

Os deuses falam brasileiro, também lá The gods speak "brasileiro", also there Los dioses hablan brasileño, también allá

*Marcos Nicolini**

The diaspora of Brazilian religions/ edited by Cristina Rocha and Manuel A. Vasquéz. International studies in religion and society, ISSN 1573-4293; Volume 16. Leiden, The Netherlands: Koninklijke Brill, 2013.

Introdução

Em “A diáspora das religiões brasileiras” encontramos reunidos trabalhos de dezenove pesquisadores que se debruçam na questão da presença de diversas expressões de religiosidades brasileiras em distintos países das Américas, Europa, Ásia e Oceania. O tom inquietante que perpassa tais pesquisas, organizadas e editadas por Cristina Rocha e Manuel A. Vásquez e pelo ISRS (International Studies in Religion and Society), podemos perceber destacado na introdução oferecida por estes dois organizadores quando nos dizem que “ainda que no passado a religião viajava em conjunto com os exploradores, conquistadores, missionários e mercadores europeus para a América, África e Ásia, hoje testemunhamos a emergência de uma nova cartografia religiosa na qual o ‘Sul Global’ torna-se protagonista” (p. 1). É o Brasil que, neste presente trabalho, tem um papel destacado nesta nova cartografia, quando avistamos alguns fatores, dentre eles o movimento migratório deste país em direção aos vizinhos e lugares pouco prováveis; o trabalho imaginativo sobre a cultura e religiões exóticas brasileiras fomentado por turistas e peregrinos religiosos que vêm ao Brasil; a mídia e a internet; e o empreendedorismo dos religiosos brasileiros.

* Bacharel em Filosofia pela USP. Mestre em Ciências da Religião pela UPM e Doutorando em Ciências da Religião pela Umesp. E-mail: marcosnicolini@terra.com.br .

Estas questões serão referenciadas, e mesmo confrontadas, em marcos teóricos que permitem ao leitor perceber os panos de fundo, quando coparticipa da pretensão de abordar “a diáspora das religiões brasileiras”. Todo o título traz uma série de inquietações, pois além deste movimento de diáspora, cuja referência inicial seria a de um “deslocamento forçado de populações desde seu lugar de origem” (p. 3), referência esta que é interrogada ao longo dos trabalhos, há na reunião de textos a sinalização de “religiões brasileiras”, as quais participariam da “construção de uma particular brasilidade” (p. 3) A este movimento para fora do Brasil, acentuado a partir da década de 1980, se contrapõe, ainda, o maior fluxo migratório de estrangeiros ao país, até então.

O brasileiro, quando parte, leva consigo o seu catolicismo, seu pentecostalismo, seu espiritismo, sua umbanda, sua capoeira, suas demais religiosidades. Estes brasileiros, aqui cotados, estão na Argentina, Peru, Uruguai, Canadá, Estados Unidos, Inglaterra, Holanda, Portugal, Austrália, Japão, e em outros lugares a se olhar. Esta reunião de trabalhos nos abre, também, como um convite a futuras investigações. As relações entre as religiões brasileiras em diásporas e os lugares em que se encontram presentes, por diversas razões que vale conferir, não parecem guardar homogeneidade. Para cada par religião-localidade haveria uma relação dinâmica e criativa de uma brasilidade presente no estrangeiro, que não se misturam nem se excluem. Em um momento este encontro religião-localidade oferece ao brasileiro-estrangeiro um pequeno solo de brasilidade que o faz sentir-se em casa, em outro permite ao nativo que se encontra nas periferias culturais e religiosas abrir-se a um espaço de possibilidade de reconfiguração de sua própria identidade e em outro ainda oferece ao nativo a fruição do exótico que se contrapõe a uma realidade nem sempre acolhedora.

Na contramão da aposta de secularização que insistiu no desaparecimento da religião, o exotismo das religiões brasileiras em diáspora, face sua diferenciação cultural, apresenta-se como alternativa aos brasileiros e aos nativos. Alternativa, que contrariamente ao movimento anterior da vinda da religião com o colonizador, o qual impunha sua fé, seu rei e sua lei, a presente diáspora não impõe uma religião, assim como não se deixa cultivar pela cultura local. Haveria uma relação tênue e sensível entre ambos, tensa, contudo não beligerante. Aqui cabe destacar, então, a linguagem como exemplo e meio desta relação. Como nos falam Rocha e Vasquéz, a “linguagem desempenha um importante papel no processo de hibridização e na propagação da brasilidade através da religião” (p. 17). Assim, determinadas palavras não são traduzidas para a língua local, guardando-as tal qual são utilizadas nos cultos no Brasil “tornando-se um veículo litúrgico por excelência que estabelece eficácia e legítima experiências de alteridade sacra” (p. 17).

Ademais, as religiões brasileiras, como alternativas não apenas ao brasileiro que é estrangeiro, como para o nativo, surgem como uma possibilidade que vem ao encontro de uma busca por desenvolvimento pessoal, por cura e saúde, como meio de enfrentar o sofrimento, o desemprego e o divórcio, possibilidade de alteração da vida, assim como pela procura de experiências com o sagrado. A presença destas novas religiões, brasileiras no caso, reforça e enfatiza a liberdade de escolha dos indivíduos, respondendo e imbricando-se na tendência individualista, instrumentalista, holística e afastada das ortodoxias religiosas.

Estas novas religiões brasileiras em diáspora, ainda acompanhando Rocha e Vasquéz quando estabelecerem relações entre o local e o global, desenvolvem novos estilos religiosos que resultam na “emergência de uma cartografia policêntrica de globalização religiosa como múltiplos nós de produção, circulação e consumo religioso” (p. 23). Há de se destacar, além do mais, que o Brasil parece estar se tornando um dos principais atores nesta geografia religiosa mundial, ao que se soma a histórica complexidade e pluralidade religiosa nacional. Toda esta malha teórica referenciada aqui apenas reforça a adoção e as críticas aos limites teóricos de temas como secularização, hibridização, diáspora, etc. que os autores trabalham e procuram definir novas fronteiras conceituais.

Enfim, de um lado encontramos-nos com as religiões brasileiras, com suas complexidades, pluralidades, dinâmicas, com o empreendedorismo de seus líderes, sua criatividade e, porque não dizer, habilidade de estar globalmente sem se diluir no local. De outro, podemos ter a percepção de um Brasil que “exporta” seus cidadãos, os quais levam na bagagem suas religiões, assim como um Brasil que se integra globalmente no turismo religioso, afetando os estrangeiros que para cá vêm e que partem levando na bagagem aquelas afetações religiosas. Também, e a tudo isto se soma um processo mais abrangente da globalização, caracterizado aqui por sua “imigração transnacional, inovação tecnológica em comunicações e transporte, e o crescimento da indústria cultural associada ao turismo, auto-desenvolvimento, e construção de identidade [...]” (p. 37). Assim, podemos apresentar os quatorze trabalhos dos dezenove pesquisadores envolvidos, apontando apenas para a relação religião-país.

As religiões brasileiras em outros lugares

Com o título de “Projeto pastoral de Edir Macedo”, Clara Mafra, Cláudia Swatowiski e Camila Sampaio pretendem analisar “como o pensamento da elite cristã brasileira amoldou o projeto pastoral de uma rede pentecostal globalmente integrada” (p. 45). A título de apresentação, Clara Cristina Jost

Mafra é professora de Antropologia Social na Universidade Federal do Rio de Janeiro; Camila Alves Sampaio é doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual do Rio de Janeiro; e Claudia Wolff Swatowski é pós-doutoranda e pesquisadora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro. As autoras analisam as razões do sucesso da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e como estas razões internas se articulam com a globalização. Como exemplos, citamos a afiliação fraca de seus membros, a mimese linguística, a biografia de Edir Macedo como aquele que teria sido injustamente perseguido e que sabe o que é ser humilhado, e uma pregação que articula uma “economia sacrificial” e rotinas rituais. Este modelo articulado permite, de um lado, a presença da IURD em inúmeros locais onde as pessoas estão sujeitas a incertezas, em qualquer continente, e a rápida, eficiente e barata formação de pastores. Assim, as autoras nos trazem dados sobre a presença da IURD em Portugal e Angola, ressaltando a habilidade da IURD em estabelecer afiliações fracas com seus membros, enquanto reproduz globalmente ritos rotinizados.

O segundo trabalho toma como objeto para análise as “Igrejas brasileiras em Londres”, mais especificamente uma comunidade evangélica e uma católica. A autora, Olivia Sheringham, é pesquisadora do Instituto de Migração Internacional no Programa de Diásporas da Universidade de Oxford. Uma das primeiras sugestões que surgem no texto é que se por um lado os brasileiros vêm se tornando um grupo de imigrantes com presença cada vez mais significativa em Londres, por outro, parece haver certa falta de solidariedade entre esses imigrantes. A referência teórica desta presença significativa de brasileiros na capital do Reino Unido toma distância da teoria dicotômica que segrega o local e o global, do “acima” e do “abaixo”, e entre os daqui e os de lá. Assim, adotando o referencial teórico em Sarah Mahler e Katrin Hansing, analisa esta presença pela referência ao “transnacionalismo do meio [...] adaptando e ajustando aos desafios do contexto, negociando espaços num ambiente desconhecido e respondendo às diversas necessidades dos migrantes” (p. 70). Ir à igreja é, de algum modo, um meio desses brasileiros enfrentarem tais desafios e contornarem as distâncias entre seus conterrâneos, fato este constatado na frequência aos templos de igrejas destinadas a brasileiros em Londres por indivíduos que não iam à igreja quando viviam no Brasil. Assim, as igrejas ocupariam este entre-espacos de brasilidade no exterior.

Em sequência, encontramos com o trabalho de Carmen Rial, doutora pela Universidade de Paris V, pesquisadora pelo CNPq e professora de Antropologia na Universidade Federal de Santa Catarina, com o título de “O ovo do diabo”, que lança um olhar sobre os jogadores de futebol como

novos missionários das religiões brasileiras em diáspora. A autora descreve a relação entre certa ação missionária e a diáspora dos jogadores de futebol que professam crenças e valores cristãos, principalmente pentecostais. Conforme nos diz, “a presença destes jogadores brasileiros em cada continente e seus papéis centrais nos clubes onde jogam os fazem importantes canais de disseminação global do pentecostalismo brasileiro” (p. 97). Mais adiante acrescenta: “talvez, podemos dizer que estamos diante de uma nova desterritorialização das crenças religiosas por meio da midiaticização do esporte e entretenimento global” (p. 97). Esta relação será trabalhada retomando a associação entre esporte e religião que vem de longa data, a qual e em alguns momentos parece fazer confundir religião e futebol. Mais ainda, se os jogadores tornam-se missionários, também a religião os auxilia a lidar com as questões próprias deste esporte, como a hipermobilidade e o estabelecimento de vínculos de amizades. Termina nos propondo um matrimônio perfeito de interesses entre religião e futebol.

A presença da Igreja Pentecostal Deus É Amor (IPDA) no Peru é o trabalho aqui exposto por Dario Paulo Barrera Rivera, professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Religião da Universidade Metodista de São Paulo e pesquisador pelo REPAL – Religião e Periferia Urbana na América Latina – sob o título de “Pentecostalismo Brasileiro no Peru”. O pesquisador constata que os “seguidores (da IPDA) são migrantes ou filhos de migrantes da região andina do Peru que vieram para as cidades em busca de empregos, melhor educação e um futuro promissor a partir de 1950” (p. 117). Por meio de participação em cultos e análise de transmissão de programas radiofônicos da igreja, pode destacar a importância do “portunhol” (o espanhol mal falado pelos brasileiros) utilizado pelos missionários brasileiros da IPDA no Peru, tendo em vista certa similaridade desta fala com o espanhol dos migrantes andinos. Estas populações andinas migrantes são expostas a uma hierarquia social que as desfavorece, sendo identificadas a partir de seus “sotaques”, de herança andina ancestral, grosso modo, indígena. Contudo, tal “sotaque” andino se aproxima do “portunhol”, permitindo-as participar de outra hierarquia social que as favoreça. Não apenas a questão da língua, como também a cosmologia andina encontra na cosmologia pentecostal da IPDA pontos de contato, somado ao papel singularmente importante de David Miranda como fundador da IPDA e missionário falante do “portunhol”. O presente trabalho procura mostrar “como certas afinidades entre, de um lado, os ensinamentos e *modus operandi* da IPDA, e a identidade brasileira, e de outro, a visão de mundo e *ethos* dos migrantes dos Andes, contribuem para o forte apelo da igreja em meio a uma crescente população no Peru” (p. 134).

Brenda Caranza, professora da PUC-Campinas em São Paulo, e Cecília Mariz, professora de Sociologia na Universidade Estadual do Rio de Janeiro, trabalham o “Catolicismo para exportação: o caso da Canção Nova”. Retomando alguns desafios nos quais se insere o Movimento de Renovação Carismática (MRC), a saber, a redução percentual de católicos na população brasileira, a aproximação do MRC aos pentecostais e neopentecostais brasileiros no que se refere à mensagem de moralidade e combate às religiões afro, e a tensão entre a autoridade institucional católica e a liderança profética do movimento. O MRC trabalha em prol de uma recristianização do mundo, fazendo retornar à igreja aqueles católicos que dela se afastaram. Alguns grupos carismáticos nos EUA auxiliam os imigrantes a não perder sua identidade católica, como servir de ponte de evangelização aos católicos estadunidenses, o que permitiria que se falasse em uma “missiologia reversa” (p. 140). As autoras procuram trabalhar a presença da Canção Nova nos EUA, analisando suas estratégias e uso de mídia, incluindo internet, visando, sobretudo, os católicos brasileiros no estrangeiro e dos respectivos países. Para ao fim concluírem que “no momento em que o Brasil ganha nova visibilidade em estágio global, torna-se um jogador importante na revitalização do catolicismo, particularmente em países onde a Igreja tem experimentado considerável declínio” (p. 160).

A segunda parte do livro nos traz um conjunto de trabalhos a partir da temática das religiões afro-brasileiras, a começar pelo de Alejandro Frigerio, doutor em Antropologia pela Universidade da Califórnia, pesquisador pelo Concelho Nacional de Pesquisa Científica (CONCINET) da Argentina. Falamos da “Umbanda e o batuque no Cone Sul”, enfatizando a alta concentração de templos destas religiões na região do Rio da Prata. O pesquisador ressalta o crescimento destas religiões nesta região como “um exemplo de transnacionalização de baixo, uma que não é causada primariamente pela imigração, uma vez que essas religiões não vieram para a Argentina e Uruguai por meio dos migrantes brasileiros” (p. 165). A fim de referenciar tal questão, revisa bibliografias que tratam do transnacionalismo como fluxo de cruzamento de fronteiras e como campo social, destacando a diferença entre o transnacionalismo de baixo – em que as práticas ordinárias das pessoas amoldam a cultura urbana – e o de cima – promovido pelo esforço corporativo, midiático e de elites sociais. A partir dos referenciais adotados, analisará a origem e diferenças entre os rituais religiosos da umbanda e do batuque na Argentina, originários do Uruguai e do sul do Brasil e como se inserem em solo portenho. Alejandro Frigerio descreve como os partidários das religiões afro-brasileiras desenvolveram estratégias de legitimação social e narrativas de pertencimento na Argentina, para tanto, reclamaram sua origem na África

e não no Brasil, desviando sua particularidade de produto importado deste país, para uma herança da população afrodescendente na América. O autor conclui que as crenças e práticas religiosas originárias do Brasil podem ocupar espaço em outros países, prescindindo da presença de imigrantes, ou da ação missionária, assim como não importa quão exótico seja um culto, este pode ser adaptado localmente sem grandes transformações.

O segundo texto sobre as religiões afro-brasileiras toma a questão dos “Pretos-velhos do outro lado do Atlântico”, analisando-a em Portugal, resultado do trabalho de Clara Saraiva, pesquisadora do Centro de Pesquisa de Religião e Sociedade, e professora da Escola de Humanidades, Comunicações e Artes da Universidade do Oeste de Sidney, Austrália. Este trabalho procura mostrar como as religiões afro-brasileiras se espalharam em Portugal, caracterizando este cenário religioso, primeiramente, a partir do modo como os líderes religiosos percebem suas atividades e, posteriormente, como os portugueses que delas participam percebem-nas como soluções para suas situações de crises pessoais. Clara Saraiva fala-nos em três diferentes tipos de especialistas em rituais religiosos em Portugal: primeiro, os portugueses que trouxeram na bagagem de retorno do Brasil os cultos afro-brasileiros; segundo, os brasileiros que vão a Portugal a trabalho; terceiro, portugueses que se relacionam diretamente com a África. Também aponta para duas razões para o sucesso dos cultos afro-brasileiros em Portugal: o encantamento que o culto emocional exerce sobre os portugueses, assim como o transe e a possessão, e o fato que as religiões afro-brasileiras buscam atender a situações de crises. A autora ainda procura salientar “a reconfiguração do campo religioso português” (p. 219) como um dos fatores da aceitação das religiões afro em Portugal.

“Autenticidade transnacional: um templo umbandista em Montreal”, este é o título do trabalho de Deirdre Meintel, professora de antropologia na Universidade de Montreal e dirige o grupo de pesquisa de Diversidade Urbana, assim como coeditora do jornal de mesmo nome, Annick Hernandez, doutoranda em antropologia pela Universidade de Montreal e pesquisadora sobre umbanda em Montreal. A questão colocada pelas autoras é “como um pequeno grupo de montrealenses, nenhum deles brasileiros, de alta escolaridade, vêm a cantar uma língua que não é sua, e em alguns casos, a incorporar espíritos associados com uma cultura e história que alguns pouco a conheciam antes de encontrarem a Umbanda?” (p. 223) A pesquisa passa por este encontro entre montrealenses e a umbanda, apontando para algo diferente daquela normalidade de uma religião trazida pelo imigrante, devendo ser buscado em sua trajetória que passa pela conexão suíça, isto é, por um grupo de psicoterapeutas (p. 230) de Genebra. Meintel e Hernandez descrevem a

relação estabelecida entre Montreal e São Paulo, visando o desenvolvimento dos médiuns montrealenses, cujas viagens “a São Paulo permite aos médiuns retornarem aos recursos de suas tradições espirituais e experimentar-na no contexto nos quais são originários” (p. 237), assim a autenticidade traz a referência a esta originalidade.

A umbanda é introduzida no Japão por imigrantes brasileiros *nikkeijin*, isto é, alguém com um ancestral japonês, assim Ushi Arakaki, doutora em antropologia pela Universidade de Osaka e pesquisadora da comunidade transnacional brasileira no Japão desde 2002, inicia seu trabalho. Este que versará sobre os “Japoneses-brasileiros entre preto-velhos, caboclos, monges budistas e samurais: um estudo etnográfico da umbanda no Japão”, tendo sido levada para lá mais por migrantes em busca de trabalho e menos por motivos outros como resultado de turismo religioso, por exemplo. Um apontamento introdutório da pesquisadora nos diz que a “umbanda [...] é reinventada ao [...] adotar ícones culturais japoneses a fim de satisfazer seus seguidores (a qual) [...] tem se tornado um importante instrumento de renegociação etnocultural para os japoneses-brasileiros” (p. 249). Japoneses-brasileiros que deixam o Brasil, onde são chamados de “japoneses”, fazem o caminho de retorno iniciado por seus ancestrais, mas não encontram no Japão um país que os recebe como cidadãos, antes, como estrangeiros, oferecendo-lhes aquelas atividades que os japoneses chamam de 5k: *kitsui* (difícil), *kitani* (sujo), *kiken* (perigoso), *kiria* (desagradável), *kibish* (pesado). A umbanda realiza um trabalho de negociação de identidade para estes japoneses-brasileiros, os que não são brasileiros nem japoneses. Naquele país novas entidades espirituais japonesas são criadas, como os doutores e os samurais, os quais passam a ocupar espaço ao lado das entidades espirituais da umbanda brasileira, favorecendo os participantes nas renegociações de suas identidades, auxiliando-os nos problemas de adaptação dos japoneses-brasileiros e na legitimação das identidades dos *nikkeijin*, ao incluir espíritos japoneses ao lado dos brasileiros.

A capoeira é o objeto de estudo de Neil Stephem, pesquisador do pós-doutorado pela Escola de Ciências Sociais da Universidade de Cardiff em Wales, Reino Unido, e Sara Delamont, professora de Sociologia pela Universidade de Cardiff, Reino Unido, intitulado “Mora Yemanjá? Axé na capoeira regional em diáspora”. Como o autor e a autora nos dizem o “argumento central é que a vibrante e a muito difundida geograficamente cultura da capoeira no Reino Unido usa o termo axé como um conceito central, ainda que não embuta a capoeira nas crenças e práticas da Umbanda, antes, cria seu próprio significado incorporado e performativo do termo [...] (onde) axé é caracterizado como boa energia” (p. 272) Haveria, então, um *habitus* – conceito este que toma referência em Bourdieu – da capoeira, que integra

a boa energia, isto é, o *axé*, cuja chave é a malícia, ou, em nossos termos, o gingado, o jogo jogado da capoeira. O *axé* torna-se um termo utilizado pelo estudante, mesmo quando este não está na roda de capoeira.

A terceira parte desta reunião de trabalhos a partir da temática da diáspora das religiões brasileiras agrega pesquisas que tomam como temática os novos movimentos religiosos. O primeiro deles nos fala sobre o movimento de João de Deus na Austrália, cujo título é “Edificando uma comunidade espiritual transnacional”, de autoria de Cristina Rocha, pesquisadora do Centro de Pesquisa de Religião e Sociedade e professora da Escola de Humanidades e Artes da Universidade do Oeste de Sidney, Austrália. Analisa a transnacionalização do movimento de João de Deus, cuja comunidade espiritual não é criada e suportada tão apenas por fluxos concretos de pessoas e bens culturais, mas também por espíritos que estariam tanto no Brasil quanto na Austrália. Assim, diz-nos que os “adeptos de João de Deus sentem como que pertencente a uma comunidade dispersa pelo globo e que sentem e pensam em conjunto e têm uma pátria de onde provém a orientação espiritual” (p. 299), sinalizando, então, para uma comunidade transnacional. Contudo, estes seguidores do Movimento de João de Deus não estariam restritos apenas às relações intracomunitárias, sabendo que “esta comunidade espiritual transnacional não encontra limites, mas correlaciona-se com outras comunidades espirituais formadas por seguidores de outros gurus” (p. 310).

Manuel A. Vasquéz, professor de Religião na Universidade da Flórida, e José Claudio Souza Alves, professor de Sociologia e Pró-Reitor de Extensão da Universidade Rural do Rio de Janeiro, trabalham com a questão do “Vale do Amanhecer em Atlanta, Geórgia: negociando incorporação e identidade de gênero na diáspora”. Os autores procuram demonstrar neste trabalho como a cosmologia e as práticas rituais do Vale do Amanhecer em Atlanta auxiliam os imigrantes a enquadrar os desafios e contradições próprios do processo migratório, particularmente num momento de crise generalizada e de hostilidade contra os migrantes. Os autores salientam a crença milenarista do Vale do Amanhecer, que contrapõe um presente corrupto a um futuro de harmonia e abundância, o que não significa uma negativa da modernidade, mas, como nos dizem, “é sua contraparte” (p. 319). Os seguidores do Vale têm a expectativa de uma nova era, em que novos valores substituem aqueles vigentes, os quais fundamentam segregações sociais. Conforme nos falam, “diante do caos, ansiedade e insegurança que os migrantes brasileiros vivem em Atlanta, o Vale oferece um cósmico senso de pertencimento e de missão [...] o Vale oferece recursos únicos aos imigrantes brasileiros que os competidores do mercado religioso não podem prover” (p. 334).

Anthony D’Andrea, doutor em antropologia pela Universidade de Chicago e professor em sociologia na Universidade de Limerick e na Universidade de Lancaster, apresenta um trabalho sobre “A globalização de nicho da Projeciologia: cosmologia e internacionalização de uma paraciência brasileira”. Em 1989, Waldo Vieira funda o Instituto Internacional de Projeciologia (IIP) – uma subdisciplina da parapsicologia – próximo a Ipanema, na cidade do Rio de Janeiro. O presente trabalho visa estudar as condições básicas, as barreiras e os mecanismos para sua internacionalização. Para tanto, organiza seu texto revisando as chaves para compreensão da interseção entre globalização e estudos sobre novos movimentos religiosos a fim de analisar os padrões de internacionalização da Projeciologia. Posteriormente, investiga a cosmologia e o *ethos* da Projeciologia a fim de verificar como estes afetam a cultura organizacional, suas estratégias e práticas, formatando sua internacionalização. Por fim, analisa como as representações locais afetam seu projeto de internacionalização. Cabe destacar que ainda que o trabalho na IIP seja majoritariamente voluntário, estes voluntários são “predominantemente brancos, classe-média, escolarizados” (p. 349), perfil este que responde claramente ao sectarismo expresso nas palavras de Waldo Vieira: “não estou interessado em massificação. Tenho um compromisso com uma minoria consciente” (p. 354). A Projeciologia procura responder às aspirações da classe média, tendo em vista a autonomia individual, para tanto procura maximizar seus desempenhos e recompensas por meio de alto nível de consciência espiritual e emocional balanceados com força física.

Com o título, “Chaves transculturais: humor, criatividade e outros artefatos relacionais na transposição de uma religião Ayahuasca brasileira para a Holanda”, Alberto Groisman, professor associado ao Departamento de Antropologia e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, procura “expandir a análise das dimensões sociais e cósmicas de um processo de ‘re-ritualização’ em sociedades urbano-industrial, inspirado por conhecimentos de ‘populações tradicionais’” (p. 363). Procurará analisar, assim, as negociações de fronteiras culturais em contextos multiculturais. Tomando como referência o conceito de “linguagem ritual” como “um dispositivo comunicativo que permite aos participantes acessarem e expressarem conteúdos de relações sociais e cósmicos, os quais não poderiam ser expressos de outra maneira” (p. 364). O jocoso, o riso e a criatividade são tomados, desta maneira, como dispositivos, em que a criatividade opera para a resistência às convenções, tendo em vista que “os espaços humanos mais criativos estão nas margens ou ao longo das zona intersticiais” (p. 367). A pesquisa tomará como objeto os cultos do Santo Daime na Holanda, este que foi introduzido naquele país em 1990. Os cultos

do Santo Daime na Holanda são realizados em português e traduzidos para o inglês ou para o alemão, contudo, os hinos são cantados em português, ressaltando que “os participantes são encorajados a aprenderem a correta pronúncia de certas palavras-chaves em português a fim de poderem cartar os hinos do Santo Daime de maneira apropriada” (p. 380). A preocupação será com a reprodução tradicional do ritual formal, no entanto, o jocoso e risível permitirá a dissolução da estrutura hierárquica, apontando para uma fluência e eficácia das relações mais poderosas. Conforme nos fala o autor, “vemos como o humor, o lúdico e a performática do Santo Daime permite aos participantes gerar intimidade com o divino, o plano espiritual e entre eles, enquanto constroem competências, autenticidade e autoridade” (p. 385).

Fechamento

A partir, então, do tema agregador da “diáspora das religiões brasileiras” reuniram-se pesquisadores com seus trabalhos de pesquisa que nos permitem perceber a complexidade, a variedade, as sensíveis relações entre as religiões brasileiras presentes em distintos países. Não apenas os dados de campos, mas uma vasta revisão de conceitos e referências que hora questionam aqueles mais consagrados e hora ampliam-nos a fim de serem úteis diante dos novos desafios do campo. Cabe, por fim, destacar a imagem do Brasil, de sua cultura e de sua religião nos países em que se deram as pesquisas. O Brasil e suas religiões que, por vezes, se colocam como exóticas, e noutras como marginais, e ainda como espaço de reconfiguração de identidades para os periféricos daquelas nações, afetando, assim, as negociações e renegociações destas religiões além das fronteiras de onde provieram.

Submetida em: 4-11-2013

Accita em: 4-11-2013