver juntos, mas não na igreja, porque sempre há muito fuxico. O entrevistador sugeriu que ela assumisse isso publicamente. Houve, então, um momento de indefinição. Em casa ou na igreja? Em espaço privado ou público? A viúva ainda estava entre os dois mundos como uma mediadora. O marido já se fora, e outro vinha. Passado de dor e de brigas *versus* futuro sonhado com alegrias. No meio, uma bênção como rito de passagem que ajudaria a enfrentar junto ao público uma nova condição. *E ele vai morar comigo, no mesmo quarto. A não ser a cor, tudo ficará disposto como antes.*

Não se pretende fazer uma análise detalhada da morte de Alberto, da viuvez de Dona Wanise e da entrada de um “ploa” na vida da viúva. Cada um poderá fazê-lo do ponto de vista que lhe convier. Apenas pretende-se registrar que a “nossa” Dona Flor dos pampas gaúchos não tem em seu passado ou seu futuro um Vadinho. O marido morto tem algo do doutor Teodoro Madureira, sem, é claro, a violência verbal ausente no personagem metódico de Jorge Amado. O namorado também se parece com o farmacêutico do romance, sem a fama de ser um homem “estudado”. Enfim, Flor está florindo, mesmo que continue mediadora entre o que foi e o que vem, o passado conhecido e o futuro desconhecido, que pretende ser uma negação do que se foi. Isso na sua casa. Agora, senhora da vida, sugere ao namorado que deixe a sua casa e o filho, se junte a ela em seu próprio lar, com a bênção da Igreja, num espaço, repete-se, talvez privado, porque no subterrâneo da vida há coisas que ainda permanecerão, e sobre as quais não falará para ninguém. Busca, num outro sagrado, descobrir os segredos, mas não se esquece de sua comunidade étnica, da qual espera uma bênção mediante ritos de passagem.

Aparições na empresa racional

O segundo relato tem como pano de fundo uma grande empresa fabricante de câmaras frigoríficas, detentora de tecnologia de primeiro mundo, localizada na região metropolitana de Porto Alegre. A empresa tinha vindo do interior do Rio Grande do Sul há aproximadamente

cinquenta anos, trazendo a família do empresário e funcionários que até hoje trabalham nela. Muitos deles são evangélicos luteranos e participam das comunidades religiosas de Sapucaia do Sul e Esteio; alguns são bem ativos em diretorias paroquiais, são membros tradicionais e, portanto, fiéis à sua Igreja. Os donos, por sua vez, são católicos romanos.

Há mais ou menos trinta anos, tragédias marcaram a empresa: o casal fundador morreu num acidente e acidentes de trabalho atingiram operários, com algumas mortes. Na linguagem popular, bateu a “urucubaca” na empresa. Aos poucos, os operários começaram a ouvir barulhos estranhos durante a noite. “Fantasmas caminhavam pela empresa, máquinas disparavam sozinhas, batidas de martelos eram ouvidas e outras coisas extraordinárias aconteciam”. Dessa forma, o medo foi tomando conta dos funcionários, até que alguém sugeriu a celebração de um ato religioso ecumênico como forma de expulsar a “maldição” e lidar com a saudade do casal que fundara a empresa, querido por todos. E assim sucedeu. Após o culto ecumênico, a empresa estava “exorcizada”, e tudo voltou ao normal.

Depois dessa celebração, os cultos passaram a ser realizados anualmente, no último dia de trabalho antes do Natal, ao final do expediente. O ato religioso ecumênico virou “tradição”. Tudo acontece da mesma forma. De todos os setores vêm homens e mulheres para o saguão da empresa, aglomeram-se em frente a uma câmara frigorífica sobre a qual se postam o pastor e o padre, lembrando, talvez a dramática morte do casal fundador, embaixo de uma câmara fabricada por sua própria empresa. A celebração tem a duração de meia hora. Após a invocação da Trindade, canta-se um hino e lê-se um salmo em responsório. São feitas leituras bíblicas, seguidas de breves mensagens do padre e do pastor. Então vêm a oração de intercessão, o Pai-Nosso e a bênção. Canta-se, por fim, Noite Feliz. Depois, o dono da empresa agradece aos oficiantes, diz algumas palavras sobre o novo ano que se aproxima e agradece aos funcionários. Estes, aproximadamente seiscentos, fazem filas para receber as sacolas de Natal doadas pela empresa, enquanto o dono se despede dos executivos da empresa, do padre e do pastor. Estes, acompanhados pelo responsável do setor de pessoal, recebem sua sacola de Natal sem precisar entrar na fila.

A cena mostra que é preciso dialogar com os subterrâneos, com o medo, com os sonhos e com tudo aquilo que está submerso e assume ar de clandestinidade. Como dissera Dona Inês, líder da OASE: *Se no culto há quarenta pessoas, dali sairão quarenta prédicas*. E acrescentara, referindo-se às pessoas como Dona Wanise, que frequenta um culto de umbanda: *Ela busca entender os mistérios*.

De fato, homens e mulheres de um tempo de tanto medo e exclusão, de falta de esperança e de perspectiva de vida, buscam nos mistérios, nos milagres e na magia (BRANDÃO, 1988, p.142), respostas para tantas perguntas, que não raras vezes as ciências humanas e a teologia jogaram para o baú da história, para o clandestino que foi superado pela evolução técnico-científica e pelo progresso social. Portanto, aquilo que fora considerado como superstição, fantasia ou mito, por uma leitura iluminista do protestantismo e de outros ramos do pensamento, veio a se tornar a pedra angular de imensas parcelas da população, mesmo quando lidam com tecnologias avançadas, como no caso desta empresa.

A metáfora do poço

Acima foram expostos dois casos para falar do subterrâneo religioso da vida eclesial. Mas seria possível explorar muitos outros. Não seria difícil apelar para a memória e para as anotações feitas durante dez anos de atividade religiosa e sacar tantos outros exemplos em

que o sonho com os parentes falecidos exigiu novas orações em memória nos cultos, por ocasião do dia da morte, dez ou quinze anos após o falecimento de alguém. Igualmente, não seria difícil contar quantas e quantas vezes mães preocupadíssimas com a dor de barriga de suas crianças e com o destino delas testemunharam que o Batismo resolveu todos os problemas. Também se poderia discorrer um bom tempo sobre as pessoas que recorreram a médiuns do Ceará ou Brasília para se curarem de câncer – e, quando a cura não aconteceu, o sepultamento seguiu o rito da Igreja “traída”.

Também seria possível discorrer sobre os momentos festivos da Comunidade, nos quais pessoas fechadas e com medo de um testemunho público da fé arrancam, trinta anos depois, o versículo da confirmação (crisma na Igreja católica) para convencer alguém a ser presidente da Comunidade. Não faltam os depoimentos reservados de homens que, após a morte de um filho, lembram-se de um trecho de uma prédica ou de um versículo de consolo. Estes e tantos outros exemplos mostram que no subterrâneo a voz oficial da religião também se faz presente. Na clandestinidade da vida, a graça faz seus passeios. Também se pode descrever o caso da mulher que na calada da noite visitava terreiros, e no domingo participava dos cultos da Comunidade. Seu engajamento na pastoral popular e nos trabalhos de farmácia caseira deu-lhe fortes convicções para empenhar a sua vida no movimento popular, no qual não teme dizer que é evangélico-luterana. Entretanto, tais testemunhos ficam na penumbra da vida – testemunho cotidiano, pouco visível, porque não dá lucro para ninguém; nem pode ser computado como mais uma conversão, porque é mais do que isso.

Enfim, “estes ‘saber-fazer’, ‘saber-dizer’ e ‘saber-viver’, todos de tão diversas e múltiplas implicações, constituem um dado cuja riqueza a fenomenologia tem, com inteira justiça, posto em destaque” (MAFFESOLÍ, 1988, p.195).

Concluem-se esses depoimentos com a narrativa de um conflito na organização da vida comunitária. Uma comunidade, tal como as associações da sociedade civil, escolhe um grupo dirigente que se ocupa com a administração da vida funcional, embora o discurso oficial tente atribuir-lhe uma função religiosa. Assim disse um presidente desse grupo, um senhor analfabeto, mas bem sucedido em sua pequena fábrica de sapatos: “Pastor, lá na igreja eu não me meto; aqui, no salão comunitário, nós que definimos as coisas”. O episódio mostra que a organização da comunidade religiosa é articulada por dois vetores que se cruzam e se chocam: o espiritual e o organizacional. Tal dinâmica se move em consensos e conflitos, como ilustra a metáfora do poço, exposta a seguir.

Um grupo construiu um poço no pátio da Comunidade, nos seus primórdios, quando ainda não havia rede pública de água. O empreendimento foi conduzido por trabalhadores oriundos do mundo rural, que não lograram sucesso econômico. Por ocasião das eleições, esse grupo foi derrotado por outro, constituído por pequenas empresas. O grupo vencedor quis soterrar o poço, já que havia uma nova rede pública de abastecimento. Instala-se o conflito entre os dois grupos, mas eles chegam a um consenso: o poço é coberto, mas não soterrado. Lá está o poço, invisível – mas movimentando por décadas os bastidores da comunidade, até a morte dos componentes de cada facção.

O poço é uma metáfora da vida comunitária e a melhor expressão do subterrâneo religioso, pautado pelas divergências causadas pelos poços nos templos bíblicos (luta pela água) e pela luta pelo espaço comunitário – que é a luta de uma população que migrou do campo para a cidade, refletindo a urbanização selvagem no Brasil, a qual inverteu, entre 1930 a 1980, a sua demografia. Se, no início da industrialização na era Vargas, o Brasil tinha aproximadamente 30% da população vivendo na zona urbana, esse percentual passou para quase 80% na década de oitenta. A Comunidade aqui referida nasce dentro desse processo e, em certo

grau, reflete os conflitos da sociedade brasileira nos debates em torno de um poço – metáfora para entender a vida comunitária conectada aos dilemas pessoais. O poço coberto por laje é uma metáfora para a religião submersa, muitas vezes invisível, mas presente. Seguidamente as águas profundas irrompem as lajes dos discursos teológicos eruditos ou oficiais (BOBSIN, 1995, p.46), ressurgindo com faces estranhas em busca da dignidade de vida.

Perspectivas impertinentes

Depois dessas tentativas de levantar alguns aspectos do “subterrâneo religioso” da vida eclesial, a partir de um breve relato de “casos”, algumas pistas teóricas deverão ser realçadas na perspectiva de quem se ocupa com a formação de pastores e pastoras, futuros eruditos da religião, destacados da massa de fiéis para cumprir a função de pregador/a e cura d’almas.

Lança-se mão da sociologia da religião para lograr esse intento, mesmo sabendo dos limites das categorias utilizadas para traçar algumas pistas teóricas. Tem-se consciência de que há muitos outros pontos de vista por meio dos quais se podem avaliar os casos relatados acima. Estudiosos de outras áreas das ciências ou de outros ramos da teologia poderão fazer outras leituras e apontar perspectivas distintas das apresentadas neste ensaio. Nesse horizonte, tecem-se algumas considerações sobre a ideia de “campo religioso” que Bourdieu construiu a partir da teoria da religião de Weber, mesmo sabendo que o religioso ou o sagrado sempre transcendem qualquer tentativa de lhes colocar fronteiras. Por sua “natureza”, o religioso ou o sagrado constituem-se como fala dos abismos ou do indizível.

Foi mérito do sociólogo alemão Weber (1981, p.294), um clássico da sociologia da religião, colocar em destaque a ideia de que a formação de um clero erudito, como corpo destacado da massa, racionaliza a religião de tal forma que faz surgir vários personagens concorrentes no campo religioso e uma massa de fiéis desapropriados do capital religioso. Em outras palavras, a constituição de um corpo de especialistas ocorre quando se aprofunda o processo de institucionalização de um movimento inicialmente “carismático”. Weber não está sozinho nessa tese. Com algumas variações teóricas e de estilo, pode-se lembrar a contribuição do fundador do Partido Comunista Italiano, Antônio Gramsci, silenciado nas prisões de Mussolini e ignorado hoje pelos defensores do mercado total. Ao analisar a Igreja Católica da Itália e o próprio catolicismo, conclui que sob a mesma instituição há formas distintas de catolicismo:

Toda religião, inclusive a católica [...], é na realidade uma multidão de religiões distintas, frequentemente contraditórias: há um catolicismo de camponeses, um catolicismo dos pequenos-burgueses e dos operários urbanos, um catolicismo das mulheres e um catolicismo dos intelectuais, também este variado e desconexo (GRAMSCI, 1984, p.144).

Parece que não constituiria um empreendimento intelectual de grande envergadura sustentar que a análise de Gramsci poderia, em grau menor e com algumas variações de contexto, ser estendida para as Igrejas tradicionais. Como não se trata de aprofundar tal questão, que acena para a falta de unidade na pluralidade, mas apenas de realçá-la, volta-se à teoria da religião de Weber, conforme a compreensão do sociólogo francês:

Enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação por um corpo de especialistas religiosos, socialmente reconhecidos como detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um “corpus” deliberadamente organizado de conhecimentos secretos (e portanto raros), a constituição de um campo religioso acompanhava a desapropriação objetiva daqueles

que são excluídos e que se transformam por esta razão em leigos [...] destituídos do capital religioso [...] e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal (BOURDIEU, 1982, p.39).

Como se pode ver, Bourdieu transporta termos do mundo da economia para falar dos mecanismos referentes ao campo simbólico-religioso e da lógica de poder entre os tipos de agentes destacados por Weber. Em outras palavras, Weber está dizendo que a formação de dois grupos distintos – clero e leigos – via de regra se dá pela desapropriação, por parte do clero, do capital que inicialmente é de todos. Quer dizer: os leigos estão destituídos do capital religioso, não obstante legitimarem o discurso do clero e dele também divergirem, não por ignorância, mas porque dominam outro código, distinto e distante daquele dos especialistas ou do corpo sacerdotal.

Talvez esteja nessa tese weberiana uma das razões que impedem o avanço do tão propalado sacerdócio universal de todos os que creem. E, diga-se de passagem, o mesmo processo ocorre nos movimentos políticos que vão assumindo um rosto institucional nos meandros da intrincada máquina estatal. A socialização do fazer político lentamente vai se deslocando para um corpo de especialistas. Foge-se disso ao não se descolar das massas organizadas. No caso da religião institucional, poder-se-ia romper com os interesses religiosos do corpo de especialistas mediante a socialização do poder pela troca de saberes.

No entanto, pode ser muito trivial atribuir somente à divisão social do trabalho religioso a distância e a falta de elos entre, de um lado, aquilo a que se chama “subterrâneo religioso” da massa dos leigos que não fazem parte do núcleo que sustenta a comunidade e, de outro lado, o discurso do clero. Sabe-se que os acontecimentos e fatos não se originam de uma causa só e que o campo religioso é muito mais do que simples reflexo dos conflitos sociais. Reconhece-se um pluralismo causal, da mesma forma que se vê o lado clandestino da vida na sua natureza polissêmica, talvez, como resistência à desapropriação por parte do clero.

Em razão dessa ressalva, não se pode concluir esta exposição sem antes lançar mais uns *flashes* teóricos sobre as possíveis causas da existência de uma prática religiosa que, de certa forma, se alimenta do discurso oficial da Igreja e a aceita como administradora dos ritos de passagem, mas não se satisfaz com a produção simbólico-religiosa do clero legítimo, buscando, assim, noutras fontes clandestinas o sentido da vida e respostas para os mistérios.

Para lançar novas luzes sobre a discussão utiliza-se aqui de análises de sociólogos que não têm poupado críticas à própria sociologia, como o francês Michel Maffesoli, que parte de temas por ela marginalizados na busca de novas perspectivas, e cujas críticas a ela podem ser estendidas para as ciências humanas e para a teologia. Em seu livro *O conhecimento comum*, Maffesoli levanta perguntas importantes para a sua disciplina, pois parte da afirmação de que os sociólogos conhecem muito pouco da sociedade onde vivem. E o mesmo não valeria para os teólogos e as teólogas? Tal constatação o leva a se perguntar: “Sabemos ainda ouvir e interpretar o pensamento da praça pública?” (MAFFESOLI, 1988, p.198).

O pensamento da praça pública é caracterizado com muitas expressões afins: clandestinidade da existência (MAFFESOLI, 1988, p.195), que é “fragmentada, polissêmica, feita de sombra e luz ou, numa só palavra, o que é cada vez mais admitido, obra de um homem, ao mesmo tempo sapiens e demens” (MAFFESOLI, 1988, p.203). Consequentemente, a vida social é percebida cada vez mais como heterogênea, plural, complexa, e – por que não dizer? – totalmente heterodoxa no subterrâneo. Por isso, nenhuma perspectiva que se entende unidimensional será capaz de compreender as muitas dimensões do vivido (MAFFESOLI, 1988, p.218), que é simultaneamente racional e passional. Por fim, na clandestinidade da

existência ou no subterrâneo da vida social e religiosa, sob a fachada teológica de um purismo doutrinal, percebe-se uma grande diversidade religiosa, mas não politeísta. Para dialogar com a clandestinidade da vida, a razão como única dimensão parece pobre e fadada a leituras unilaterais. Logo, a empatia e o reconhecimento da pluralidade parecem ser condições mínimas para entabular um diálogo ainda em forma de balbúcio. Pois ainda “vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face. E o nosso conhecimento é limitado” (1 Co 13.12-13).

Provocação conclusiva

Este ensaio recorreu a Dona Flor e a seus dois maridos, personagens de uma obra de Jorge Amado, para fazer uma transição entre os aportes teórico-metodológicos para estudos de caso de uma Comunidade religiosa da qual se destacaram dois depoimentos e uma metáfora que transcende o conflito institucional. Assim, foram relatados dois casos para destacar aspectos daquilo que se ousou denominar de “subterrâneo religioso”. Por fim, este pesquisador aventurou-se numa avaliação sociológica que desembocou timidamente numa fenomenologia do cotidiano.

Agora, cabe a pergunta: o que a brama do romance tem a ver com o fazer teológico? Ousa-se aqui dizer que Dona Flor é símbolo e metáfora, e que à reflexão teológica cabe lidar com os dois “mundos”, assim como Dona Flor o fez, com sofrimento e prazer. Também Vadinho e Teodoro Madureira, de formas distintas, constituem metáforas para uma reflexão teológica na perspectiva de caminhos ainda não trilhados pelas igrejas protestantes históricas, especialmente as nascidas no século XVI, que resistem teologicamente a se aproximar desse solo religioso transversalizado pela exclusão social, fruto das desigualdades, e pela diversidade religiosa que se orienta por duas forças ou dimensões: fundamentalismo exclusivista e hibridismo. Ninguém está, portanto, sugerindo uma teologia “vadinhana” ou extremamente metódica como a vida do Dr. Teodoro Madureira, mas sim “floriana”, que lide simultaneamente com o racional e o mítico, o tradicional e o moderno, o existencial e o libertador, o oficial e o clandestino, sem esquecer das ambiguidades da vida tão presentes no religioso e sintetizadas na metáfora do poço.

Provocativamente encerra-se este estudo lembrando uma percepção da história apresentada por Marx, que não contraria a metáfora do poço:

Os homens fazem sua história, mas não a fazem como querem: não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como pesadelo os cérebros dos vivos. E justamente quando parecem empenhados em revolucionar-se a si e às coisas, em criar algo que jamais existiu, precisamente nesses períodos de crise revolucionária, os homens conjuram em seu auxílio os espíritos passados (MARX, 1978, p.17s).

Não só em períodos revolucionários históricos, mas em momentos cruciais da vida, como na doença, no luto e no desemprego, os homens e as mulheres “conjuram em seu auxílio” não só os espíritos passados, mas também as práticas e crenças pouco ortodoxas que sabem incorporar ao discurso do clero, responsável pela reta doutrina, outras visões de mundo e de religião, como bem expressou Hervieu-Léger: “O religioso é uma dimensão transversal do fenômeno humano que trabalha, de modo ativo e latente, explícito ou implícito, em toda a extensão da realidade social, cultural e psicológica, segundo a modalidades próprias a cada

uma das civilizações dentro das quais se tenta identificar a sua presença” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.22s).

Não há, pois, dicotomias entre sagrado e profano, erudito e popular, mítico e racional, *insider* e *outsider* etc. Como alguém já disse de forma muito apropriada, na perspectiva de que o homem é simultaneamente justo e pecador: o “ou” precisa perder lugar para o “e”. O subterrâneo religioso trabalha com essa hermenêutica “floriana”, mas não sincrética.

Resta, por fim, observar que a apropriação dessa mediação pelo mediador universal do capitalismo, o dinheiro – que torna público o que estava no subterrâneo religioso – é um outro assunto que brota da reflexão acima e que merece outras pesquisas.

Referências

- ALVES, R. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- AMADO, J. *Dona Flor e seus dois maridos*. São Paulo: Martins Fontes, [s.d.].
- BECKER, H.S. *Métodos de pesquisa em ciências sociais*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- BOBSIN, O. O subterrâneo religioso da vida eclesial: intuições a partir das ciências da religião. *Estudos Teológicos*, ano 37, n.3, p.261-280, 1977.
- BOBSIN, O. Reflexões sobre a comunidade religiosa no contexto da urbanização: um estudo de Caso. In: BOBSIN, O. (Org.). *Desafios urbanos à igreja*. São Leopoldo: Sinodal, 1995. p.45-76.
- BOBSIN, O. A morte morena do protestantismo branco: contrabando de espíritos nas fronteiras religiosas. In: CORRENTES religiosas e globalização. São Leopoldo: IEPG, 2002a. p.39-63.
- BOBSIN, O. Tendências religiosas e transversalidade: hipótese sobre a transgressão de fronteiras. In: CORRENTES religiosas e globalização. São Leopoldo: IEPG, 2002b. p.13-38.
- BOBSIN, O. Der dunkelhäutige Tod des weissen Protestantismus: Geister-Schmüggel an den religiösen grenzen. In: STEGEMANN, W. (Org.). *Religion und Kultura: Aufbruch in eine neue Beziehung*. Augustana-Hochschule Neuendettelsau, 2003. p.201-219.
- BOBSIN, O. Protestantismo à brasileira: vale três forquilhas. In: BOBSIN, O. et al. (Org.). *Uma religião chamada Brasil*. São Leopoldo: Oikos, 2008. p.136-152.
- BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- BRANDÃO, C.R. *Os deuses do povo*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- DAMATTA, R. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DURKHEIM, E. *As regras do método sociológico*. 11. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1984.
- ENGLER, S.; GARDINER, M. A filosofia semântica e o problema insider/outsider. *Revista de Estudos da Religião*, p.89-105, 2010.
- FERRAROTI, F. A contribuição dos clássicos. In: FERRAROTI, F. et al. (Org.). *Sociologia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- GEERTZ, C. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- GENNEP, A. van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- GRAMSCI, A. *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.
- HERVIEU-LÉGER, D. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- JENSEN, J.S. Epistemologia. *Revista de Estudos da Religião*, p.89-105, set. 2010.
- JORNAL EVANGÉLICO. 1ª quinzena de outubro, p.12, 1997.

- LAVILLE, C.; DIONE, J. *A construção social do saber*. Porto Alegre: Artmed, 1999. p.24-49.
- MADURO, O. *Mapas para a festa*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- MAFFESOLÍ, M. *O conhecimento comum*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- MARX, K. *O 18 Brumário e cartas a Kugelmann*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- NEITZ, M.J. Feminist methodologies. In: SAUSBERG, M.; ENGLER, S. (Ed.). *The Routledge research methods in the study of religion*. London: Routledge Taylor, 2014. p.54-67.
- TEIXEIRA, H.A.; REBLIN, I.A.; NÚÑEZ DE LA PAZ, N.I. (Org.). *Subterrâneo Religioso: reflexões a partir do pensamento de Oneide Bobsin*. São Leopoldo: Karywa, 2016.
- WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1981.
- WEBER, M. *Economia e sociedade*. Brasília: Editora UnB, 1981. v.1

