

10

**O “SAGRADO SELVAGEM” NAS
PERIFERIAS URBANAS: AS TENSÕES
ENTRE TRADIÇÃO E MODERNIDADE**

Claudio Pereira Noronha

Doutorando pela Universidade Metodista de São Paulo (Umesp). Integrante do grupo de pesquisa Religião e Periferia na América Latina (Repal).

E-mail: clpnoronha@yahoo.com.br

RESUMO

No presente trabalho, nos propomos a discutir as noções de “sagrado selvagem” nas periferias urbanas. Com base no pensamento de Roger Bastide, discutiremos até que ponto as instituições religiosas nas sociedades contemporâneas conseguem, ou não, controlar ou domesticar o sagrado. Pretendemos ainda analisar em que medida elementos inerentes a determinados grupos religiosos, como a possessão e o êxtase religioso, participam do processo contribuindo para aumentar a tensão entre os ditames da tradição e os anseios por novas vivências com o sagrado, tornando-o “selvagem” ou, em outras palavras, pouco domesticado. A intensão pela análise nas regiões de periferia se dá, essencialmente, pelo fato de concentrarem grupos religiosos (como umbanda e pentecostalismo) que consideramos mais propensos a um sagrado menos controlado pelas instituições religiosas.

PALAVRAS-CHAVE

Sagrado selvagem; Roger Bastide; possessão; êxtase religioso; periferias urbanas.

1. INTRODUÇÃO

O propósito deste trabalho é analisar o conceito de “sagrado selvagem” no contexto das periferias urbanas. Apoiamo-nos, para tratar do assunto, nas formulações de Bastide

(2006) sobre as noções em torno do sagrado, mais especificamente as circunstâncias que podem torná-lo “selvagem” ou “domesticado”. Tais conceitos aludem à maior ou menor capacidade de as instituições religiosas administrarem a tensão entre os fiéis e sua tradição. Dizendo de outro modo, até que ponto o conjunto de crenças e significados, principalmente na sociedade contemporânea, mantém-se controlado pelas instituições, ou constrói-se a partir das vivências cotidianas e particulares daqueles que buscam uma relação própria com o divino.

Em torno do problema emergem algumas questões: até que ponto o sagrado pode, realmente, ser controlado? É provável que perambule solto pelos caminhos que bem deseja, sem que seja possível “domá-lo”? Seu caráter misterioso ou extraordinário – se é que podemos atribuir-lhe definições – permite tal “encarceramento” em padrões normativos, sejam sociais ou religiosos?

Tais arguições reúnem, em torno de si, discussões mais amplas. Entre elas: 1. a relação entre indivíduos e religião nas sociedades arcaicas (em que impera a tradição) apresenta diferenças significativas em relação às sociedades modernas (cujas escolhas religiosas prevalecem); 2. na modernidade, há certa oposição – em questões doutrinárias ou litúrgicas – entre religiões com maior ou menor grau de intelectualidade, como também religiões consideradas mais ou menos racionais; 3. nas sociedades contemporâneas, encontramos enorme diversidade religiosa, determinada, entre outras coisas, por diferenças socioculturais e geográficas. Tais diferenças de certa forma caracterizam o sagrado no tempo e no espaço, e, em certo sentido, a maneira como as instituições o controlam.

Diante de um assunto tão amplo, nossa especificidade será analisar o fluxo do sagrado pelas religiões que encontram nos espaços periféricos da sociedade, vistos tanto do ponto de vista geográfico como social. É aí, nos rincões afastados dos grandes centros, que encontramos determinados grupos religiosos, como o pentecostalismo e a umbanda. É principalmente sobre eles que recaem as suspeitas de um sagrado pouco domesticado, o que talvez se explique por se afinarem tão bem com as cidades urbanas (e suas periferias), locais propícios para um sagrado selvagem.

Cabe frisar que tal reflexão não se aterá somente aos referidos grupos, pois a discussão transcende, em muito, o

pentecostalismo e a umbanda. Isso porque o tema nos obriga, em grande medida, a estabelecer comparações doutrinárias e litúrgicas com outros movimentos religiosos, partes do diversificado campo religioso brasileiro. No que se refere à liturgia, daremos alguma atenção aos fenômenos do transe, da possessão e do êxtase religioso, esses, em algum grau, ligados aos grupos religiosos presentes em nossa análise. Por estarem, pelo menos em tese, relacionados à “selvageria” do sagrado, serão muito úteis em nossa discussão.

2. O “SAGRADO SELVAGEM”

Como arcabouço teórico, é, sem dúvida, de grande e atual relevância para a compreensão da dinâmica social da religião (MENDONÇA, 2007). Os textos de Bastide (2006), que fazem parte da obra *O sagrado selvagem*, foram reunidos na década de 1970 – por seu discípulo Henri Desroche –, momento em que grupos como pentecostalismo e umbanda demonstravam grande inserção junto à população mais pobre. As razões disso fazem parte de nossa análise. De lá para cá, o campo religioso vem se reordenado com enorme intensidade. Vimos o crescimento do pentecostalismo – o mesmo não ocorrendo com a umbanda – e a perda de fiéis, a cada década, nas tradições religiosas como catolicismo e protestantismo histórico. O número de pessoas que se declaram sem religião tem tido, também, aumento expressivo – inclusive nas regiões de periferia. Grupos denominados Nova Era, compostos por uma imensidão de práticas místicas e espiritualistas – pouco institucionalizadas –, ajudam a compor o cenário religioso contemporâneo.

Diante disso, apresentam-se algumas questões: o que, de verdade, significam os conceitos de “sagrado selvagem”, e, por conseguinte, “sagrado domesticado” na obra de Bastide? Como podemos encaixar os diversos grupos religiosos nessas categorias? Quais são os limites entre uma noção e outra? Que relação há entre os conceitos e o processo de crescimento ou diminuição dos grupos religiosos em questão? Sabemos do desafio de responder a cada uma das questões, o que tentaremos fazer no presente capítulo.

2.1. NOÇÕES DO SAGRADO SELVAGEM EM BASTIDE

Bastide (2006), ao introduzir o tema, pergunta: Será que a morte dos Deuses instituídos (em doutrinas e dogmas!) – proclamada por Nietzsche – acarretaria o desaparecimento da experiência “instituinte” (transformadora) do sagrado em busca de novas formas nas quais se encarnar? O autor indaga, ainda, se a crise das organizações religiosas não se encontra na incompatibilidade entre a experiência religiosa pessoal e os quadros institucionais nos quais quiseram moldá-la. Há uma suspeita nesse questionamento, de que, por parte das instituições, existe o anseio de retirar o “poder explosivo” – característicos do sagrado – considerado ameaçador à ordem social (BASTIDE, 2006).

A crise das instituições religiosas permeou o debate acadêmico e religioso durante uma boa parte do século XX, e, nesse sentido, muito se falou sobre o assunto. Uns decretaram o fim da religião, considerada por muitos uma má interpretação da realidade na época, baseada, sobretudo na observação da crise religiosa europeia. Outros, mais cautelosos, sugeriram o declínio dos compromissos religiosos e o ganho da autonomia do indivíduo em relação ao sagrado (PIERUCCI, 1998; BARRERA, 2002; HERVIEU-LÈGER, 2008). Na percepção de Bastide (2006), a crise religiosa – o que, por exemplo, se traduz no caso do cristianismo da perda de fiéis ou diminuição da presença e vínculo institucional, tanto nas igrejas católicas tradicionais ou protestantes históricas – esboça, de certa maneira, o descontentamento de seguidores na rigidez doutrinária e litúrgica presentes nas instituições, que exemplificaríamos aqui por: 1. pouco espaço para experiências emocionais; 2. pouca autonomia do próprio corpo; ou ainda 3. a experiência do sagrado rigidamente marcada pela coletividade. Marcas de um sagrado que se pretende domesticar.

Em determinados lugares, como na Europa, viu-se um grande afastamento de pessoas das igrejas. Decorrência de um exacerbado controle doutrinário? Nas sociedades tradicionais, baseadas em uma “solidariedade mecânica”, cujos vínculos sociais são pautados por uma consciência coletiva (DURKHEIM,

1999), ao contrário da sociedade moderna, há pouco espaço para qualquer desvio, pois o sagrado é fortemente controlado (BASTIDE, 2006).

O que irá definir, portanto, as sociedades tradicionais em relação a nossa sociedade ocidental não será tanto a não-existência do sagrado selvagem, e sim o esforço para submetê-lo a um controle da coletividade assim que ele vem à luz [...] (BASTIDE, 2006, p. 255).

A despeito da separação, no campo conceitual, do que é tradicional ou do que é moderno, na prática tais elementos se confundem. Tomemos a Igreja Católica como exemplo. Em certo sentido, o catolicismo romanizado é menos permissivo à devoção pessoal que o catolicismo popular. No Brasil, essa maneira de ser católica, com seus “santos pessoais”, e, em muitos casos, alocados nas regiões mais afastadas do país (por exemplo, nordeste e interior do Estado de São Paulo), configura-se por procissões, rezas, milagres, superstições. Elementos “mágico-religiosos” absorvidos pelo catolicismo decorrente do contato e influência das tradições indígenas e africanas (SILVA, 2005). Em certo sentido, o catolicismo popular caracteriza-se mais pelo sagrado selvagem do que o catolicismo tradicional¹.

No Brasil, como na América Latina, a realidade mostrou uma diminuição de algumas igrejas, como dissemos anteriormente, mas com uma dinâmica diferente. As Igrejas Católica e Protestante (no campo histórico) perderam muitos fiéis nas últimas quatro ou cinco décadas. Contudo, o crescimento do pentecostalismo, em toda sua diversidade, significou uma espécie de renovação do jeito de ser protestante que trocam a religião do livro pela inspiração divina (BASTIDE, 2006, p. 264).

Para Bastide, estaríamos vivendo um momento de uma nova busca apaixonada pelo sagrado. Essa ideia destaca-se na citação a seguir: “Contudo, esse sagrado que vemos novamente surgido na cultura e na sociedade de hoje quer-se um sagrado

¹ A despeito de tal distinção, o catolicismo, comparado ao protestantismo histórico seria uma religião mais espiritual, menos racional, por preservar, por meio de elementos como vestes sacerdotais, gestos, sons etc., o drama litúrgico-simbólico: “um firmamento sombreado no qual se abriga o sagrado” (MENDONÇA, 2007, p. 25).

selvagem” (BASTIDE, 2006, p. 251). Esse seria recriado – e não copiado – buscando inspiração nos modelos que usam os transe coletivos das populações primitivas ou mesmo nos cultos de possessão.

Não se quer, com isso, dizer que transe ou possessão sejam, em essência, categorias ligadas a um sagrado selvagem. Em determinados grupos, cuja tradição passa por maior controle, ocorrem dentro dos padrões determinados pelo coletivo. Há uma domesticação do sagrado. O candomblé pode servir-nos de exemplo. A relação das divindades (orixás) e seus filhos ou filhas de santo ocorre dentro de determinados padrões tradicionais, e poucos desvios ocorrem nesse universo religioso (BASTIDE, 2006). Por outro lado, movimentos religiosos como a umbanda e o pentecostalismo, cujas origens se devem a religiões tradicionais, baseiam sua liturgia em elementos extáticos, em que transe e possessão são absolutamente centrais. Na umbanda, a mediunidade da mãe ou pai de santo permite uma comunicação dialogada (RIZZI, 1997) com as entidades afro-brasileiras e indígenas. No pentecostalismo os fiéis são possuídos pelo Espírito Santo². Seriam esses movimentos religiosos modelos de um sagrado selvagem?

Mendonça – discutindo a obra de Bastide – registra: O sagrado é uma força que irrompe nesses momentos [de anomia social e religiosa] e provoca turbulências tendentes a modificar aquelas forças, que, domesticadas, corroem a esperança (MENDONÇA, 2007, p. 24). É por meio dessas forças, afirma o autor, que se criam as utopias religiosas e políticas. Umbanda e pentecostalismo, por exemplo, ganharam espaço em um momento de transformações sociais. Nas primeiras décadas do século XX, ocasião de grande urbanização e industrialização – o que significou enorme desestruturação social devido às mudanças culturais – os dois grupos religiosos foram atraídos tanto pela população vinda do espaço rural para o urbano como pelos migrantes de diversas regiões do país, especialmente do nordeste (CAMARGO, 1961, 1973).

Os dois movimentos religiosos rompem, cada um ao seu modo, com os elos da tradição. A umbanda, ao misturar a

² Rizzi (1997) adota três modelos de transe: transe de possessão com e sem diálogo, transe de inspiração e transe mediúnico. O assunto será desenvolvido adiante.

tradição africana e indígena, com elementos do kardecismo, contribui para o relaxamento de um controle coletivo. Já não é mais necessário que os filhos(as) de santo, ou mesmo o médium, passe pelo rigoroso caminho da iniciação (central no candomblé). Já não são mais, necessariamente, filhos(as) de uma mesma nação. Cada terreiro de umbanda tem, até certo ponto, autonomia. Por outro lado, os médiuns umbandistas não se limitam a serem mensageiros, de comportamentos morais, do plano espiritual (elemento característico do kardecismo), mas tornam-se canais para espíritos como caboclos e preto-velhos, cujas sessões eles comandam.

O pentecostalismo, movimento que cresce a cada período, apresenta maior complexidade de análise para nosso tema. Isso porque sua enorme diversidade dificulta compreendermos até que ponto o controle institucional tem maior ou menor eficácia diante dos ditames do Espírito. Com menor centralidade da Bíblia nos cultos, nesse grupo religioso o Espírito Santo passou a comandar o rumo dos trabalhos eclesiais. Isso acarreta menor possibilidade de um culto previsível. Mendonça (2007) sugere que no pentecostalismo encontre-se uma selvageria – vista aqui não como um êxtase violento, mas, sim, de difícil controle – que se tenta constantemente “domesticar”.

O pentecostalismo em seu modelo clássico, de forma mais evidente na Congregação Cristã no Brasil, pode nos ajudar mais facilmente a descrever uma liturgia – louvor, orações, testemunhos etc. – controlada pela instituição. Mas é possível uma generalização? Os pentecostalismos surgidos nas últimas três ou quatro décadas conseguem manter o sagrado em estado de “domesticação”? Sem a pretensão de resolver o problema, digamos que o assunto em torno do pentecostalismo é complexo. Citemos a música, dentro e fora das igrejas, como exemplo: o espaço de louvor, dentro da igreja, tem se traduzido em uma grande variedade de ritmos. Permite-se até *rock*, *rap* ou samba. Até poucas décadas atrás, eram representações do que havia de mais mundano – coisas do demônio.

Fora da igreja não é diferente. A música *gospel*, que reúne os jovens das mais variadas formas, ganha cada vez mais espaço entre os evangélicos – também entre os católicos, especialmente os carismáticos. O “louvorção” é um exemplo (TAVAREZ; CAMURÇA, 2004). Reunir-se para escutar

música, orar e louvar a Deus é hoje algo muito comum para os jovens evangélicos em diversos pontos do país (MEINERZ, 2004; RUMSTAIN, 2007). O elemento central nessa questão é: tais eventos ocorrem fora da igreja. Por maior controle institucional que se mantenha, o que ocorre por consequência de fortes regras disciplinares – proibições em beber, fumar ou mesmo fazer sexo. Os jovens sentem-se muito à vontade para cantar, dançar ou vestir-se como bem entendem. Como controlar um sagrado que ocorre fora das paredes eclesiásticas? Se há nesses casos o pressuposto da sacralização do profano, não haveria, por outro lado, uma profanação do sagrado?

Como dissemos anteriormente, não é simples definir as fronteiras do selvagem e do domesticado, e o exemplo anterior nos mostra isso bem. Digamos que os grupos religiosos, cuja tradição tem maior presença do coletivo, mantêm maior domínio sobre os elementos simbólicos, ao contrário daqueles que individualizam a construção do sagrado. O mundo moderno é mais propício ao tipo de religiosidade individual, o que, em tese, diminuiria o controle. Contudo, nem tudo é tão simples, e Bastide está ciente de tal complexidade.

Toda Igreja constituída possui decerto seus místicos, mas desconfia deles, delega-lhes seus confessores e diretores espirituais para dirigir, canalizar e controlar os seus estados extáticos, isso quando não os trancafia em algum convento de onde seus gritos de amor desvairado não conseguem se fazer ouvir (BASTIDE, 2006, p. 263).

Transe e possessão: relações entre o sagrado selvagem e êxtase religioso.

Até aqui tratamos das noções de sagrado selvagem e sagrado domesticado. O objetivo foi introduzir a discussão do institucional religioso e sua capacidade de administrar a tensão entre o individual e o coletivo (tradição) na construção do sagrado. Agora, seguiremos o debate abordando conceitos de transe, possessão e êxtase. Tais noções mantêm, entre si, grande interdependência na realidade empírica. São também categorias que transitam no centro e na periferia das relações sociais e religiosas.

2.2. ÊXTASE RELIGIOSO E A COMUNICAÇÃO COM OS DEUSES

No que diz respeito a um dos mais profundos dramas religiosos, que é a comunicação ou tomada dos seres humanos pelas divindades, é possível afirmar que, de uma maneira ou de outra, e em algum estágio de seu desenvolvimento, foram encorajadas por todas as religiões (LEWIS, 1971). Esses encontros extáticos, comumente chamados de possessão – que Lewis define pela invasão do indivíduo por um espírito – possuem enorme relação com outro importante aspecto de nosso tema: o transe religioso. Rizzi (1997, p. 80) o define como “um estado particular do indivíduo, durante o qual se evidenciam modificações psicofisiológicas, num contexto ritual religioso”. Pode, ainda, ser entendido como “estado de dissociação, caracterizado pela falta de movimento voluntário, e, frequentemente, por automatismo de ato e pensamento, representados pelos estados hipnótico e mediúnico” (LEWIS, 1971, p. 41).

O transe tem sido associado às religiões de tradição africana – no Brasil com as afro-brasileiras – identificados com fragmentos de superstição, quando não a formas de patologia (RIZZI, 1997). Tal associação ocorre, principalmente, devido à possessão pelas divindades: orixás, no caso do candomblé, e de entidades espirituais, na umbanda. Embora haja uma intensa associação entre o transe e possessão, ou mesmo a ideia de que o primeiro é decorrente do segundo, Lewis (1971) afirma que o transe pode ocorrer sem qualquer relação com entidades espirituais. Seria o caso para explicar algumas doenças.

Rizzi (1997), sintetizando as diversas opiniões sobre o assunto, adota os seguintes modelos de transe: 1. transe de possessão dialogada, em que há comunicação entre entidades e consulentes (como na umbanda); 2. transe de possessão sem diálogo, em que apenas há a encarnação das divindades pelos fiéis, mas sem tal comunicação (como no candomblé); 3. transe de inspiração, em que o fiel mantém sua personalidade, mas é investido pela divindade e torna-se seu porta voz (como no pentecostalismo); e o 4. transe mediúnico, em que o médium torna-se um canal entre vivos e mortos (como no kardecismo). Adotaremos esse modelo para analisar o transe nos grupos religiosos aqui descritos.

O que nos interessa nesses fenômenos é sua relação com o conceito de sagrado selvagem. As tradições religiosas procuram garantir certo controle sobre o sagrado, transformando o espontâneo em institucional. Quando, por qualquer razão, há um relaxamento do controle por parte da comunidade, tudo o que está contido – mas em estado latente – nos fenômenos extáticos, e aqui falamos de seus elementos de “selvageria”, re-bentam sua roupagem institucional (BASTIDE, 2006).

Se a domesticação do sagrado ocorre tanto pelos processos institucionais como pelos códigos morais gerados pela comunidade, o retorno ao selvagem, por sua vez, tem origem tanto no enfraquecimento da instituição religiosa tradicional como na passagem de uma sociedade orgânica a uma sociedade anômica (BASTIDE, 2006). A sociedade brasileira oferece bons exemplos. Isso porque, no Brasil, o desenvolvimento da sociedade fez surgir grupos religiosos sincréticos, o que enfraquece os mecanismos de controle:

[...] o poder de controle e domesticação de uma religião sincrética é evidentemente menos forte que o de uma religião não sincrética, já que fica dividido entre demasiadas postulações distintas, não raro contraditórias (BASTIDE, 2006, p. 257).

Há polêmica em torno do conceito de sincretismo. Não pretendemos discuti-la aqui. Levaremos em consideração somente que, para Bastide, as trocas culturais significam influências mútuas – não necessariamente simétricas. O candomblé, por exemplo, operou uma aproximação entre as tradições africanas e o catolicismo, de forma que suas divindades não se amalgamaram, mas tão somente construíram elementos de identificação (BASTIDE, 1971)³. Os orixás, por suas características, se identificam com os santos católicos, o que permitiu aproximações simbólicas. É verdade que houve grande simbiose, a ponto de os orixás serem chamados de santos.

³ Atualmente há uma tentativa de africanização do candomblé. Analisando a questão superficialmente, digamos que a intenção não passa por tornar-se uma religião africana, mas sim, e, sobretudo, realizar o culto dos orixás africanos sem a participação dos símbolos católicos em sua liturgia (LÉPINE, 2002).

Embora o candomblé não seja, em todo o território brasileiro, uma tradição homogênea, pois em cada região formou-se a partir de diferentes nações africanas, ele possui elementos litúrgicos comuns. Entre eles, a possessão por suas divindades. Mas até que ponto o transe e a possessão contribuem para maior ou menor selvageria nessa tradição? Se observarmos o contexto social vivido pelo negro no Brasil, sobretudo no período de escravidão, podemos afirmar que o candomblé serviu como elemento de resistência cultural e religiosa (LODY, 1987; PRANDI, 1995). Considerando o histórico de subjugação do negro, como trabalhos forçados, violência física e pouca liberdade cultural e religiosa, o modelo religioso encontrado no candomblé – sustentado na história oral, em regras e papéis rigorosos cumpridos por homens e mulheres e na força vital (*axé*) que passa pela música, dança, gestos e preparação de alimento – contribuiu para a preservação, por mínima que seja, de um universo simbólico ligado ao seu local de origem – a África.

A “descida” dos santos (ou orixás) nas cerimônias é, sobretudo, uma celebração em que conta-se uma história mitológica (PRANDI, 1991). Os terreiros, pequena representação mítica e mística da África, consagrados pela força do *axé*, compunham um tempo e o espaço sagrados (BASTIDE, 1978). Nesses momentos rituais, especialmente as iniciações, cujo processo preparatório é bastante rigoroso, que os(as) filhos(as) de santo crescem espiritualmente e aprendem a lidar com o transe religioso, que, se não bem aprendido e controlado, pode tornar-se violento (BASTIDE, 2006).

Lewis (1971), ao estudar esses fenômenos em pequenas sociedades, enfatiza que em muitas delas o transe (em cultos periféricos ou marginais) tem um papel social específico aos excluídos (mulheres, pobres etc.). A possessão implica, entre outras coisas, um fortalecimento simbólico do possuído em relação ao seu opressor, devido aos perigos que a encarnação de um espírito pode representar⁴.

⁴ Em relação ao catolicismo, o candomblé possuía um caráter periférico (marginal). Para o branco, o culto, nessa religião, possivelmente representava algum tipo de “perigo”, na medida em que os negros eram “possuídos” por divindades desconhecidas (vistas como demoníacas).

Procurando, então, responder à nossa pergunta, o candomblé, tanto no contexto rural como no urbano, apresenta poucas características de um sagrado selvagem. Isso porque a comunicação entre os adeptos e suas divindades faz parte de um modelo, até certo ponto, controlado pela comunidade. O transe acontece em situações muito bem definidas, e não ocorre em situações que poderiam ser inconvenientes (BASTIDE, 2006). Dentro da comunidade a possessão representa, para os iniciados ou lideranças (pais e mães de santo), certo prestígio, pois é um elemento central. Não implica em caos, ao contrário, é justamente nesses momentos em que tudo está em ordem. Evidentemente que existem os desvios, contudo, busca-se, o mais possível, controlá-los.

Mas nem tudo é calma! O fim da escravidão trouxe um conjunto de mudanças na organização social e forçou certa dispersão de grupos que passaram a viver em sítios ou fazendas, isolados. Muitos negros assimilaram o catolicismo popular como religião. Outros começaram, de forma individualizada, a misturar sua religiosidade, ou fragmentos dela, com elementos da tradição indígena, do catolicismo popular e do espiritismo (BASTIDE, 1971, 2006). Exemplo dessa mistura é a *macumba*. Já existindo nos meios rurais, foi nas grandes cidades, em meio a toda a turbulência do processo de urbanização, que a macumba pode ser vista como uma forma de culto. Não apenas se distancia dos elementos tradicionais, mantidos pelas nações africanas, mas que reúne, em torno de si, todos aqueles que vivenciam processos de desestruturação social, como ex-escravos, migrantes e a população empobrecida de modo geral (BASTIDE, 1971).

Estendendo-se, dividindo-se em bairros, a cidade não permite à solidariedade de classe constituir-se em toda a sua generalidade – ela a despedaça em grupos de vizinhança –, e a macumba, que já não é retida por uma *memória coletiva estruturada*, embora permanecendo em grupo, se individualiza. Cada sacerdote (ou quase todos) inventa novas formas de ritual ou de novos espíritos; [...] Estas são aceitas por homens que nada têm em comum, ainda uma vez, além da sua situação em baixo nível da escala social, e cujas formas de sociabilidade, a família, a profissão, são também desorganizadas. *Dá a fluidez dessa religião, sempre em perpétua transformação, o que torna difícil a descrição da macumba* (BASTIDE, 1971, p. 408, grifo nosso).

Prandi (1990), ao contrário de Bastide, não entende a macumba como “degradação” do candomblé – descrita como práticas de manipulação religiosa desprovidas de comunidades ou cultos organizados. O autor sugere que: a

Macumba [no Rio de Janeiro], portanto, deve bem ter sido a designação local do culto aos orixás que teve o nome de candomblé na Bahia, de xangô na região que vai de Pernambuco a Sergipe, de tambor no Maranhão, de batuque no Rio Grande do Sul (PRANDI, 1990, p. 3).

Parece-nos, contudo, que os autores veem na macumba uma precursora da umbanda.

Por sua complexidade de constituição, ou seja, uma quantidade maior de universos simbólicos reunidos, a umbanda torna-se uma religião mestiça. Aliás, isso a torna uma espécie de representante da religiosidade brasileira, cuja principal característica sociocultural é a miscigenação. Lembremos que, para Bastide, quanto mais sincrética é a religião, mais próxima do sagrado selvagem ela está. A umbanda, comparada ao candomblé, permite menor “domesticação”. Possui maior autonomia em seus espaços de culto e seus membros não estão ligadas a uma nação (uma família de filhos e filhas de santos). Os elementos extáticos (transe e possessão) ocorrem com menor previsibilidade do que no candomblé, pois quem assume o comando da sessão são as entidades espirituais que, nesse caso, realizam o comando via “transe dialogado” (RIZZI, 1997).

Tais noções podem ser relativizadas, essencialmente quando tratamos desse grupo religioso nos grandes centros e na população de classe média. Nesses casos, uma necessidade maior de moralização e controle litúrgico permeia o grupo, até porque estão, geralmente, sob maior presença da Federação Umbandista (BELOTI, 2004). Contudo, será que nas regiões das periferias urbanas o mesmo controle ocorre? Como se manifestam as divindades em regiões cujas necessidades básicas, em geral, são muito pouco atendidas?

Não apenas discutiremos a relação entre os elementos extáticos e o sagrado selvagem nas religiões afro-brasileiras, mas também, e principalmente, no pentecostalismo, cujas manifestações do Espírito Santo são importantes para o tema em discussão.

3. O SAGRADO SELVAGEM NAS PERIFERIAS URBANAS

Abordaremos o sagrado selvagem no contexto das periferias urbanas. A intenção é discutir como as religiões que têm como centralidade litúrgica fenômenos emocionais e extáticos – transe e possessão – se relacionam e operam em meio a uma população que habita regiões cuja carência se faz presente em muitos aspectos de sua vida cotidiana (BARRERA, 2010). Para tanto, seguiremos analisando os grupos religiosos que se mostraram, historicamente, mais adaptados a essa realidade: a umbanda e o pentecostalismo (CAMARGO, 1973). Este último vem crescendo a cada período, principalmente nas periferias. No entanto, sua diversidade de denominações – o que significa diferentes formas de relação com o sagrado – torna a tarefa de classificação bastante complexa, em torno de nosso tema, se é que ela é possível!

3.1. O SAGRADO NA PERIFERIA

Em que medida a construção do espaço – não apenas do ponto de vista geográfico, mas também sociocultural – pode interferir na relação dos indivíduos com o sagrado? Existem diferenças, substanciais, entre centro e periferia, no que se refere à capacidade das instituições religiosas de controlar o sagrado?

Partimos da ideia de que existe, pelo menos em alguns aspectos, uma relação direta entre as periferias e o sagrado selvagem, assim, determinadas situações a seguir, apresentam-se vinculadas à formação dos espaços periféricos nas grandes cidades brasileiras. Entre elas estão: 1. processo tardio e desordenado de urbanização e industrialização – com influências na formação do espaço urbano –, visto que até as primeiras décadas do século XX o Brasil era um país eminentemente rural (CAMARGO, 1961; SANTOS, 2008); 2. mudança, relativamente brusca, de uma mentalidade rural para uma cultura urbana, o que levou parcela da população, em pouco tempo, a mudar de uma estrutura social tradicional, baseados em fortes laços religiosos e familiares, para o “jeito de ser” da modernidade – escolha da pertença religiosa, famílias nucleares etc.

(CAMARGO, 1961); 3. marcante segregação socioespacial dividindo – de maneiras diversas, em diferentes momentos – as diferentes classes sociais, resultando, para as classes mais pobres (habitante das periferias), em situações de alta vulnerabilidade social (CALDEIRA, 2000; MARQUES; TORRES, 2004); 4. considerável processo migratório – seja do rural para o urbano, seja das pequenas para as grandes cidades. Em tal processo, a maioria das pessoas que se deslocou o fez por falta de escolha (SINGER, 2002; SANTOS; SILVEIRA, 2006), indo também, por poucas opções, habitar as regiões mais afastadas nos grandes centros.

Como sugere Camargo (1961, 1973), a partir dos anos 1930, as mudanças ocorridas nas sociedades dos grandes centros urbanos – que começaram a se formar nessa época – construíram um campo propício para o crescimento de grupos religiosos como a umbanda e o pentecostalismo. Esses dois grupos religiosos, de alguma forma, romperam com elementos tradicionais do candomblé (uma das bases simbólicas da umbanda) e do protestantismo histórico (de onde o pentecostalismo tem origem).

A umbanda eliminou, em seus componentes religiosos, o processo iniciático e os sacrifícios de animais do candomblé. Desse universo religioso manteve o elemento de transe e possessão (agora por entidades espirituais), além do ritmo das danças e dos tambores. Agregou elementos da tradição indígena e kardecista. Essa forte hibridização, conforme registra Bastide (2006), sugere uma tendência para um menor controle dos elementos sagrados. Umbanda e pentecostalismo estiveram sempre muito associados à cura e à resolução de problemas e aflições cotidianos (FRY; HOWE, 1975), questão que se potencializa nas regiões de maior carência.

A ausência de políticas públicas voltadas à saúde, à educação, ao saneamento básico, à infraestrutura urbana etc., nas regiões de periferia, possivelmente contribuiu para um *habitus* religioso – princípio formador de determinados tipos de gostos, preferências e disposições religiosas (BOURDIEU, 2007) bastante adaptadas às necessidades e aos interesses dessa população (SCHÄFER, 2009), voltado, muito mais para uma forma de religião prática, do que intelectualizada. O pentecostalismo, comparado ao protestantismo histórico, possui uma liturgia menos intelectual e racional, devido, entre outras coisas, à menor centralidade bíblica.

Há, no pentecostalismo, a ideia de possessão. Para o grupo é uma manifestação de Deus – no caso, o Espírito Santo. Não necessariamente os pentecostais usam o termo possessão, pois os fiéis se sentem batizados (quando recebem a primeira manifestação), inspirados, habitados ou glorificados pelo Espírito de Deus. Isso tem feito do pentecostalismo uma religião muito eficaz para aqueles em situação de anomia social, como é o caso dos migrantes que vieram do meio rural, ou das pequenas cidades para os grandes centros.

A ideia de inspiração divina remete-nos a um aspecto interessante: a cada culto, as lideranças, recebem uma inspiração ou revelação, em outras palavras, uma comunicação de Deus. No caso do pentecostalismo, encontramos, seguindo o modelo de Rizzi (1997), dois tipos de possessão. A possessão de inspiração, encontrada na glossolalia e na revelação, e a possessão dialogada, quando ocorrem os exorcismos, pois há o diálogo com o demônio. Isso faz do culto pentecostal, tal qual a umbanda, um espaço litúrgico pouco previsível.

Concordamos com Mendonça (2007) que há, por parte das instituições pentecostais, uma tentativa de domesticação desse sagrado, que em certo sentido circula mais solto. É verdade que a Bíblia não é mais tão central na liturgia pentecostal, mas constitui-se no lastro pelo qual as revelações serão aceitas ou não. O conjunto de dogmas e doutrinas, impostas aos membros, sem dúvida conseguem estabelecer certo controle. Mas como controlar todo êxtase e emoção – emanado pelos louvores e orações – em que gritos e rodopios espalham-se pelos templos, além dos testemunhos esfuziantes dos pastores, obreiros, irmãos e irmãs?

Como já mencionamos, a diversidade pentecostal implica uma grande variação na forma de conduzir a construção do sagrado. Há grupos tradicionais, como é o caso da Congregação Cristã no Brasil, mas há também igrejas em que a preocupação com vestimentas, ou linguajar, praticamente não existem. Contudo, estas têm influenciado, sobremaneira, as igrejas tradicionais. Não podemos negar que a hierarquia eclesial busca, todo o tempo, estabelecer limites na flexibilidade doutrinária e litúrgica que ocorrem no interior de muitas igrejas. Mas até que ponto isso é possível nas regiões de periferias? Como controlar pequenas igrejas que, muitas vezes, só existem na própria localidade? Como impedir que fiéis de uma

igreja frequentemente outras denominações, o que permite-lhes conhecer outras formas de vivenciar a experiência pentecostal?

É muito comum nas periferias encontrarmos pessoas visitando, tranquilamente, outras denominações. Não que isso não ocorra nas regiões centrais, mas é certo que em determinados lugares as fronteiras tornam-se facilmente transponíveis. O que diríamos, então, das pequenas igrejas, aquelas cujo pastor é também o fundador? Essas são, em geral, encontradas aos montes nas periferias. Por tudo isso, consideramos que tensão entre o sagrado selvagem e o sagrado domesticado na igreja pentecostal, é, atualmente, bastante intensa, e seu crescimento, a cada período, não cessará de aumentá-la.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Propusemo-nos, neste texto, a discutir as noções de sagrado selvagem nas regiões de periferias urbanas. O tema nos colocou um grande desafio: pôr em debate a densidade teórica de Bastide e a realidade complexa do campo religioso brasileiro (especialmente em sua condição contemporânea). Definir as nuances entre o sagrado selvagem e o domesticado já é, por si só, um intento difícil. Encaixar a diversidade religiosa dentro dessa classificação, muito mais. Nesse sentido, não temos a pretensão, aqui, de formular conclusões, mas tão somente discurrir alguns poucos comentários.

O sagrado vive em uma constante tensão entre o desejo institucional do controle e a busca insaciável pela liberdade. O controle justifica-se pela necessidade da manutenção do *status quo*, mais especificamente, de uma ordem religiosa e social (BASTIDE, 2006; MENDONÇA, 2007). É por essa razão que religiões tradicionais, baseadas na comunidade, conseguem maior controle. Mas a selvageria irrompe nos momentos de transformações sociais. Nesse aspecto, a época em que vivemos é bastante propícia a esse sagrado pouco domesticado, pois estamos em tempo de intensas mudanças (BASTIDE, 2006).

Já não bastassem a pluralidade e a diversidade religiosa, consequências de um mundo secular, as últimas décadas do século XX, marcadas pelo processo de globalização, contribuíram para a flexibilidade das fronteiras culturais, e, por conseguinte, das religiosas (ORO, 1997; PACE, 1999; TERRIN,

2003). Não apenas as pessoas se sentem à vontade para transitar de uma religião a outra, mudando de pertença, como ainda visitar, e participar, de inúmeras organizações mantendo uma pertença original (SOUZA, 2001). Opções é o que não faltam. Grupos religiosos, místicos, esotéricos ou espiritualistas – em geral classificados como Nova Era ou Novos Movimentos Religiosos – compõem um universo de possibilidades, com raras exceções, pouco institucionalizadas, que permitem uma diversificada composição pessoal do sagrado (AMARAL, 2001; CAMURÇA, 2003).

Como sugere Camurça (2003), esses grupos transitam entre os dois universos: por um lado utilizam-se de elementos xamânicos, iniciáticos, práticas mágicas diversas, elementos dotados de poderes (pedras, cristais, talismãs), batismo no Espírito etc. Por outro, conjugam sólidas linhas de continuidade com o projeto moderno, baseados na centralidade do indivíduo. Este cada vez mais tornando-se o fiel da balança entre o sagrado instituído e o sagrado selvagem.

THE SACRED WILD IN THE URBAN PERIPHERIES: THE TENSIONS BETWEEN TRADITION AND MODERNITY

ABSTRACT

In this paper we propose to discuss the notions of sacred wild on the urban peripheries. Based on the thought of Roger Bastide, we will discuss the extent to which religious institutions in contemporary societies, could, or not, control or tame the sacred. We also intend to examine to what extent elements inherent to certain religious groups, such as the possession and religious ecstasy, participate in the process helping to increase tension between the dictates of tradition and the yearning for new experiences with the sacred, making it wild or, in other words, little tame. The intention of the analysis in the regions periphery occurs essentially because religious groups concentrate (as Umbanda and Pentecostalism) that we consider most likely to a less sacred controlled by religious institutions.

KEYWORDS

Sacred wild; Roger Bastide; possession; religious ecstasy; urban peripheries.

REFERÊNCIAS

- AMARAL, L. Sobre uma cultura religiosa errante e a redefinição da pertença religiosa nesse final de século. *Cadernos CERU*, São Paulo, série 2, n. 12, p. 151-159, 2001.
- BARRERA, P. Desencantamento do mundo e declínio dos compromissos religiosos: a transformação religiosa antes da pós-modernidade. *Revista Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 4, n. 4, p. 87-104, out. 2002.
- BARREA, P. Pluralismo religioso e secularização: pentecostais na periferia da cidade de São Bernardo do Campo no Brasil. *REVER*, São Paulo, p. 50-76, mar. 2010.
- BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, Edusp, 1971. v. 2.
- BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia*: rito nagô. 2. ed. São Paulo: Nacional, 1978.
- BASTIDE, R. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- BELOTI, S. Umbanda, candomblé e a questão moral. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, p. 82-98, 2004.
- BOURDIEU, P. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2007.
- CALDEIRA, T. P. do R. *Cidade de Muros*: crime, segregação e cidadania em São Paulo. São Paulo: Editora 34, Edusp, 2000.
- CAMARGO, C. P. F. de. *Kardecismo e umbanda*: uma interpretação sociológica. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1961.
- CAMARGO, C. P. F. de. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMURÇA, M. A. Novos movimentos religiosos: entre o secular e o sagrado. *Revista Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, ano XVII, n. 25, p. 48-64, jul./dez. 2003.

DURKHEIM, É. *Da divisão do trabalho social*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FRY, P.; HOWE, G. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. *Debate e Crítica*, n. 6, 1975.

HERVIEU-LÉGER, D. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

LÉPINE, C. O candomblé [africanizado] no campo religioso paulistano. *Cadernos CERU*, série 2, n. 13, p. 173-191, 2002.

LEWIS, I. M. *Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

LODY, R. *Candomblé: religião e resistência cultural*. São Paulo: Ática, 1987.

MARQUES, E.; TORRES, H. Políticas sociais e território: uma abordagem metropolitana. *São Paulo em Perspectiva*, v. 18, n. 4, p. 28-38, 2004.

MEINERZ, N. E. Sexo, oração e *rock'and'roll*: um estudo antropológico das percepções de sexualidade de jovens a partir da vivência religiosa. *Revista Numen*, v. 7, n. 1, p. 123-144, jan./jul. 2004.

MENDONÇA, A. G. De novo o sagrado selvagem: variações. *Estudos de Religião*, v. XXI, n. 32, p. 22-33, jan./jun. 2007.

ORO, A. P. Modernas formas de crer. *REB*, v. 225, p. 39-56, 1997.

PACE, E. Religião e globalização. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Org.). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 25-42.

PIERUCCI, A. F. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, n. 37, 1998.

- PRANDI, R. Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX. *Tempo Social*, v. 2, n. 1, 1990.
- PRANDI, R. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec, Edusp, 1991.
- PRANDI, R. Raça e religião. *Novos Estudos*, n. 42, p. 113-129, 1995.
- PRANDI, R. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. *VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas em Latinoamérica*. Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur, 27 a 29 nov. 1997.
- PRANDI, R. Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *Revista USP*, n. 50, p. 46-65, 2001.
- PRANDI, R. Candomblé – ritual e ética. Disponível em: <<http://www.ocandomble.wordpress.com>>. Acesso em: 17 dez. 2011.
- RIZZI, N. D. Visões do transe religioso. *Plural*, v. 4, p. 78-106, 1997.
- RUMSTAIN, A. A balada do Senhor. In: MAGNANI, J. G. C.; SOUZA, B. M. de. (Org.). *Jovens na Metrópole: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade*. São Paulo: Terceiro Nome, 2007. p. 135-149.
- SCHÄFER, H. La generación del sentido religioso – observaciones acerca de la diversidad pentecostal em América Latina. In: CHIQUETE, D. et al. (Ed.). *Voces del pentecostalismo latinoamericano (III): teología, identidad*. Concepción. Chile: EMW/CETELA, 2009. p. 45-72.
- SANTOS, M.; SILVEIRA, M. L. *O Brasil: território e sociedade no início do século XXI*. 9. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- SANTOS, M. *A urbanização brasileira*. 5. ed. 1. reimpr. São Paulo: Edusp, 2008.
- SILVA, V. G. da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da Devoção Brasileira*. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SINGER, P. *Economia política da urbanização*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2002.

SOUZA, S. D. Trânsito religioso e construções simbólicas temporárias: uma bricolagem contínua. *Estudos de religião*, v. 15, n. 20, p. 157-167, 2001.

TAVARES, F. R. G.; CAMURÇA, M. A. [Juventudes] e religião no Brasil: uma revisão bibliográfica. *Revista Numen*, v. 7, n. 1, p. 11-46, jan./jul. 2004.

TERRIN, A. N. *Introdução ao estudo comparado das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2003.