

# GÊNESE E ATUALIDADE DA NOÇÃO DURKHEIMIANA DE EFERVESCÊNCIA

Marion Aubrée

## RESUMO

Este texto trata da possível utilização heurística, nos estudos atuais dos fatos religiosos, da noção de “efervescência” construída por Durkheim ao longo de vários escritos anteriores ao livro “As Formas Elementares da Vida Religiosa”. Após a recordação das leis físicas, que ele utilizou para construir essa ideia de “termodinâmica sociológica”, buscamos expor e analisar, a partir de nossas próprias etnografias, vários casos de exaltação coletiva e seus efeitos socioculturais nas correntes pentecostais e carismáticas do Brasil e da França.

## PALAVRAS-CHAVE

Antropologia da Religião. Efervescência. Movimentos e Correntes Religiosos.

## ABSTRACT

This text is about the possible heuristic use, in the current studies of religious facts, of the notion of « effervescence » built by Durkheim throughout several texts that came before « The Elementary Forms of the Religious Life ». After bringing up the physical laws, used by him to build the idea of « sociological thermodynamics », we try to expose and analyze, from our own ethnographies, many cases of collective exaltation and its socio-cultural effects in the Pentecostal and Charismatic currents in Brazil and France.

## KEYWORDS

Anthropology of Religion. Effervescence. Religious Movements and Currents.

## 1 Introdução

Em primeiro lugar, é importante dizer que o convite<sup>1</sup> que me foi feito para participar neste encontro representou para mim a oportunidade de visitar um autor que tinha lido nos anos da minha formação e utilizado nos meus primeiros estudos, mas que, nos vinte últimos anos, deixei um pouco de lado em prol de outros cientistas ligados mais diretamente às minhas etnografias brasileiras. Assim, os meus primeiros trabalhos me fizeram seguir caminhos teóricos onde me utilizei de alguns conceitos de Durkheim, como foi, por exemplo, o de “culto negativo” ligado, entre outros, na visão dele, ao ascetismo sobre o qual fez, nas *Formas Elementares*, longas descrições e cogitações<sup>2</sup>. Utilizei esse conceito para analisar as práticas ascéticas dos pentecostais do Recife e o conjunto de sua ética. Nessa oportunidade, pareceu que no sistema simbólico cristão que eu estava pesquisando, no seio de uma nação imensa e moderna, esse “culto negativo” pentecostal, diferentemente do que se passava entre os aborígenes australianos, a partir dos quais Durkheim construiu sua análise, servia mormente para aproximar os fieis do estado de santidade.

Consequentemente, o objetivo dessa ética fundada sobre proibições visava, antes de tudo, a sacralizar a vida do crente em todos os seus momentos, abolindo assim (teoricamente) para os integrantes dessas comunidades religiosas a separação entre o tempo profano

e o tempo sagrado, tão importante nas reflexões do mestre da sociologia francesa. Nesse caso, numa sociedade complexa e que ia se dirigindo cada vez mais para o que Durkheim chamou de “sociedade altamente diferenciada”<sup>3</sup>, a separação não desapareceu mas se deslocou para distinguir a comunidade dos crentes (consagrada porque “eleita”) e o resto da sociedade circundante (considerada como profana e susceptível de contaminar os “eleitos”). Nessa mesma época, as hierarquias desses grupos religiosos pregavam que os “crentes” deviam fazer amigos somente entre seus correligionários e que os contatos com os que não compartilhavam de sua fé deviam ser unicamente com fins proselitistas<sup>4</sup>. Depois desse trabalho deixei um tanto Émile Durkheim para aprofundar a leitura de Max Weber, Troeltsch e outros estudiosos mais recentes do protestantismo.

Num momento de possível reversão das dinâmicas de laicização que formavam o horizonte ideal de Durkheim, e da maioria dos autores de sua época, pretendo, nesse texto, indagar se as análises dos fenômenos religiosos, feitas por ele há mais de um século, têm ainda um valor heurístico para a compreensão da dinâmica de transformação dos fatos religiosos acima mencionados nas nossas sociedades hiperfragmentadas; ou seja, nas palavras do meu colega e amigo Pierre Sanchis, “continuam elas a se revelar seminais”.<sup>5</sup> No presente, quando se comemora os cem anos da publicação de “As

1. Agradeço ao professor José Benevides, organizador deste colóquio.

2. Cf. E. Durkheim : *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, ed. PUF, Paris, 5. ed., 1968. Ver em particular o Livro III, cap. I O culto negativo e suas funções – os ritos ascéticos.

3. Ver *De la division du travail social*, ed. A. Colin, Paris, 2. ed., 1897 – Introdução (faz parte dos clássicos da sociologia francesa e a versão original pode ser baixada na Internet).

4. Cf. M. Aubrée : “Les mouvements pentecôtistes au Brésil - De l’entr’aide à la fragmentation”, (in) *Dossiers du CEDEJ : Modernisation et mobilisation sociale - Egypte/Brésil*, CEDEJ, Cairo, 1991, pp. 157-166.

5. SANCHIS, Pierre. “A contribuição de Émile Durkheim” (in) Faustino TEIXEIRA (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*, ed. Vozes, Petrópolis, 2003, pp. 36-66.

Formas Elementares da Vida Religiosa”, fiz a escolha de apresentar um estudo sobre a noção de “efervescência”, a qual aparece nessa obra e em algumas publicações anteriores como o elemento através do qual o “sagrado” se faz presente num determinado grupo. Por outra parte, na medida em que – apesar da visão universalista que fundava sua percepção do mundo – o substrato cultural a partir do qual Durkheim trabalhou está ligado, de uma forma ou de outra, à cultura judaico-cristã na qual tinha sido formado, nesse texto específico eu vou retomar, sob a perspectiva “efervescente”, os meus trabalhos sobre as duas correntes cristãs que hoje sustentam em grande parte a visão de mundo de mais de 90 % da população brasileira, ou seja, o catolicismo e o evangelismo com seus desdobramentos respectivos. Além disso, introduzirei uma perspectiva comparativa entre esses movimentos religiosos no Brasil e na França porque seguiram dinâmicas diferentes, algo que pode ajudar numa melhor compreensão das categorias utilizadas por Durkheim e seus seguidores.

Não obstante, antes de desenvolver a reflexão a partir dos elementos recolhidos em tantos anos de observação, desejo apresentar um elemento pessoal que me motivou para trabalhar o tema específico da “efervescência” durkheimiana. Fazendo

isso entrarei, brevemente, em sintonia com alguns debates antropológicos sobre o lugar da própria vivência e da subjetividade do pesquisador na compreensão e subsequente análise do seu material empírico<sup>6</sup>.

## 2 Da “bagagem cultural própria” do antropólogo

A escolha para tratar aqui dessa noção particular tem a ver com o fato que, bem antes de ouvir falar da “efervescência” enquanto noção que remetia ao pensamento do “teólogo da religião civil”<sup>7</sup>, eu tive na minha juventude uma experiência pessoal de viver profundamente a dinâmica de compartilhar uma crença com outros e de se sentir fazendo parte de uma coletividade espiritual forte. Era numa época, antes do maio de 68, numa França ainda bem católica<sup>8</sup>, em que existia, desde antes da Segunda Guerra mundial, o que se chamava “peregrinação dos estudantes para Chartres”<sup>9</sup>. Pois, era no mês de maio (época de primavera na França) que os estudantes católicos organizavam todos os anos uma marcha de dois dias (próximo à Festa de Ramos) para chegar a uma das mais belas catedrais góticas do país, a catedral de Chartres. Milhares de estudantes partiam de trem no sábado de manhã para vários pontos, de onde andariam uns 50 quilômetros até

6. A reflexão mais clássica sobre esse particular é a de Evans-Pritchard (1977) relativamente à sua compreensão da religião dos Nuer, graças às semelhanças com elementos de sua própria bagagem cultural. Mais recentemente alguns desdobramentos da etnometodologia e da antropologia pósmoderna exaltaram a importância da subjetividade do pesquisador. Cf., entre outros, J. Wafer: *The taste of blood, Spirit possession in Brazilian candomble*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1991.

7. Essa qualificação de Durkheim foi cunhada por R. Bellah no seu livro *Beyond Belief, Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*. Berkeley: University of California Press, 1991, p. 168, e retomada pelo mesmo autor no artigo “Morale, religion et société” publicado na revista *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n. 69, janeiro-março 1990, pp. 9-25.

8. Hoje, na França, as estatísticas variam, segundo as pesquisas, de 31 % a 53 % de pessoas que se declaram sem religião (ateus, agnósticos e não crentes).

9. Agora continua existindo mas se chama desde 2010 « marcha dos jovens até Chartres », ou seja não é mais exclusiva dos universitários e acolhe todos os jovens que querem participar.

Chartres. A “peregrinação” era dividida em quatro ou cinco “rotas”, dependendo do número de estudantes. Andávamos cantando e discutindo o tema que tinha sido escolhido para aquele ano (fiz duas vezes e os temas foram, no primeiro ano, “O sacerdote e nós” e, no segundo, “A fé”).

No sábado à noite os integrantes de cada “rota” assistiam a uma celebração eucarística, em pleno campo, organizada pelos participantes e pelos capelães que conduziam a marcha. A gente dormia em galpões que os camponeses deixavam à nossa disposição e, no domingo, levantávamos às cinco da madrugada para seguir até nosso objetivo, Chartres. Todas as “rotas” convergiam, então, para chegarmos às cinco horas da tarde na catedral, onde se amontoavam entre 7.000 a 10.000 estudantes para assistirem à missa solene, celebrada pelo bispo de Paris, com música dos grandes órgãos. E posso dizer que, tanto na celebração do sábado no meio da Natureza, como naquela missa numa catedral belíssima, construída pela fé dos antepassados, eu me senti completamente absorvida pela coletividade que me rodeava, mergulhada numa mesma crença e em comunicação direta com o sagrado, tal qual se apresentava nesse meio cristão. Havia um posto de pronto-socorro e vários dos participantes, cansados pela marcha e exaltados pelo momento incomum, desmaiavam no meio da cerimônia. Bem mais tarde, descobri que isso é exatamente o que Durkheim descreve como

o momento em que se forma outro nível de consciência, que ultrapassa a dimensão individual, para formar uma consciência social ou, como o indica Robert Bellah<sup>10</sup>, uma “consciência simbólica” que une uma assembleia e lhe permite se representar a si mesma, acima dos indivíduos que a integram.

Essa experiência pessoal permitiu, no meu entender, que eu compreendesse melhor os depoimentos dos meus interlocutores quando falavam das suas percepções íntimas do sagrado nos momentos em que se reuniam nas suas comunidades religiosas respectivas. Isso nos remete à noção de “exegese recíproca”, utilizada pela antropóloga argentino-brasileira R.L. Segato, na sua obra de análise das tradições afro-brasileiras, para descrever o tipo de relação que se estabelecia durante as conversas entre ela e seus informantes. Tal mobilização das experiências pessoais fomenta, a partir de “ressonâncias mútuas”, um tipo de pensamento “que dá conta do psiquismo mediante uma linguagem de imagens mais do que por meio de uma estrutura linguística e conceitual.”<sup>11</sup>. Não se trata, portanto, de se transformar no Outro, mas, sim, a partir de entornos culturais diferentes, reencontrar a trama comum do humano além de cada “inconsciente étnico”.<sup>12</sup>

### 3 Efervescência

Na Introdução d’As Formas Elementares, após ter feito uma declaração de respeito to-

10. Cf. desse autor : *Beyond Belief, Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*. Berkeley: University of California Press, 1991, pp. 168-189.

11. Cf. Santos e Daimones - o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal, ed. UnB, Brasília, 1995, p. 37-39.

12. Esse conceito foi definido por G. Devereux na sua obra *Essais d’ethnopsychiatrie générale*, Gallimard, 2ª edição, Paris, 1973, pp. 4-7. O “inconsciente étnico” se distingue profundamente do « inconsciente coletivo » de Jung, na medida em que o segundo, baseado sobre arquétipos, corresponde a uma configuração estática enquanto o primeiro é dinâmico por se transformar ao passo das modificações de cada cultura que, na sua história, vá recalçando alguns elementos que podiam antes ter sido conscientes, postos em evidência.

tal para com toda e qualquer religião<sup>13</sup>, Émile Durkheim afirma que não se trata de considerar a “religião em geral”, mas os sistemas religiosos nas suas formas concretas e as mais diversas, “...tanto os mais primitivos e simples quanto os mais recentes e refinados...”, para entender o que podem ter em comum e chegar a conclusões sociológicas válidas.

De fato, a análise aprofundada desse estado de “efervescência” aparece n’As Formas Elementares a partir das descrições de festas totêmicas, feitas pelos etnógrafos anglo-saxões que trabalharam sobre várias tribos aborígenes australianas; estes últimos considerados à época como os povos mais primitivos em razão do seu pouco desenvolvimento técnico. Dito estado era produzido, então, pelo fato que os diversos grupos de um mesmo clã, espalhados sobre um amplo território, se reuniam ciclicamente para celebrar o que chamam um *corrobbori*, reunião ao redor do totem do clã ou cerimônia particular em homenagem a um elemento natural, como é a Festa do Fogo entre os Warramunga. Durkheim nos disse que o fato de os indivíduos se agruparem age como um excitante excepcionalmente potente. Essa aproximação produzia o que ele qualifica de “uma espécie de eletricidade que os transporta rapidamente para um grau extraordinário de exaltação” (op. cit., p. 213). Assim,

a “efervescência” aparece nas páginas d’As Formas Elementares<sup>14</sup>, para caracterizar os momentos particulares em que uma comunidade, menor ou maior demograficamente, se reúne para celebrar e fomentar sua coesão ao redor de um símbolo específico ou do que, na mesma obra, ele chama um “emblema”.<sup>15</sup>

Esse livro é considerado como a obra de síntese ligada às questões religiosas que Durkheim já tinha abordado em vários momentos dos seus próprios escritos anteriores<sup>16</sup> e aos quais ele acrescenta um diálogo com os trabalhos de seus discípulos, particularmente os de Hubert e Mauss.<sup>17</sup> Assim, a relação entre o social e o individual, que fundamenta suas reflexões ao longo de toda a obra, levou ele, como mostrou H. Desroche num artigo de 1969<sup>18</sup>, a analisar primeiramente essa forma de exaltação coletiva, através das leis físicas da termodinâmica, como o “momento em que a coalescência das consciências individuais conforma uma comunhão social da qual todos e cada um participam”. Ou seja, é a concentração física das pessoas que determina não somente a exaltação da vida mental, mas também um acréscimo das forças físicas além do que se experimenta na vida cotidiana (De la Division du Travail Social, p. 237 *apud* Desroche). N’As Formas Elementares, Durkheim reforça e amplia seu pensamento sobre os efeitos dessa exaltação, dizendo: “portanto,

13. « Não existem religiões falsas. Todas são verdadeiras à sua maneira: todas respondem, de maneiras diferentes, a condições determinadas da existência humana ». op. cit., p. 3

14. Cf., em particular, no Livro II, o capítulo VII, op. cit. pp. 293-342 e no Livro III, o capítulo IV, op. cit., pp. 529-555.

15. Esse emblema é o elemento que, num grupo dado, serve para expressar a unidade social, uma forma material ou a partir de algum signo específico ; cf. Livro II, cap. VII, parte III, seção V, op. cit. p. 329.

16. Ver, entre outros, De la définition des phénomènes religieux, L’année sociologique, II, 1-28, 1899 ou Sociologie religieuse et théorie de la connaissance, Revue de métaphysique et de morale, XVII, 733-758, 1909.

17. Relativamente a esse particular, ver as análises feitas sobre esse diálogo entre os três sociólogos por F.A. Isambert em Le sens du sacré, ed. de Minit, Paris, 1982, pp. 222-234.

18. Ver desse autor : Retour à Durkheim? D’un texte peu connu à quelques thèses méconnues. In : Archives des sciences sociales des religions. N. 27, 1969. pp. 79-88.

é nesses meios sociais efervescentes e dessa própria efervescência que parece ter surgido a ideia religiosa” (op. cit., p. 313). Mesmo depois da publicação desta obra, ele formulará outra definição da religião que vai nesse mesmo sentido dinâmico e se aproxima, como veremos mais tarde, das análises recentes sobre os fenômenos religiosos atuais: “a religião não é somente um sistema de ideias, ela é, antes de tudo, um sistema de forças”.<sup>19</sup>

Por outra parte, Durkheim insiste em vários momentos, tanto na Divisão do Trabalho Social quanto nas Formas, sobre o fato que essa «efervescência contagiosa», nas sociedades modernas, é experimentada através de reuniões multitudinárias, civis (revoluções ou celebrações patrióticas) ou religiosas (peregrinações ou grandes festas cíclicas), que reúnem as classes trabalhadoras, urbana ou rural. Aos olhos de Durkheim são elas que vivenciam, mais do que qualquer outra faixa social, a experiência do sagrado, sobretudo através dos numerosos rituais religiosos ligados à tradição judaico-cristã. Essa categoria social é, provavelmente, a que mais se transformou desde os tempos em que Durkheim fazia suas análises. A qualificação controversa de «religião popular» foi utilizada por numerosos autores que seguiram os passos de Durkheim e, mais recentemente, F.A. Isambert dedica toda a primeira parte de sua obra (*Le Sens du Sacré*) à análise dos vários tipos de celebrações que podem ser rotuladas como “populares” e conclui desenvolvendo um significado que permitiria qualificar, dessa maneira,

“até formas religiosas não categorizadas, nem qualificadas a priori por seu conteúdo”, ou seja, aquelas que juntam “uma massa de população no meio da qual se apagam as barreiras de classe”<sup>20</sup>. Esse mesmo autor, analisando as transformações da noção de “sagrado”, mostra como, na sociedade secularizada dessa outra virada de séculos, a fé continua fundando a efervescência para certas pessoas; porém, para outras, num mundo onde não existem mais nem crenças, nem práticas obrigatórias, o que gera uma “comunhão fictícia”, pode ser uma emoção estética.<sup>21</sup>

Vamos ver agora, através das transformações dos modos de expressar a fé que eu pude observar, como o suposto «retorno do sagrado» seguiu dinâmicas diferenciadas em função de culturas diferentes, mas, também, de classes sociais nas quais as dimensões econômica, educacional e imaginária tecem maneiras outras de abordar o fato religioso.

#### **4 Primeiro período de expansão da corrente pentecostal/carismática**

Quando comecei a trabalhar sobre o pentecostalismo brasileiro - em fins dos anos 70 - uma das coisas particulares dele, além da importância da figura de Jesus nessa doutrina cristocentrada, era a ênfase dada ao Espírito Santo enquanto vetor privilegiado de aproximação com o sagrado através dos seus dons particulares, estes listados por Paulo de Tarso na sua 1ª Carta aos Coríntios. Eles permitiam aos crentes viverem nos seus rituais

19. Essa frase aparece numa conferência/intervenção do 18 de janeiro de 1914, pronunciada/feita diante da União dos livre-pensadores e livre-crentes e republicada por C. Hames : « Un texte peu connu de Durkheim. A propos de la parution des Formes élémentaires de la vie religieuse » (in) Archives des sciences sociales des religions, 27, 1969. pp. 71-78.

20. ISAMBERT, F-A. *Les Sens du Sacré. Fête et Religion Populaires*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1982.

21. Op. cit., pp. 246-274.

momentos de grande exaltação através dos quais era confirmado seu estatuto de “eleitos de Deus” já que, naquele tempo, essas denominações<sup>22</sup> pregavam a doutrina da predestinação. Durkheim nos diz que todo grupo humano que quer produzir a fusão dos seus membros num nível de consciência social tem que estabelecer um signo que lhe seja particular e no qual todos os indivíduos do grupo vão se reconhecer (pode ser um grito, um gesto ou uma frase). No caso dos pentecostais brasileiros, o “emblema” do grupo é, até hoje, a frase “Eu aceito Jesus”, que marca a entrada do fiel na sua nova “família simbólica”. Além disso, existia uma série de prescrições ligadas ao corpo e a maneira de se vestir que permitia aos crentes se reconhecerem entre si e ser reconhecidos no meio da diversidade social brasileira e, assim, construir uma identidade específica, fundada sobre a adesão a um novo credo e a uma nova ética, já que as prescrições se aplicavam, sobretudo, ao corpo das mulheres e à forma delas se vestirem.

Os ritos comunitários, assembleias de oração, estudo da Bíblia e pregação, eram realizados todos os dias, sob a orientação de um pastor ou um presbítero, indivíduo portador de carisma, e seguiam uma sequência organizada na qual primeiro se cantava, depois se recebia os testemunhos dos fieis<sup>23</sup>; em seguida, vinha a pregação do pastor ou do presbítero que, a partir de certas passa-

gens da Bíblia, incitava os simpatizantes ainda não convertidos a “aceitar Jesus”. Logo, começava a sequência do “louvor”, expressão emocional através de interjeições e gritos (Glória a Deus ! Aleluia, Jesus ! Glória ao Senhor !) no meio da qual aparecia, de repente, a expressão glossolálica, linguagem espontânea e asemântica em relação à língua natural. André Corten, no seu livro sobre pentecostalismo no Brasil<sup>24</sup>, entende que essa “forma elocutória” era a expressão política dos que não sabiam ou não podiam apresentar suas reivindicações. No quadro pentecostal, essa manifestação particular é chamada “efusão do Espírito Santo” ou “língua dos anjos”; ela é vivida pelos fieis como a experiência imediata de contato com o sagrado e, segundo Harvey Cox, representa o elemento central de instauração da fé<sup>25</sup> nesse movimento.

No meu entender, nessas expressões as pessoas criam uma linguagem pessoal de comunicação com a divindade, algo que analisei em outro trabalho, como um “estado de consciência modificado”, ou seja, um transe verbal<sup>26</sup>. Após essa exaltação comunitária, certas pessoas pronunciavam a frase-emblema, tão esperada por toda a comunidade, e quem acabava de aderir à nova fé era objeto de parabéns e abraços, enquanto o pastor agradecia a Jesus “por ter aberto os olhos dessas pessoas para a fé verdadeira”. Após novo recolhimento silencioso, a cerimônia era en-

22. Trabalhei no Recife com as Assembleias de Deus, Batista Renovada, Deus é Amor, Presbiteriana e algumas dissidências de porte menor. A Congregação Cristã, a pesar de ser a mais antiga no país, sua implantação data de 1910, era bem difundida no Sudeste/Sul, porém ausente do Nordeste do Brasil.

23. Consistiam no relato, por parte das crentes, acerca das maravilhas e dos milagres que tinham vivido desde a sua conversão ao pentecostalismo, como curas de doenças, salvação de uma situação perigosa, visões do paraíso, etc.

24. CORTEN, A. Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil, Petrópolis, Vozes, 1996.

25. Cf. Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Re-shaping in the 21st Century, Decapo Press, Cambridge (Mass.), 1994.

26. Cf. M. Aubrée: Transe : a resposta do xangô e do pentecostalismo, Ciência e Cultura, São Paulo, v. 37(7), 1985, pp. 1070-1075.

cerrada e cada um retornava para o “mundo profano”, no qual a tarefa do crente consistia em converter seu entorno social.

Naquela época, a dinâmica do movimento se sustentava através da estrutura fragmentada do pentecostalismo, que contrastava com o centralismo do catolicismo, e aproximava o pastor dos seus fiéis, através também de uma solidariedade mecânica, intracomunitária, que ajudava os mais carentes a enfrentar os problemas econômicos mais prementes. Por outra parte, o “salão de oração” ou a “igreja” funcionavam como um refúgio onde as mulheres podiam expressar suas emoções, frustrações, alegrias e experiências novas num grupo com o qual compartilhavam certezas espirituais, sob a proteção de uma hierarquia masculina um tanto quanto autoritária.

Esses pequenos grupos evangélicos, ainda bem minoritários, contrastavam no Recife com as enormes festas do catolicismo popular (Festas de Nossa Senhora dos Navegantes, São Francisco, São Bento, Nossa Senhora da Conceição no morro de Casa Amarela), que atraíam milhares de pessoas numa expressão festiva que “atestava” o fundo mestiço de uma religião implantada no país desde séculos<sup>27</sup>. Aliás, os primeiros viam com desgosto tanta efervescência festiva e isso reforçava sua visão de que o catolicismo “não é uma religião verdadeira”.

Paralelamente, começava a se desenvolver, tanto na França quanto no Brasil, o movimento da Renovação Carismática Católica (RCC), a qual, grosso modo, utilizava-se das mesmas figuras simbólicas e seguia um caminho de expressão religiosa emocional já percorrido pelos pentecostais desde o come-

ço do século XX. Dita Renovação, nascida entre jovens católicos de Pittsburg, nos Estados Unidos, em 1968, aparecia então como uma reação interna da igreja católica contra a Teologia da Libertação, bem marcada pelo cristianismo marxista e que tinha se espalhado por toda América Latina já antes do Concílio Vaticano II. Os integrantes da RCC afirmavam uma vontade de introduzir um espírito novo numa prática católica que, segundo eles, através das Comunidades de Base (CB), tinha abandonado o campo religioso para investir no campo político.

Enquanto os pentecostais, assim como os integrantes das CBs, pertenciam às faixas mais humildes da sociedade recifense, a RCC aparecia como um movimento de classe média; eram em grande parte pessoas que tinham uma prática incipiente e, graças a essa novidade espiritual, voltavam a frequentar a igreja. No começo dos anos 80, essa corrente também praticava a glossolálica, mas era incentivada de um modo bem diferente dos pentecostais. Primeiro, as cerimônias eram lideradas por um clérigo, mas, no palco, esse era acompanhado por um grupo de cinco ou seis pessoas leigas que animavam a cerimônia cantando e batendo palmas; também havia pregação e leitura de uma ou outra parte da Bíblia. Depois disso, o líder anunciava que o Espírito Santo ia descer sobre a assembleia e, ele próprio, começava a emitir, voluntariamente, sons mais ou menos articulados; em seguida, alguns fiéis começavam a se expressar da mesma maneira. Logo, por contágio, a forma elocutória se propagava para quase todos os presentes, criando uma atmosfera efervescente que atingia, lá também, altos volumes de decibéis. Porém, a um sinal todo mundo parava repentinamente.

27. Sobre as dinâmicas rituais de atestação, contestação e protestação numa sociedade, ver H. Desroche: *Sociologies religieuses*, P.U.F., Paris, 1968, em particular, cap. III.



Depois da cerimônia, as pessoas interrogadas expressavam suas percepções através dos termos de “bem-estar, relaxamento, paz e descontração”. Em relação com o observado entre os pentecostais, parecia que faltava espontaneidade e que o indivíduo primava sobre a comunidade. Se nos reportamos às análises de Durkheim, podemos dizer que a “eletricidade contagiosa” existia no grupo, mas que, apesar da concentração e do volume, a “coalescência” não tinha gerado uma “comunhão social” tão forte quanto aquela encontrada na corrente pentecostal. Aliás, trabalhos posteriores mostram que o desenvolvimento dessa corrente carismática, em particular no Ceará, é marcada por uma procura de solução dos problemas psicológicos.<sup>28</sup>

Na época, eu tinha feito observação participante intensiva entre os carismáticos franceses, enquanto, do lado brasileiro, estava me dedicando ao estudo de várias denominações pentecostais e fazia visitas esporádicas a algumas reuniões dos carismáticos recifenses. Nesse mesmo tempo, eu me interessava pela escola norte-americana *Cultura e Personalidade*. Assim, seguindo uma orientação de comparativismo cultural e de procura da “cultura base”<sup>29</sup>, no ano de 1983 decidi fazer um estudo nos dois países sobre o embasamento sociocultural do desenvolvimento desses novos movimentos da corrente cristã e o significado das adesões individuais em relação à especificidade cultural de cada país. Para fazer isso procurei grupos pentecostais protestantes na França.

Porém, todos os pentecostais que eu encontrei lá, em particular nas Assembleias de Deus, não eram franceses, mas, na sua grande maioria, portugueses.<sup>30</sup>

Por essa situação tornar um tanto quanto difícil o estabelecimento dos termos da comparação, terminei fazendo um estudo sobre as modalidades rituais e as práticas individuais diferentes encontradas nas comunidades pentecostais brasileiras e entre os carismáticos franceses. As primeiras foram descritas acima, mas, antes de retomar a análise das segundas, é bom colocar o fato que as faixas sociais às quais pertenciam os dois grupos eram bem diversas na medida em que os pentecostais brasileiros pertenciam então, na sua total maioria, às classes mais carentes da sociedade, enquanto que os carismáticos franceses, como os brasileiros, pertenciam às classes médias e, para muitos deles, às faixas mais altas das ditas classes (profissões liberais, velha nobreza católica, burguesia mercantil, etc.).

Do lado dos brasileiros, como vimos, existia uma sequência que se reproduzia cotidianamente. Em Paris, os carismáticos se reuniam - em todos os grupos que eu segui - uma ou duas vezes por semana, a partir das 20 horas, geralmente nas criptas das igrejas católicas como em *Saint-Sulpice*, por exemplo. O grupo carismático de lá se chamava *L'Emmanuel* e era o maior de todos os grupos que eu visitei. No Brasil, o pentecostalismo tinha rompido com as práticas anteriores de rigidez comportamental dos protestantes

28. Ver, entre outros, os trabalhos da psicóloga R. Freitas Nicolau: NICOLAU, Roseane : Um “Novo Católico”. Cura, emoção e reconstrução de identidades na Renovação Carismática Católica. Tese de doutorado, Universidade Federal do Ceará, 2003.

29. Essa noção foi trabalhada pelos antropólogos americanos da escola *Cultura e Personalidade* (R. Linton, A. Kardiner, M. Mead, entre outros) e prolongada pelos trabalhos etnopsicanalíticos (G. Roheim, G. Devereux, em particular).

30. Coisa que vale até hoje, mesmo que agora vieram se juntar a eles muitos romenos, também convertidos ao pentecostalismo.

(metodistas, presbiterianos, batistas, etc.), trazendo a possibilidade de expressão de uma forte carga emocional, que foi uma das bases do seu sucesso nas classes pobres. Na França, os carismáticos retomaram uma velha tradição católica de peregrinação a lugares santos e todos os carismáticos da França se reuniam anualmente no santuário de *Pontmain*<sup>31</sup>.

Nas reuniões do grupo *L'Emmanuel*, que contava no começo dos anos oitenta entre 300 e 400 integrantes, com um grupo regular de 250 participantes nas celebrações, a primeira sequência era um recolhimento no silêncio da cripta; após dez ou quinze minutos, os leigos que lideravam o grupo - com a idade média ao redor de 35 anos - liam um trecho da Bíblia, o qual era comentado por dois ou três deles; a sequência seguinte consistia em cantos de todos, acompanhados de instrumentos clássicos (violino e piano). No meio desses cantos, surgiam algumas vezes uma ou várias vocalizações, do qual me foi dito que era a glossolálica, que se apresentava numa forma bem diferente das expressões brasileiras. Durante todo o tempo - dois anos - em que estive participando dessas reuniões, ficou evidente que surgiam lá também expressões bem emocionais, mas eram rapidamente acalmadas pelo grupo de controle que, obviamente, não queria deixar a contágio efervescente ganhar as 250 pessoas ou, pelo menos, queria redirecionar as emoções até uma interiorização de tipo mais místico.

Em outro grupo menor, chamado *Le Magnificat*, na Igreja da Trindade, no 9º *arrondissement*, os integrantes não passavam

de 20 pessoas e, em razão dessa cifra reduzida, o sacerdote responsável deixava a emoção das pessoas transbordar no momento em que podiam expressar sua fé, mas, também, suas angústias e infelicidades, o que as diferenciava um tanto das expressões existentes, na mesma época, no Brasil, entre os pentecostais. Nesses grupos franceses não pude observar um “emblema”, ligado à conversão, porque não encontrei casos de gente que tivesse passado de uma confissão para outra; todos eles tinham sido socializados no catolicismo, mesmo que a maioria tivesse deixado a prática por muito tempo. Isso não impedia que, nas suas campanhas de “evangelização no bulevar”, tentassem, com bem pouco êxito, converter muçulmanos.<sup>32</sup>

Também do lado francês, certo número dos fieis da RCC se engajaram nas “comunidades de vida”, ou seja, abandonaram sua vida particular para formarem um tipo de “conventos” novos dos quais partiam cada dia para seu trabalho e aos quais eles retornavam todas as noites para compartilhar as refeições, as vigílias de oração e outros rituais mais particulares ou secretos. Isso existe também no Brasil entre os fieis carismáticos - comunidades Shalom e Canção Nova - e tende a se desenvolver, em particular entre os jovens, como o mostraram nos seus trabalhos recentes os sociólogos J. Miranda e F. Sofiati<sup>33</sup>. Ao contrário disso, os pentecostais que eu estudei no Recife praticavam o que Max Weber, no capítulo XI, da sua Sociologia da Religião, chamou de “ascetismo ativo”, ou seja, para esse autor, os fieis pentecostais gostariam de ser - no ideal - os

31. Lugar de aparição da Virgem Maria, em 1871, segundo a tradição católica francesa.

32. Ver M. Aubrée : *Les nouvelles tribus de la chrétienté* (in) *Raison présente*, n. 72, Paris, 1984, pp. 71-87.

33. Cf., respectivamente: J. Miranda: *Carisma, Sociedade e Política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; “Convivendo com o “diferente”: juventude carismática e tolerância religiosa”. In: *Revista Religião e Sociedade*, v. 30, n. 1, Rio de Janeiro, ISER, pp.117-142; F. Sofiati: *Religião e Juventude: os novos carismáticos*, ed. Ideias e Letras/FAPESP, Aparecida/São Paulo, 2011.

“reformadores racionais” do mundo no qual eles continuam mergulhados, com todas as tensões psíquicas que essa atitude implica.

Esse estudo permitiu mostrar como esses sistemas simbólicos parecidos tiveram papéis culturais diferenciados na medida em que, do lado brasileiro, o pentecostalismo promovia, através da eleição divina, uma dinâmica de individualização entre pessoas que, na sua maioria, vinham do meio rural onde foram obrigados a se separar, enquanto pessoa, de sua comunidade de vida e dos seus referenciais anteriores. Eles entraram numa comunidade de crença a partir da qual aprenderiam a se construir como um indivíduo novo, um “renascido”, ao mesmo tempo em que continuariam, por um período, a praticar uma “solidariedade mecânica” com seus irmãos na fé.

Esse movimento os encaminhava numa via que os levaria do estatuto de “pessoa”, tal qual foi analisado por Roberto da Matta<sup>34</sup>, até o estatuto de “indivíduo”, nos termos em que o concebe Louis Dumont de “ser moral, livre, independente, autônomo e essencialmente não social”<sup>35</sup>. Por sua vez, os carismáticos franceses, cujo estatuto individualizado corresponde ao movimento de construção sócio-histórica<sup>36</sup> da sociedade francesa, cansados de uma individualização que os deixava tão profundamente solitários, procuravam através da Renovação Carismática um lugar onde pudessem viver essa efervescência, “experiência de fusão e de êxtase” que, segundo Émile Durkheim, forma a essência da religião e permite à so-

cidade se renovar e reconstituir uma comunidade social.

Nos dois casos, como vimos, eram os ritos que afirmavam e sustentavam a fé comum e a coesão do grupo. Isso tomava lugar no “espaço sagrado” e, tanto num caso quanto no outro, o momento de efervescência era necessário, mas bem delimitado. Por outra parte, no Brasil, durante esse lapso de tempo sagrado o “transporte” ou “arroubamento” que algumas pessoas experimentavam era produzido por uma “força enorme”<sup>37</sup> que se apoderava de seu espírito próprio, porém tinha efeitos individuais mais do que sociais. Ou seja, a forma como esse grupo religioso se representava a si mesmo era de uma comunidade unida por uma mesma « ideiação coletiva » - nesse caso religiosa - que correspondia a uma dinâmica de « protesto »<sup>38</sup> contra a sociedade circundante. Isso vem confirmar a visão de Corten (supra) segundo a qual a efervescência própria dos rituais pentecostais era, naquele momento, uma forma de reivindicação velada em tempos de ditadura, ainda não inscrita no campo político.

## 5 A efervescência religiosa hoje

Desde os anos 1980, as expressões efervescentes mudaram tanto de um lado quanto do outro do Atlântico. Na atualidade, quase todos os pentecostais brasileiros abandonaram a doutrina da predestinação, que era orientada para o futuro, em favor de cerimônias onde o que importa é o aqui e agora, o imediatismo da relação com o sagrado

34. Ver desse autor: Carnavais, Malandros e Heróis, ed. Zahar, 3. ed., Rio de Janeiro 1981, p. 173.

35. Cf. *Essai sur l'individualisme*, ed. du Seuil, Paris, 1983, p. 264.

36. Para essa noção de dinâmica social-histórica, ver C. Castoriadis : *L'institution imaginaire de la société*, 4. ed., Seuil, Paris, 1975, cap. IV em particular.

37. Atribuída por elas à descida do Espírito Santo sobre sua cabeça.

38. Ver nota supra, n. 29.

e a reintegração do corpo entre as expressões emocionais. Por outro lado, a maioria das igrejas deixou de incentivar a glossolálica, esse transe verbal através do qual as pessoas se viam fora de si, apoderadas por uma “força” Outra, nesse caso, o Espírito Santo que, por pertencer à Santa Trindade cristã, só podia ser uma força do Bem. Com a penetração do neopentecostalismo e dos novos “rituais de libertação”, a glossolálica - que representava o signo tangível de que a divindade aceitava quem tinha se submetido a ela - desapareceu da troca simbólica. E o ritual, agonístico, é agora centrado em torno da luta entre as forças do Bem e as forças do Mal<sup>39</sup>.

A igreja paradigmática desse neopentecostalismo é a Igreja Universal do Reino de Deus, fundada por Edir Macedo, que soube acoplar um velho axioma ocidental, desenvolvido nos Estados Unidos por Kenneth Hagin<sup>40</sup>, segundo o qual “a palavra é poder” com a não menos ocidental, mas muito moderna, “força do desejo”. Fazendo isso, Macedo modificou totalmente a relação entre a divindade e seu fiel. Agora, para o crente, não basta, como antes, esperar que Deus lhe outorgue as graças como recompensa por uma vida ascética, ele deve exigir uma “restituição contratual”, tanto pela fé que professa como pelas oferendas em dinheiro que faz à Igreja, representante direta de Deus na Terra. Assim, unindo a força do desejo e a percepção da

divindade como uma entidade que tem obrigações para com seus fieis, a nova doutrina estabelece uma relação de troca igualitária entre a divindade e o fiel, cuja beneficiária última é a Igreja, fazendo do dinheiro e do êxito material os símbolos importantes através dos quais se estabelece a comunicação entre os participantes do ritual.

Isso é particularmente interessante se lembrarmos o que Durkheim, no seu artigo *De la définition des phénomènes religieux*<sup>41</sup>, escreveu em 1898 : «estamos acostumados a representar a divindade como uma potência que domina o homem ... mas os deuses não foram sempre concebidos dessa maneira». Após ter expressado a dependência mútua entre deuses e homens em muitas religiões, Durkheim acrescenta: «as relações que [os homens] mantém com eles são de ordem contratual e são fundadas sobre o *do ut des*».<sup>42</sup> Podemos constatar que nos nossos tempos “ultramodernos”<sup>43</sup> alguns religiosos estão redescobrimo os modos de ser e de fazer que já apareciam nas sociedades estudadas por Durkheim.

Os pesquisadores brasileiros que se interessaram pelo desenvolvimento da corrente neopentecostal no país evidenciaram uma nítida inflexão mágica nos ritos inventados pelas igrejas que a ela pertencem<sup>44</sup>. O pentecostalismo clássico já fazia uma guerra ferrenha contra o Diabo, chamado também o Maligno

39. Geralmente representadas pelo “inimigo”: « Maligno » e divindades afro-brasileiras no Brasil ; Diabo e marabouts, na França.

40. Esse pastor foi um dos líderes do Faith Movement, também chamado de Positive Confession.

41. Cf. *Année sociologique*, v. 2, 1897-1898, pp. 1-28. Texto reeditado no *Journal sociologique*, pp. 140-165. Paris: PUF, 1969.

42. *Ibidem*, p. 10; a tradução para o português do texto de Durkheim é da autora do presente estudo.

43. O sociólogo J.P Willaime qualifica nosso tempo de « ultramodernidade ». Cf. « Les reconfigurations de la religion et de sa critique dans l’ultramodernité contemporaine » (in) *Tackling blasphemy, insult and hatred in a democratic society/Blasphème, injure et haine: la réponse de la société démocratique*, Strasbourg, Commission de Venise/Conseil de l’Europe, 2008, pp. 313-321.

44. Ver, entre outros: L. Silveira Campos: *Teatro, Templo e Mercado*, ed. Vozes, Simpósio e UMESP, Petrópolis/São Paulo/São Bernardo, 1997 e R. Mariano: *Os Neo-pentecostais*, ed. Loyola, São Paulo, 1999.

ou o Inimigo, que, na visão de Durkheim, é o duplo de Deus na construção do universo sagrado cristão. Mas tentava sempre excluir os elementos mágicos do rito na medida em que pregava e batalhava incessantemente contra o arcaísmo dos cultos mágicos afro-brasileiros. O próprio neopentecostalismo teve, justamente, a construção de sua dinâmica ritual a partir da recuperação/integração de todos os elementos mágicos espalhados no fértil imaginário do povo brasileiro<sup>45</sup>, para fazer deles o repelente frente à perfeição da “verdadeira religião”.

Por outra parte, no Brasil, os neopentecostais e os carismáticos organizam desde muitos anos assembleias multitudinárias em igrejas, mas também em estádios ou nas ruas - Marchas para Jesus, por exemplo - que juntam, num ambiente efervescente, milhares de fieis unidos pelo nome de Jesus. Dessa forma, eles vão se afirmando na sociedade brasileira como o novo polo de concepções ideais e de forças religiosas criativas. Seria possível, através dessa nova efervescência, promover uma forte corrente de coesão social ou o desenvolvimento do tipo de individualização que acompanha esse movimento vai continuar criando cisões e competições no mercado dos bens simbólicos?

Do lado francês, nos rituais carismáticos observamos um refluxo das expressões coletivas e o retorno à busca de um sentimento religioso mais individualizante. Hoje, se bem que a glossolálica e a profecia continuam como formas audíveis de expressão emocional, apareceu uma nova resultante da excitação espiritual chamada “repouso no Espírito Santo”. Trata-se de uma per-

da de consciência com desmaio resultante da prece comunitária; essa manifestação, que pode ser contagiosa, se acerca dos fenômenos místicos analisados por Michel de Certeau para os séculos XVI e XVII<sup>46</sup>. Nesse caso, longe de dividir com os outros fieis o que Durkheim chama de uma “consciência social”, o fiel se retira no seu “foro interior”, assim se fechando sobre si mesmo na procura de um bem-estar psíquico pessoal.

## 6 De formas elementares em formas complexas

Como eu disse, a partir da noção de “efervescência”, esse encontro despertou em mim uma nova reflexão sobre o trabalho de Durkheim. Na conclusão d’As Formas Elementares, ele retoma o processo que o conduziu a se afastar, num primeiro momento, do que os outros pesquisadores consideravam como o elemento essencial da religião, ou seja, as representações e as crenças. Explica como, para ele, o importante foi partir dos diversos ritos que formam um culto religioso - sejam eles operações mentais ou manobras materiais - na medida em que “o culto não é simplesmente um sistema de signos pelos quais a fé se traduz exteriormente, é a coleção dos meios através dos quais ela se cria e recria periodicamente”<sup>47</sup>. E entre esses meios são as assembleias onde os indivíduos se juntam e agem através de uma “cooperação ativa” para produzir o “estado de efervescência que muda as condições da atividade psíquica”, produzindo uma “síntese *sui generis* das consciências particulares”, capaz de expressar um ideal coletivo<sup>48</sup>.

45. Cf. alguns exemplos apresentados por Mariano, op. cit., pp. 139-144.

46. Ver desse autor: *La fable mystique*, ed. Gallimard, Paris, 1982 e *La possession de Loudun*, ed. Julliard, Paris, 1978.

47. Op. cit. p. 596.

48. *Ibidem*, pp. 602/605.

No final dessa exposição me encontro frente a um paradoxo: eu reconheço, na nossa ultramoderna sociedade global, muitas formas simbólicas e formas rituais que correspondem, como em espelho, às formas elementares analisadas por Durkheim; mas, por outra parte, eu me pergunto, num tempo em que os depoimentos individuais afirmam uma vontade de autonomia espiritual em relação à instituição e em que se fala de “religião em migalhas”<sup>49</sup>, de “religião à *la carte*” ou de “bricolagem espiritual”, se os indivíduos desse começo do século XXI têm ainda alguma possibilidade de produzirem uma “cooperação ativa”, a partir de uma tradição religiosa em movimento perpétuo, ou se a crença religiosa lhes serve, antes de tudo, para se abrigarem sob alguma proteção simbólica, como é por exemplo a do Santo Espírito.

## REFERÊNCIAS

- AUBRÉE, Marion. Les nouvelles tribus de la chrétienté. In : *Raison présente*, n. 72, Paris, 1984, pp. 71-87.
- \_\_\_\_\_. *Transe: a resposta do xangô e do pentecostalismo*. Ciência e Cultura, São Paulo, v. 37(7), 1985, pp. 1070-1075.
- \_\_\_\_\_. “Les mouvements pentecôtistes au Brésil - De l’entr’aide à la fragmentation”, (in) *Dossiers du CEDEJ : Modernisation et mobilisation sociale - Egypte/Brésil*, CEDEJ, Cairo, 1991, pp. 157-166.
- BELLAH, Robert. *Beyond Belief, Essays on Religion*. In: *a Post-Traditionalist World*. Berkeley: University of California Press, 1991, pp. 168-189.
- CAMPOS, L. Silveira. *Teatro, Templo e Mercado*. ed. Vozes, Simpósio e UMESP, Petrópolis/São Paulo/São Bernardo, 1997.
- CASTORIADIS, Cornelius. *L’institution imaginaire de la société*. 4. ed., Seuil, Paris, 1975.
- CERTEAU, Michel de. *La fable mystique*, ed. Gallimard. ed. Julliard, Paris, 1982.
- \_\_\_\_\_. *La possession de Loudun*. ed. Julliard, Paris, 1978.
- CORTEN, André. *Os pobres e o Espírito Santo : o pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1996.
- COX, Harvey. *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Re-shaping in the 21st Century*. Decapo Press, Cambridge (Mass.), 1994.
- DA MATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis*. ed. Zahar, 3. ed., Rio de Janeiro, 1981.
- DESROCHE, Henri. *Sociologies religieuses*. P.U.F., Paris, 1968, em particular cap. III.
- \_\_\_\_\_. *Retour à Durkheim? D’un texte peu connu à quelques thèses méconnues*. In : *Archives des sciences sociales des religions*. n. 27, 1969, p. 79-88.
- DEVEREUX, George. *Essais d’ethnopsychiatrie générale*. Gallimard, 2. ed., Paris, 1973.
- DUMONT, Louis. *Essai sur l’individualisme*. ed. du Seuil, Paris, 1983, p. 264.
- DURKHEIM, Émile. *De la division du travail social*. ed. A. Colin, Paris, 2. ed., 1897.
- \_\_\_\_\_. *Représentations individuelles et représentations collectives*. In.: *Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1898, VI, pp. 273-302.
- \_\_\_\_\_. *De la définition des phénomènes religieux*. In. : *L’année sociologique*, II, 1-28, 1899 ; texto reeditado no *Journal sociologique*, pp. 140-165. Paris: PUF, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Sociologie religieuse et théorie de la connaissance*. In. : *Revue de métaphysique et de morale*, XVII, 733-758, 1909.
- \_\_\_\_\_. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. ed. PUF, Paris, 5. ed., 1912/1968.
49. Cf. a obra de D. Hervieu-Léger : *La religion en miettes ou la question des sectes*, Calmann-Lévy, Paris, 2001.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Nuer Religion*. Oxford University Press, Oxford, 1977.

FREITAS NICOLAU, Roseane. Um “Novo Católico”. Cura, emoção e reconstrução de identidades na Renovação Carismática Católica. Tese de doutorado, Universidade Federal do Ceará, 2003.

HAMES, Constant. Un texte peu connu de Durkheim. A propos de la parution des Formes élémentaires de la vie religieuse. In: *Archives des sciences sociales des religions*, 27, 1969. pp. 71-78.

HERVIEU-LEGER, Danièle. *La religion en miettes ou la question des sectes*. Calmann-Lévy, Paris, 2001.

ISAMBERT, F.A. *Le sens du sacré*. ed. de Minuit, Paris, 1982.

MARIANO, Ricardo. *Os Neo-pentecostais*. ed. Loyola, São Paulo, 1999.

MIRANDA, Julia. Convivendo com o “diferente”: juventude carismática e tolerância religiosa. In: *Revista Religião e Sociedade*, v. 30, n. 1, Rio de Janeiro, ISER, pp.117-142.

PRADES, J.A. *Persistance et métamorphose du sacré*. P.U.F., Paris, 1987.

SANCHIS, Pierre. A contribuição de Émile Durkheim. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*, ed. Vozes, Petrópolis, 2003, pp. 36-66.

SEGATO, R. L. Santos e Daimones - o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal. ed. UnB, Brasília, 1995, p. 37-39.

SOFIATI, Flávio. *Religião e Juventude: os novos carismáticos*. ed. Ideias e Letras/FAPESP, Aparecida/São Paulo, 2011.

WILLAIME, J.P.: Les reconfigurations de la religion et de sa critique dans l’ultramodernité contemporaine. In : *Tackling blasphemy, insult and hatred in a democratic society/Blasphème, injure et haine: la réponse de la société démocratique*, Strasbourg, Commission de Venise/Conseil de l’Europe, 2008, pp. 313-321.

WAFER, Jim. *The taste of blood, Spirit possession in Brazilian candomble*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1991.

## NOTA SOBRE A AUTORA

Marion Aubrée é antropóloga, com uma longa experiência em pesquisas sobre as comunidades religiosas urbanas, em particular no Brasil, e é membro do Centro de Pesquisa sobre o Brasil Contemporâneo (CRBC) e do Centro de Estudos Interdisciplinares dos Fatos Religiosos (CEIFR), ambos pertencentes à Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (EHESS-Paris). Em 2011, foi professora visitante do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará. Publicou diversos artigos e, dentre os livros, destacam-se: *La Table, le Livre et les Esprits - Naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite, entre France et Brésil* (em colaboração com F. Laplantine - 1990), *Iemanjá, la sirène aux étoiles* (em colaboração a jornalista I. Boudet - 2009). No Brasil, além de artigos, publicou pela EDUFAL, o livro *A Mesa, O Livro e Os Espíritos - Gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre a França e o Brasil* (2009).

Recebido em: 25.03.13

Aprovado em: 17.06.13

