

A Gólgota e a Bola de Neve Church à luz da História Cultural: Os sentidos de ser evangélico na contemporaneidade (Curitiba/PR, 1990/2010)

Maralice Maschio (Doutoranda em História UFPR/ Bolsista CAPES)

O presente texto tem por objetivo produzir algumas reflexões teórico-metodológicas, que auxiliam na compreensão da situação de duas denominações religiosas na cidade de Curitiba/PR: a Gólgota e a Bola de Neve Church, objetos de pesquisa do doutorado em História, iniciado em 2013. A proposta é a de pensar as instituições no âmbito dos estudos culturais, apontando que o expansionismo evangélico assistido nas últimas décadas deve ser pensado como um campo de práticas e representações culturais num universo em constante mutação. Numa sociedade ocidental em que predominam a individualização e a cultura voltada para o consumo, no que se refere à religião, a pós-modernidade parece se manifestar com a perda da influência das instituições religiosas sobre a vida dos seus fiéis, levando-as a redefinirem suas práticas. A religiosidade vem sendo cada vez mais influenciada e observa-se um cenário de explosão gospel no Brasil, uma *cultura* gospel, das quais as duas instituições em questão parecem fazer parte. Nesse sentido, problematiza-se as religiosidades evangélicas num campo de tensões, conflitos e identidades, constituindo práticas de reconhecimento de identidades/subjetividades como formas de ser e estar no mundo.

Sendo a História Cultural um campo dinâmico e controverso de estudos e de proposições teóricas, há a possibilidade de lançar perguntas desafiadoras numa perspectiva dialógica de produzir um conhecimento histórico crítico e responsável. Fomentada por duas grandes inspirações: os estudos lingüísticos e a antropologia cultural, a História Cultural surgiu como uma crítica à História Social Marxista dos anos 60 (valorização da experiência dos “subalternos” em detrimento dos “dominantes”), à História Tradicional das ideias (desencarnação dos seres humanos e das relações sociais), e à tendência dos Annales de construir uma história quantitativa e socioeconômica. Apesar da grande diferença entre eles, autores como

10.4025/6cih.pphuem.349

Dominick LaCapra e Michel de Certeau, Hayden White, Roger Chartier, Joan W. Scott, Paul Gilroy, Stuart Hall, Edward Said, Homi Bhabha, Carlo Ginzburg, além de referências como Michel Foucault e Jacques Derrida, foram associados à História Cultural. (BELLOTTI, 2004)

Nesse lócus de proposições, procuro refletir sobre como a religião e as religiosidades no Brasil podem ser pensadas no âmbito da História Cultural dialogando, especialmente, com teóricos da antropologia cultural, a exemplo de Néstor García Canclini e Stuart Hall. Afinal, as religiões evangélicas vêm se destacando no campo religioso brasileiro desde a segunda metade do século XX, em especial a década de 1980, com o crescimento das igrejas neopentecostais. Tal cenário possibilita atentar para a constituição de narrativas históricas e do próprio papel do pesquisador na escrita da História.

Várias são as razões justificáveis para o alargamento do cenário evangélico a exemplo do uso intensivo das mídias (entendidas como meios de comunicação audiovisuais: televisão, rádio, serviços telefônicos de aconselhamento, música; impressos: livros, revistas, jornais, folhetos, devocionais; e virtuais: internet. Contempla-se também a cultura material de massa: camisetas, adesivos, cadernos, agendas, bibelôs, etc.), a reatualização dos rituais, a presença da juventude e o aumento da individualidade da religiosidade. Esses elementos permitem lidar com a História das Religiões numa perspectiva cultural, em primeiro lugar, abrindo mão de um conceito restrito de religião, que entende a essência da religião como expressão de sistematizações teológicas. Isto porque a religião, vista como um sistema de crenças, mas também de práticas, permite identificar as relações de poder como as definidoras das tradições institucionalizadas.

Do mesmo modo, é importante ter em mente que além dos lugares de poder existem práticas religiosas não institucionalizadas, mais conhecidas como religiosidades. Logo, entender como diferentes crenças e práticas fazem sentido para as pessoas e os grupos que as adotam, em contextos históricos específicos, possibilita conceber a religião e as religiosidades, dentro da História Cultural, como algo construído historicamente. E, nessa relação histórico/processual, os

evangélicos no Brasil representam um grupo social dinâmico e ambivalente, cujas linguagens que permeiam seus discursos devem ser analisadas, uma vez que são instâncias geradoras de sentido.

Michel Foucault se preocupou com essa questão ao localizar na sociedade moderna disciplinar discursos que esquadrihavam a sociedade, definiam identidades, normalidades e ilegalidades. (FOUCAULT, 1995: 21-85) Roger Chartier, porém, enxergou no trabalho de Foucault uma História do discurso e uma tentativa de explicar a articulação entre discursos e práticas sociais (Os discursos são práticas). Para ele, em termos mais amplos, existe uma separação entre discursos e práticas, e é nessa lógica que seu conceito de representação se encaixa. (CHARTIER, 2002: 73)

O argumento de Chartier é válido para pensar as denominações religiosas em questão, pois permite investigar, perceber e indagar acerca das diferentes formas como tanto a Gólgota, quanto a Bola de Neve e fieis representam o “religioso”; relação esta, conflituosa, pois cada grupo ou indivíduo se compreende de uma determinada forma e constitui identidades, por vezes, desqualificando ou desmerecendo outras.

Por conseguinte, no caso desse trabalho, é possível admitir que a irreduzibilidade das práticas aos discursos religiosos pode ser considerada um “divisor de águas” no campo da História Cultural, pois esta última é incitada a desconfiar de um uso, por vezes, descontrolado da categoria de “texto”, empregada para designar práticas cujos procedimentos, talvez, não obedeçam em nada à chamada “ordem do discurso”. Portanto, ao serem produzidos discursos, sejam esses sobre o passado ou sobre o presente, lida-se com textos (documentos de toda espécie) e com práticas repletas de significados, que refletem a afirmação de identidades. Por isso, autores como Stuart Hall, relacionam a ideia de representação ao conceito de identidade; ou, ainda, pensadores como Néstor Garcia Canclini não trabalham com hierarquias, imposições ou estruturalismos e, sim, com hibridismos.

10.4025/6cih.pphuem.349

Tomando esse tipo de análise como norte, torna-se possível observar o cenário evangélico, especialmente dos últimos vinte anos, como a 'explosão gospel'. Esta redefine a religiosidade contemporânea na configuração de um novo modo de ser nas igrejas, uma nova forma de se relacionar com Deus, uma reinterpretação e relativização de doutrinas e costumes; é todo um modo de vida entendido como *cultura gospel*. Magali do Nascimento Cunha trabalha com a noção de 'vinho novo em odres velhos', ou seja, é a interpretação de como o moderno convive com o tradicional neste modo de vida gospel. Ela admite:

O gospel passa a ser classificado como uma cultura híbrida, por resultar do entrecruzamento de aspectos tradicionais do modo de ser protestante construído no Brasil com as manifestações de modernidade presentes em propostas pentecostais, no fenômeno urbano brasileiro, no avanço da ideologia de mercado de consumo e na cultura das mídias. (CUNHA, 2007: 10)

Essa cultura gospel, discutida por Cunha, representa o interesse em fenômenos como os comunicacionais, a juventude, a ritualística, que envolvem os evangélicos no Brasil, conduzindo a uma nova síntese de organização do cenário. Com isso, identifica-se ampla transformação na conduta e no modo de ser dos evangélicos. Tendo em vista a dinâmica social, as exigências dos sujeitos que parecem não se enquadrar mais em dados meios tradicionais, nem tampouco resolver sozinhos seus problemas e anseios cotidianos reais e não apenas espirituais, denominações religiosas como a Gólgota e a Bola de Neve, têm se tornado cada vez mais indistintas da cultura e sociedade envolventes. É como se existisse, em alguns casos, inclusive uma fascinação pela 'mundanidade' que os envolve. Como admite Cunha, "num mundo cheio de pecados, ser um cristão verdadeiro é um dever de quem pretende se salvar. Agir como um maluco de Cristo talvez seja uma forma de não se perder". (CUNHA, 2004: 168)

Nessa direção, é possível perceber que ao contrário do que pensavam os sociólogos, teólogos, historiadores e fenomenólogos clássicos da Religião, esta é

percebida hoje como um fenômeno menos previsível. A capacidade de mobilizar pessoas e recursos materiais permanece forte, mas existem inúmeras novas modalidades que causam tensões ou, mesmo, misturam-se a práticas tradicionais consolidadas. Logo, estamos longe de pensar a religião a partir de teorias da secularização ou, mesmo, no “fim da história”. O “pós-moderno”, atualmente, “não se apresenta, de fato, nem como a superação da modernidade, nem como oposição a ela”. (MARTELLI, 1995: 18)

Pensar religião e sociedade, atualmente, significa observar, compreender e redefinir identidades. É preciso pensar a religião não somente no sentido institucional, nem somente como religiosidade individual, mas ambas relacionalmente. Afinal, a religião constitui um recurso de sentido e uma reserva de significados capaz de assumir em si mesma as relações sociais existentes, conferindo-lhes formas diferentes e favorecendo diversas *mixagens* entre os elementos da tradição e da modernidade; daí a necessidade de repensar determinados modelos teóricos na esfera dos processos e das instituições religiosas, lançando novos questionamentos, novos olhares, novas posturas historiográficas e/ou escrita da história.

Nessa direção, pensar tanto a Gólgota quanto a Bola de Neve na relação com seus fieis, com as religiosidades, com a sociedade, significa compreender o conceito de cultura como um processo sócio-histórico que cria e assimila sentidos, dinâmico. Como pontua Raymond Williams, a cultura deve ser vista como processo social de dar e assimilar sentidos ‘comuns’, pois a cultura é ‘ordinária’, existindo lento desenvolvimento de sentidos comuns formados pelas direções já conhecidas com as quais os sujeitos estão acostumados, mas também pelas novas observações e sentidos que são recebidos e testados. (WILLIAMS, 1997: 5-14)

Essa noção de cultura ordinária permite o diálogo com o conceito de hibridismo. No caso das duas denominações religiosas, trata-se da fusão de elementos tradicionais com aspectos modernos da sociedade. O híbrido seria o processo resultante do encontro entre esses dois pólos, o tradicional e o moderno, o

que Cunha chama de ‘vinho novo em odres velhos’, local da produção de novas identidades, resultantes de um processo de negociação cultural.

Néstor García Canclini discute o fato de que na hibridação cultural não se pode dizer que a modernização provoca o desaparecimento das culturas tradicionais nem que o destino dos grupos tradicionais é ficar de fora da modernidade. O problema, para ele, é perguntar como as tradições estão se transformando, como interagem com as forças da modernidade. (CANCLINI, 2008: 19) Assim, a urbanização, o consumo, o aparato tecnológico e a mídia podem ser vistos como fatores determinantes do processo de hibridação de que fala o autor.

Por conseguinte, pode-se dialogar com Stuart Hall através da noção de formações de identidades, quando admite que as pessoas têm vínculos com seus lugares de origem e com suas tradições, carregando traços de suas culturas, linguagens e histórias, mas são obrigadas a negociar com as novas culturas nas quais estão inseridas a fim de não perderem completamente sua identidade. Por isso, tais culturas são híbridas.

Ao discutir o que chama de “identidade cultural na pós-modernidade”, Hall argumenta que o homem até pouco tempo parecia ter uma identidade bem definida e localizada. Mas mudanças estruturais estão fragmentando e deslocando as identidades culturais de pertencimentos de classes, de gêneros, de etnias e nacionalidades. As fronteiras são menos definidas e o chamado mundo pós-moderno é pluricultural, múltiplo, apontando para um universo que procura aceitar estilos e estéticas como pretexto de inclusão de culturas ou, em vários casos, como mercados consumidores.

Para Hall, portanto, as culturas não são compostas apenas de instituições, e sim de símbolos e representações. O símbolo contém o significado; não “paira sobre as cabeças”, mas constitui as maneiras próprias de ser, de pensar, de agir, dentro de contextos variados, que definem identidades não estanques, até mesmo, transitórias. Dessa maneira, as identidades evangélicas são vistas por um ângulo relacional. Até porque, o sentimento de pertença precisa ser renovado todo dia, a

cada culto, a cada oração, a cada confronto com aquele que possui uma crença diferente.

A Golgota e a Bola de Neve, certamente, colocam-se nesse campo ao procurar penetrar nos chamados “meios undergrounds” como forma de evangelização. Contudo, a sociedade é marcada por identidades culturais que indicam o ‘pertencimento’ dos sujeitos a determinadas culturas étnicas, lingüísticas, religiosas e, acima de tudo, nacionais. Existe, nesse sentido, a tentativa de unificar diferenças de modo a colocá-las como pertencentes a uma mesma identidade cultural, objetivando a representação de que o grupo em seu conjunto é coeso. No entanto, será uma identidade unificadora a desse tipo, sabendo que pode anular e subordinar a diferença cultural? Sim, porque longe de ser apenas um simples ponto de homogeneidade, união e identificação simbólica, as identidades são estruturas de poder cultural. Por isso, como admite Hall,

Um bom método de análise é pensá-las como constituindo um dispositivo discursivo que representa a diferença como unidade ou identidade. Elas são atravessadas por profundas divisões e diferenças internas, sendo ‘unificadas’ apenas através do exercício de diferentes formas de poder cultural. (HALL, 2006: 61-62)

A questão das identidades, sob esse viés, coloca-se como fator primordial, tendo em vista a necessidade de colocar os sujeitos religiosos no centro do debate. Porém, evitando dicotomias, a intenção é a de visualizar a existência de formas de poder produtoras de tentativas religiosas unificadoras, não esquecendo de que nessas relações dialéticas existem diferenças, disputas, simbologias. Ora os sujeitos religiosos reproduzem discursos, ora questionam, ora disputam sentidos, e vice-versa, podendo, inclusive, existir alterações de realidades até então definidas. Obviamente, não se pode deixar de lado a hipótese de que exista um cenário dicotômico entre a ortodoxia religiosa e a heterodoxia dos sujeitos religiosos; entre as vontades de fazer dos fiéis e a de poder das instituições religiosas; entre a capacidade de algumas igrejas de ‘dar cara nova’ a algumas práticas ao mesmo

tempo em que permanecem determinadas roupagens tradicionais (hierarquia, estrutura social, etc.); entre a destraditionalização da religião concomitantemente ao surgimento de novas formas de tradicionalização.

Nesse sentido, não pensando a religião evangélica, nem tampouco a identidade pentecostal como dados naturais, é possível partir de questionamentos do presente, discutindo como a juventude evangélica, presente nas duas denominações religiosas constrói sua identidade a partir de seu cotidiano, em torno de elementos como a música, o estilo de roupa usado, os ambientes que frequenta, as atividades praticadas; como esses jovens se pensam e pensam os outros (evangélicos e não evangélicos). Afinal, ao contrário do que pensam vários acadêmicos e militantes, que vêm no pentecostalismo dificuldades para o desenvolvimento de identidades sociais fortes, é perceptível abertura nesta religião para a articulação de elementos de etnicidade, sexo, gênero, etc. Em outras palavras, existe a possibilidade de discutir várias, e não apenas uma identidade evangélica; ou, nesse caso, pentecostal independente.

Nessa direção, as identidades estão relacionadas à ideia de pertença, juntamente com as relações de alteridade estabelecidas entre os grupos, entre os sujeitos integrantes, etc. Por isso, é preciso verificar até que ponto os sujeitos percebem sua própria religiosidade como central para sua consciência (seja de raça, de sexo, de gênero); O que leva os sujeitos a se identificarem com tais denominações religiosas.

De modo geral, portanto, o pentecostalismo aparece como uma das forças sociais mais importantes do Brasil de hoje. Isso porque, como bem aponta John Burdick em seu texto sobre a relação entre o pentecostalismo e a identidade negra no Brasil, “existe uma tensão entre o pentecostalismo, na verdade, entre qualquer tipo de cristianismo evangélico, e o desenvolvimento de identidades sociais fortes como intermediárias entre o universal e o individual”. (BURDICK, 2001: 191) A identidade de grupo pode estar em tensão com a poderosa visão pentecostal de transformação total do indivíduo. Afinal, Jesus está em cada alma, não como representante de um grupo, mas como um ser moral irredutivelmente individual.

10.4025/6cih.pphuem.349

A busca por identificar e compreender tais questões coloca-se necessariamente articulada e alicerçada pela metodologia da História Oral, que permite o entendimento da realidade a partir das vivências, concepções e práticas dos sujeitos religiosos na sua relação com as denominações religiosas, as religiosidades evangélicas e a sociedade em que vivem. Este desafio teórico em prol de um social constituinte deve interpenetrar os procedimentos de produção e leitura das fontes, nesse caso, das narrativas orais, conjugando-o à prática da História Oral. Daí a necessidade de perceber a interlocução, a relação entre entrevistador e entrevistado, aportes lançados pelo crítico literário italiano Alessandro Portelli, com suas notações teóricas comprometidas com uma feitura dialógica desta metodologia, por sua vez menos preocupada com eventos do que com significados. (PORTELLI, 1997: 31)

Mostrou-se, até aqui, que a História Cultural permite a problematização das práticas e dimensões do poder e das identidades, procurando manifestações que não somente aquelas consagradas pelas instituições. Avançando, se alicerçada pela metodologia da história oral, é possível construir e reconstruir concretamente sentimentos, identidades, relações intersubjetivas, sensibilidades, relações de poder, pluralidades sociais e culturais. Enfim, é possível consolidar uma religião e religiosidades plurais e com novas compreensões dos sujeitos e seus vínculos, entendendo a experiência como um constante criar e recriar do passado e do presente.

Robson Laverdi ao articular um debate entre Raymond Williams e história oral fala da importância do testemunho oral como forma de perceber o indivíduo participante do processo sociocultural, atuante na sociedade e, como bem admite em sua observação daquele autor, integrante das redes que constituem a cultura. Laverdi afirma:

El testimonio oral producido em uma entrevista (...) está marcada por trazos relacionados y coexistentes com el propio proceso histórico que constituyen la individualidad personal, por las redes

sociales que forman la cultura, em el sentido más amplio de um individuo que participa socialmente. (LAVERDI, 2010: 25-26)

O fragmento permite pensar que a história oral pode ser vista como um diferencial em se tratando de uma metodologia de pesquisa para esta proposta de trabalho, com um conjunto de procedimentos intersubjetivos que permitem aos diferentes sujeitos envolvidos, nesse caso religiosos (líderes e membresia), serem entrevistados por uma pesquisadora que investiga um tema e o persegue com perguntas referentes a um universo vivenciado concretamente por eles. É, por conseguinte, uma história construída com as pessoas, inscrevendo a vida sociocultural para dentro da própria escrita da história, alargando seu campo de ação; daí o porquê e como utilizar a história oral nesse trabalho. Afinal, as denominações religiosas em questão são constituídas por sujeitos que fazem parte de um mesmo universo de experiência do sagrado, de vivência da fé. Por isso, não apenas líderes religiosos, mas os fieis das igrejas são dotados de instrumentos socialmente criados e compartilhados, indicando que as impressões e considerações de duas pessoas jamais serão iguais, podendo existir “novas histórias” num mesmo espaço. (PORTELLI, 1997: 14)

Referências Bibliográficas

BELLOTTI, Karina Kosicki. “Mídia, Religião e História Cultural”. In: *Revista de Estudos da Religião – Rever*. PUC/SP, 2004.

BURDICK, John. “Pentecostalismo e identidade negra no Brasil: mistura impossível?”. In: MAGGIE, Yvone, REZENDE, Claudia Barcellos (Orgs.). *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade*. Trad. Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa, Gênese Andrade. 4ª. Ed. São Paulo: Edusp, 2008.

CHARTIER, Roger. *À Beira da Falésia – a História entre Certezas e Inquietude*. Porto Alegre: Ed. Da UFRGS, 2002.

10.4025/6cih.pphuem.349

CUNHA, Magali do Nascimento. *A explosão gospel – Um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1995.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

LAVERDI, Robson. “Raymond Williams y la historia oral: relaciones sociales constitutivas”. In: *Palabras y Silencios*, vol. 5, n. 2, Octubre 2010.

MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. Trad. Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1995.

PORTELLI, Alessandro. “Tentando apreender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na história oral”. In: *Projeto História*. São Paulo: PUC, n. 15, 1997.

WILLIAMS, Raymond. “Culture is ordinary”. In: GRAY, Ann, MCGUIGAN, Jim (Editors). *Studies in Culture: An Introductory Reader*. London: Arnold, 1997.