

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA**

**PENTECOSTAIS E PRÁTICAS DE CONSUMO: EXPERIÊNCIA
RELIGIOSA, COTIDIANO E SUAS FRONTEIRAS NA UNIVERSAL
DO REINO DE DEUS**

Autor: MOACIR CARVALHO OLIVEIRA

Dissertação apresentada ao departamento de Sociologia da Universidade de Brasília/UnB, como parte dos requisitos para a obtenção do título de mestre.

**Brasília, Abril de 2007
UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

PENTECOSTAIS E PRÁTICAS DE CONSUMO: EXPERIÊNCIA
RELIGIOSA, COTIDIANO E SUAS FRONTEIRAS NA UNIVERSAL DO
REINO DE DEUS

Autor: Moacir Carvalho Oliveira

Orientador: Doutor Eurico Antônio Gonzalez Cursino dos Santos (UnB)

Banca: Prof. Doutor Agnaldo Cuoco Portugal (UnB)
Prof. Doutor Edson Silva de Farias (UnB)
Prof. Doutor João Gabriel Lima Cruz Teixeira (UnB)

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a muitas pessoas: Primeiramente aos meus pais e, principalmente, a minha mãe que, desde o momento em que me decidi pelas ciências sociais, procurou ser compreensiva e me apoiar no que estava ao seu alcance, mas que, antes de tudo, estimulou talvez mesmo sem o saber, o exercício da dúvida e da reflexão diante das coisas mais fundamentais da vida. Aos meus irmãos Fernanda e Robson, pela paciência e apoio nestes últimos momentos em que, admito, tornei-me ainda mais ansioso do que de costume. A minha companheira Mirella, que durante todos os momentos tem me acompanhado e apoiado de várias formas, principalmente afetivamente, me estimulando e apostando em meu trabalho, mas também contribuindo diretamente para a sua feitura e amadurecimento. Seu companheirismo, presença e carinho, as longas conversas sobre circunstâncias da pesquisa e todas as incertezas da profissão, o seu exemplo obstinado como antropóloga em seu excelente trabalho de campo durante a sua pesquisa, entre tantas coisas, me inspiraram e estimularam bastante. Mas, principalmente, tenho aprendido com ela o desafio da convivência e da cumplicidade, exercício esse que ela, mais do que qualquer um, sabe valorizar ao tempo em que me desafia ao “ofício” do compartilhar. Também, não posso deixar de dizer, agradeço muito ao professor Edson Farias que, há muito, vem acompanhando minha trajetória e que, por certo, é diretamente responsável por boa parte do que tenho me tornado enquanto pesquisador e, mesmo, diria, como profissional e pessoa humana responsável por si e por outros com quem acaso estabeleçamos diálogos e troquemos pequenas dádivas. Pois que, se como ele mesmo nos ensina em sua paixão inesgotável pelo “ofício de sociólogo”, o trabalho de pesquisador em humanidades poderia ser entendido como uma dupla e tensa atividade que deve equilibrar criação e rigorismo, por outro ele seria, antes de mais nada, um exercício de trocas, reciprocidades e gratuidades. Também, gostaria de agradecer ao meu orientador Eurico, pela sua compreensão e paciência diante das dificuldades e acidentes na construção desse trabalho, como também, pelo seu respeito as minhas idéias, sempre sugerindo, mas nunca impondo qualquer direção que fosse. Por fim, gostaria de agradecer ao programa de pós-graduação em Sociologia da UnB, que tão prontamente me recebeu, e através do qual obtive uma bolsa CAPES, sem a qual não poderia jamais ter começado ou concluído a pesquisa. Ainda que com todas as limitações e dificuldades realmente existentes, para a maioria das pessoas o caminho da pesquisa e extensão estaria vedado, não fosse o incentivo de instituições como essas, públicas, abertas e ainda capazes de comportar alguma diversidade intelectual.

RESUMO

Pretende-se descrever e analisar certas relações entre práticas religiosas da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e a experiência cotidiana dos seus freqüentadores, enfatizando, para tanto, performances consumistas. Aqui, as opções religiosas foram entendidas como que se coordenando através dos movimentos dos vários agentes no interior de um espaço de disputas – o campo religioso -, onde estratégias distintas visando angariar legitimidade confrontavam-se constantemente. Entre tais estratégias, a sensibilidade da IURD ao cotidiano e as práticas de consumo revelou-se componente fundamental a motivar as escolhas dos seus freqüentadores. Assim, buscou-se rastrear possíveis correlações entre, por um lado, a experiência religiosa, onde o contato com o Espírito Santo, manifestações demoníacas e teologia da prosperidade seriam centrais; e, por outro, determinados desdobramentos e continuidades cotidianas, as quais excederiam e extrapolariam tudo àquilo que seria identificado como atividade ritual em sentido estrito. Trata-se de um trabalho com ênfase em métodos e técnicas qualitativas. Portanto, a observação dos cultos, materiais impressos e meios audiovisuais, unidos à aplicação de questionários semi-estruturados, basicamente fundamentaram a construção do empírico. Observou-se que a inserção e experiência religiosa são quase sempre acompanhadas por um gradual processo de reconstrução da imagem de si mesmo, num contínuo aprendizado de racionalização das emoções, do prazer e aceitação das próprias condições de vida e do corpo. Também, ao mesmo tempo que ansiedades e frustrações passavam a ser vistas como passíveis de transformação e superação, a organização da vida material e afetiva ia sendo reconduzida, sustentada por uma auto-avaliação reelaborada de merecimento e poder.

Palavras-chave: *(Consumo; Corpo; Cotidiano; Estratégia; Experiência)*

ABSTRACT

We intend to describe and analyze certain connections between religious practices by *Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) and the everyday routine of its followers, emphasizing, for such purpose, consumerist displays. Here, the religious options have been understood as if coordinated through the movements of the several agents within a contentious arena – the religious domain -, where distinct strategies aimed at obtaining legitimacy found themselves constantly at odds. Among such strategies, the sensibility of IURD to everyday life and consumer practices has been revealed as a key factor in motivating the choices of their followers. Thus, we have attempted to track down any possible correlation between, on one hand, the religious experience, in which a close touch with the Holy Spirit, demonic manifestations and a theology of prosperity would play central roles; and, on the other hand, certain developments and continuities into everyday life, which by and large overstep all that which could be identified as ritual practices in a strict sense. This is a work presented with an emphasis on qualitative methods and techniques. Therefore, an observation of the religious services, audiovisual as well as printed materials, along with the application of semi-structured questionnaires, basically comprised the fundamentals of our empirical groundwork. It was observed that the insertion and religious experience are almost always accompanied by a gradual process of recasting of one's own self-image, in a continuous learning to rationalizing emotions, pleasure, and acceptance of one's own body and living conditions. Also, just as anxieties and frustrations came to be regarded as susceptible to being transformed and overcome, the organizational conditions of living, family and love life came to be redirected, supported by a self-evaluation remodeled in worthiness and power.

Key words: (Body; Consumer; Everyday routine; Experience; Strategy)

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1 – Distribuição percentual da verba de mídia por veículo	095
QUADRO 2 – Católicos, evangélicos e sem religião entre 1940 e 2000	156
QUADRO 3 – Crescimento estimado para as igrejas evangélicas: últimos sete anos	157
QUADRO 4 – Religiões separadas por zona urbana e rural – Brasil	159
QUADRO 5 – Religiões separadas por zona urbana e rural – Bahia	164
QUADRO 6 – Distribuição de rendas em salários mínimos por grau de instrução	215
QUADRO 7 – Oposições no campo e experiência religiosa do ponto de vista da IURD	248

SUMÁRIO

I – INTRODUÇÃO	9
I.1 – OBJETO DE ESTUDO.....	9
I.2 – UMA DIFICULDADE METODOLÓGICA: Estatuto e realidade do corpo.....	20
I.3 – OBJETIVOS.....	23
I.4 – MÉTODOS E TÉCNICAS.....	24
II – ALGUMAS SOCIOLOGIAS E O PROBLEMA DO SENTIDO	27
II.1 – A DIFICULDADE SOCIOLÓGICA ORIGINÁRIA.....	27
II.2 – O INDIVÍDUO E A SOCIEDADE.....	31
II.2.1 – Sobre a sociologia elisiana.....	31
II.2.2 – O fenômeno reticular e as interdependências.....	35
II.3 – ALGUNS DILEMAS CLÁSSICOS.....	37
II.3.1 – Émile Durkheim, individualismo e o problema moral.....	39
II.3.2 – Formas de solidariedade, racionalidades e regulação das condutas.....	46
II.3.3 – Weber: aspectos sombrios da moderna civilização ocidental.....	52
II.3.4 – A sociologia da religião weberiana.....	54
II.4 – CHARLES TAYLOR: VIDA COTIDIANA E A RACIONALIDADE ÉTICA EM MAX WEBER.....	56
II.4.1 – Centralidade moderna da vida cotidiana.....	56
II.4.2 – Democratização dos bens de salvação: o caso das mediações e individualismo.	60
II.4.3 - Dualismo ascético, interiorização e solidão calvinista.....	63
II.5 – O INDIVIDUALISMO ÉTICO.....	66
II.5.1 – Responsabilidade diante da escolha numa rede de interdependências.....	66
II.6 – SENTIDO, TRABALHO E CONSUMO.....	70
II.6.1 – Categoria trabalho e a impossibilidade sociológica do ponto zero.....	70
II.6.2 – Contribuições e limites teóricos “ clássicos” a respeito do consumo.....	72
III – O SENTIDO E O CORPO: Objetos e atividade prática	75
III.1 – A PRÁTICA E O SENTIDO: Marxismo e os estruturalismos inglês e francês...	75
III.1.1 – A embaraçosa crítica de Marshall Sahlins.....	75

III.1.2 – Da ordem das necessidades: estrutura e superestrutura, produção e consumo...	78
III.1.3 – Limites e alternativas à interpretação marxista.....	85
III.2 – MEMÓRIA, COMPETIÇÃO E IMPUTAÇÃO DE SENTIDO: Também, o problema weberiano da ordem e legitimidade do mundo.....	86
III.2.1- A construção da memória com o forma de comunicar e dar solidez.....	86
III.2.2 – Aquisição dos saberes, modelação dos desejos: Sobre a construção do olhar...	90
III.2.3 – Sobre a dominação: Posições, distinções e assimetrias.....	92
III.3 – OBJETOS, CORPO E CONSUMO.....	100
III.3.1 – Os objetos e sua simbologia: Atribuição dos lugares.....	100
III.3.2 – Os objetos e o corpo: Tempo, espaço e memória.....	104
III.3.3 – Retenções e ritmos: O corpo e as trocas através da inusitada estabilidade do vivido.....	107
III.3.4 – Engajamento e abertura para um mundo possível.....	109
IV – BENS, CORPOS E SERVIÇOS: Seus usos e consumos numa sociedade “consumista”	118
IV.1 – SOBRE O COTIDIANO E O CONSUMO NA VIDA MODERNA.....	118
IV.2 – DIFICULDADE TEÓRICA DA CENTRALIDADE DA CATEGORIA TRABALHO.....	123
IV.3 – A TRANSFORMAÇÃO DO MUNDO E DOS SENTIDOS.....	128
IV.4 – A LIBERDADE DOS ELEITOS: Sobre distância e proximidade.....	135
IV.5 – (DES)ALMADO E PERIGOSO? INVESTIMENTO, ESPETÁCULO, PRAZER E CONSUMO.....	138
IV.5.1 – Dois corpos possíveis.....	138
IV.5.2 – Alternativa adotada.....	144
IV.6 – QUESTÕES FINAIS A RESPEITO DO CONSUMO.....	146
V – IGREJA UNIVERSAL E CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO	148
V.1- SOBRE OS PENTECOSTAIS E O ESPÍRITO SANTO.....	148
V.2 – PENTECOSTAIS BRASILEIROS E A IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS.....	151
V.2.1 – Protestantes, pentecostais e outras denominações.....	151

V.2.2 – Universal: Características gerais e expansão nas cidades brasileiras.....	159
V.3 – CONFIGURAÇÃO-INTERATIVA: Experiência com o Espírito.....	166
V.4 – SERIAM MESMO “AUTÊNTICOS” BRASILEIROS?.....	170
V.4.1 – A religião nacional.....	170
V.4.2 – O popular nacional e as transformações no campo religioso.....	172
V.4.3 – Religião no circuito carnavalesco da baianidade moderna.....	183
V.5 – SOBRE AS FRONTEIRAS: Teologia da prosperidade, guerra espiritual, possessão demoníaca e encostos.....	192
V.6 – TENSÕES, DIVERSIFICAÇÃO E FLEXIBILIDADE.....	199
V.7 – CORPO, TROCA E RESIGNIFICAÇÃO DA EXPERIÊNCIA.....	203
V.8 – ÉTICA, CONSUMO E MAGIA.....	210
VI – DISCUSSÃO E ANÁLISE DO MATERIAL EMPÍRICO	212
VI.1 – DESCRIÇÃO GERAL DO CAMPO E DOS ENTREVISTADOS.....	212
VI.2 – EXPERIÊNCIAS NARRADAS.....	216
VI.2.1 – Emoção religiosa e transformação do cotidiano.....	216
VI.2.2 – A grande imprensa e o polêmico tema das ofertas.....	222
VI.2.3 – O estar no mundo: Sobre espontaneidade e autocontrole.....	227
VI.2.4 – Vida material e salvação.....	237
VI.2.5 – Entrecruzamentos entre o campo e a participação religiosa.....	246
VII – CONCLUSÃO	249
REFERÊNCIAS	258
ANEXOS	268

I – INTRODUÇÃO

I.1 - OBJETO DE ESTUDO:

O trabalho visa estudar as possíveis relações entre práticas de consumo, e o desenvolvimento e construção da experiência religiosa pentecostal no seu modelo iurdiano, concentrando-se na região metropolitana de Salvador, Bahia. Busca-se estudar aqueles fiéis, ou grupos de fiéis pentecostais – especificamente neopentecostais da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) – que têm na experiência religiosa e no campo religioso, um espaço interativo e referencial interpretativo que os auxilie na inserção e os ajude a lidar com o fenômeno do consumo. Melhor dizendo, trata-se de enfrentar os limites e possibilidades da construção de uma experiência religiosa na qual a pressuposição das práticas de consumo enquanto parcela formativa importante da vida e do cotidiano talvez precise ser considerada. Assim, seria necessário perguntar-se sobre quais seriam algumas das concepções e práticas, bem como sobre a especificidade das interdependências nas quais esses agentes estariam comprometidos.

Dito de outra forma, pretende-se debater o fenômeno da expansão religiosa pentecostal ocorrido nas últimas três décadas em Salvador¹ à luz das práticas dos fiéis, pensando-se a especificidade e significado de sua inserção e envolvimento em relações de consumo. Do ponto de vista de uma interpretação das práticas religiosas em sentido mais estrito, considerar-se-á, entre outras coisas, a centralidade de quatro noções, ou fenômenos: a importância que a noção de *prosperidade* exerce em sua teologia, a experiência com o *Espírito Santo*, a interferência das *entidades demoníacas* e a *guerra espiritual*. Busca-se, para interpelar tal “grupo” em sua riqueza e dinâmica entendê-lo não só em conflito, mas também *apropriando-se seletivamente* de elementos em parte considerados *tradicionais*, presentes no campo religioso, ou mesmo no universo cultural brasileiro, e os reelaborando com certa flexibilidade combinados à processos e demandas ligadas a busca de inserção dos indivíduos como consumidores.

¹ Tal expansão, evidentemente não é privilégio de Salvador, ou mesmo do estado da Bahia. Por outro lado, no Estado da Bahia são quase 400 templos e, em Salvador, apenas no município, cerca de noventa, contando com uma gigantesca catedral construída em frente ao maior shopping center da cidade, situado na área de maior expansão e valorização predial e comercial da capital nos últimos anos.

Uma vez que a redefinição, ocorrida nas últimas décadas, do lugar ocupado pelo catolicismo brasileiro (QUEIROZ, 1988; SANCHIS, 2001; WILLEMS, 1980) veio acompanhada de uma crescente diversificação de denominações e direções possíveis, as quais acabavam por fornecer narrativas diversas em constantes negociações e conflitos, pareceu-me vantajoso trabalhar com a idéia de campo de Bourdieu, visando apreender o espaço de interações religiosas no Brasil contemporâneo. Entenderei o conceito de campo em Bourdieu enquanto referindo-se a uma esfera relativamente autônoma de relações passíveis, portanto, de serem observadas e compreendidas como que se atualizando e constituindo a partir dos interesses mais ou menos específicos dos agentes que a compõe. Portanto, o campo aponta, por um lado, para a necessidade de se identificar as relações de poder atuantes no grupo; por outro, ela designa uma *comunidade* lingüística e semiológica empenhada na constituição de certo saber, e no desenvolvimento e sedimentação de determinados códigos atuantes na comunicação entre os pares. Não é suficiente para a noção de campo o fato de um grupo deter um saber - mesmo que em seu interior ocupe correlativamente a posição de dominante -, é preciso além, que ocorra uma afirmação, diria, exógena desse grupo junto a outros campos e agentes que com ele travem relações. Portanto, ao falarmos de campo, estamos falando de um processo de angariação de reconhecimento e estabelecimento de diferenciação através da reivindicação de legitimidade. E, por fim, para se falar em campo, três pré-condições básicas seriam necessárias: É preciso que haja o reconhecimento de um objeto comum de disputa, ou seja, é preciso que haja um acordo sobre o que se está posto em jogo; também, é preciso que existam agentes interessados em disputar, em entrar no jogo, ou seja, possuidores do interesse e da competência mínima exigida para tanto; por fim, os agentes no interior do campo precisam estar interessados e capacitados à defesa em relação a ataques estranhos ao campo, ou seja, precisa-se defender de ataques que ponham em risco a própria existência do campo em questão com seu conjunto de pressuposições e objetos valiosos.

Nesse sentido, se por um lado estarei interessado muito mais nas condutas e práticas daqueles agentes leigos, membros que não ocupam posições de direção e sistematização nos esquemas institucionais, o que aparentemente tornaria difícil a utilização do conceito de campo, por outro, ele se mostra bastante valioso pelo fato de que

procurarei entender o processo de experiência religiosa através das tramas e afinidades na qual não se pode entender o papel do leigo se não se entender algumas opções dos especialistas e das instituições. E, nesse caso, aposta-se na idéia, nem sempre bem vinda entre os primeiros estudiosos da religião, de que uma nova sensibilidade à dimensão do cotidiano quando correlacionada às práticas de consumo, compõe parte essencial de um processo que afetou, ainda que de formas variadas, especialistas e leigos. Nesse sentido, opera-se com a perspectiva de que apenas mediante a noção de afinidades eletivas é que se pode entender alguns dos mais recentes movimentos religiosos, onde a observância e atenção ao corpo e as práticas de consumo talvez tenham operado enquanto estratégia poderosa na dinamização-altercação no fluxo de clientes e instituições religiosas que, desde então, apresentavam-se cada vez mais interessados e interessadas em determinados bens, espaços, interações e condutas. As agências religiosas nesse sentido passavam a fornecer um espaço que contribuía para um novo olhar sobre si mesmos e sobre os outros, estimulando escolhas, fortalecendo as estimas, interpretando o mundo. Veja-se bem, não impondo ou manipulando, mas estimulando e percebendo, ou seja, tratar-se-ia mesmo de algo próximo a um mercado de bens religiosos.

Assim, a questão a que me proponho perseguir encontra o delineamento e risco do seu percurso na confrontação com um dilema. Dilema esse que se evidencia, ora na observação, ainda que desatenta, da conformação ampla de religiosidades no Brasil contemporâneo, ora na sua emersão enquanto dificuldade teórico-metodológica a ser enfrentada pelas ciências sociais brasileiras, no interior mesmo das formas e termos que a discussão vez ou outra tem sido posta. Nesse sentido, tem-se um duplo problema. Em primeiro lugar precisa-se dar conta, no que diz respeito à conformação religiosa, de uma pluralidade e densidade de difícil retenção conceitual, pela própria extensão e detalhamento de seu campo. Em segundo lugar, talvez em parte por decorrência do fator anteriormente indicado, o problema teórico-metodológico venha nesse ponto ganhar nuances específicas. Quais sejam, trata-se da dificuldade – mas não impossibilidade, isso o prova a existência de excelentes trabalhos sobre o assunto - de se pensar a particularidade das experiências religiosas brasileiras munindo-se de um equipamento teórico-metodológico, ou de tradições presentes nas teorias sociológicas e antropológicas, que em sua origem não pareceriam suficientes ou convenientes para dar conta de nossa

especificidade, ou melhor, nossas especificidades. Ou seja, construir o empírico aqui, confronta-se com a necessidade de uma reiterada cautela com um longo movimento de expatriação de autores e conceitos. Inclusive, conceitos forjados por autores comprometidos com determinadas posições no campo religioso, intelectuais e teólogos católicos e protestantes (CAMPOS, 1995).

Todavia - caso tais indicações possuam plausibilidade -, resignar-se a esse estado, implicaria, ao que parece, num abandono, ou encobrimento do problema, seja através do silêncio, seja pela adoção reconfortante de uma ordem possível que coubesse dentro de qualquer grande teoria e, portanto, pela recepção dos termos “aceitáveis” de uma discussão esquizofrênica – pois que fragmentada – e ampla, mas talvez de pouca valia. Ao contrário, acredito que seja não só viável como enriquecedor e necessário – e, como já disse, há atualmente e já a algum tempo várias experiências no cenário intelectual brasileiro que o confirmam – não só nos voltarmos para algumas das idéias propostas pelos pensadores da Sociologia e Antropologia aos quais denominamos de clássicos, mas explorarmos também suas interfaces com muito do que já foi produzido nos últimos anos, em torno do tema. Da mesma forma, esse trabalho aposta na idéia de que a pluralidade do campo religioso no Brasil é, não só desafiadora como, a propósito, passível de ocasionar muito bem elaboradas proposições no diálogo com as várias teorizações que no decorrer do século XX foram surgindo.

Visando perseguir minimamente tais propósitos, o texto será dividido em duas partes básicas. Na primeira, composta pela introdução, segundo, terceiro e quarto capítulos, pretendo debater a questão do sentido nas ciências sociais e, prioritariamente na sociologia e antropologia, aproximando-me cada vez mais das temáticas do cotidiano, corpo, consumo e memória. Este debate me foi fundamental para que, perguntando-me sobre a contribuição dos chamados clássicos pudesse encaminhar a discussão em termos da relação entre continuidades e rupturas presentes no desdobramento histórico-narrativo das ciências sociais. De fato, trata-se de uma tentativa que, acredito, forneceu-me um material compositivo e formativo valioso, mas que certamente peca bastante se tomado diante da esperança de esgotamento, clareza e controle da seleção, dos passos seguidos e conceitos erigidos.

Na segunda parte, faço no quinto capítulo um debate que mais especificamente atravessa os campos da sociologia, antropologia e história da religião, concentrando-me no Brasil, apresentando material estatístico e uma descrição geral da IURD. Já no sexto e último capítulo, avalio o material de pesquisa, voltando-me para a parte mais empírica do trabalho. O percurso como um todo, ainda que talvez longo demais, e talvez mesmo pretensioso demais para uma dissertação de mestrado, como ela vem sendo entendida e pensada mais ou menos implicitamente em nossos dias, configurou-se paulatinamente de forma a que eu pudesse, em primeiro lugar, estabelecer marcos e direções iniciais para futuros desenvolvimentos e desdobramentos ao mesmo tempo em que realizasse um breve e inicial resgate de minha própria trajetória acadêmica. Portanto, acreditei não estar em total desacordo com a idéia ao que parece hoje forte, de que esse deve ser um trabalho inicial, o qual deva fornecer como que um primeiro “pontapé” visando uma continuidade bem mais longa diante de uma formação geral. Assim, um desafio com o qual venho lidando no decorrer do texto diz respeito a validade e equilíbrio possível das discussões iniciais referentes à primeira parte – e não apenas preliminares ou introdutórias em sentido estrito, mas fundamentais – que realizo, inclusive muitas vezes quase que sem tocar no debate sobre religião.

Dessa forma, do ponto de vista teórico, alguns debates serão necessários, sempre tendo em vista as singulares configurações e dinâmicas entre práticas religiosas e a esfera do consumo. Pretende-se, primeiramente, realizar uma pequena incursão através de dois domínios de discussão basicamente teórica das ciências sociais, os quais fornecerão as condições mínimas de clareza, seleção e interpretação relativas às incursões nos domínios histórico e etnográfico. O que se afigurou como a mais viável divisão do trabalho foi a seguinte:

I - PRIMEIRA PARTE: Introdução (ie., o capítulo I), mais os capítulos II, III e IV:

- 1) **Capítulo I:** definição do objeto; definição do problema; metodologia.
- 2) **Capítulo II:** a discussão sobre os clássicos e o problema do sentido na sociologia. Não realizarei aqui uma tomada crítica acerca do termo “clássico”. Apenas seguirei aceitando a

tradição hegemônica na formação acadêmica nacional e mesmo, pelo que sei, internacional. Pois minha intenção é justamente confrontar os limites e possibilidades dessa específica formação. Se tentará realizar uma breve discussão sobre as possibilidades do fazer sociológico tomando como lugar ainda privilegiado as próprias limitações e possibilidades apresentadas por seus fundadores. Marx não será discutido mais detidamente nesse capítulo, ainda que ele esteja, de certa forma, suposto e indicado na discussão. Contudo, ele aparecerá um pouco mais no terceiro e quarto capítulo.

- 3) **Capítulo III:** debate sobre corpo, e memória – debater a literatura sociológica e antropológica em torno do consumo e sua relação com o corpo, tendo em mente a questão da memória e das retenções, bem como, o tipo de interpretação das emoções e dos sentimentos daí advindo. Entre outras coisas, me será essencial o conceito de habitus de Bourdieu, bem como a discussão realizada por Maurice Merleau-Ponty principalmente em seu trabalho “A fenomenologia da percepção.” – também serão fundamentais Norbert Elias, em parte Maurice Halbwachs e, como pano de fundo, certamente Weber se impõe em todo o texto.
- 4) **Capítulo IV:** uma discussão mais específica sobre o problema das sensibilidades em sua relação com as práticas consumistas no interior do modo de produção capitalista. Tangencialmente aparecerá uma discussão sobre esfera pública e atividade produtiva. Sobre esta última, na verdade será uma questão que perpassará, ainda que de forma implícita, boa parte do trabalho, e principalmente os capítulos 2, 3 e 4. Tangencialmente e na medida do possível, farei uma breve indicação sobre mídia e produção cultural, uma vez que a relação com o consumo e produção de imagens e signos parece cumprir um papel fundamental no interior das práticas de consumo atualmente.

II - SEGUNDA PARTE: Capítulos V, VI e conclusão:

- 5) **Capítulo V:** debate sobre religião e pentecostalismo na literatura sociológica e antropológica – interpretações sobre o processo ritual; religião/ magia, os limites entre sagrado e profano e, sobretudo, a especificidade do modelo pentecostal iurdiano, e uma pequena história do pentecostalismo brasileiro, tomada, é claro, através de bibliografia especializada.

- 6) **Capítulo VI:** análise e estabelecimento de determinadas correlações diante do material elaborado no trabalho empírico e conclusão. Neste momento, as correlações entre a inserção religiosa e o cotidiano deverão se expressar mais intensamente.

Nesse sentido, espero indicar que de fato foi ficando claro para mim que não se tratava exclusivamente de um estudo no que se convencionou chamar de sociologia da religião – inclusive na medida em que percebia que essa parte do trabalho se tornaria proporcionalmente cada vez menor -, mas também de compreender e definir, para mim mesmo e para quem acaso lesse o texto o lugar e estatuto de realidade que eu desejava atribuir, ou mesmo esperava e acreditava estar atribuindo às ciências sociais, em especial a sociologia, como forma especializada de interpretar, compreender e, portanto, se colocar diante do mundo. Assim, quanto mais venho me debruçando sobre essa tarefa, percebo o quanto ela é inesgotável e insistente, ao mesmo tempo em que vai ficando claro o quanto ela se atravessa e extravasa por e para várias direções, constituindo vínculos irresistíveis com nossa situação institucional, nossos pudores, “calores” e pendências temáticas e teóricas durante a construção dos objetos, nossos vínculos morais e afetivos, bem como a imagem que construímos a respeito de nós mesmos e daqueles a quem, por formas diversas estamos ligados e mesmo somos devedores ou “adversários”. Sendo assim, esse trabalho está marcado por uma pretensão de interdisciplinaridade, ao mesmo tempo em que reflexividade em torno de determinadas opções atravessarão, talvez até de forma excessiva – o que não quer dizer eficaz – a construção do texto.

Ou seja, como Weber à sua maneira assustadoramente crua e ao mesmo tempo “apaixonada” já ensinava, tudo àquilo que em nossa tarefa dirigimos aos “outros”, ou seja, àqueles que estabelecemos como objetos nesse corte de certo modo polêmico já em sua premissa, precisa também ser posto e dirigido a nós mesmos enquanto sociólogos ou pretendentes. Convicção e crença, dúvida e erro, estima, competição, imposição, legitimidade, institucionalização e carisma etc., aspectos e processos que parecem compor o pesquisador e que ele precisa assumir e confrontar - preferencialmente sem hipocrisia, cinismo ou lamúrias - em seu campo. E isso, por certo, não apenas enquanto indivíduos/individualidades - seja por egolatria, ou por auto-análise de um ponto de vista exclusivamente psicológico -, mas como fenômeno sociológico de fundamental relevância.

De fato, não espero ter cumprido esse objetivo, pois que ele se repercute nas decisões como horizonte e tentativa que em sua natureza ambivalente resiste no que se reformula. O que talvez acredite poder alcançar, com o tempo, seja uma gradual apreciação um pouco mais serena diante das circunstâncias em que se está inscrito para além de qualquer decisão, mas somente expresso e possível através delas.

Para efeito de exposição, descreverei aqui o mais resumidamente, o processo ligando os fios a partir do debate sobre religião, com o qual fui iniciado em um projeto de pesquisa enquanto bolsista de iniciação científica ainda pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) Núcleo de Estudos em Ciências Sociais e Saúde (ECSAS) participando da pesquisa *Religião, Tratamento e a Transformação da Experiência – Fase II: Modos Somáticos de Atenção e Vida Cotidiana em Experiências de Tratamento no Candomblé, Espiritismo e Pentecostalismo*² coordenada e dirigida pela professora Miriam Rabêlo. Daí, irei seguindo dessa forma, ligando alguns fragmentos do percurso que me levou a reorientar determinadas prioridades e me reorganizar em torno de diferentes demandas teóricas, metodológicas e empíricas, inclusive, durante a confecção da monografia de final de curso no ano de 2003.

Naquele trabalho – a monografia - tinha como objetivo principal compreender como os indivíduos que participavam de grupos pentecostais - o estudo priorizou a Igreja pentecostal Deus é Amor (IPDA) - construíam e lidavam com o fenômeno da morte, resgatando-se para isso a noção de salvação³, sobretudo a partir de sugestões fornecidas pelos textos sobre religião de Max Weber. Pretendia-se entender em que medida e de que forma a noção de salvação podia ser recuperada de modo a contribuir para uma série de práticas e concepções, representações, reações, disposições, emoções e interações desenvolvidas no contexto religioso, no sentido de responder ao fenômeno da morte. O trabalho também procurava identificar, principalmente no interior do contexto religioso –

² A pesquisa desenvolvida no ECSAS como um todo visava reconstruir as experiências de doença, tratamento e cura em três modelos religiosos: o pentecostal, o candomblé, e o espiritismo, sendo que os bolsistas eram distribuídos de forma a se concentrarem em um dos três grupos, ainda que buscando sempre que possível, a integração com os outros subgrupos da pesquisa. Desde o início, eu me concentrei no pentecostalismo, em igrejas ligadas especialmente à chamada segunda onda pentecostal.

³ Devo muito dessa percepção à leitura dos textos sobre religião de Max Weber: “Em todos os tempos e todos os lugares, a necessidade de salvação [...] resultou da tentativa de uma racionalização sistemática e prática das realidades da vida. [...] nesse nível, todas as religiões exigiram, como pressuposto específico, que o curso do mundo seja de alguma forma, *significativo* [...] (grifo nosso)” (WEBER, 1982, p. 404)

local de culto – elementos que pudessem ser reveladores de certa condução e de certas buscas e práticas fundamentais à vida cotidiana. Antes de tudo, se buscava encontrar aspectos específicos que pudessem ser ligados à busca quase sempre tensa de bens mundanos e extramundanos, e que viessem também ajudar a articular em alguma medida essas duas ordens de bens num horizonte mais amplo, mas de equilíbrio aparentemente instável. No pentecostalismo, de maneira geral, está presente a crença cristã de que o Cristo retornará, e acabará com todo mal, sofrimento e injustiça aqui na Terra. Neste momento, parte da humanidade será salva, parte irá padecer em morte eterna no inferno. O que me propus naquele momento foi tentar compreender um pouco sobre o conteúdo específico dessa promessa no contexto do pentecostalismo que conheci, para em seguida articulá-lo com certo modo de condução da vida e, sobretudo, da vida diante da morte. Portanto, buscou-se estudar as possíveis relações entre o fenômeno da salvação como horizonte póstumo e o desenvolvimento e a construção de alguns aspectos da experiência religiosa pentecostal.

Todavia, a exploração dessa direção acabou por estimular cada vez mais a curiosidade sobre a maneira como os fiéis pareciam estar, mais ou menos conscientemente bem mais interessados com o que se poderia definir como certa balança *mundo-além mundo*⁴ e como talvez, outras polarizações só possíveis se colocadas numa rede de complementariedades mais extensa, poderiam destarte ser estipuladas: por exemplo, a entre

⁴ Talvez resida neste ponto a principal contribuição do cristianismo, e o que o diferencia substancialmente do judaísmo: a ressurreição de Cristo, e a perspectiva de extensão da eternidade a todos os cristãos. Uma teodicéia do sofrimento e da morte já fazia parte do judaísmo, mas o cristianismo Paulino incluirá esse novo elemento. Nessa tradição, tem se recuperado através dos séculos o exemplo de Cristo enquanto arquétipo de um sofredor que retorna, o que liga fortemente os homens através do tempo, rompendo a causalidade num sentido histórico (CARSE, 1987). Ele torna-se mais importante na medida em que Cristo não só abdicou de sua vida em nosso nome, mas pelo fato dele ter renunciado a algo que lhe era caro. Cristo não queria morrer, não demonstrava sequer indiferença diante de sua própria morte – como Sócrates o fez. Cristo queria viver. Nos evangelhos sinópticos - Lucas, Marcos e Mateus -, a circunstância de sua morte é encerrada em dor e agonia: “Meu pai, se é possível, afasta de mim esse cálice!”. E continua, entristecido, reconhecendo a supremacia expressa na vontade do pai: “Todavia, não faça o que eu quero, mas, sim, o que tu queres.” Portanto, o tom sacrificial do seu ato era o que imputava um valor diferenciado a sua escolha - muito diferente do desinteresse estóico diante da vida: “Paradoxalmente, a renúncia cristã é uma afirmação da excelência daquilo a que se renuncia.” (TAYLOR, 1994, p. 283) Podemos, quem sabe, entender teologicamente o cristianismo como um processo de contínua reinterpretação da vida, morte e ressurreição de Jesus. Para Paulo, é através dessa trajetória que Jesus nos libertou do pecado e da opressão da antiga lei. Nesse aspecto, uma excelente exploração dessa questão está no historiador Carlo Ginzburg, sobre a “crítica” e rejeição do judaísmo, realizada pelo cristianismo. Aquele afirma, a lei é pecado, ou melhor, a maneira que nós vivemos diante da lei é pecaminosa. Cristo é o nosso redentor, ele nos renovou com o seu sangue. Desde então, renascemos para uma nova vida em Cristo. Mas nem todos renascem. Apenas os que aceitaram Cristo através da *Fé*.

ordinário e extraordinário bem como entre *cotidiano e extracotidiano*. Não se trata de estabelecer dois lugares, ou mesmo, estados “realmente existentes”, apenas de uma abordagem que interessa pela sensibilidade à tensão, movimento, continuidade e ruptura relativa. Também, e não é pouco reafirmar, sou tributário a uma sugestão do professor Edson Farias nesse sentido: ficou recentemente mais claro para mim que poderia explorar uma “tensão weberiana” nem sempre explícita, mas que parece ser de grande valia para a direção que venho tomando: trata-se de uma certa atenção nem sempre muito bem definida e circunscrita – e por isso mesmo ainda mais reveladora – de Max Weber com a dimensão erótica e com o prazer. Pois, se o cotidiano como lugar aberto a uma cada vez mais intensa racionalização e orientação calculista, com sua respectiva centralidade do trabalho e da atividade laboriosa e sóbria parecem se tornar um dispositivo e característica indispensável para se compreender a experiência religiosa protestante circunvizinha à reforma, isso talvez só tenha se tornado possível mediante um reconhecimento religioso de que o chamado para o prazer e vida gozosa se afigurava como lugar fundamental da luta – esta cada vez mais íntima, dramática e interiorizada e, portanto, duplamente privada – contra o mal. Trata-se de certo pano de fundo, presença que se auto-acusa na ausência, ou melhor, na insinuação, sugestão e ambivalência. Desse modo, mais dois pares tensos se estipulariam: um que poderia ser colocado próximo dos termos weberianos entre *ascetismo e fruição*, e outro que indicaria para o problema cristão da tensão entre *bem e mal*. Por certo não estou tentando forçar uma identificação entre os dois pares. Nem sugerindo que para weber haveria decisões de exclusividade. Apenas que esse caminho analítico me ajuda a entender a configuração prática-vivencial de determinados limites, já em situação de sua especificidade sócio-interativa. Isso, sobretudo no caso brasileiro em que a referência ao catolicismo tem sido constante em qualquer estudo sobre o campo religioso, por este ter sido por muito tempo considerado a religião nacional, a Igreja dos brasileiros. Religião essa que parecia possuir características dissonantes de um rigorismo protestante tradicional.

Assim, ao contrário de supor ou aceitar a existência de uma solução “natural” ou normativa para tais tensões, procurei admitir uma dificuldade mais ou menos instável que permearia as decisões dos fiéis e dirigentes diante do bom ou mau caminho e conduta, como também, um exercício sempre reiterado e reiterável – claro, não ao infinito ou solto

numa espécie de vácuo à mercê das individualidades - diante dos termos que definiriam bem e mal. Ao mesmo tempo em que os critérios foram me parecendo cada vez mais difíceis de receber uma última palavra, e que, portanto, referências aos códigos doutrinários, teologia e normas institucionais, ainda que valiosos auxiliares, afiguravam-se insuficientemente esclarecedores, também não me parecia que no tocante aos deslizamentos expressos nas opções dos fiéis se tratasse apenas de jogo manipulatório e dissimulação - embora tais atitudes pudessem estar presentes e convivendo em negociação com as “melhores intenções” e que, portanto, atitudes veladamente cínicas fossem possíveis, tanto da parte dos fiéis, como da parte dos dirigentes dos cultos. Se é verdade que o poder se exerce através da dissimulação, ele talvez não se exerça exclusivamente dessa forma. Mais ainda, não é uma atividade simples medir o grau de descrença e, portanto, de crença, posta em jogo por quaisquer agentes em situação de concorrência e complexa interação, sobretudo num campo em que talvez a única dúvida experimentada como legítima ao mesmo tempo em que quase universalmente estimulada seria a dúvida a respeito da dúvida – a própria e a alheia.

Assim, passei a apostar cada vez mais na idéia de que o reconhecimento e definição o mais precisa possível dos termos dessas tensões em sua singularidade no contexto estudado poderiam me fornecer meios de estender questões fundamentais do que significaria parte da atração exercida pelos cultos neopentecostais em frações da população brasileira. Como indicado mais acima, insisto que tentei raciocinar mais em termos de afinidades eletivas⁵ que do ponto de vista de qualquer unilateralidade ou pureza: seja, por um lado, do ponto de vista da existência de uma manipulação e sagacidade quase sempre maldosa e oportunista dos dirigentes religiosos e das instituições, tidas como produtoras de bens simbólicos-espirituais, diante de um público alvo consumidor e passivo; seja, por outro, postulando um consumidor de bens espirituais racional, individualista e independente diante de um mercado no qual ele, o consumidor, se vê dotado de plena liberdade de escolha e mobilidade identitária. Em ambos os casos estaria perdida a

⁵ Tais afinidades, por certo se constituíram através de processos históricos de longa duração. Infelizmente, não foi possível, na dissertação, explorar tal caminho. Inclusive, é dessa demanda e ponto de partida que, possivelmente, irei elaborar o projeto para o doutorado inserindo, nesse momento, outras denominações religiosas, sobretudo o catolicismo e as afrobrasileiras. Inclusive, como indica Carlos Rodriguez Brandão, entre algumas das características dos primeiros pentecostalismos no Brasil destacam-se o rigor doutrinário e o fechamento quase em forma de seita. Tais características estariam muito distantes do modelo iurdiano de instituição.

possibilidade de se entender os processos como decorrentes de sucessivas dinâmicas sempre condicionadas e entrelaçadas através de várias instâncias, instituições, agentes interessados ou afetados pelas disputas – diacrônica e sincronicamente.

I.2 – UMA DIFICULDADE METODOLÓGICA: ESTATUTO E REALIDADE DO CORPO:

Acredito aqui estar no interior de uma questão de ordem mais metodológica que teórica - se é que se pode separá-las - a qual, inclusive, traz a vantagem de fornecer limites “naturais” para o texto, uma vez que nem sempre se possui o bom senso e a sabedoria quanto à hora de parar. Refere-se ao fato de que termos como “disposições corporais”, “organismos humanos individuais”, “emoções”, “potencial biológico”, “manifestação cultural”, e, “fato social”, utilizados por tantos autores – para além da sociologia e mesmo das ciências sociais - referem-se, nesse contexto, a um arsenal categorial – valioso, necessário sem dúvida - constituído e consolidado através de disputas anteriores no interior de diversos campos de saber, muitos dos quais bastante recentes. Tais categorias, as quais a princípio servem enquanto instrumentos analíticos circunstanciados, sofrem modificações – não passíveis de controle por quem as criou – à medida em que vão sendo intercambiadas e expatriadas para contextos distintos das condições originais de pesquisa, até mesmo adentrando no universo leigo.

Talvez pareça uma preocupação óbvia, mas não tem sido para mim, ao menos no atual estágio de pesquisa⁶. As ciências sociais através dos estudos das religiosidades têm falado – embora atualmente a análise venha se complexificando - de expressividade, de emoções fortes, transe, ausência ou fragilidade doutrinária etc. Inicialmente, inclusive, ao se reportar ao transe, tendeu-se a enxergá-lo como manifestação histórica, como patologia (ORTIZ, 1999). Mas aqueles que vivenciam a religiosidade dizem ou demonstram estar,

⁶ Espero conseguir tornar a desconfiança mais compreensível ao inserir mais à frente a discussão e temática mais propriamente religiosa desta pesquisa. Como já indicado, trata-se das religiosidades pentecostais no Brasil e, nesse caso restrito, em Salvador, mais especificamente em seu modelo iurdiano. Como já foi dito, os pentecostais são, grosso modo, todos aqueles que freqüentam os cultos – e se autodefinem – nos quais se busca a valorização de uma experiência religiosa de intimidade e comunhão com o Espírito Santo, em que fenômenos como o falar em línguas e certos sinais corporais tornam-se visíveis – tremores, transpiração, transtornos da face, rubor, gritos e até desmaios etc.

antes de tudo, numa busca persistente por Deus e/ou por benefícios advindos de sua boa vontade, seja neste ou noutro mundo. Mesmo no interior de uma modalidade do cristianismo, já que nele é forte a separação sempre tensa entre corpo e alma, em que a maioria pessoas não se tratam cotidianamente enquanto corpos⁷ e almas, e a experiência apresenta-se de forma integral. Claro, salvo exceções em que a vida no além mundo está sendo enfatizada, ou para aqueles agentes mais especializados. Inclusive, na própria Bíblia a ressurreição de Cristo é integral, o corpo desaparece da cripta para ser reencontrado e reconhecido posteriormente por seus discípulos. Mas, existe corpo? Ou, ao contrário, existiria apenas Cristo? Inclusive, sua ressurreição como se diz, é um *mistério*, não pode ser explicada pelos modelos convencionais de relação causa efeito, nem, portanto, pelo uso organizado da razão humana. Cristo ressuscitou para o futuro, para uma vida nova, não ressuscitou com o propósito de retornar a essa vida; portanto, é como se se tratasse de uma *carne espiritual* – uma vez que no fenômeno, o corpo material, carnal, havia desaparecido. E aí está o meu ponto. Ao que parece, não havia, no interior daquele modo de pensar, uma demanda pela alternativa estruturada a partir dessa oposição. Não havia uma divisão como essa e, dessa forma, a síntese numa carne espiritual seria inútil. Não havia termos adequados que pudessem interpretar o fenômeno como um apartamento entre o corpo e o espírito, ou a alma, porque, no meu entender, não havia corpo e espírito, havia apenas Cristo; esse Cristo que abandona solenemente os seus, e retorna à morada do Senhor, seu criador.

Foram séculos de debates teológicos, filosóficos e doutrinários, muito mais que a prática cotidiana dos leigos – ainda que com conseqüências as mais difusas e inesperadas também para estes - o que separou os termos. E, claro, a separação foi mais bem sucedida entre aqueles para quem justamente essas questões pareciam relevantes. Absolutamente, não ponho em dúvida que Foucault ou talvez mesmo qualquer dos autores trabalhados

⁷ Não é que no cristianismo não se elaborou separação, claro que ela ocorreu, inclusive como condição de se pensar a possibilidade de uma vida eterna. No entanto, ela não opera no mesmo registro da relação corpo biológico e alma. Estaria mais correta a oposição entre matéria e espírito, ou carne e espírito, para acentuar a oposição entre as paixões humanas e a vida em Cristo. No entanto, essa separação não se constitui enquanto isolamento de dois lugares, um biológico e outro não biológico/imaterial trata-se mais de um conjunto total de relações e, para a grande parte dos cristãos, provavelmente essa separação quase nunca compareceu na maneira de perceber e se expressar no mundo cotidiano. Para os novos pentecostais, por exemplo, se Deus é senhor de tudo, ele é também senhor desse mundo, portanto, domina a vida material e, curiosamente, ao indicarem para aquilo que se chamaria de emoções e sensibilidades corporais, falam, justamente, de um prazer da alma.

desconheçam esses fatos básicos. Todavia, isso não impede que as tomadas de posição continuem permeadas e limitadas por uma cadeia de decisões e informações anteriores, bem sedimentadas, localizadas em lugares muitas vezes quase inacessíveis das vidas, memórias e experiências pessoais. Ou seja, a dificuldade está em não se perder de vista a noção de corpo enquanto recurso analítico, em se permitir continuamente desconcertar, espantar – sem no entanto embasbacar - pela presença desse *outro*, os agentes, aqueles que compõem essencialmente o objeto da pesquisa. De fato, essa precaução se coloca em relação a toda pesquisa e todo conceito nas pesquisas sociais, mas talvez o corpo esteja constituído em nós como real demais, persuasivo demais, para que não cedamos facilmente a ele.

Dessa forma, penso que muitos dos desdobramentos históricos que levaram até a configuração do modelo religioso iurdiano, bem como a muitos dos novos movimentos religiosos no Brasil e no mundo, seriam coerentes com uma visão de mundo e da pessoa como alguém capacitado a aceitar a relação com o próprio corpo e com o prazer de forma relativamente integrada e menos culpada. Cabe aqui rejeitar parte do sentido de um ideal de cidadão e de trabalhador, bem como rejeitar um determinado elitismo intelectual que prospera tanto dentro quanto fora dos espaços religiosos, buscando, por outro, lado exercitar o cuidado de não cair em um tipo de populismo condescendente e, da mesma forma, alheio às dificuldades e contradições presentes no próprio campo religioso e nos espaços de interação os mais amplos. O ideal de um espaço público, por exemplo, definido por uma moralidade do cidadão, do homem público, voltado para a vida pública no sentido mais político do termo, esse cidadão nunca foi plenamente possível, ao mesmo tempo, possivelmente, no Brasil nunca se criaram as condições para que ele se tornasse uma atribuição de todos, ou mesmo de uma maioria compondo um sentido para além do formal das democracias. Esse sentido democrático, se levado até as últimas conseqüências, ainda talvez não tenha se realizado em qualquer lugar e, como se sabe, também não se realizou plenamente mesmo na antiga democracia grega. Ela também demandava os seus muitos “excluídos” econômicos, morais e políticos para que pudesse se sustentar. Portanto, o contraste com uma certa esfera pública mítica, assemelha-se quase sempre a uma denúncia de *nostalgia*, uma utopia que nasce um tanto repartida e, até onde vejo, um tanto quanto elitista e mesmo reacionária. Uma utopia que não reelabora o passado como oportunidade

de abertura, mas como elo perdido pelo qual se agoniza na espera de esperar; não sei se se pode chamar isso de utopia.

I.3 - OBJETIVOS:

- 1 Analisar a especificidade da experiência religiosa presente no modelo iurdiano, dando especial ênfase às aparições de entidades demoníacas, bem como a emersão do Espírito, inclusive em sua relação com os dons.
- 2 Descrever e interpretar a especificidade ritual, bem como a cosmovisão iurdiana, tentando perceber articulações entre essas dimensões e práticas cotidianas. Ou seja, procura-se analisar a possibilidade de que a adesão ao pentecostalismo iurdiano esteja contribuindo para a implementação de certa modelação das práticas, fornecendo inclusive, certos princípios interpretativos, modos de perceber e agir no mundo. Portanto, demanda-se aqui uma discussão sobre o problema do sentido e da interpretação e compreensão nas ciências sociais, em especial a sociologia.
- 3 Verificar como a experiência religiosa pentecostal, estaria, mesmo em sua dimensão mais pessoal – demônios, dons e Espírito Santo - ligada, ao mesmo tempo em que contribuiria para um conjunto de práticas, atitudes, concepções e valores que se relacionam com a dimensão do consumo. Trata-se da relação tensa mundo-extramundo, e sua correlação com determinadas vicissitudes da vida cotidiana.
- 4 Interpretar possíveis modificações na relação dos fiéis com a dimensão do consumo, atentando para certos nexos entre tal dimensão, e uma redefinição da imagem de si mesmo, uma reelaboração e valorização do corpo vivido enquanto possuidor de certa memória no interior dos jogos e disputas objetais-afetivas.
- 5 Analisar como um fenômeno religioso - o pentecostalismo da IURD - estabelece ligações com o fenômeno do consumo e sua expansão no Brasil, e mais especificamente, nas condições particulares de Salvador. Ou seja, como a especificidade e feição desse modelo não pode ser entendida sem que se leve em conta

certos efeitos não programados do projeto modernizador nacional, sobretudo, a partir da sua leitura e engajamento por parte dos intelectuais – sociólogos, antropólogos, jornalistas, historiadores e lideranças intelectuais da igreja católica. Sobretudo, na medida em que tal projeto teria, em sua gênese, interpretado enquanto principal desafio e barreira “natural” as condições de vida e o atraso civilizatório e institucional no qual se encontraria a maior parte da população.

I.4 - MÉTODOS E TÉCNICAS:

- 1 Para o trabalho adotou-se uma metodologia eminentemente qualitativa, a qual exigiu minha presença constante nos cultos e espaços de interação entre os praticantes, inicialmente, visando um primeiro contato, e aproveitando as ocasiões para realizar alguma observação e mapeamento geral. Existem, na Bahia, atualmente, quase 400 templos da Universal do Reino de Deus, sendo que algo em torno 80 de deles localiza-se em Salvador. A igreja também possui na cidade um canal de TV, uma rádio AM e uma FM. Nesse sentido, tanto esses meios, como também a Bíblia, livros de orações e cânticos, revistas, jornais e internet etc. podem e têm se tornado úteis. Tais fontes podem auxiliam na compreensão do campo religioso de maneira geral, principalmente, enquanto fornecedoras de uma auto-imagem arraigada no discurso hegemônico, ou na construção de uma pedagogia religiosa mais ampla.
- 2 Tenho visitado atualmente e de forma regular três templos em três bairros da cidade, além da chamada Catedral da Fé, sede regional localizada em frente ao shopping Iguatemi. Excetuando-se esse templo, o estudo está concentrado em templos que possuem um público predominantemente de classe trabalhadora. Além dos templos regularmente visitados, têm sido realizadas visitas em outros, inclusive pertencentes a outras denominações pentecostais ou não, com o intuito de alargar a visão construída e, quem sabe, encontrar novos contrapontos que relativizem as formulações propostas.
- 3 Assim, além da utilização de materiais auxiliares, o trabalho de campo focou-se inicialmente na observação ritual do modelo religioso no interior dos cultos durante a

pregação, tanto quando relacionada e/ou inserida em uma cosmovisão pentecostal, como na atenção em questões específicas emergidas entre os fiéis. Em seguida, buscou-se a realização de entrevistas com obreiros e clientes, sendo que não se conseguiu entrevistas com pastores.

- 4 Utilizei um roteiro de 75 questões, que foi aplicado a dez participantes, durando, cada um, um tempo que variava entre 40 minutos e 3 horas. Os roteiros foram aplicados nas residências dos informantes, locais de culto e de trabalho. Ele está dividido em seis blocos: *a) Identificação geral; b) Situação familiar e profissional; c) Trajetória religiosa; d) Corpo e experiência com o Espírito Santo; e) Vida material; e f) Sobre a IURD – sentimentos e doutrina.* Buscava-se identificar informações gerais sobre práticas de consumo, gastos domésticos, buscar indicadores de renda e padrões de consumo, expectativas, escolaridade, residência, situação familiar, práticas e opções de lazer, descrição da experiência com o Espírito Santo e com manifestações demoníacas, utilização da bíblia, frequência aos cultos, entrada na denominação etc. Um anexo do roteiro está disponível ao final do trabalho. Pretendeu-se aqui mapear o universo, e identificar, ao mesmo tempo, casos em que as expectativas de inserção no mundo possam ser percebidas, ainda que superficialmente, na ordem de sua dinamicidade. Essa etapa foi apoiada pelo registro de outras fontes que pudessem fornecer inclusive parâmetros comparativos para a amostra estudada. Neste momento, muito se deteve em questões ligadas ao cotidiano do fiel, bem como a sua narrativa em torno da experiência com a conversão, as possessões demoníacas e o Espírito Santo, sempre que possível, visitando-se as residências dos entrevistados. As entrevistas visavam reconstruir experiências pessoais de inserção religiosa. Nelas se buscou identificar relações entre a prática religiosa e uma possível reorientação das práticas cotidianas, ao mesmo tempo em que se buscou compreender de que modo ocorreram processos particulares de aproximação com o universo religioso, ou seja, quais fatores motivaram a opção – se é que houve uma opção –, de que forma as trajetórias de vida interferiram nas opções dos adeptos, que tipo de benefícios eles almejaram conseguir, e o que os manteve ligados a Igreja. Sobretudo, buscou-se compreender de que modo experiências religiosas específicas podem estar ligadas a valores e modos de interação do cotidiano, sempre atentando para as práticas de consumo dos fiéis. Ou seja, de que

modo se deu - se é que se deu - uma reorientação prática da vida, em que fatores ligados à esfera do consumo poderiam estar atuando em combinação com certo cosmos, certo discurso e experiência religiosa particular. Melhor ainda, de que modo a dinâmica da experiência religiosa pentecostal iurdiana se forma, ora absorvendo, ora criticando, ora negociando com discursos relativos a práticas consumistas e busca por satisfação na vida. O processo de reconstrução das trajetórias de vida, em que o falante narra sua própria experiência, tem valor interpretativo fundamental numa pesquisa desse tipo, pois através das narrativas pode-se ir além de um discurso normativo ou prescritivo advindo exclusivamente das normas e mesmo das lideranças. Atinar para as especificidades socioculturais, bem como para as perspectivas dos participantes através de uma idéia de interação, de rede relacional, fornece um controle útil quanto ao risco de se produzir generalizações equivocadas e de pouca valia. Pois a trama aqui deverá emergir gradativamente, no confronto entre o empírico e as questões que vêm guiando a pesquisa e o pesquisador, fazendo-se explícito, dentro do possível, o ponto de vista e o lugar teórico do qual se fala, ou, ao menos, se deseja falar.

II - ALGUMAS SOCIOLOGIAS E O PROBLEMA DO SENTIDO

II.1 - A DIFICULDADE SOCIOLÓGICA ORIGINÁRIA:

Talvez um dos primordiais e mais agudos problemas da Sociologia e, portanto, dos trabalhos que se pretendem sociológicos, resida em um lugar, o qual, para nos dirigirmos abertamente, tenhamos que admitir reivindicarmos uma tarefa no mínimo controvertida, para não dizer, “íngrata”. Trata-se de um lugar que, se por um lado, parece ser em boa medida condição do próprio fazer sociológico – do modo como venho esforçando-me por entendê-lo -, por outro, repercute nas bases mesmo, ou, melhor dizendo, leva à exigência de uma reflexão aguda das condições de possibilidade desse fazer que é a disciplina. Para não me demorar ainda mais, o lugar a que me refiro, esse lugar teórico aparentemente movediço, refere-se ao problema sempre retomado do *sentido*⁸.

Quando nos voltamos para as pretensões e dificuldades postas pelos primeiros expoentes, já na chamada escola francesa de sociologia – Comte e, primordialmente, Durkheim – o que aparece como recorrência constante e um tanto agonística, quase um ritornelo, me parece poder ser resumido da seguinte forma: uma vez que o sistema de mundo, com suas ordens religiosas agindo como referência e esquema interpretativo, cognitivo e moral, parecem não possuir mais o mesmo reconhecimento que tiveram durante boa parte da idade média, sendo mesmo rejeitado, combatido e, por fim, até mesmo ridicularizado, como se poderia a partir de então estipular e assegurar uma ordem de mundo que pudesse ser reconhecida e desejada, pelo menos, pela maior parte das pessoas – ou seja à parte os “à parte”, os desviantes, as anomalias? Acredito ser possível identificar aqui um pouco do pecado mortal e original, dom e maldição da disciplina. Pois, provavelmente, apenas mediante esse espanto, essa descoberta, é que uma noção como a de sociedade poderia começar a aparecer: “Com Durkheim, as formas de classificação deixam de ser formas universais (transcendentais) para se tornarem (como implicitamente em

⁸ E, do ponto de vista das pretensões desse trabalho, trata-se de demarcar minimamente um lugar teórico-metodológico, objetivando explicitar algum posicionamento que torne, o mais claro possível, o desenvolvimento da minha questão e objeto, inicialmente formulados.

Panofsky) em *formas sociais*, quer dizer, arbitrárias (relativas a um grupo particular) e socialmente determinadas.” (BOURDIEU, 2004, p. 8)

Inicialmente, através de um forte laço com os ideais de sociedades nacionais, mas, provavelmente, quase sempre originado por um espanto crescente: o de que os homens estavam “soltos” no mundo, que não havia ordem supramundana que os submetesse, que se podia fazer o que quisesse; mas, estranhamente, quase nunca se fazia ou queria! Que, conforme incita o chamado de Lutero, o cogito de Descartes, e o medo e ansiedade de Hobbes, ficar-se-ia exposto a uma certa solidão e, no caso de Hobbes, mediocridade das existências diante da demanda inegociável por segurança: o uso da própria capacidade de inspeção, verificação, ajuizamento e pulsão individual, para se encontrar a pacificação na verdade diretamente revelada, no primeiro; as certezas sobre o mundo no segundo - certezas asseveradas pelo uso metódico e organizado da razão; a configuração urgente de um controle central, contenção secular do caos, proteção do maior número, todavia, poder inquestionável e absoluto diante da particularidade própria da natureza humana egoísta, predatória, e relativamente imprevisível, no terceiro. Emerge então o que se passou a chamar de *sociedade*. Por certo que o processo como um todo em sua complexidade e duração não começa nem termina com o século dezenove e mesmo a “invenção” da Sociologia em sua pretensão como ciência e saber especializado sobre essa sociedade. Também, a quantidade de outros termos – além de sociedade, anterior ao século XIX – é ampla, imensa. Todavia, interessa-me notar ligeiramente algumas correlações bastante específicas entre a gênese da disciplina e o problema do sentido, buscando dar os primeiros passos nesse texto.

Como ponto de partida, seria bom fazer a pergunta: *de qual sentido se trata?* Ou seja, o que pretenderei abarcar e, portanto, o que excluirei quando adotar o termo? Trata-se, dessa forma, da adoção de uma *perspectiva*⁹ e, portanto, já começo aqui a me denunciar. Ou seja, se for correto – como sugeri acima – se dizer que o interesse

⁹ Uma perspectiva referir-se-ia a um lugar do olhar, uma posição, mas também uma tomada de posição. Não um ponto privilegiado, mas uma região necessariamente restrita, e que só se definiria na correlação muitas vezes móvel e até mesmo incerta, mas sempre relativa a *outros*. Também, ainda passível de mobilidade, ela não poderia ser considerada aleatória; ainda que constituinte, só o seria pelo fato de ser também constituída e em permanente possibilidade de constituição, resultante de muitos cruzamentos. Sobre esses aspectos, espero ir me tornando mais claro à medida em que avançar o texto.

sociológico em Durkheim depende duma correlação sempre constante e em busca de equilíbrio entre *ordem* e *valores*, e que também, sob o signo da sociedade essa harmonização precisa ser total, as possibilidades em se falar de perspectivas ficaria quase excluída. Imagens de mundo fragmentadas, em movimento e tensão não encontrariam um bom apoio neste tipo de formulação – e de fato, há suas dificuldades.

Ou seja, o problema do sentido em Durkheim, ainda que implícito, se resolveria na correlação entre determinada ordem e a sociedade, em sua capacidade para produzir, inculcar e fazer prosperar nos indivíduos sistemas de valores suficientemente adequados para atender as demandas de uma dada sociedade, uma totalidade anterior em particular. Ou seja, o sociólogo aqui não poderia enxergar fragmentação, tensão e conflito, a não ser como sintomas de um estado anormal, mas que, provavelmente, tenderá de um jeito ou de outro a um futuro equilíbrio. Nem que para isso, se tenha que reconstituir e reelaborar coletivamente o conjunto ou parte dos valores de uma dada sociedade. Também, tal modelo sobreviveria através de uma separação e quase oposição constante entre duas dimensões da vida humana: uma *coletiva* e outra *individual*. O coletivo, fonte da ordem e da moralidade, e o individual, de onde emanariam as propensões mais egoístas e, poder-se-ia dizer, incivilizadas. Pode-se dizer que se trata então, em última instância, da tentativa teórica em se explicar a origem e o significado da vida humana no interior de uma ordem, a sociedade, na qual a questão da *natureza*, já como posta em Hobbes, tenderá a ser secundarizada em importância e valor explicativo, diante dessa *segunda natureza*, mais englobante e mais fundamental. De fato, Durkheim não consegue abrir mão da idéia de uma dimensão instintiva, biológica e, do ponto de vista individual, anterior aos processos de socialização; uma dimensão que já viria de antemão inscrita nos corpos; um espaço no qual reinaria uma participação sensível no mundo, em oposição à vida coletiva. Mas o certo é que a precedência em termos de centralidade e valor explicativo da vida humana seguirá a partir de então claramente outra orientação e hierarquia.

Apesar das dificuldades presentes na explicação Durkheimniana, pretendo, logo à diante, indicar que as coisas não são tão simples, e que, como todo pensamento complexo e criativo, as linhas de possibilidade e apreensão se abrem em diversas direções, fornecendo muitas sugestões e ocasiões de resgate. E, como não seria possível nem desejável segui-las

todas, buscarei àquelas que, do meu ponto de vista atual, se expressam como mais valiosas. Considerando-se o que já foi dito, creio que uma idéia e desafio que parece apresentar-se na obra desse autor, mas também, e de modos completamente diferentes, nas de Max Weber e Karl Marx, refere-se ao problema do *arbítrio* e do arbitrário¹⁰ e como esse problema irá se encaminhar para uma solução teórica que se confrontará com o dilema opositivo *indivíduo x sociedade*. Na verdade, o termo arbítrio, até onde sei, não é utilizado em sentido particular ou recorrente por nenhum dos autores. Por outro lado, penso que comparecerão insistentemente as idéias de indivíduo, individualismo ético e moral, coletivo, coletividade, social, ação, liberalismo, socialismo etc., tanto quanto outros que podem apoiar o argumento estipulando fronteiras viáveis.

Também, não é demais enfatizar, o presente tratamento e apresentação, acredito, se mostram indispensáveis e convenientes por alguns motivos. Primeiramente, as coisas não se colocam para os autores exatamente dessa forma que estou colocando aqui – precisarei construir pontes. Segundo: é para mim fundamental nesse momento realizar um debate no interior das teorias, tanto pelas exigências desse saber, quanto pelas minhas próprias necessidades e limitações, enquanto pesquisador diante do próprio esclarecimento e alcance da tarefa. Todavia, desejo, ao final do tópico, ter deixado indicado o que pretendo vir a tratar daqui por diante, esperando ter construído em meu argumento pontes minimamente estruturadas e claras entre o debate em torno dos fundamentos e desdobramentos da atividade sociológica e alguns pontos de vista – meus em diálogo com outros e que surgirão daqui para frente. Para tanto, apresentarei em seguida uma rápida síntese de aspectos do pensamento de Norbert Elias, autor que muito me auxiliou nesse debate, uma vez que ele mesmo formulou suas idéias à luz das dificuldades e sugestões da sociologia em seu estado nascente.

¹⁰ Grosso modo, através da ação humana e interações dotadas de sentido, para Weber; e na vida humana coletiva para Durkheim e Marx: moralidades e solidariedades para o primeiro; relações sociais de produção para o segundo, domínio da atividade.

II.2 - O INDIVÍDUO E A SOCIEDADE:

II.2.1 - Sobre a sociologia elisiana:

Como é possível [...] que a existência simultânea de muitas pessoas, sua vida em comum, seus atos recíprocos, a totalidade de suas relações mútuas dêem origem a algo que *nenhum dos indivíduos, considerado individualmente, tencionou ou promoveu*, algo de que ele faz parte, querendo ou não, uma estrutura de indivíduos interdependentes, uma sociedade? (ELIAS, 1994, p. 19)

Como indiquei logo atrás, possivelmente o nascimento de um saber sociológico não podia ser desatrelado das circunstâncias que o próprio século XIX vivenciava. Nessas circunstâncias, possivelmente duas orientações nem sempre explícitas tendiam a se opor com maior ou menor força. Uma que via no indivíduo o centro e a emanção dos valores e práticas humanas, e outra que pensava a formação da vida, inclusive das individualidades, como definida por uma esfera anterior e mais fundamental, a sociedade. Assim, será preciso antes se realizar, inspirando-se na abordagem elisiana, uma delimitação conceitual através de questões a respeito, sobretudo, dessas noções: a de *indivíduo* e a de *sociedade*¹¹. Em seguida irei tentando construir um diálogo com aspectos das obras, clássicas ou não. O resgate de determinadas idéias e conceitos que se apresentarão correlacionadas ao par de termos, parece-me fundamental para se entender como a Sociologia tentou dar solução a muitos dos seus dilemas desde a gênese e, mesmo, como ela se conformou enquanto disciplina. Ora, como se tornou possível para determinados agentes, a certa altura da “história do ocidente”, falar de indivíduo e sociedade – inclusive em sua polissemia de sentidos? Aliás, como já indiquei mais atrás, a pergunta leva em parte a se pensar mesmo como se tornou possível o ocidente enquanto categoria analítica e a Sociologia como saber específico que em parte buscou explicá-lo e interpretá-lo. Certamente que não é pretensão desse trabalho a empreitada de descrever os processos ou se decidir a respeito de tais questões, mas, acredito poder tocar vez ou outra em algumas delas, descrever fragmentos e descobrir pequenos artefatos, inclusive por não ser possível ser diferente.

Argumenta Elias: costumamos nos utilizar normalmente desses dois termos – indivíduo e sociedade¹² - como se eles não fossem de modo algum problemáticos, como se,

¹¹ Aqui, me será fundamental parte da obra de Norbert Elias, sobretudo, “A sociedade dos indivíduos” e “O processo civilizador”, mas não apenas.

¹² Elias indica para a presença de duas orientações – extremos analíticos ao modo de tipos ideais – básicas para se entender as divisões e oposições tradicionais no campo das humanidades em geral. Por um lado,

ao nos referirmos a eles, soubéssemos exatamente do que se trata. Adquirem então uma aura de realismo e certeza que parece obscurecer mesmo o que deveria ajudar a entender. Se pergunta então o autor: sabemos mesmo o que dizemos? E, se, de alguma forma sabemos, seríamos nós capazes ou estaríamos dispostos a nos perguntar a respeito do *para quê* os utilizamos de determinada forma, atendendo a quais esperanças e nos protegendo de quais temores?

Dessa forma, o problema teórico metodológico em Elias de início diz respeito, ao mesmo tempo: a uma questão *ética*, pois fala de uma postura e julgamento diante do mundo; *lógico-cognitiva*, pois refere-se a um procedimento e modo de apreensão; e *afetiva*, pois trata de uma forma de se relacionar na qual os valores e as emoções tendem ao entrecruzamento, atuando de maneira indissociável – inclusive, é bom que se diga, nas percepções e formulações dos cientistas e intelectuais de uma dada época e lugar. Assim, ele procura entender as origens e possibilidades dos julgamentos e interpretações historicamente datadas sobre o mundo, levando em consideração as circunstâncias de sua própria produção:

Será possível que as dificuldades que temos em harmonizar as noções predominantes das pessoas como indivíduos e como sociedades tenham raízes na natureza dessas entidades, na ‘coisa em si’, nas ‘pessoas na sociedade’ como objeto de reflexão humana? Ou residirão as razões dessas dificuldades, ao contrário, nos *modos de pensar que normalmente usamos para decifrar a nós mesmos como objetos de pensamento?* [...] Será possível que as dificuldades e contradições que vêm a luz ao pensarmos sobre a relação entre indivíduo e sociedade estejam ligadas a *modos de vida específicos desses grupos sociais em particular?* (grifos nossos) (ELIAS, 1994, p. 68)

Ou seja, o dilema se estabelece de modo a reconhecer e levar em consideração ser possível tratar-se das condições de produção e assimilação que perpassam as diversas visões de mundo e as imagens que produzimos sobre nós mesmos. Como argumenta o autor, se nas chamadas ciências naturais modernas a capacidade de cálculo, previsibilidade e controle ampliaram-se a tal ponto que os eventos da natureza não se apresentam mais

aborda-se “[...] as formações sócio históricas como se tivessem sido concebidas, planejadas e criadas, tal como agora se apresentam ao observador retrospectivo, por diversos indivíduos ou organismos [...] o modelo conceitual a que estão presos continua a ser o da *criação racional* (grifo nosso) e deliberada de uma obra – como um prédio ou uma máquina – *por pessoas individuais.*” Para os defensores do campo oposto “[...] *o indivíduo não desempenha papel algum.* Seus modelos conceituais são primordialmente extraídos das ciências naturais; em particular, da Biologia. A sociedade é concebida, por exemplo, como uma *entidade orgânica supra-individual* (grifo nosso) [...]”

como uma ameaça¹³ aterradora, já nas ciências humanas a coisa se deu de outro modo. Ainda estaríamos, nessa esfera, submetidos a um patamar comparativamente bastante elevado de incerteza e temor diante dos eventos históricos, sócio-culturais e mesmo psicológicos: “Os acontecimentos dessa esfera são menos controláveis; o pensamento contém um teor maior de fantasia e afeto; e é mais difícil abordar os problemas de maneira relativamente não-preconceituosa, ou, como costumamos dizer, ‘racional’.” (ELIAS, 1994, p.71) Assim, Elias pretende realizar uma tarefa de desnaturalização ao buscar nas próprias condições e possibilidades históricas específicas, os meios de compreender a direção tomada por determinadas formulações. Ou seja, mesmo no que se refere à produção e apropriação dos conceitos, dever-se-ia buscar, não as relações que estes guardariam com um determinado mundo em si mesmo; os conceitos não seriam reflexos, representações, ou espelhos objetivamente dados através de uma relação de correspondência imediata com o mundo “real”, sensível. Eles seriam, ao contrário, veículos e competências ao mesmo cognitivas e expressivas, constituídas numa relação estreita com os processos sócio-culturais a que têm acesso e se dispõem os diversos indivíduos que participaram - como lhes foi possível e interessante - de determinado tempo e espaço, ou, melhor dizendo, determinado conjunto e ordem de eventos.

Assim, também se apresenta uma questão ética que, ao meu ver, seria cara à originalidade do seu pensamento: precisamos colocar o máximo de nossas forças a disposição da tarefa de se enfrentar e compreender as questões e dilemas de nossa época buscando, dentro do possível, caminhos para se superar os efeitos não desejáveis e embaraçosos que tais dilemas nos causam. Senão, incorre-se no sombrio risco da auto-ilusão e manipulação dos próprios sentimentos e os dos outros. Ainda que, e, sobretudo, pelo fato de não se estar consciente de determinadas motivações e medos, e de não se poder calcular determinadas conseqüências, inclusive, do ponto de vista das disposições e práticas sociais, estéticas e políticas, por exemplo. Ou seja, o encobrimento de si mesmo é também encobrimento do sentido e racionalidade das relações.

Por exemplo, não é inteiramente sem importância [...] que, no amplo campo da sociedade ocorram disputas entre partidos, classes e Estados que se legitimam através de profissões de fé sociais *baseadas em valorações diametralmente opostas do ‘indivíduo’ e da ‘sociedade’*.

¹³ Talvez seja coerente a idéia de que a *Sociedade*, paulatinamente, começou a ocupar o lugar anteriormente ocupado pela *Natureza*, como fonte de temor, angústia e ansiedade.

E em ambos os casos esses ideais e metas do pensamento e ação políticas são freqüentemente apresentados como *fatós*. O que um dos lados diz que *deve* ser é pensado e falado como *algo que é* [...] Em ambos os casos, *o exigido e desejado funde-se, na consciência, com o que existe observalmente* (grifos nossos). (ELIAS, 1994, p. 73)

A construção e compartilhamento de modos de perceber seriam aspectos de uma especificidade sócio-histórica. Tal especificidade, para ser apreendida, exigiria uma sensibilidade aguda em relação às dinâmicas modeladoras das percepções, interpretações e práticas humanas em várias ordens, sendo insuficiente a tentativa de se seguir apenas uma linha de argumentação. Trata-se da observação de uma complexidade através de um percurso peculiar, no qual se tem que confrontar as limitações e direções fornecidas pelas próprias categorias que se possui e reconhece. Portanto, exige um confronto e, talvez, reavaliação dos próprios pontos de vista. Em se tratando da elaboração e desenvolvimento de questões sociológicas, no meu entender se trabalharia num alto grau de dinamicidade. Não só a vida humana não poderia ser apreendida como estrutura inerte e estável. Determinadas configurações seriam sim resultantes de movimentos múltiplos, longos e em transformação na duração, muitas vezes, das vidas de muitas pessoas e gerações, de tal forma que, muitas vezes, alguém que se encontre no interior dos processos, não seja capaz de adequadamente perceber qualquer linha nítida de desenvolvimento e encadeamento. Também, sua dinâmica, bem como as tensões presentes na constituição psíquica dos próprios agentes – entre eles o próprio pesquisador – demandariam uma busca constante pelo reconhecimento das faces porventura conflitantes dos móveis das ações e escolhas, sobretudo, na tensão presente entre desejos e interpretações de mundo. Seria um pouco do reconhecimento dessa posição de “[...] observador e observado, conhecedor e conhecido, sujeito e objeto do pensamento e da percepção [...]” (ELIAS, 1994)

A compreensão e interpretação de vários dos fenômenos provenientes das correlações e inter-relações entre as pessoas - mesmo alguns de aparente insignificância – exigiriam mais que uma compreensão, mas uma certa tomada de posição diante de si e dos outros, bem como a identificação de uma rede bem mais ampla e complexa na qual um dado fenômeno estaria inserido ao mesmo tempo em que guardando, no interior da rede, uma relação e posição específicas, mas de forma nenhuma absoluta, e sim, sempre *mediada por*.

II.2.2 – O fenômeno reticular e as interdependências:

Coisa alguma nas maneiras à mesa é evidente por si mesma ou produto, por assim dizer, de um sentimento ‘natural’ de delicadeza. *A colher, garfo e guardanapo não foram inventados como utensílios técnicos com finalidades óbvias e instruções claras de uso.* No decorrer de séculos, na relação social e no emprego direto, suas funções foram gradualmente sendo definidas, suas formas investigadas e consolidadas [e] [...] não apenas as maneiras à mesa, mas também formas de pensar ou falar, em suma, do comportamento em geral, são moldadas de forma semelhante em toda França [...] [e para terminar] [...] Um curto exemplo do processo de ‘civilização’ da fala poderá servir como aviso de que a observação das maneiras e suas transformações expõe apenas um seguimento muito simples e de fácil acesso, do que é um *processo de mudança social muito mais abrangente.* (grifos nossos) (ELIAS, 1994, p. 116)

Elias já estaria nesse trabalho bastante seguro sobre a importância – do ponto de vista teórico e metodológico - em se enxergar os processos sociais sob a ótica do que ele passaria a chamar de *interdependências*:

Ela vive [a pessoa], e viveu desde pequena, numa *rede de dependências* que não lhe é possível modificar ou romper pelo simples giro de um anel mágico, mas somente até onde a própria estrutura dessas dependências o permita; vive num *tecido de relações móveis* que a essa altura já se precipitaram nela como seu caráter pessoal. (grifos nossos) (ELIAS, 1994, p. 22)

Assim, penso - para começar a fechar o tópico - que uma das maiores dificuldades ao se tentar dar conta dos processos sociais reside nos movimentos que o pesquisador se exige realizar entre uma questão e um interesse de pesquisa, a construção de uma especificidade empírica, e a decisão e explicitação em relação a uma orientação teórico-metodológica em particular. Tal dificuldade, provavelmente, só tende a crescer quando os fenômenos aos quais se pretende descrever e analisar são entendidos enquanto em permanente movimento, mas os movimentos não possuem uma direção e sentido que dependam apenas de um fator isoladamente. Ou seja, que a pré-condição de uma compreensão mais rica de determinados processos precisaria articular analiticamente uma ampla gama de interdependências e correlações, nas quais, movimentos realizados por variados indivíduos não poderiam ser entendidos em separado, mas apenas em ligação com toda uma rede na qual os movimentos do conjunto seriam fundamentais para se compreender os movimentos e posições de cada um. Outros termos e abordagens poderiam ajudar a compreender os processos, por exemplo: intersubjetividade, interações,

dialogismo etc. Todavia, o termo interdependência e a maneira como é teoricamente articulado impõe-se com mais força. Ela parece dizer algo a mais. Além de abarcar o que pretende sugerir termos como intersubjetividade e interação, acrescenta algo de mais difícil retenção conceitual. Falo das assimetrias e coordenações de força num dado espaço de sociabilidades. Ou seja, quem fala de dependência, supõe - do ponto de vista de um interesse “sociologicamente motivado” - que as relações humanas compõem condicionamentos, limitações. Nem tudo é possível quando e como queremos; existem sempre outros com os quais travamos relações e mediante os quais também aprendemos a desejar coisas específicas. Estamos com os outros, mas nem sempre com quem queremos e do modo que queremos. É a isso que Elias se refere como *reticularidade*: “[...] justamente esse fato de as pessoas mudarem em relação umas às outras e através de sua relação mútua, de se estarem continuamente moldando e remoldando em relação umas às outras, que caracteriza o fenômeno reticular em geral.” Trata-se do ponto em que o arbitrário se impõe como se fosse natural, ao mesmo tempo em que torna possível a percepção de sua fragilidade.

Nesse sentido, não haveria como se pensar uma possibilidade de um indivíduo enquanto “grau zero” a espera da sociedade para moldá-lo, pois é só através das redes que os indivíduos poderiam existir e, nunca, anteriormente a elas. Assim, o autor apresenta uma crítica a perspectivas que pretendam fornecer um indivíduo desencarnado sem, no entanto, abrir mão da idéia de indivíduo, estabelecendo a possibilidade de se pensar esse indivíduo através das circunstâncias sociais e culturais de sua existência desde a inserção primeira no mundo. Talvez, nem se possa corretamente falar de inserção no mundo, pois o mundo seria, para Elias, essa rede relacional particular e anterior as existências individuais, mas em constante transformação. Aqui, não haveria uma noção de sociedade como homogeneidade, mas diversidade de posições ocupadas nas redes, resultados de processos os mais variados e de variada sensibilidade aos esforços mútuos no sentido de transformá-la.

E - para concluir - considero ser esse um caminho viável ao se buscar compreender e aceitar um pouco do desafio da disciplina sociológica no que tange as suas origens. O que seria uma especificidade sócio-histórica, o que a define? Como apreender a mudança

ou a permanência de dadas configurações humanas? O que seria mais importante para esse olhar, o que muda, ou o que permanece? Em que medida tal disciplina nos exige um dobramento constante, uma inflexão; ida em direção a si mesmo – do ponto de vista de um saber que *se quer saber*, mas também como individualidade e “drama” psíquico e ético de cada um dos seus pretensos especialistas? Se há mudança, e se ela interessa, como estar equipado para identificar um movimento como dotado de sentido. Também, em relação à questão da ordem, como estipular sua singularidade e sua lógica interior? Como estabelecer a relevância de determinado evento numa cadeia que pode se nos apresentar imensa, aberta mesma ao infinito?

Acredito identificar essas e outras questões nas formulações elisianas. E, nesse sentido, seria preciso não tratá-lo como um historiador, mas como dotado de uma preocupação eminentemente sociológica. Acredito, grosso modo, resumir assim: por quê, em determinado momento e em determinadas condições, alguns homens puderam e quiseram perceber o mundo e desenvolver suas ações de uma determinada forma? Assim, se nos voltarmos para o período chamado moderno e levarmos até as últimas conseqüências essa questão, tratar-se-ia também de perguntar: como foi possível essa determinada civilização? Mas também: como foi possível a Sociologia?

II.3 - ALGUNS DILEMAS “CLÁSSICOS”

Max Weber, na introdução de “A ética protestante e o espírito do capitalismo”, se põe uma pergunta de forma explícita:

No estudo de qualquer problema da história universal, um filho da *moderna civilização européia* sempre estará sujeito à indagação de qual combinação de fatores a que se pode atribuir o fato de na *Civilização Ocidental*, e somente na *Civilização Ocidental*, haver aparecido fenômenos culturais dotados (como queremos crer) de um *desenvolvimento universal em seu valor e significado*. (grifos nossos) (WEBER, 1999, p. 1)

Weber está se perguntando sobre a especificidade do ocidente. Mas não apenas isso. Ao se perguntar, ele também já aponta para algumas respostas. Por um lado, o autor pensa o ocidente enquanto civilização e, ao mesmo tempo, fica indicado que uma das coisas que nos particulariza – se se quiser acreditar parte desse ocidente, embora não fosse

o que Weber tivesse em mente naquele momento – seria a universalidade do “valor e significado” dos “fenômenos culturais” que aqui se desenvolveram.

No meu entendimento, o que ele chama de universalidade refere-se a uma idéia específica de racionalidade, àquela que se pauta no cálculo e na previsibilidade¹⁴. Para esclarecer a afirmação inicial o autor, na introdução da obra, se valerá de um uma série de comparações formais entre várias “culturas”, principalmente, visando indicar a especificidade do chamado capitalismo ocidental moderno. Todavia, o seu argumento mais forte é histórico. Para Weber importa:

[...] antes, [discutir] as origens desse sóbrio capitalismo burguês, com sua **organização racional do trabalho**. Em outras palavras, do ponto de vista da história da cultura, a origem da classe burguesa ocidental e de suas peculiaridades é um problema que certamente se relaciona de perto com a *origem da organização capitalista do trabalho* (grifos nossos) [...] (WEBER, 1999, p. 9)

Não apenas Marx, mas Weber e também Durkheim se preocuparam com essa categoria: *trabalho*. De fato, em Marx, o peso que é dado à esfera produtiva, ou mesmo a sua consideração relativamente positiva à noção de trabalho enquanto fundante mesmo das relações entre os homens o diferencia dos outros dois autores. Também, em Marx encontramos algum debate mais específico sobre o consumo, mas, como apresentarei no próximo capítulo, a sua consideração sobre essa atividade se apresentaria um tanto quanto restritiva, ou mesmo empobrecedora, quando confrontada à ênfase por ele dada à atividade produtiva – a atividade, por excelência. Entretanto, para construir uma imagem de ocidente moderno, industrial, capitalista etc., cada um dos três precisou discutir intensamente essa questão: a do lugar do trabalho na produção da vida humana. No caso de Durkheim, ela é forte em “Da divisão do trabalho social”, mas não comparece apenas aí. Em Weber, ela está explicitamente colocada em “A ética protestante e o espírito do capitalismo”, mas podemos vê-la presente em vários dos seus escritos.

¹⁴ Embora, na verdade, Weber tivesse em mente uma diversidade de tipos de racionalidade, inclusive no interior de uma mesma esfera, como a científica, ele acreditava que a compreensão do ocidente nesses termos pressupunha uma lógica ampla e semelhante, independentemente do lugar em que acontecesse.

Em termos sociológicos, parece-me interessante pensar em que pesa essa opção para a constituição da própria Sociologia enquanto disciplina, e para a produção de auto-imagens a ela associadas ao longo dos anos que se seguiram às primeiras formulações. Parece coerente pensar que, refletir um pouco a Sociologia sob esse ponto de vista, contribui também para se entender o que estamos chamando de ocidente moderno e o quanto, muitas vezes, estamos implicados ou mesmo embaraçados em categorias as quais ajudamos a inventar e/ou consagrar. Ao mesmo tempo, exige um certo mapeamento do pensamento ocidental em suas nuances, tendo em mente o tipo e significado da contribuição desse pensamento para a conformação da disciplina. Seguirei, nesse primeiro momento, apresentando alguns elementos das obras de Émile Durkheim e Max Weber, para, mais à frente, no terceiro capítulo, descrever determinadas características e pontos de polêmica com a teoria marxista. Nesse caminho, darei inicialmente e muito rapidamente, centralidade à questão da emersão do chamado *individualismo moderno* em sua significação e desenvolvimento, acreditando que este fenômeno - se é que se pode chamar assim - pela sua dimensão e originalidade, apresenta-se como desafio e ponto de apoio valioso para a constituição de uma teoria sociológica. Assim, e, sobretudo para Durkheim, o confronto com as teorias utilitaristas, individualistas, o próprio liberalismo, bem como qualquer orientação metodológica individualista fundamentalmente presente no pensamento inglês, provavelmente, foram ingredientes e motivações importantes, indispensáveis mesmo para se entender - principalmente neste caso, visando-se a oposição indivíduo x sociedade - um pouco dos pontos de vista desse autor, mas, acredito, não apenas dele.

II.3.1 - Émile Durkheim, individualismo e o problema moral:

Em outras palavras, o desenvolvimento do indivíduo nos parece ser um produto da interação entre duas premências, a *premência no sentido da felicidade*, que geralmente chamamos de 'egoísta', e a *premência no sentido da união* (grifos nossos) com os outros da *comunidade*, que chamamos de altruísta. (FREUD, 1997, p. 105)

Em “Da divisão do trabalho social”, Émile Durkheim no seu prefácio à Segunda edição, explicita seu ponto de vista em relação às corporações da idade média. Durkheim identificava naquela forma de organização uma fonte eficaz de *solidariedade*. Essas

corporações, sendo unidades pequenas e relativamente fechadas, conformavam uma certa maneira de viver, produzir e ser, nivelando os indivíduos e os aproximando através da semelhança do horizonte de mundo que compartilhavam. Todavia, me parece que o que ele propõe como forma de se constituir laços de solidariedade eficazes e seguros, não seria um retorno àquela forma de organização, mas sim, que se apreendesse daquele modelo algo de proveitoso para as futuras organizações e gerações.

Ora, uma crítica superficial poderia facilmente enxergar em Durkheim um ponto de vista, em termos sócio-políticos, basicamente conservador e, da mesma forma, Durkheim é normalmente lido como um antiindividualista convicto. Ainda que conseqüente com aspectos importantes das idéias e posicionamentos por ele expostos, essa percepção, ao meu ver, não explicaria tudo. Parece-me que tal interpretação advém em parte do fato de que muitas vezes sua obra ao ser lida, acaba sendo substancializada: por exemplo, é recorrente a idéia de que Durkheim estaria, ao falar de solidariedade, referindo-se à existência de uma forma tal de solidariedade, a qual poderia ser imaginada válida para qualquer forma social em geral. Deixemos o autor falar:

Que subsiste dela, [da solidariedade] aliás, uma vez que se a despojou de suas formas sociais? O que lhe dá suas *características específicas* é a natureza do grupo do qual ela assegura a unidade [...] Ela não é a mesma no seio da família e na sociedade política; não estamos ligados à nossa pátria como o romano à cidade ou o germano à sua tribo. Mas, *porque essas diferenças dependem de causas sociais, só podemos apreendê-las através das diferenças que apresentam os efeitos sociais da solidariedade*. Portanto, se negligenciamos essas últimas, todas as variedades tornam-se indiscerníveis e podemos perceber apenas o que é comum a todas, a saber, a tendência geral à sociabilidade [...] Mas este resíduo é apenas uma abstração; pois *a sociabilidade em si não está em parte alguma*. *O que existe e vive realmente são as formas particulares da solidariedade*, a solidariedade doméstica, a solidariedade profissional [...] (grifos nossos) (DURKHEIM, 1983, p. 33)

Mas então, trata-se de relações. Durkheim estava preocupado com pessoas concretas, travando relações reais e históricas. Sem perceber a sutileza e complexidade do seu argumento, torna-se difícil reter tanto a força, como as dificuldades e limitações que o mesmo acarreta. Para tanto, será preciso demarcar, a título de apoio ao argumento, alguns dos possíveis significados que a palavra indivíduo adquiriu no ocidente entre os séculos XVIII e XIX, principalmente, mas já em sua oposição mais ou menos explícita à idéia de sociedade. Destacarei quatro significados referentes à idéia de indivíduo, e sua proponente ideológica mais abrangente, o individualismo, valendo-me deles para apresentar sua

“polêmica” com o termo sociedade. Em paralelo, seguirei algumas indicações de Giddens, para o significado na obra de Durkheim.

Um primeiro significado atribuído ao termo indivíduo refere-se ao “sujeito empírico da palavra”, a individualidade no sentido físico-biológico, “amostra indivisível da espécie humana”¹⁵, para usar a expressão de Louis Dumont. Em alguns pontos da obra de Durkheim, parece ser basicamente a esse indivíduo que ele está se referindo: “[...] se, como freqüentemente se afirmou, o homem é duplo, é porque ao homem físico, se sobrepõe o homem social.” (DURKHEIM, 2003, p. 225) “Existem em nós duas consciências: uma contém apenas estados que são pessoais a cada um de nós e que nos caracterizam, enquanto que os estados que compreendem a outra são comuns em toda sociedade.” (DURKHEIM, 1983, p. 60) - mas, não se pode esquecer, se é a esse indivíduo que ele se refere, já a importância e lugar que ocupa seriam bastante modestos, e não corroborariam quaisquer ideologias que o sustentem como valor.

Em alguns momentos, parece haver uma quase incomunicabilidade entre essas duas ordens. Durkheim não só distingue, como hierarquiza, colocando a esfera individual como menos extensa e menos importante. Outras vezes, insiste no caráter relacional das duas ordens. Entretanto, elas não deixam de ser duas ordens. No segundo dos últimos dois trechos acima citados, fica implícita uma ligação com uma noção mais ampla que a meramente biológica da individualidade. Mas, ainda não o suficiente para que se enxergue nesse fragmento em particular a idéia de um individualismo moral, por exemplo. Essa idéia comparecerá em Durkheim de forma muito mais clara em outros momentos.

Uma segunda dimensão dessa noção é aquela proveniente de meados do século XVIII, e intimamente ligada à idéia de liberdade. Segundo esta concepção:

Liberdade torna-se no século XVIII a bandeira universal pela qual o indivíduo protege seus mais variados desconfortos e *necessidades de auto-afirmação em relação à sociedade* [...] A precariedade das formas de vida [...] em relação à capacidade produtiva, [...] aparecia aos indivíduos como uma *limitação insuportável das suas energias* [...] Na opressão exercida

¹⁵ Marx, em seu estilo irônico, também nos diz: “Os profetas do século XVIII, sobre cujos ombros se apóiam inteiramente Smith e Ricardo, imaginam esse indivíduo [...] como um ideal, que teria existido no passado. Vêem-no não como resultado de um resultado histórico, mas como ponto de partida da História, porque o consideravam um indivíduo conforme a natureza [...]” (MARX, 1996, p. 26)

por meio dessas instituições, que perderam todo o conteúdo jurídico, nasceu o ideal da mera liberdade individual: quando apenas essas instituições que *constrangiam os potenciais das personalidades de maneira não-natural*, desaparecessem, teríamos o desenvolvimento de todos *os valores internos* [...] (grifos nossos) (SIMMEL, 1998, p. 110)

Tal concepção pressupõe a existência de uma igualdade natural entre os indivíduos. Ela seguirá sendo modificada lentamente, ao mesmo tempo em que gradativamente associada a um ideal de igualdade jurídica. “Napoleão pensava que o francês desejava, não a liberdade, mas a igualdade, isto é, a igualdade perante à lei, a abolição dos direitos feudais – em suma, o fim das liberdades particulares, dos privilégios.” (BRAUDEL, 2004, p. 305). A *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* seria uma espécie de coroamento e síntese dessa idéia, tão cara ao liberalismo¹⁶ do século XIX. Mas não seriam exatamente indivíduos específicos, mas o indivíduo em geral, pedaço de uma lei geral. Também fica claro na análise de Simmel, que nessa visão de mundo mais à maneira do século XVIII a sociedade se contrapõe enquanto artifício prejudicial e opressor diante da verdade última do indivíduo. E mais, indica para um “ainda não” relativo a humanidade. Ou seja, que os indivíduos só se realizarão plenamente quando esse escolho for removido da vida das pessoas, portanto, pressupõe uma utopia anterior que forneça vitalidade ao olhar. Por fim, indica Simmel, “[...] temos também um contexto de pertencimento prévio e mútuo entre *direito, liberdade e igualdade*.” (grifos nossos) (SIMMEL, 1999, p.115)

Destarte, como desdobramento e referência a essa tradição, comparecerá a posição defendida pelo liberalismo. Neste sentido formal de liberdade é forte a idéia da liberdade de oportunidades associada à certa igualdade jurídica. Opor-se-á a aspectos dessa perspectiva liberal – ainda que herdando a inspiração advinda do século XVIII - o sentido da igualdade proposta pelo socialismo, uma igualdade fundada na abolição das diferenças das condições materiais, uma igualdade “de fato”. Aqui, as possibilidades de um projeto coletivista, no qual a idéia de totalidade orgânica e supraindividual seria indispensável, demonstrará possuir bastante força através dos desenvolvimentos históricos posteriores.

¹⁶ “Liberalismo designa ao mesmo tempo uma *doutrina política* (aumentar os poderes do legislativo e do judiciário e limitar o poder executivo – neste sentido, ele se opõe ao autoritarismo); uma *doutrina econômica* sob o signo vitorioso do ‘*laissez faire, laissez passe*’, que exclui o Estado de qualquer intervenção no jogo econômico entre indivíduos, classes e nações; uma *doutrina filosófica* que defende a liberdade de pensamento e sustenta que a unidade religiosa não é a condição *sine qua non*, quer da unidade social, quer da unidade da Nação, o que implica forçosamente a idéia de tolerância, de respeito pelo outro e pela pessoa humana.” (BRAUDEL, 2004, p. 305)

Ainda que o objetivo principal de tal projeto fosse, em última instância, a libertação das potências e possibilidades presentes em cada indivíduo, sua prática política e leitura de mundo seriam relativamente mais totalizantes e homogeneizadoras. Ao meu ver, fica clara a distinção entre as idéias de indivíduo na obra de Durkheim, e esse individualismo do século XVIII, a não ser por um fato: tanto o que Durkheim chama de individualismo moral, quanto as concepções do século XVIII visavam, ou tinham presentes, ainda que de formas diferentes, a esperança de uma ampliação e manutenção do bem comum – um pouco mais à frente acentuarei as diferenças.

Uma outra concepção – a qual não tenho condições nem o tempo necessário para tratar adequadamente – que penso valer a pena ser indicada, é a de indivíduo enquanto singularidade, enquanto algo fundamentalmente único e distinto. Esse sentido de individualidade tem a ver com certa reivindicação *romântica* e *expressivista*, para indicar a discussão realizada por Charles Taylor, em seu “As fontes do self”. Aqui, a ênfase está na diferença, no irrepetível. Ainda que não se possa desprezar as ligações entre o movimento romântico e a formação dos estados nacionais modernos – nos quais o apelo a um sentido de comunidade e totalidade sejam fundamentais -, seria preciso reconhecer ser muito forte a idéia de uma orientação para a individualidade, atrelado fundamentalmente à valorização de uma interioridade. Inclusive pelo fato de que talvez, muitos dos aspectos que teriam inspirado as ideologias nacionais da época, só puderam ser elaborados no interior do conjunto das idéias românticas, através de um tipo específico de valorização da individualidade.

Se concordarmos com Cassirer, diremos, muito resumidamente, se tratar da elaboração de uma interpretação genética das formas de comunicação e simbolização humanas, através da qual pares de opostos como a parte e o todo, o individual e o coletivo, mas, antes de mais nada, a *natureza* e a *liberdade* como também a *natureza* e a *arte*, se reconheceriam como uma coisa só, através da identidade assegurada pela participação numa forma de linguagem singular, única: a idéia de *forma orgânica*. Nela, os aspectos aparentemente fragmentados da experiência sensível imediata com a natureza, poderiam ser organizados e orientados para a atividade criativa e libertadora, como atividade intuitiva e afirmativa do espírito - mas só possível mediante uma competência reflexiva

unificadora - capaz de apreender o mundo e ao mesmo tempo realizá-lo, graças a uma determinada disposição para a expressão – sobretudo através da arte. “A obra de Herder nos indica com extrema precisão o momento da transição em que o antigo conceito iluminista de ‘forma reflexiva’ [...] se transforma no conceito romântico de forma orgânica.” (CASSIRER, 2001, p. 137). E, novamente, nos diz Simmel (1999): “Esta forma de individualismo encontrou seu filósofo em Schleiermacher. Para ele, a tarefa ética é exatamente que cada um expresse a humanidade de uma forma peculiar [...] Cada qual é chamado a tornar realidade o próprio destino.” A esse tipo de individualismo, Simmel chama de qualitativo, em oposição ao do século XVIII, que ele chama de numérico.

Talvez tenha sido o primeiro momento da história de toda humanidade em que o apelo a uma espécie de espontaneísmo da expressão individual, da imaginação enquanto expressão da verdade¹⁷ se forjou como meta. Também, uma certa reunião, ou melhor, uma invasão das faculdades e da esfera moral pelo que poderia ser chamado de uma realização estética¹⁸. A busca da beleza e sua apresentação se tornam metas e modos de viver que nos certificaria da bondade de nossos atos. Nessa busca, a transfiguração do cotidiano em extraordinário, da monotonia cotidiana em infinidade de potências, a transmutação e elaboração intuitiva do mundo como arte, seriam fundamentais.

“Há dias em que o homem acorda com um espírito jovem e vigoroso [...] o mundo exterior oferece-se para ele com um relevo marcado, uma nitidez de contornos, uma riqueza de contornos admiráveis. *O mundo moral abre-se em vastas perspectivas*, cheias de novas clarezas. O homem gratificado com essa beatitude, infelizmente *rara e passageira*, sente-se *ao mesmo tempo mais artista e mais justo, mais nobre* [...] Mas o mais curioso neste estado

¹⁷ Colin Campbell, em sua análise das relações entre o protestantismo, sobretudo em sua forma puritana, e o movimento romântico, descreve algo semelhante: “[...] se as pessoas [...] [deixassem] seus atos fluir *diretamente dos sentimentos naturais*, (grifo nosso) em vez de fingir que não sentiam, atitudes tão indesejáveis não seriam criadas. Um raciocínio que só conserva a associação entre susceptibilidade emotiva e a bondade à custa de tornar as normas e a etiqueta fonte de tudo o que é indesejável, levando, conseqüentemente, a contrastar o ‘ego’ e a ‘sociedade’, definindo-se a pessoa de verdadeira sensibilidade como alguém que se destina a ser um intruso.” (CAMPBELL, 2001, p. 248)

¹⁸ “O que confere beleza particular a essas imagens é sua *fecundidade moral*. São ricas em sugestões, mas em sugestões cruéis, ásperas, que minha pena, embora acostumada a lutar com as representações plásticas, talvez só *insuficientemente tenha traduzido*. (grifos nossos)” (BAUDELAIRE, 1996 a, p. 67) Nesse trecho, como em outros, já fica indicada uma certa sensação de desconforto e agonia diante do espetáculo que a vida nos apresentaria, sempre móvel e múltiplo, sempre maior que nossa capacidade em representar e reter, em sedimentar de forma conceitual alguma possibilidade de eterno, sobretudo em palavras, mas, provavelmente, mais acessível ao recurso da imagem e da sugestão. Vejamos então, que imagem nos oferece o autor: “A modernidade é o transitório, o efêmero, o contingente, é a metade da arte, sendo a outra metade o eterno e o imutável.” (BAUDELAIRE, 1996 b, p. 25)

excepcional do espírito e dos sentidos que posso, sem exagero, chamar de *paradísico* se comparado às *pesadas trevas da existência comum e cotidiana*, é ele *não ser fruto de nenhuma causa visível e de fácil definição*. (grifos nossos) (BAUDELAIRE, 1996 a, p. 51)

Ou seja, trata-se de uma espécie de excitação passageira, ocasional e inesperada; uma espécie de ascensão quase mística e miraculosa que não podemos explicar, apenas fruir, aproveitar; ou mesmo, saborear docemente e gratificado. Todavia, tal estado, o qual se apresentaria enquanto objeto o mais desejado, paradoxalmente não poderia ser buscado, não adviria de um trabalho consciencioso e organizado, mas, ao contrário, é um algo que nos possui de forma imprevisível e quase irracional. Não seria o resultado de um aprendizado, mas uma espécie de graça do “espírito”. Destarte, a modelação e racionalização das práticas e sentimentos seguiu aqui uma direção original e curiosa. Em última instância, ela precisaria não parecer modelação, precisaria, em sua própria estrutura formativa e pedagógica geral, omitir seus móveis e sutilezas, pois, para se configurar uma imagem de si como ser livre, espontâneo e expressivo, para se alcançar a plenitude como pessoa, seria preciso impor-se, como desejo e autenticidade diante das imposições e constrangimentos estereotipados da cultura e sociedade. Ou seja, visibilizar-se como autenticidade frente àquela instância responsável pelas modelações, opressões e controles.

Dessa forma, teríamos aqui também uma perspectiva que, a rigor, se afastaria da maneira como Durkheim considera a relação indivíduo sociedade quando adere a uma perspectiva, diria, mais sociológica. Percebo aqui duas diferenças importantes. Para ambas as concepções – a “numérica” e a “qualitativa” -, o indivíduo é algo que se coloca em oposição e axiologicamente acima da sociedade. Mesmo a proposta romântica, aparentemente comprometida com uma certa concepção “holista”, tenderá, através da ênfase dada à interioridade e a necessidade de sua expressão orientar-se em seus efeitos e desdobramentos para uma cada vez maior valorização desse indivíduo criador e expressivo, infiltrando-se inclusive de forma decisiva, como um dos principais modelos e ideais da prática artística moderna. E, em ambos os casos, ele é tomado como algo “essencialmente não social”. Neste ponto também, ambas as concepções não parecem levar em conta o indivíduo enquanto invenção histórica relativamente datada. Ao contrário, substancializam a noção de indivíduo como que compoendo uma quase essência do humano, um fato universal e eterno. Por certo, isso se deve a razões históricas e

motivações - inclusive no pensamento filosófico passado - bastante complexas e imbricadas. Todavia, acredito que a apresentação acima realizada, elaborada como forma de mapear sucintamente algumas zonas possíveis e sugestivas para se pensar as questões que ora me interessam, tenha sido suficiente por enquanto; tanto no intuito de confrontá-las com o modo como Èmile Durkheim enfrenta a dificuldade, como na pavimentação dos posteriores desenvolvimentos que pretendo dar ao argumento do meu próprio texto.

II.3.2 - Formas de solidariedade, racionalidades e regulação das condutas:

Voltando a Durkheim, para ele as tensões não se colocam da maneira, “ou isso, ou aquilo”. Vejamos uma das concepções de indivíduo presente no autor:

[...] *quanto mais avançamos na história, mais vemos as coisas mudarem* [...] O círculo da vida individual, antes restrito e pouco respeitado, amplia-se e torna-se o objeto eminente do respeito moral. O indivíduo *adquire* direitos cada vez mais extensos a dispor de si mesmo, das coisas que lhe são atribuídas, a se fazer do mundo as representações *que lhe pareçam mais convenientes* [...] Haverá quem diga que esse culto do indivíduo é uma superstição da qual devemos nos desvencilhar. Mas isso é contrariar todos os ensinamentos da *história*; pois, quanto mais se avança, mais cresce a *dignidade da pessoa* [...] Não se pode fazer com que o indivíduo não *tenha se tornado* o que é, ou seja, *um foco autônomo de atividade*. (grifos nossos) (DURKHEIM, 2002, p. 79)

Ao meu ver, nessa sua concepção, fica claro o elemento histórico e genético de sua sociologia. Ao mesmo tempo em que nele comparece uma idéia de individualismo, esse individualismo não é naturalizado, e tratado necessariamente como bom ou mau, mas “verificado”, descrito e correlacionado a um processo. Aqui se percebe a idéia de um individualismo moral. Mas, como teria se dado a passagem para esse moderno individualismo?

Pelo que sei, a obra em que o autor tenta pela primeira vez enfrentar diretamente a questão, foi “Da divisão do trabalho social.” Seu argumento, como se sabe, vai mais ou menos na seguinte direção: Nas sociedades em que predominava o tipo de *solidariedade mecânica*, a consciência coletiva toma parte quase que absolutamente das individualidades, deixando pouco espaço para as decisões e vontades individuais. Os indivíduos encontram-se sem autonomia diante da totalidade e as representações e percepções são quase todas

comuns, dispersas por toda a sociedade. As forças de integração moral eram forças que prendiam o indivíduo ao grupo. Naquelas sociedades em que predominava o modelo de *solidariedade orgânica* dá-se algo diverso. Esta seria resultado de um intenso processo de divisão do trabalho. Com tal processo, fica descoberto uma área cada vez maior referente ao que seria individual, àquilo que seria expressão das particularidades, o pessoal. Segundo Durkheim, a diferenciação se dá tanto no plano das especialidades funcionais, como no das individualidades. Também pelo fato de haver agora uma maior necessidade de integração, uma vez que se complexificam e diferenciam as funções próprias a cada um. Os indivíduos não mais se relacionam com *O grupo*, mas com outros grupos. Todavia, essa ligação com outros grupos é, antes de mais nada, moral. Ela depende de um sentimento de solidariedade específico, que não relaciona mais o indivíduo, sem mediação, à sociedade. Haveria uma variedade de moralidades - principalmente profissionais - presentes dentro de uma mesma sociedade. Isso inclusive, exigiria ainda mais a existência e presença do Estado, enquanto agente mediador e regulador de interesses.

E, quanto mais extenso é um grupo social, mais essa regulamentação [a da organização, ou grupo de caráter qualquer] é necessária. Pois, quando ele é pequeno, *a distância entre o indivíduo e a sociedade é pequena; o todo mal se distingue da parte* e, por conseguinte, os interesses do todo são diretamente perceptíveis por cada um, ao mesmo tempo em que os vínculos que os ligam aos interesses de cada um. Mas, *à medida que a sociedade se amplia, a diferença se torna mais marcada. O indivíduo já não pode abarcar mais que uma porção do horizonte social* [...] Por essa razão, *é impossível cada atividade profissional não ter sua moral.* (grifos nossos) (DURKHEIM, 2002, p. 20)

Mais à frente, o autor afirma:

[...] a sociedade política não se confunde com nenhum grupo profissional, com nenhuma casta, [...] é sempre um agregado de profissões diversas, ou de castas diversas, assim como famílias diferentes [...] as sociedades políticas se caracterizam em parte, pela existência de grupos secundários. Não há grupos secundários, não há autoridade política, pelo menos, não há autoridade que possa, sem impropriedade, ser chamada por esse nome. (DURKHEIM, 2002, p. 20)

Essa sociedade política é o que o autor chama de Estado. Também: “É preciso, portanto, que o Estado se imiscua em sua vida [família, corporação, igreja, distritos territoriais, ou seja, grupos secundários], vigie e controle a maneira pela qual elas funcionam, e, para isso, estenda suas ramificações em todos os sentidos.”

Uma última noção de individualismo é àquela em relação a qual o autor opõe-se, segundo Giddens, de forma incontroversa: o individualismo metodológico dos utilitaristas. Essa oposição caracteriza-se por uma rejeição a se tomar o indivíduo enquanto ponto de partida analítico em sua sociologia. Para Durkheim haveria, a princípio, grupos, coletividades, arranjos mais ou menos coesos, instituições, representações coletivas etc. Tomar o indivíduo como ponto de partida nesse sentido, também significaria adotar uma visão de um indivíduo que age racional e egoisticamente perseguindo a cada instante o interesse próprio, uma espécie de desprendimento instrumental extremado. Mas o indivíduo, enquanto uma existência em si, que não fosse resultado do desenvolvimento histórico de uma sociedade específica, para Durkheim, simplesmente não existe. Aliás, a possibilidade de se ser melhor reside justamente na capacidade de cada pessoa ultrapassar-se, transcender-se. Não se trata de uma vontade de potência, busca de felicidade e satisfação individual, ou algo do tipo. Esse ultrapassar a si mesmo seria justamente o visar aquilo que é coletivo, que é superior e diferente de nós mesmos¹⁹. Trata-se do indivíduo enquanto ser social e, portanto, moral.

Isso distancia bastante Durkheim do ponto de vista utilitarista. Não é que ele não reconheça em algumas ações humanas uma dimensão que poderíamos identificar como – se estreitarmos ao tomar emprestado um termo weberiano - racionalmente motivada em relação a fins. Ou seja, uma ação que se realiza amparada pelo cálculo das relações entre fins visados e meios disponíveis. Mas ela não seria tudo ou, muito menos, o mais importante.

Pois a sanção, tal como a definimos, não é simplesmente toda consequência engendrada por um ato realizado pelo homem, como quando se diz, por um emprego abusivo da palavra, que a intemperança tem como sanção doença, ou a preguiça do candidato o fracasso no exame. A sanção é, de fato, *uma consequência que resulta não do ato tomado em si mesmo, mas de ele ser conforme ou não a uma regra de conduta preestabelecida* [...] A sanção portanto, não está ligada à natureza intrínseca do ato, uma vez que ele pode desaparecer, enquanto o ato permanece o que era. (grifo nosso) (DURKHEIM, 2002, p. 2)

¹⁹ Todavia, talvez se possa nesse momento identificar um ponto fraco no autor. Se por um lado, seu argumento é forte, ao dessubstancializar o indivíduo, por outro, Durkheim acaba por substancializar a sociedade ao extremo, construindo-a de tal forma, que ela quase se assemelha a uma divindade. A sociedade passa a ser quase tudo, como também em alguns momentos de sua obra, ela encarna uma imagem de bem absoluto. Essa imagem é forte, sobretudo, em “O suicídio”.

A distinção parece não deixar dúvida, ainda que, como afirma Giddens, não apareça assim em toda sua obra, mas apenas a partir de “Da divisão do trabalho social”. Quero entretanto insistir nas semelhanças e diferenças entre as formulações de Durkheim e Weber neste ponto. Este último realizou uma distinção entre *racionalidade segundo os fins* e *racionalidade segundo os valores*, ou, se é que posso dizer, *uma racionalidade formal*, e uma *substantiva*: “É uma distinção que já havia sido realizada por Kant, quando este estabeleceu uma diferença entre orientação segundo ‘imperativos hipotéticos’ ou normas de prudência, de uma parte, e ‘imperativos categóricos’, ou normas de moralidade, de outra.” (SCHLUCHTER, 1999, p. 127)

Ao que parece, seria justamente o fato de uma ação ser moral, de estar imbuída em alguma medida por certa idéia de dever, que permitiria a Weber falar da necessidade de *legitimidade* nas relações de dominação. Falar em legitimidade numa relação de dominação significa dizer que a manutenção do vínculo se dá por uma espécie de convicção interior, de uma crença na validade do vínculo estabelecido em sua forma e conseqüências particulares. Deve-se estar interiormente convencido de estar cumprindo um dever, de estar se realizando uma ação moralmente boa, de se estar agindo conforme uma ordem, uma prescrição. Isso inclusive, mesmo quando se trata da legitimidade do tipo de dominação denominado por Weber de *racional legal*, ainda que neste caso, a obediência se dê em relação a uma norma, e não a uma pessoa.

Em oposição a essa exigência moral encontraríamos, ao meu ver, também em ambos os autores, na interpretação da esfera econômica, a idéia de uma ausência no mínimo relativa dessa moralidade e a presença forte de uma racionalidade formal - mais claramente em Weber.

Mas, [...] há toda uma categoria de funções que não satisfazem de modo nenhum a essa condição [a da exigência de uma regulamentação e moralidade profissional - mas que poderíamos estender a todos os chamados grupos secundários: são as funções econômicas, tanto a indústria como o comércio [...] essas relações *não tem nada de regular; elas dependem do acaso dos encontros e são estritamente individuais* [...] acima de todos os membros da profissão *não há um corpo que mantenha sua unidade* e que seja o depositário das tradições e das práticas comuns [...] o grupo *não tem vida comum* [...] (grifos nossos) (DURKHEIM, 2002, p. 12)

Já Weber:

Uma economia racional é uma organização funcional orientada para os preços monetários que se originam nas *lutas de interesse* dos homens no mercado. O cálculo não é possível sem a estimativa em preços em dinheiro e, daí, sem lutas no mercado. O dinheiro é o elemento *mais abstrato e 'impessoal'* que existe na vida humana [...] Quanto mais o mundo da economia capitalista moderna segue suas próprias leis imanentes, tanto menos acessível é a qualquer relação imaginável com uma ética religiosa de fraternidade. No passado, *foi possível regulamentar eticamente as relações entre senhor e escravo precisamente porque elas eram relações pessoais.* (grifos nossos) (WEBER, 1982, p. 379)

Embora as direções do argumento sejam diferentes em muitos aspectos, acredito poder encontrar semelhanças importantes em linhas gerais. Primeiro: Ambos os autores indicam para uma relativa ausência de regulamentação das relações numa economia de mercado. Segundo: Essa ausência de regulamentação é identificada, em Durkheim, a individualidade da relação, em Weber, a impessoalidade da mesma, mas em ambos os casos há uma relativa ausência de compromissos, ou respeito a algum mandamento. Terceiro, parece haver em ambos a percepção de uma certa irracionalidade da esfera econômica. Em Weber, de fato, ela é mais relativizada que em Durkheim, uma vez que o primeiro, em meu entendimento, é mais sensível que o segundo quanto às diferenças entre as duas formas de racionalidade – a formal e a substantiva. Quarto, há dois sentidos fortes e codependentes para a idéia de *regular* em ambos os autores: como *regulamentação* das práticas e da vida, e como *regularidade* das mesmas. Por último, tanto em Weber quanto em Durkheim, mas mais insistentemente no último, à moral, ou à regulamentação ética, corresponde um certo refreamento de impulsos aquisitivos e mesmo, destrutivos: “Não é possível que uma função social exista sem disciplina moral. Pois, caso contrário, só há confronto de apetites individuais, e, como eles são naturalmente infinitos, insaciáveis, se nada os regula, não poderiam regular-se por si mesmos.” (DURKHEIM, 2002, p. 12). É uma tensão da economia com outras esferas da vida, sobretudo a religiosa, no caso de Weber: por exemplo, a busca de refreamento do gozo e fruição da vida em contraste com um aumento da riqueza material.

A respeito do último ponto - embora ocorram diferenças consideráveis - penso também haver aproximações valiosas entre os dois autores, pois que, em Durkheim, o problema se apresenta pela necessidade de se constituir uma polissemia de moralidades que pudesse dar conta do complexo e progressivo processo de especialização que ele observava. Os choques entrevistados, dada a forma aparentemente desordenada e acelerada

em que corria tal processo, ao seu ver, poriam em xeque as condições de possibilidade de sobrevivência da vida em comum, ou mesmo da moralidade individual que ora surgia.

Entendo que os problemas da satisfação, da felicidade e do sofrimento, se colocam aqui atados indissolavelmente ao problema da ordem e do significado do mundo. Como se realizar, se é praticamente impossível que cada um, uma vez abandonado à própria vontade, possa obter em vida o que quer, na medida em que necessita e considera merecido? Se cada um passa a perseguir indiscriminadamente a sua vontade, como não esbarrar num caos absoluto, no chamado estado de natureza hobbesiano? Durkheim se coloca aqui como crítico das doutrinas liberais e utilitaristas, e acredita que a relativa desregulamentação em que se encontrava a economia em sua época seria um estágio provisório. Na verdade, ele acredita na necessidade e possibilidade de novas formas de solidariedade que estejam de acordo com o individualismo emergente nas modernas sociedades industriais. Já em “O suicídio”, ele coloca o problema em outros termos. Muito próximos, ao meu ver, do que posteriormente comparecerá na argumentação parsoniana:

Qualquer ser vivo só pode ser feliz, e mesmo viver, *se as necessidades que sente estiverem suficientemente de acordo com os meios de que dispõe*. (grifo nosso) Caso contrário, se os seres vivos exigem mais do que o que pode lhes ser dado [...] terão sempre uma sensação de insatisfação e não poderão agir sem sofrimento. (DURKHEIM, 2003, p. 265)

A explicação de Parsons para a origem do conflito leva em conta justamente essa discrepância entre as expectativas individuais e as possibilidades de sua concretização. Tal modelo explicativo parece interessante quando confrontado e pensado a partir da idéia de uma sociedade industrial desenvolvida e em expansão, na qual os indivíduos percebessem as mudanças de forma sempre mais rápida do que sua capacidade de compreensão e resposta. De certa forma, é como se pelo aumento da complexidade e das demandas impostas por esta particular configuração humana, a idéia de indivíduo apareceria aqui cada vez mais como evento ou existência oprimida e desamparada, numa busca quase sempre agonística, irrealizável para a maioria das pessoas, por se situar – tanto no que toca a convivência com os outros, como no que tange a imagem e aceitação de si mesmo:

O jovem [diferentemente do que ocorre nas sociedades mais simples] é inicialmente afastado da esfera dos adultos por um período longo e que ainda continua a crescer [...] Nessa situação, com freqüência *parece que seu verdadeiro eu, sua alma, está trancafiado*

em algo alheio e externo, chamado 'sociedade', como que numa cela (grifo nosso)
(ELIAS, 1994, p. 33).

Teríamos então passado para uma visão de mundo que tenderia a realizar uma separação entre um interior e um exterior, sendo que o exterior quase nunca se harmonizaria, ou mesmo, ameaçaria a interioridade e a autenticidade da experiência; esta, individual, indivisível e quase nunca passível de ser compartilhada com ninguém. A interioridade passa a se assemelhar a uma espécie de jardim-fortaleza que luta para se proteger das ameaças do mundo, do outro, enfim, da sociedade. Esse fenômeno particular, teria sido resultado de um longo processo de transformação e, provavelmente, ainda estaria acontecendo. O modo pelo qual Elias o descreve e interpreta visa captar as interpenetrações, ou melhor, a indivisibilidade, do ponto de vista da totalidade do processo, entre uma dimensão psíquica - as modelações e direções dos afetos e emoções por que ela passa - e os processos históricos de longa duração e alcance que a condicionam.

De certa forma, o debate sobre as pretensões e dilemas do que chamamos modernidade e, mesmo, modernização, passam um pouco por aqui. O indivíduo no “ocidente moderno”, talvez justamente por ser pensado como consciência de si, teria operado a separação radical entre experiência e conhecimento. O conhecimento nunca chegaria a tempo de experimentar satisfatoriamente o mundo. Portanto, podemos ver nesse esboço de uma concepção de modernidade e também nesse caso, de modernismo, uma descoberta da experiência, bem como a invasão da autoconsciência na experiência. A experiência humana passa, destarte, a ser marcada mais ainda pela falta, pelo desespero, pela exigüidade. A satisfação nunca pode ser realizada. A insatisfação torna-se regra. A insatisfação de todos contra todos, entre consciências que buscam incessantemente a aniquilação das outras, como disse Hegel.

II.3.3 - Weber: aspectos sombrios da *moderna civilização ocidental*:

Se por um lado, a discussão sobre o trabalho caracterizou-se como um tema fundamental para o saber nascente, a Sociologia, por outro, tem-se associada a sua gênese um longo debate acerca da religião em suas correlações, continuidades e rupturas

temporais e espaciais, como forma privilegiada de se entender o mundo que se configurava na época dos autores em questão, bem como o que o precedera e sua possível herança. Acredito estar, nesse ponto, me aproximando de uma discussão central para Max Weber. Refiro-me ao que ele chamou de *desencantamento do mundo*. Esse processo, quando levado às últimas conseqüências, seria acompanhado por dois males – assustadores -, os quais estariam interligados: a perda de sentido²⁰ – dependente de um longo processo de desmagificação do mundo -, ou seja, o esvaziamento de significado na dimensão do vivido, e a perda de certa liberdade na esfera pública. Estas duas conseqüências estariam no fato de que a predominância de uma atitude instrumental desprendida – usando os termos de Charles Taylor - levaria a um esfacelamento da multiplicidade de relações horizontais e fraternais que travávamos em pleno envolvimento, em comunidade. A comunidade é desfeita e em seu lugar surge a sociedade, esta, entidade abstrata e distante. Nela, buscaríamos relações cada vez mais restritas e cada vez menos envolvidas. O que decorreria daí seria uma perda da segurança básica, a qual possibilitava relações mais promíscuas, mais estreitas entre “os nossos”. Observemos o quadro desolador oferecido por Weber:

Para o homem civilizado, a morte não tem significado. E não o tem porque *a vida individual do homem civilizado*, colocada dentro de um progresso infinito, segundo seu próprio sentido imanente, *jamais deveria chegar ao fim*; pois *há sempre um passo à frente do lugar onde estamos na marcha do progresso*. Com efeito, há sempre a possibilidade de um novo progresso para aquele que vive do progresso [...] O homem civilizado [...] não pode jamais apossar-se senão de uma parte ínfima do que uma parte do espírito incessantemente produz: *ele não pode captar senão o provisório e nunca o definitivo* [...] A morte é, aos seus olhos, um acontecimento que não tem sentido. *E porque a morte não tem significado, a vida civilizada, como tal, é sem sentido* (grifos nossos) (WEBER, 1982, p. 166).

Dentre os chamados clássicos da Sociologia, Weber provavelmente é aquele que vê com maior desconfiança, e mesmo pessimismo, o significado e as conseqüências que acompanhavam os processos ligados ao que ele chamou de Moderna Civilização Ocidental. No meu entender, ele não só mostrava-se cauteloso com a sua época, como via com apreensão – melhor seria “ceticismo e resignação”? - algumas possibilidades que se descortinavam para as gerações futuras, uma vez que se tornava irreversível a crescente desmagificação das imagens de mundo e que o horizonte de significados deste parecia

²⁰ PIERUTTI, Flávio (2003). “**O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber”.

fragmentar-se. Se, a partir do século XVIII, havia-se difundido a idéia de que não haveria limite ao desenvolvimento da técnica, o deísmo – na medida em que perde o seu elemento de busca do bem comum - desembocaria em individualismo puro e confiante, mas, provavelmente ilusório²¹.

II.3.4 - A sociologia da religião weberiana:

Dessa forma, em Weber as tensões presentes na configuração do que ele chamou de moderna civilização ocidental não poderão ser indicadas se não for realizado um debate mínimo a respeito de sua sociologia da religião²². Principalmente quanto à feição particular que adquirirão as formas ascéticas ativas de religiosidade, sobretudo nas religiões ocidentais, as quais ganharão centralidade na sua análise das teodicéias. Em contraposição às religiões místicas, em que a racionalização progressiva da vida religiosa teria levado a uma fuga do mundo por parte dos virtuosos, as religiões ascéticas ativas levaram, segundo Weber, a uma necessidade de enfrentamento do mundo como forma de modelá-lo conforme a vontade divina. A concepção ascética intramundana estaria ligada privilegiadamente – mas não exclusivamente – a uma visão de mundo e de homem como instrumento da vontade de deus. Para tanto, foi preciso que houvesse uma divisão a qual rompesse com o monismo das concepções mágicas de mundo, dando lugar a uma

²¹ Nos diz Philippe Ariès: “A técnica corrói o domínio da morte até a ilusão de suprimi-la” (ARIÈS, 1982, p. 649). O que ocorreria então, assemelhar-se-ia a uma recusa hedonista da morte. Na esteira desse processo, e de forma não menos oportuna, poderemos encontrar o desenvolvimento progressivo da tecnologia farmacêutica, médica, e hospitalar, e o crescimento do valor dado à opinião médica, e ao médico, como agente por excelência, responsável pelos cuidados com o corpo. O médico começa a atuar com uma liberdade e poder surpreendentes, entre as portas da vida e da morte. A partir do final do século XVII na Europa, uma preocupação crescente com a longevidade, e com as formas de seu aumento irão se instaurar nas mentes dos médicos e de figuras ligadas à administração pública. Como em muitos casos, a França é um modelo típico da transformação, mas, segundo Foucault, antes dela a Alemanha, no início do século XVIII, já havia desenvolvido um modelo de medicina social que ele denominou *medicina de Estado*. Uma medicina voltada para assegurar e ampliar o registro e controle do Estado sobre os corpos dos indivíduos – vivos ou mortos - e sua distribuição em um território dado. Tratava-se de uma espécie de *polícia médica*. Diferentemente, mas aproveitando algumas das características desse modelo, teria se formado a *medicina urbana* na França, quando já avançado o século XVIII. Os pobres, os miseráveis, os desassistidos, eram as vítimas preferenciais das doenças. Viviam em condições insalubres, amontoados, com suas roupas sujas e corpos sem asseio, em casebres fechados e úmidos e, por isso, eram especialmente vulneráveis. Essa medicina era especialmente sensível aos odores, ao ar mal tratado. Ela voltava-se para o problema sanitário, como forma de melhorar as condições e aumentar a duração da vida. Neste ponto, os médicos ainda não possuíam uma tecnologia curativa eficaz; sua medicina era basicamente preventiva. Mas já começava a se formar o espírito que seria parte da motivação dos jovens médicos do século XX: a vontade de transcender a morte.

²² Weber e Durkheim compartilham a idéia de que as origens da racionalidade residem na religião.

concepção dualista. Será essa concepção que propiciará uma postura eticamente orientada particular enquanto forma de enfrentamento do sofrimento e da possibilidade de sua superação, ou mesmo da compensação pelo mesmo:

Esse passo [a divisão entre ser e dever ser] pressupõe, precisamente, uma *concepção de mundo dualista*, a qual irá ser produto das religiões de salvação, (grifo nosso) e representa, em termos de lógica de desenvolvimento, um passo evolutivo decisivo em relação a uma concepção de mundo mágica. (SOUZA, 2000, p. 26)

E, nesse sentido, acredito que Weber enxergasse no Calvinismo e seus herdeiros, a forma mais acabada desse tipo de ascetismo, com o acréscimo de que ele resolve as tensões com a esfera econômica rejeitando uma idéia de religião de virtuosos e, portanto, estendendo a possibilidade de salvação para os não dotados de carisma e enfatizando, inclusive, a necessidade de se obter sucesso na vida como uma forma de realizar a vontade de Deus. Desse modo, no meu entender, Weber interpreta a originalidade da solução Calvinista como uma dissolução da separação entre as duas esferas: dar-se-ia a submissão e englobamento da esfera produtiva na religiosa. Em contraposição, os místicos virtuosos tenderiam a se aproximar de uma concepção de homem enquanto vaso da vontade divina, e de uma concepção do mundo como destituído de valor diante da necessidade e possibilidade contemplativa do deus, da divindade ou absoluto etc.

Também, dessa forma as possibilidades de interpenetrações no sentido de uma *afinidade eletiva* entre religião e outras esferas da vida explicitam-se como sendo, a princípio, infinitas. No caso particular do cristianismo ocidental reformado, o autor identifica uma relação relativamente positiva entre religião e trabalho – sobretudo no que tange as conseqüências não previstas da Reforma - mapeando seletivamente as concepções de *predestinação* e de *vocação*. Aqui, um ideal de vida eticamente motivado levará a conseqüências ambíguas para a esfera da atividade produtiva. Nenhum setor da vida, ou mesmo concepção ética de mundo, muito menos em forma de dogma ou doutrina, pode ser determinante – exclusivamente - causalmente para se compreender uma singularidade histórica. Da mesma forma nenhuma atividade material, por si, seria suficiente e, sendo assim, suas caracterizações são explicitadas e tratadas como ideal-típicas, a análise é eminentemente histórica. Concepções nesse caso possuem um valor apenas heurístico para a análise.

Na verdade, uma perspectiva ascética ativa mais radical não seria encontrada em Lutero, mas apenas a partir de Calvino. Lutero dava ainda forte ênfase à experiência contemplativa e, portanto, sua rejeição do mundo possuía um tom marcadamente extramundano. Inclusive, quando Lutero critica o Catolicismo, ele também critica o excessivo zelo do mesmo pelo século. No Calvinismo a rejeição constitui-se numa orientação ativa diante do mundo. Há um traço específico que não visa o mundo em si, mas a glorificação de Deus na Terra. Segundo Dumont, serão dois os processos a contribuir mais decisivamente para o recuo das pretensões católicas ao poder temporal: o Renascimento²³, ao recuperar e resignificar o humanismo da antiguidade, e a Reforma²⁴, com a rejeição luterana.

Com a separação entre poder espiritual e temporal, a questão da confissão passa cada vez mais a se tornar atribuição exclusiva da consciência de cada um. Ora, a concepção do direito divino dos reis repousava na idéia de um povo e um governante como possuidores coparticipantes da mesma fé. Todavia, quando não havia homogeneidade de credos em um território ligado a um mesmo Estado – como era o caso na época do Renascimento - isso se tornava um problema e possíveis minorias viam-se em difícil ou mesmo desesperadora situação. Restava, entretanto, o “direito de resistir à perseguição de um tirano, o qual se fundamentava na idéia de um contrato entre governantes e governados, cujo desenvolvimento levaria à afirmação do direito do indivíduo à liberdade de consciência.” (DUMONT, 1985, p. 86)

II.4 - CHARLES TAYLOR: VIDA COTIDIANA, E A RACIONALIDADE ÉTICA EM MAX WEBER:

II.4.1 - Centralidade moderna da vida cotidiana:

O cristianismo ocidental foi e continua a ser o componente maior do pensamento europeu. Mesmo do pensamento racionalista que se constituiu contra ele, e também a partir dele. De

²³ Falarei muito resumidamente, apontando em um momento ou outro, as conseqüências do Renascimento, para em seguida me deter um pouco mais detalhadamente na Reforma.

²⁴ Infelizmente, a complexidade do processo aponta para interpenetrações que são muito difíceis de se dar conta satisfatoriamente, mesmo que, basicamente, se esteja seguindo e relacionando argumentos e descrições de outros autores.

um extremo ao outro da história do Ocidente, o cristianismo permanece no âmbito de uma civilização que ele anima, mesmo quando se deixa levar ou deformar por ela, e engloba, mesmo quando ela se esforça por escapar-lhe. Porque pensar contra alguém é permanecer em sua órbita. Ateu, um europeu continua sendo prisioneiro de uma ética, de comportamentos psíquicos, poderosamente arraigados numa tradição cristã. (BRAUDEL, 2004, p. 309)

Mas a complexidade e especificidade do processo é maior. Uma vez que a religião – e suas versões cristãs mais modernas - foi perdendo o controle jurídico normativo e legal da esfera econômica e do Estado, tal perda possibilitou a manutenção, ou mesmo pôde favorecer, após algumas perdas de terreno ocorridas no século XVIII principalmente, a sua influência de modo seletivo e ainda mais intensificado, mesmo que em sua forma particular não fosse o resultado esperado de um projeto intencional: houve uma valorização da *vida cotidiana*²⁵ e, correlativamente, da experiência religiosa particular e duradoura dos indivíduos²⁶. Não é que, evidentemente, a maioria das pessoas e dos grupos humanos, através dos séculos, não tivesse vivido a maior parte do tempo e depositado a maior parcela de suas energias, envolvidas e implicadas nesse espaço, essa dimensão da vida. O cotidiano, suas atividades, exigências e dramas - a não ser para aqueles que possuíam ou possuem, seja por que motivo for, uma posição relativamente privilegiada, a tal ponto que os desincumba e desvincule das tarefas ligadas a manutenção da vida, cuidados com o corpo, trabalho, laços vicinais, afetos e compromissos familiares, limitações ao consumo

²⁵ Em última instância, essa dissertação se apresenta, sob o ponto de vista da ênfase numa clientela religiosa, como um olhar para o cotidiano e suas possibilidades de apreensão. Trata-se da dificuldade em se compreender e descrever aquele setor da vida não submetido aos mesmos critérios de normatização e hierarquização, que espaços altamente institucionalizados, especializados e possuidores de fronteiras mais rigorosamente definidas possuem - sejam pela própria configuração de uma orientação prático-discursiva intencionalmente controlada, seja pelo exercício constante e produção de efeitos legitimadores e consagradores da própria esfera e competência frente a outras, ou frente a pretensos ou reais competidores. “As práticas cotidianas estão na dependência de um grande conjunto, difícil de delimitar e que, a título provisório, pode ser designado como o dos procedimentos. São esquemas de operações e manipulações técnicas.” (CERTEAU, 2003, p. 109) Ao contrário, a noção de *estratégias* estaria ligada à existência de espaços sedimentados, institucionalizados: “As estratégias são portanto ações que, graças ao postulado de um lugar de poder (a propriedade de um próprio), elaboram lugares teóricos (sistemas e discursos totalizantes), capazes de articular um conjunto de lugares físicos onde as forças se distribuem.” (CERTEAU, 2003, p. 100)

²⁶ Nesse sentido, o compromisso com alguns aspectos do pensamento weberiano e sua sociologia da religião serão patentes. Da mesma forma, espero tornar ainda mais explícita a importância que tal sociologia adquire quando se tenta apreender aspectos centrais do pensamento de Weber. Por fim, penso que a religião seja um, e apenas um componente, ainda que fundamental, na conformação desse longo e complexo processo. Como não poderei aqui deter-me em outros de igual relevância' elejo aqui o fenômeno religioso pela ocasião de sua tripla importância: por um lado, é claro, trata-se de parcela fundamental do meu trabalho atual, por outro, como já aponte, ele é parte importantíssima da obra de Max Weber, obra essa que, de um modo geral, vem e inspirando e influenciando bastante, sobretudo, durante e após o trabalho de conclusão de curso realizado na graduação. Por fim, como já indiquei, essa discussão é parte fundamental do debate sociológico originário, sendo praticamente impossível se avançar na compreensão da disciplina, bem como sobre a problemática do sentido, sem se enfrentar esse tópico.

etc. – sempre teria sido e continua sendo um lugar privilegiado com relação a incorporação das disposições, investimentos, ocupações e modelações humanas. Todavia, o inovador nesse processo, e em relação ao qual Taylor chama a atenção, é justamente o fato desse lugar, desse momento, ter começado e passado a adquirir cada vez mais oficialmente, não só o status de central, mas também, o de mais importante numa cadeia hierárquica de valorações e atribuições. Sendo assim, parece interessante voltar-se para essa dimensão da vida, visando os processos que a redefinem e fornecem maior visibilidade, localizando-a como forma privilegiada de se compreender a construção e imposição da idéia de um modo de vida moderno. Assim, inicialmente entenderei, em parte, vida cotidiana, segundo Taylor²⁷, como sendo:

[...] um terno técnico [...] para designar os aspectos da vida humana referentes à produção e reprodução, isto é, *ao trabalho, à fabricação das coisas necessárias à vida e à nossa existência como seres sexuais*, (grifo nosso) incluindo casamento e família [...] [Isso] basicamente [engloba] o que precisamos fazer para manter e renovar a vida (TAYLOR, 1994, p. 274)

Argumenta o autor, tanto na Grécia antiga, como no Renascimento, ou entre castas guerreiras, era a disposição para o risco o que era entendido enquanto bem superior. Para os pensadores do Renascimento, a vida do simples chefe de família era considerada inferior àquela que envolvia o homem numa participação ativa enquanto cidadão. “De certa forma, a ética do cidadão era análoga, e às vezes podia até se fundir parcialmente à ética aristocrática da honra, cujas origens se encontravam na vida das castas guerreiras.” (TAYLOR, 1994, p. 275) A *virtu* do Renascimento é uma espécie de energia, de poder pessoal do homem, sua afirmação diante do mundo. Todavia, embora restrito – diferentemente ao que aconteceu na Reforma - a uma espécie de “aristocracia” política e intelectual, o movimento do renascimento prestou uma contribuição fundamental à configuração de um ideal de civilização, ao dirigir o foco para o problema das liberdades

²⁷ Todavia, acredito ser indispensável a essa definição – e é aí, basicamente, que reside o argumento desse trabalho - se acrescentar as práticas ligadas à aquisição e consumo de objetos. “Uma sociedade seria composta de certas práticas exorbitadas, organizadoras de suas *instituições normativas*, e de outras práticas, sem número, que ficaram como ‘*menores*’, sempre no entanto presentes, embora *não organizadoras de um discurso* e conservando as primícias ou restos de hipóteses (institucionais, científicas), diferentes para estas sociedades ou para outras. É nesta múltipla e silenciosa ‘*reserva*’ de procedimentos que as práticas ‘*consumidoras*’ deveriam ser procuradas [...]” (grifo nosso) (DE CERTEAU, 2003, p. 115) Também: “Essas técnicas, também operatórias, mas inicialmente privadas daquilo que fez a força das outras, são as ‘táticas’ a cujo respeito já esbocei a hipótese que forneciam um *sinal formal às práticas ordinárias de consumo*. (grifo nosso)” (CERTEAU, 2003, p. 117)

individuais, sobretudo a liberdade de ajuizamento, de avaliação do mundo através de uma postura que também passou a chamar de ruptura do sujeito pensante com relação ao mundo dos objetos.

Por outro lado, sob o impacto da revolução científica, a prática contemplativa passou a ser cada vez mais associada a uma postura presunçosa, e inútil em seus resultados. A ciência deveria ser útil, precisaria servir a humanidade, portanto, precisava ser capaz de intervir produtivamente na vida cotidiana dos homens. Precisava contribuir positivamente para o bem viver. A vida não poderia se submeter à ciência, mas tinha que ocorrer o contrário. Também aí, um ataque ao *dever ser* ideal e passivo do saber contemplativo, a fim de se buscar ver as coisas como “realmente são”.

Portanto, duas características importantes se evidenciam aqui. Primeiramente, uma contribuição para um certo nivelamento, já que o bem viver deixa de ser algo restrito a virtuosos ou, melhor dizendo, aos que podem se dar ao luxo do ócio. Por outro lado, é importante mencionar que a:

[...] afirmação da **vida cotidiana** é outra característica básica da identidade moderna e não apenas em sua forma ‘burguesa’: as principais correntes de pensamento revolucionário também exaltaram o homem como produtor, um ser que encontra sua *mais elevada dignidade no trabalho* e na formação da natureza a serviço da vida. A *teoria marxista* é a mais bem conhecida, mas não a única. (grifos nossos) (TAYLOR, 1994, p. 275)

Resumidamente, uma ética fundada na honra, na glória, ou na exaltação de valores ligados a uma vida contemplativa, foi deslocada e substituída por outra em que a *produção e o bem viver* se constituem enquanto metas primordiais. Segundo Taylor, a afirmação da vida cotidiana possui sua origem na espiritualidade judeu-cristã. A Reforma teria nesse sentido desempenhado um papel fundamental de impulsionadora da mudança, na medida em que realizou uma recusa das formas de mediação. Após a Reforma, e cada vez mais, não pôde se manter entre os reformados a idéia de mais ou menos devotado. O envolvimento e a aspiração à cristandade tinham que ser totais e pessoais. Era inaceitável a idéia do “meio cristão”, “católico não praticante”, ou coisas do gênero.

II.4.2 – Democratização dos bens de salvação: ocaso das mediações e individualismo:

A mediação sugeria que havia os que eram os mais aptos à condução de si e dos outros, em direção à salvação e Aqueles que precisavam ser guiados. O leigo precisaria dessa forma, apoiar-se naqueles mais envolvidos em sua vocação monástica. Ao rejeitar a superioridade do sacerdócio diante das outras atividades, as igrejas protestantes acabaram afirmando o valor espiritual da vida leiga. No Catolicismo a ênfase na importância da igreja sugeria que os homens podiam fazer alguma coisa pela própria salvação. Também que havia lugares e momentos especiais para a ação do Senhor no mundo. Tudo isso era inconcebível para os reformadores e, neste ponto especificamente, “Ao negar qualquer forma especial de vida como um *locus* privilegiado do sagrado, negaram a própria distinção entre sagrado e profano, assim, afirmaram sua interpenetração.” (TAYLOR, 1994, p. 281)

Por outro lado se teria operado no protestantismo, e mais fortemente em sua vertente calvinista, uma simplificação em que desaparece uma série de seres intermediários como os pertencentes à cosmologia católica - santos, anjos, demônios, e aparições de espíritos de pessoas mortas, principalmente entes queridos. Como será dito, esse esvaziamento se dava em proveito de uma dicotomização própria a uma religiosidade ética. Entretanto, realizada essa expulsão, esvaziando-se o mundo dos sinais de um sagrado mágico, contribuiu-se indiretamente para levar os homens frontalmente àquela realidade a que Weber denominou de *desencantada*. Mais especificamente, iniciou-se um encaminhamento lógico para uma ruptura radical entre os dois mundos à qual, ao distanciar Deus dos homens, hierarquizou submetendo a vida terrena a uma orientação racional de uma ética religiosa unificada e unidirecional da conduta. Essa ética exigia que todos os outros valores e esferas da vida fossem submetidos às considerações de mundo da ética especificamente religiosa. Ou seja, o mundo se apresenta enquanto instrumento da vontade e obra de Deus. Mas isso depende, ao mesmo tempo em que têm conseqüências para o problema do mal no mundo. A questão era como lidar com a evidência da sua relativa imperfeição e injustiça.

Nesse processo, para se salvaguardar a onisciência e a onipotência divina, foi preciso renunciar à benevolência através da idéia que passo a esclarecer mais, de predestinação: resumidamente, se Deus é onisciente e onipotente, ele já sabia desde o início dos tempos quem seria e quem não seria salvo. Portanto, não há nada que se possa fazer pela própria salvação. Inclusive, nenhum tipo de interferência, ou mesmo a mera existência de funcionários especializados – o clero católico – e privilegiados no contato com Deus parece absurda. Todavia, impõem-se algumas conseqüências ao se adotar radicalmente essa posição.

Se mantida a onisciência, a criação de um poder de mal radical e a admissão do pecado, especialmente em comunhão com a eternidade dos castigos do inferno para uma das próprias criaturas finitas de Deus, e para pecados finitos, simplesmente não corresponde ao amor divino. (grifos nossos) (WEBER, 1982, p. 409)

Nesta perspectiva, apresenta-se a incapacidade de se compreender o que e como realizar qualquer ato que possa contribuir para a salvação. Não mais se acessa o significado do mundo. Fica-se só diante de Deus, todo significado que possa provir de outras esferas da vida passam a ser vistas com desconfiança – a esfera econômica – enquanto esfera autônoma -, mas também a estética, erótica, política e a intelectual. Toda forma de ação que exija uma imputação de sentido que independa das razões – inacessíveis em seu significado último - do onipotente, é rechaçada. A tal ponto, que entre os puritanos se rejeitou todos os sinais de cerimônia religiosa em ralação a morte dos entes queridos, “[...] a fim de que nenhuma superstição, nenhuma crença nos efeitos de forças de salvação mágicas ou sacramentais, pudesse ser restabelecida.” (WEBER, 1999, p. 72)

Com isso, afasta-se do modelo de vida mais caritativo, como prescrito pela Igreja Católica, sendo que a valorização de um sentimento fraternal entre as pessoas perde espaço. Inclusive, expressões de amor muito intensas em relação a si mesmo e aos amigos, podem se caracterizar como apego ao mundo e, no primeiro caso, inclusive como vaidade. No entanto, falar de valorização da vida leiga entre os reformados só é em aparência contraditório. Na verdade, o processo de valorização crescente da vida leiga que se deu entre os protestantes e que foi conseqüentemente acompanhado por uma ênfase às atividades cotidianas, não ocorreu de forma indiscriminada, ao contrário, possuía uma orientação precisa:

Deus colocou a humanidade acima da criação e *fez as coisas do mundo para uso do homem. Mas os seres humanos, por sua vez, existem para servir e glorificar a Deus* (grifo nosso) e, assim, o uso que fazem das coisas deve servir a essa meta suprema. A consequência do pecado é que os seres humanos passam a interessar-se por essas coisas não em função de Deus, mas em proveito próprio. (TAYLOR, 1994, p. 286)

Fica indicado, essa valorização da vida deve ser acompanhada de moderação. Devem ser refreadas quaisquer pretensões a uma habilitação hedonista da vida. Uma atitude de prudência e autocontrole é prescrita para que haja a confirmação do vínculo de submissão do mundo a Deus. As coisas do mundo devem ser entendidas enquanto meios disponibilizados pelo criador, visando o nosso bem. Nosso dever é o de aproveitar e reconhecer a oportunidade que nos foi dada, como forma de glorificar o Senhor. Dessa forma, o equilíbrio entre produção e consumo torna-se foco de tensões constantes, até que a ameaça da danação comece a perder sua força, bem como o interesse pelo outro mundo vá desaparecendo, inclusive, como consequência lógica, ou mesmo trágica, inscrita na unidade do fenômeno, sobretudo, com o relativo enfraquecimento do poder das lideranças religiosas.

No Catolicismo haveria a idéia de uma comunidade religiosa que se estruturava coletivamente em busca de sua própria salvação. Ainda que a salvação fosse, a princípio, entendida enquanto individual, não se pode esquecer que mesmo para um leigo, se negar a contribuir através, por exemplo, de ajuda aos mais necessitados, ou de orações, pela salvação de um próximo na hora de sua morte, poderia comprometer a própria alma. Da mesma forma, seria impensável entre os protestantes, como num caso citado por Maquiavel, ao qual Weber faz alusão, que uma autoridade religiosa pudesse ameaçar uma cidade inteira – Florença - de excomunhão, como forma de pressionar a sua rendição num conflito – mesmo que no final a cidade tenha resistido à ameaça. O que leva a crer que a tradição católica compreende uma dimensão e uma elaboração um pouco mais, diria, coletiva da salvação, se comparada ao protestantismo histórico.

Interagir no mundo era como ser convidado – sem lugar para negativas – a participar de um conjunto amplo de significados e compromissos em torno do Deus único, o qual era revelado através da Igreja, sendo esta, fonte interpretadora dos seus sinais. A estabilidade do grupo era dessa forma mantida. Da mesma maneira, as possibilidades de se

ser salvo eram muito maiores, desde que houvesse arrependimento - ainda que no momento iminente da morte - e desde que se realizassem boas obras durante a vida. Os critérios de salvação podem ser comparados a um plano de contas. A certificação da salvação se dará conforme a balança penda mais para o lado do bem, das boas ações. No limite, o arrependimento, e a existência do purgatório amenizavam em muito o desespero dos homens diante da ameaça do inferno, ou seja, da perda de sua alma.

Se, por um lado, nas formas tradicionais de catolicismo romanizado Deus apresenta-se enquanto ser inacessível diretamente às pessoas, por outro, a sua vontade pode ser constantemente revelada e interpretada aqui na Terra pelos agentes especializados da Igreja. Do que se conclui também que o além mundo se dissemina e contamina magicamente o mundo terreno. A própria Igreja era quem concentrava e controlava em última instância a esfera jurídica e regulamentava - ou pelo menos podia reivindicar essa posição com mais ou menos sucesso - o Estado, inclusive em seus princípios legitimadores da dominação e poder real. Dumont sugere que a Igreja em alguns momentos foi o próprio Estado.

II.4.3 - Dualismo ascético, interiorização e solidão calvinista:

A partir da influência protestante, e principalmente sua vertente calvinista, ocorreu um impulso para um outro movimento. Toda a estrutura básica através da qual se davam e atualizavam as relações entre os indivíduos é paulatinamente desfeita e, no lugar desta, resta apenas o contato direto do homem com seu Deus. Também supremo, todo poderoso, e de infinita sabedoria, mas não mais acessível em sua vontade e, portanto, mais distante. Assim, se os homens se aproximam de Deus ao abdicarem de qualquer mediador que propicie, ou facilite o seu encontro e, ao mesmo tempo aderindo a uma ética religiosa unificada, cada um se distancia dEle, por já não se poder mais compreender suas razões últimas. Da mesma forma, os indivíduos distanciam-se, no sentido de tornarem-se e principalmente, sentirem-se inacessíveis e isolados mais e mais uns dos outros, quando colocados frente a frente sem mediação. Ao que parece, é nesse processo que Weber

identifica um caminho aberto, o qual permitiria a ele falar de uma relativa perda de sentido da vida.

É preciso reiterar, não é que o Calvinismo, enquanto religião de salvação, pretendesse desprover o mundo de sentido, isso na verdade não era desejado segundo o programa dos reformadores. Rejeitar as formas de mediação significava simplesmente realizar a vontade de Deus. Muito ao contrário, nesse aspecto o Calvinismo não se diferenciaria de outras expressões religiosas salvacionistas, para as quais:

Em todos os tempos e todos os lugares, a necessidade de salvação [...] resultou da tentativa de uma racionalização sistemática e prática das realidades da vida. [...] nesse nível, todas as religiões exigiram, como pressuposto específico, que o curso do mundo seja de alguma forma, *significativo* [...] essa pretensão surgiu com o problema habitual do sofrimento injusto, e, daí, como o postulado de uma *compensação justa para a distribuição desigual da felicidade individual no mundo*. Daí, a pretensão tendeu a progredir, passo a passo, no sentido de *uma crescente desvalorização do mundo*. Quanto mais intensamente o pensamento racional ocupou-se do problema da compensação justa e retributiva, tanto menos pareceu possível uma solução totalmente interior e tanto menos provável, ou mesmo significativa, uma solução exterior. (grifos nossos) (WEBER, 1982, p. 404)

A existência do sofrimento, e sua distribuição desigual pelo mundo parecem, de certa forma, insuperáveis. É a confirmação da imperfeição e transitoriedade dele. Mas não apenas, pois: “O fato de que a morte e a ruína, com seus efeitos niveladores superavam os bons homens e as boas obras, bem como as más, parecia uma depreciação dos valores supremos deste mundo.” (WEBER, 1982, p. 405) Com a Reforma, os valores deste mundo através de um processo evolutivo, haviam passado a ser, nesse sentido, cada vez mais negligenciados, ou mesmo desprezados enquanto fins em si mesmos. Os bens culturais e a participação no mundo através da ordem e dos códigos desse mundo perdem relativamente a importância. Todavia, como foi anteriormente indicado, a solução ascética ativa não será orientada para uma rejeição absolutamente inconciliável, através da fuga, mas sim da tentativa de acomodação tensa do mundo aos propósitos divinos. E é a peculiaridade dessa solução que se constituirá enquanto via auto-destrutiva. O significado da valorização das coisas da vida liga-se a um processo radical de interiorização e individualização da experiência religiosa. Também, os frutos advindos do labor disciplinado e diligente não podiam ser gozados ou, no máximo, só podiam ser fruídos muito discretamente. Isso impunha tensões que os próprios líderes religiosos – John Wesley, por exemplo - do século XVII, ou quem sabe até antes dele, já anteviam.

Num panorama mais ampliado, Weber percebia que a racionalização – ou racionalizações - do mundo moderno havia trazido consigo um desencantamento em relação a esse mesmo mundo. O processo de racionalização - inicialmente impulsionado em boa medida pela forma singular de racionalização religiosa operada pelo ascetismo ocidental - trouxe como algumas de suas conseqüências não previstas, resumidamente, um processo caracterizado pelo grande desenvolvimento científico, por um Estado constituído de um corpo de funcionários especializados e por um capitalismo racional voltado para a rentabilidade e baseado no trabalho livre, tudo isso organizado através de leis e normas formalmente construídas. Dá-se uma reificação da vida. Nesse mundo os planos dos homens seriam organizados através de uma razão instrumental. A condução da vida perde sua orientação advinda de uma ética religiosa relativamente definida²⁸. Nessas circunstâncias:

Uma atitude ‘consciente’ de dominação do mundo exigiria a elaboração reflexiva da tensão, típica para as formas de consciência peculiares da concepção de mundo moderna nos termos de um *imane*nte dualismo entre *orientação para o sucesso e atitude ética*, (grifo nosso) ou seja, uma mistura bem temperada entre sucesso e moralidade. (SOUZA, 2000, p. 37)

Ou seja, com a saída da religião da dimensão especulativa e normativa - nos termos de Durkheim -, o tipo de ética possível seria aquela que vê no indivíduo em recurso à autoridade de sua interioridade, a fonte autônoma da própria decisão. Mais uma vez, trata-se da mesma dificuldade: como se estipular critérios que permitam aos indivíduos “confeccionar” com segurança suas relações. E, nesse caso, como se poderia constituir um tal padrão de modelação, no qual as práticas estariam balizadas por uma via “interior”? Ou, melhor dizendo, como equilibrar uma imagem de si enquanto interioridade relativamente fechada sobre si mesma, com a demanda incansável por relações com os outros, com um mundo? Como fazer isso, e ainda sustentar-se através dessa imagem, dessa barreira, em certo sentido elaboradora de uma visão autônoma e desvinculada de si mesmo? Precisamente, como indica Elias, o processo é muito longo, e não se dá de um momento

²⁸ À longo prazo o que, segundo Weber se verificou, foi um encolhimento cada vez maior da esfera do sagrado, e, cada vez mais, a religião teve que encaminhar-se em direção ao irracional.

para o outro, mesmo em nações²⁹ que nos parecem às vezes como que baluartes sagrados do individualismo, ou de algumas de suas formas. Nos Estados Unidos por exemplo, na época em que Weber escreve, as coisas não parecem tão simples.

II.5 - O INDIVIDUALISMO ÉTICO:

II.5.1 - Responsabilidade diante da escolha numa rede de interdependências:

A partir de sua própria experiência, em uma viagem, o autor deixa claro que nesse país – Estados Unidos -, formas coletivas de organização ainda eram fundamentais. Mais ainda, ao contrário do que se imaginaria, os Estados Unidos jamais poderiam – ainda que naquele momento estivesse ocorrendo uma mudança - ser considerados algo como uma reunião desorganizada de individualidades:

No passado e até o presente, uma das características da democracia especificamente americana era precisamente a de que ela *não constitui um monte informe de areia, composto de indivíduos*, (grifo nosso) mas um animado complexo de associações rigorosamente exclusivas, embora voluntárias. (WEBER, 1982, p. 356)

Portanto, fica indicada a importância que era dada nesse país a se pertencer a qualquer forma de organização e, principalmente, ligar-se a algum grupo religioso. Embora tal ligação funcionasse muitas vezes como uma espécie de “carta de apresentação” para o mundo dos negócios, Weber sugere que a adesão não poderia ser encarada como mera hipocrisia. No limite, fica claro o fato de que só se estaria disposto a depositar confiança em alguém que tivesse sido aceito por um determinado grupo e que, portanto, tivesse demonstrado inclusive em seu passado – pois a aceitação em uma denominação dependia da verificação do passado do pretendente - inclinação para continuar a viver e agir *eticamente regulado* através de uma ética religiosa no futuro.

²⁹ Por outro lado, provavelmente, mesmo em nações herdeiras de uma religiosidade predominantemente católica, muitos dos desdobramentos e conseqüências dos fenômenos em questão tiveram atuação fundamental, contribuindo para a definição de rumos, perspectivas e fronteiras que se teve de descobrir. Ou seja, talvez – isso, mesmo que fosse possível desconsiderar outros fatores – a contribuição das religiosidades protestantes reformadas para a conformação de uma visão de mundo e de uma determinada orientação prática, tenha, no longo prazo de suas múltiplas articulações, excedido os limites geográficos de suas nações de origem. Inclusive, o conjunto de idéias que se dissemina com a Reforma não nasce da própria Reforma. Na verdade, trata-se do resultado mais radical de um longo debate, e de um complexo e muitas vezes tenso conjunto de disposições e confrontos que vinham se definindo dentro do próprio Catolicismo.

A passagem entre esses dois tipos ideais de orientação da conduta não se dá de maneira absoluta e incontroversa, e algo da racionalidade da ética religiosa sobrevive:

A concepção de mundo moderna continua *dualista*, na visão de Weber, precisamente pela permanência do confronto entre um mundo da causalidade natural e um mundo ‘postulado’ de uma causalidade compensatória de fundo ético. No entanto, ao contrário do dualismo imanente, já que o mundo da realidade *ética postulada é pelo próprio homem desenvolvido* acarretando, conseqüentemente, uma ‘responsabilidade’ bastante peculiar com respeito à esfera ética. (grifos nossos) (SOUZA, 2000, p. 38)

Esse tipo de “responsabilidade bastante peculiar com respeito à esfera ética”, corresponde ao que passou a se chamar *individualismo ético*. Parece que é a isso que Weber está chamando de ética de responsabilidade, em oposição a uma ética de convicção. Implica em que os indivíduos, ao tomarem posições, ao decidirem, tenham presentes todo o tempo as possíveis conseqüências de suas decisões. Mas a idéia de oposição não é também característica esclarecedora das duas orientações. “Vemos que a ética da convicção e a ética da responsabilidade não se contrapõem, mas se completam e, juntas, formam o homem autêntico, ou seja, um homem que pode aspirar à ‘vocação política’.” (WEBER, 1982, p. 122) Também não se trata de um utilitarismo, uma vez que um elemento de responsabilidade radical, por si e por outros deve estar constantemente enfatizado, sobretudo para os que se arriscam na vida política. Inclusive, um sentimento quase que de missão parece recorrente no texto de Weber. O problema é que, se só temos a “consciência própria” para recorrer no momento da decisão, deveremos estar cientes de que estaremos também sós para enfrentar as conseqüências de nossos atos³⁰, principalmente pelo fato deles envolverem uma série de outras pessoas.

Quem age motivado por uma ética de convicção, não enxerga o mundo em seu politeísmo ético. Acredita e confia numa ordem unificada e não contraditória de mundo. Portanto, está convicto da possibilidade de eliminação do mal, uma vez que passarmos a viver radicalmente de acordo com esse ideal ético coerente e superior. Aquele que se propôs a viver e, sobretudo, agir por uma ética de responsabilidade, aceita que o mundo porta uma polissemia de orientações afetivas, cognitivas e éticas, muitas delas travando

³⁰ Mas, para o próprio Weber, essa opção apresenta-se bastante tensa e, de difícil solução. De fato, a questão se torna particularmente aguda quando se trata da esfera política. Pois, uma vez que o meio legítimo específico da política seria a violência, a relação entre decisão e efetivação da vontade adquire um caráter particularmente tenso. Pois, no limite, como diz Weber, quem está disposto a lutar com a espada, deve estar disposto a morrer por ela.

conflitos insolúveis. Para ele, um ideal ético tão elevado apresenta-se imediatamente como irrealizável. Portanto, qualquer decisão - e a política é por excelência a esfera da decisão – deverá pressupor como um de seus corolários, a necessidade do uso, ou ao menos a pressuposição do uso dos meios de violência.

Uma outra conseqüência à qual, quem pretende agir assim motivado não pode fugir, é a de que, em condições modernas, nenhum líder age sozinho. Portanto, ao se realizar qualquer ação, temos que depender de uma série de outras pessoas e de ânimos que podem ser bastante diferentes dos nossos. Também, o problema da rotinização após os desdobramentos de lutas determinadas.

Qualquer um que deseje dedicar-se à política e, em especial, aquele que deseje dedicar-se à política em termos de vocação *deve tomar consciência desses paradoxos éticos e da responsabilidade* (grifo nosso) quanto àquilo em que ele próprio poderá transformar-se sob pressão daqueles paradoxos. (WEBER, 1982, p. 150)

Todavia, a conseqüência mais forte, para os propósitos desse texto, refere-se a um relativo desprendimento³¹, o qual permitiria uma postura, diria, relativamente crítica em relação aos outros e em relação a si mesmo. Acredito ser produtiva a interpretação de que Weber passa a entender a cultura como um espaço de disputa por aquisição e imposição de bens culturais e materiais. Se o Estado é o espaço em que o uso dos meios de violência é legítimo e, se a política é o ofício daquele que se interessa pelo Estado e, portanto, pela utilização desses meios, a disputa política e a disputa no mercado precisam ser inequivocamente pacíficas. Isso pressupunha, em minha opinião, duas coisas a respeito da percepção dessa polissemia de sentidos e de éticas discordantes e abriria o caminho, ao meu ver, para as seguintes orientações fundamentais: uma postura crítica, e um relativismo na cultura.

Inclusive, uma vez que nem todos dispunham do interesse, meios, ou talento para a atuação na vida política, e, uma vez que seu espaço se torna cada vez mais especializado diante de outras esferas da vida, parece que a própria disputa política passa a ser entendida

³¹ Não se trata, é claro, da idéia de um instrumentalismo desprendido e, inclusive, talvez mesmo o termo desprendimento não seja adequado. Ele pretende aqui indicar justamente para o fato de que o modelo de mundo que possibilitaria e sustentaria um tal tipo de ética, também colocaria os indivíduos em condições de lidar com os outros reconhecendo as mediações e delimitações impostas pela diversidade de ritmos, perspectivas e assimetrias humanas a que se tem acesso e a que se está sujeito.

enquanto uma disputa num mercado concorrencial. Constitui-se a política partidária de massas na qual os eleitores se assemelhavam a consumidores ou clientela³². Isso, quando relacionado com a relativa valorização da vida cotidiana frente à participação em outros setores e performances da vida – sobretudo o a política, a contemplação e a guerra – pode ter tido conseqüências interessantes para se compreender alguns aspectos das chamadas *sociedades de massa* do século XX³³.

Estou insistindo na política pelo fato já comentado de nela se mostrarem de forma mais aguda os problemas éticos que se explicitam ao se lidar com a disponibilidade legítima do uso dos meios coercitivos e violentos. Mas também justamente por se tender a desejá-la imune aos efeitos da mercadificação; ainda que o termo tenha, inicialmente, adquirido sua fisionomia moderna justamente daí³⁴, só depois sendo relacionado aos efeitos das modernas tecnologias de massa – basicamente, rádio, fotografia, cinema, televisão e um serviço de imprensa rápido e barato – e ao desenvolvimento de um mercado consumidor ativo e extenso, principalmente no que tange o consumo de artigos de luxo. Mas não se trata apenas da política, espaço que, ainda que bastante interessante de se observar, por exigir e guardar uma relação explícita e exigente com a questão da decisão, como já foi dito, somente estaria aberto e convidativo a muito poucos.

³² Em todo caso, seria valioso se estar atento e cauteloso para a sugestão de passividade, relativa imobilidade e posição de submissão que o termo consumidor sugere. Como indica Michel de Certeau, o termo consumo só adquire seu sentido pleno e pode ser melhor compreendido enquanto estipulação de uma *prática*. Ao mesmo tempo, as práticas de consumo nunca se resolveriam como absorção passiva de uma “casta” de dominados. Ao contrário, exigiriam “técnicas” e modos ativos e subversivos de apropriação, sendo que estes se assemelhavam muito mais a uma reorientação e reelaboração dos usos, seus tempos e lugares pelas pessoas.

³³ Talvez a dificuldade aqui seria a de se suspender, ou melhor, reconhecer, entender e, se possível, enfrentar um pouco o moralismo das interpretações assombradas e ressentidas diante das “perdas e ausências de valores” que se julgava, ou se desejava imprescindíveis, imperecíveis.

³⁴ “A concepção da sociedade de massas, que teve sua origem nos historiadores romanos sobre o populacho turbulento e sua maior expressão literária em *Coriolanus*, é primordialmente um produto do século XIX. Nessa época apresentou-se como um produto da reação contra as Revoluções Francesas, que se estenderam desde 1729, 1830 e 1848, até 1871.” (SHILS, 1983, p. 115)

II.6 - SENTIDO, TRABALHO E CONSUMO

II.6.1 - Categoria *trabalho* e a impossibilidade sociológica do *ponto zero*:

Neste ponto, gostaria de indicar mais precisamente para a questão que me propus no início do texto, a do arbítrio e do arbitrário. Para tanto, devo me antecipar um pouco, ao deixar indicadas algumas das dificuldades que surgirão à diante. Ora, tanto Weber, como Durkheim e Marx tenderam a dar uma atenção muito maior a esfera produtiva, a idéia de trabalho, e a uma interpretação do ocidente moderno atrelada privilegiadamente a essa dimensão. Fica ausente, desvalorizada ou secundarizada na obra dos três autores uma discussão mais detalhada das conseqüências e de certa especificidade, em termos da esfera - e práticas a ela associadas - do consumo³⁵, bem como do significado que ele possa vir a ter para a compreensão de alguns aspectos da vida considerados como caracteristicamente ocidentais³⁶. E, por outro lado, provavelmente, somente Marx conseguiu enxergar na atividade produtiva em si mesma, um significado afirmativo, ou mesmo criativo e propiciador de felicidade.

É como se o trabalho, a atividade produtiva em sua modalidade capitalista de produção enquanto participação explícita nesse mundo que se criava, fosse ocupando cada vez mais o lugar de constituinte e fundamento da vida. Mais que atividade produtiva, era atividade que ligava pessoas e coisas num amplo sistema integrador, mas que ao mesmo tempo, dependia de desintegrações constantes e mobilização de energias corrosivas, como na famosa e impactante asserção de Marx:

A burguesia não pode existir sem revolucionar, constantemente, os instrumentos de produção e, desse modo, as relações de produção e, com elas, *todas as relações da sociedade* [...] Todas as relações firmes, sólidas, com sua série de preconceitos e opiniões antigas e veneráveis foram varridas, todas as novas tornaram-se antiquadas antes que pudessem ossificar. ***Tudo o que é sólido desmancha-se no ar, tudo o que é sagrado é profanado, e os homens são por fim compelidos a enfrentar de modo sensato suas condições reais de vida e suas relações com seus semelhantes*** (grifos nossos) (MARX, 2004, p. 14)

³⁵ De fato, um dos valiosos e inaugurais trabalhos a seguir nessa direção foi o de Thorstein Veblen, “A teoria da classe ociosa”.

³⁶ Talvez o autor dentre os clássicos que mais se aproximou dessa tarefa de apostar nas práticas e sentidos ligados ao consumo como arena importante para a construção da vida tenha sido Simmel, em sua discussão em torno da moda, por exemplo.

Diante do recuo de outras formas de vida e moralidade, como diria Durkheim, a aposta nessa dimensão da vida vai tomando cada vez mais força e forma, com toda a sua ambigüidade, violência e rejeição do passado. Para Marx e Durkheim, essa etapa de quase irracionalidade será mais ou menos rapidamente superada, seja por um ato decisivo e revolucionário, seja por acomodações graduais e harmonizadoras. Nesse sentido, Weber me parece, dos três autores, aquele que menos investe nessa esperança. O que ele identifica em “A ética protestante e o espírito do capitalismo” seria uma correlação bastante circunstancial e parcial, diante de um volume bem mais imbricado e extenso de interdependências. A contribuição para um determinado tipo de ética e racionalidade do trabalho – no caso, advinda da religião - seria apenas uma contribuição, fundamental sem dúvida, mas apenas uma, em suas conseqüências, para a configuração de determinado tipo de vida.

Ainda assim, embora Weber indique – principalmente, sob o ponto de vista da sedimentação de um modo de vida mais especificamente moderno - para a importância da constituição, por exemplo, dos mercados, ao meu ver ele preocupa-se muito mais em especificar as disputas que nele ocorrem por imposição de sentido, sem descrever mais detalhadamente, por exemplo, a relação entre um certo modo de vida, a constituição de determinados modelos de elaboração das estimas e a escolha, posse, distribuição e exibição de objetos e serviços³⁷. Também Durkheim, se por um lado ele se mostra sensível à constituição da idéia de indivíduo enquanto valor, ele não é capaz – impregnado que está pelas noções de solidariedade e especialização funcional – de perceber o radicalismo e especificidade de algumas linhas de mudança, ou mesmo de perceber naquilo que naquele momento seria considerado fútil, uma fonte autêntica de constituição de identidades e estimas. Ou seja, talvez não tenha sido suficientemente explorada, tanto em Weber quanto em Durkheim ou Marx³⁸, uma percepção mais clara a respeito de uma possível

³⁷ É claro que Weber, ou qualquer dos autores em questão não “teria que” ter coberto e tratado desse ou daquele tópico em particular. Todavia, a sua fraca ou secundária presença – a do consumo - impõe que se recorra ao duplo trabalho de se encontrar em suas obras caminhos analíticos, linhas de sugestão e questões que, porventura, contribuam para minhas atuais preocupações e, ao mesmo tempo, exige ainda mais urgentemente que se acumule uma erudição mínima através da incorporação de outros autores advindos, inclusive, de áreas diferentes da Sociologia.

³⁸ Este, como se sabe, ao formular uma interpretação sobre o consumo, o submeteu, no interior do ciclo produção-distribuição-consumo, a um papel determinado pela precedência analítica da produção, e sem vida própria que o especificasse.

particularidade e autonomia relativa dos aspectos éticos e morais que emergiam, presentes nas relações entre a constituição de um modo de vida em que se pressupõe – prescindindo-se por hora, do fato de se alcançar ou não, e de que forma - como um forte ideal o respeito à autonomia, e a elaboração dos gostos e estilos de vida, bem como uma valorização do pessoal e singular.

II.6.2 - Contribuições e limites teóricos “clássicos” a respeito do consumo:

Tendo a apostar, seguindo em parte a argumentação de Charles Taylor, numa afinidade eletiva entre a ênfase e valorização da vida cotidiana, e a especificidade da construção do individualismo ético no ocidente ambos unidos à emersão de um determinado tipo de prática voltada para o consumo. Também, tendo a enxergar algumas possibilidades não apenas corrosivas nessa combinação. Acredito que, caso pretenda, daqui para frente, poder extrair essas conseqüências do pensamento dos autores clássicos tratados, ou mesmo de outros que forem surgindo, terei que ser bem mais rigoroso no debate, e avançar bastante em termos de mediações e argumento. Mas gostaria de realizar uma breve digressão.

Penso que esse individualismo ético, ao se voltar para questões referentes à satisfação e felicidade, exigiu também a construção de projetos a médio e longo prazo, bem como possibilitou configurações complexas e relativamente abertas para a interação humana. No caso de Durkheim e Weber, quando se visava o problema da motivação e da escolha em sociedades modernas, ficava evidente o problema do paradoxo de como se garantir uma ação eticamente orientada, uma vez que as formas de vida tradicionais e comunitárias tinham desaparecido, ou perdido sua força enquanto fonte de sentimentos morais, ou da garantia de uma ordem mágica do mundo. A perspectiva de um futuro sem esses “personagens” pareceu assustador principalmente para Weber, pois Durkheim nesse sentido parecia mais confiante quanto à capacidade em se desenvolver formas renovadas de solidariedade.

Seria preocupante a espécie de vazio e solidão que poderia se tornar a vida de cada pessoa. Ou senão, o tipo de caos e desordem que poderia vir a se conformar por conta da ausência de mediação entre a pluralidade de moralidades. Os fenômenos de massificação do consumo, da liberdade de escolha numa sociedade de massas, e tudo mais que acompanha, pareciam talvez, como incapazes de definir, ou estarem definidos, por motivações éticas e coordenações minimamente satisfatórias das condutas. Ou seja, a dimensão do prazer e satisfação, uma vez que responderiam basicamente às demandas do corpo e do egoísmo, pertenceriam ao reino do irracional, não podendo estar ligadas à constituição de modos orientados de vida e não contribuindo – ao menos de forma não afetada – para a constituição das estimas. Seriam aspectos da existência quase que destituídos de profundidade, artificiais, até mesmo, empobrecedores do caráter.

Mas, talvez – e, em parte, pretendo explorar essa “hipótese” - o imperativo do consumo e da escolha tenha tido que lidar com o aprendizado da limitação e da responsabilidade que acompanha o chamamento ao arbítrio que neste lugar – o do consumo – seria entendido como premente, elaborando, inclusive uma pedagogia mais ou menos definida e contribuindo, de alguma forma, para a organização das vidas. Por outro lado, acredito que a busca por satisfação e a busca por prazer começam a poder exigir um outro tipo de reconhecimento, passando a ser relativamente destabuizados. Por outro lado, a busca por liberdades e por definição de estilos e sua exibição, podem estar concomitantemente ligados a atitudes competitivas e modos bastante estilizados e plásticos de se viver. Ou seja, as práticas competitivas e elaborações das estimas, extraem sua eficácia, antes de tudo, do reconhecimento afetivo e valorativo que determinadas práticas propiciam para aqueles que através delas se refinam. Isso, inclusive, pode levar, por exemplo, a uma busca permanente por autenticidade e singularização. Sem dúvida, esse argumento vai na direção de uma influência marcante do romantismo em nossa cultura, mas não apenas, se o inserimos num patamar posterior, no qual, inclusive, o ideal de sociedade consumista está bastante desenvolvido.

De fato, há muitas conseqüências e particularidades grotescas para a história do ocidente no século XX – e tudo indica que elas continuarão -, sobretudo quando as coisas desembocam em violências de todo tipo, e não apenas as simbólicas. Não se trata, de forma

nenhuma, de que as soluções que o ocidente vem adotando para as questões éticas sejam superiores ou inferiores em qualquer sentido. Todavia, talvez seja interessante mapear de maneira não condenatória algumas possibilidades e conseqüências da expansão de certo individualismo enquanto valor, e de suas proponentes ideológicas, políticas e institucionais. Inclusive, na verdade a complexidade e amplitude do processo são por demais avassaladoras para que falemos tão sem pudores de Ocidente. Por exemplo, quando se volta o olhar para especificidades como a brasileira, e se tenta mapear alguns dos seus aspectos fundamentais, acredito que fique patente a insuficiência de se buscar compreender nossa realidade através de qualquer esquema. Menos ainda, de uma transposição pura e simples daqueles esquemas analíticos que se mostraram relativamente eficazes para o caso europeu. Pergunto-me aqui sobre “o caso brasileiro”, e sobre questões, por exemplo, de como a esfera do trabalho compareceu nessa sociedade estruturada basicamente através de trabalho escravo e em sua esteira, numa valorização do ócio como forma de vida superior. As controvérsias da herança ibérica, do industrialismo e da democracia numa ex-colônia, a idéia de civilização e de moderno, as imbricações que tiveram com a pluralidade de religiosidades, muitas delas bastante singulares. Principalmente, sobre os caminhos que as ciências sociais seguiram ao tentar dar solução para as questões.

Evidentemente, não se trata de abdicar do estudo e da utilização dos chamados clássicos. No limite – mas acredito que não apenas isso – eles contribuem para a compreensão do que pretendemos estar chamando de Sociologia, e mesmo, para a Sociologia que cada um tenta fazer. Mas, inclino-me a confiar que seria positivo a tomada de uma atitude, diria, vigorosa e envolvida diante da pesquisa e do debate. Quero dizer com isso que todo diálogo, para ser diálogo, requer que saíamos transformados quando ele termina. Dessa forma, reler os clássicos implica numa postura aberta a constante reposicionamentos. Acredito que a riqueza do pensamento desses autores é um convite bastante convincente a nos instigar para esse exercício. Mas acredito que os reposicionamentos também exijam eventuais superações, ou delimitações analíticas que venhamos – já em condições de pesquisa - perceber em suas obras.

Assim, fica, se elastece e retensiona a pergunta: *de qual sentido se está falando?*

III – O SENTIDO E O CORPO: OBJETOS E ATIVIDADE PRÁTICA

III.1 - A PRÁTICA E O SENTIDO: MARXISMO E OS ESTRUTURALISMOS INGLÊS E FRANCÊS

III.1.1 – A embaraçosa crítica de Marshall Sahlins:

Formulada de outra maneira, esta oposição [entre conteúdo simbólico e conteúdo essencial ou sensível] apresenta-se como um conflito e uma tensão permanente entre ‘cultura’ e ‘vida’. Porque o destino inevitável da cultura consiste no fato de que *tudo o que ela cria no seu incessante processo de configuração e ‘formação’ nos distancia progressivamente do estado original da vida* (grifo nosso) (CASSIRER, 2001, p. 73)

O problema é que os homens nunca ‘cortam madeira’ simplesmente dessa forma. Eles cortam toros para as canoas, esculpem as figuras de deuses em clavos guerreiras, ou mesmo cortam madeira para lenha, mas sempre *estabelecem relações com a madeira de um modo específico, uma forma cultural, em termos de um projeto significativo cuja finalidade governa os termos da interação recíproca entre o homem e a árvore* [...] A resposta ao último golpe depende de um objetivo que não é dado ao processo como um processo natural; esse golpe e todos os golpes que o antecedem, desde o inicial, dependem da *intenção significativa*.³⁹ (grifos nossos) (SAHLINS, 2003, p. 95)

Procurei no capítulo anterior descrever e analisar aspectos de duas tradições sociológicas nas quais o problema do sentido estaria posto através de caminhos distintos, ainda que passíveis de diálogo. Tentarei agora indicar para aquela tradição que, mais que todas, analisou o problema do significado da vida e das ações humanas através da categoria trabalho e suas conseqüências, para em seguida apontar para o debate sobre as relações entre sensibilidades, objetos, consumo e memória. Para tanto, iniciarei aqui, seguindo em boa medida a sugestão analítica de Marshall Sahlins, indicando para o problema da divisão entre um mundo *significativo/ simbólico* e o mundo *prático-material*, através da qual ele buscou entender um pouco dos caminhos operados pela Antropologia – mas acredito, muito também pela Sociologia – no século XX e, quem sabe, XXI. Embora comprometido com uma ênfase teórica nos aspectos cognitivos e lógico-formais das relações entre pessoas e objetos, o autor interessa bastante ao sugerir um caminho que, sensível aos aspectos materiais da vida, consegue acentuar ao mesmo tempo a dimensão simbólica e

³⁹ Interessante pensar que também Marx, mas sob outro ponto de vista: “Em primeiro lugar, o objeto não é um objeto em geral, mas um *objeto determinado que deve ser consumido de uma certa maneira, esta por sua vez mediada pela própria produção*. A fome é fome, mas a fome que se satisfaz com carne cozida, que se come com faca ou garfo, é uma fome muito distinta da que devora carne crua, com unhas e dentes. (grifo nosso)” (MARX, 1996, p. 32)

significativa. Nesse sentido, ajuda a iniciar o debate por uma ótica fundamental quando se pretende pensar as questões religiosas, uma vez que tal esfera, ainda que dependendo – no caso do cristianismo – substancialmente de uma orientação extramundana, não consegue prescindir de vida material, ao contrário, só se exerce nesse lugar de trocas, presenças e reciprocidades. Nesse debate, me será bastante valiosa, entre outras coisas, a polêmica que o autor estabelece com a teoria marxista, esta, entendida como a primeira teoria da *práxis* por excelência, sendo o termo aqui usado em seu sentido estrito de *atividade produtiva*, dependente do trabalho humano⁴⁰.

Trata-se assim, dos limites impostos às formulações no interior das ciências sociais entre dois extremos analíticos: ou bem o mundo simbólico seria um mundo autônomo, fechado sobre si mesmo, no qual o significado valeria pelo significado, independentemente das relações materiais a que estaria ligado; ou, de outro lado, o mundo significativo seria dependência, determinação de um mundo material forjado pela dinâmica cega das necessidades – inclusive o utilitarismo, alguns funcionalismos e, como já indiquei, essencialmente o marxismo⁴¹, sobre o qual recairá sua crítica mais contundente. Para começar, coloca-se Sahlins a seguinte questão: seria capaz a análise marxista tradicional de explicar a especificidade das sociedades tribais, também denominadas de sociedades primitivas, sociedades simples ou sociedades frias? Sociedades nas quais regeriam fortes laços de parentesco; onde a divisão do trabalho seria relativamente bem mais simples; em que as hierarquias se submeteriam em boa medida as estruturas específicas de parentesco no interior de processos de trocas e reciprocidades não só de objetos, mas, também de herdeiros e mulheres e também, como nas “nossas”, serviços. Ora, como se sabe, o problema da cultura, para Marx, se resolveria de forma a tomar como suposto básico de todas as relações as chamadas relações produtivas, relações sociais de produção em determinado estágio do desenvolvimento histórico. Estas seriam, “em última instância”, aquele determinante básico a partir do qual todas as dimensões da vida se constituiriam. Dessa forma, não só a arte, como também a religião, o sistema jurídico, o Estado, a política, enfim, tudo que ele denominava “vida espiritual”, estaria subordinado a atividade

⁴⁰ Uma vez descrito este percurso inicial, tentarei definir a maneira como utilizarei a expressão *prática*, ampliando, creio, um pouco mais a sua “região de cobertura”.

⁴¹ E aqui, ao contrário de realizar uma descrição de determinadas características do pensamento de Marx - algo semelhante ao que realizei com Durkheim e Weber no capítulo anterior -, me manterei mais próximo da polemização proposta por Sahlins em torno da tradição marxista, sobretudo, quando fiel ao próprio Marx.

fundamental de produzir, localizando-se assim na ordem da superestrutura⁴². E, dessa forma, também não escaparia a tal determinação tudo àquilo a que os antropólogos vieram chamando de *estruturas de parentesco*; seriam elas também determinadas.

É preciso enfatizar, de fato, a teoria marxista inicia-se e se desenvolve fornecendo um amplo leque de questões, inclusive, ela possui o mérito de ter dado especial atenção à dimensão da atividade, à idéia de vida prática, ao mesmo tempo em que estava atenta para muitas das tensões e distinções que se configuravam, essencialmente, a partir do século XIX. Ela desafia toda uma tradição filosófica arraigada, na qual a vida humana, as condições de sua produção e reprodução, sua especificidade histórica enquanto indivíduos, mas, antes de tudo, enquanto dependentes, condicionados e constituídos por uma coletividade histórica que os antecede, não encontrariam lugar jamais, não interessariam centralmente naquele ambiente especulativo que o autor presenciou, principalmente se levarmos em conta a criatividade, ousadia e interdisciplinaridade de sua reflexão. Aliás, como se sabe seria somente através da síntese entre várias influências, inclusive do pensamento econômico – fundamentalmente os economistas ingleses -, que Marx pôde visitar os lugares que visitou. Também, fornece o caminho para uma crítica ao economicismo; em Marx produção e consumo se inserem numa lógica bem mais complexa de constituições e interdependências, de tessitura mesma da vida humana em sua integralidade, quando comparado aos autores que o precederam.

⁴² Deixemos o autor falar: “A produção de idéias, de representações, da consciência, está, de início diretamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, como a linguagem da vida real [...] O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem aqui como *emanação direta de seu comportamento material* [...] Os homens são os produtores de suas representações, de suas idéias etc., mas os homens reais e ativos, tal como se acham condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas no intercâmbio que a ele corresponde até chegar às suas formações mais amplas. A consciência jamais pode ser outra coisa do que ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real [...] *Não se [pode partir] daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, e tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens em carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida* [...] A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, assim como as formas de consciência que a elas correspondem, *perdem toda aparência de autonomia. Não têm história, nem desenvolvimento*; mas os homens, ao desenvolverem sua produção material e seu intercâmbio material, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. *Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência* (grifos nossos).” (MARX, 1999, p. 36) E, decerto: **vida = vida produtiva = atividade = práxis = vida real**; a não ser, quando for chegado o momento da revolução, em que a práxis se converterá, em sua definição, praticamente em atividade revolucionária.

III.1.2 - Da ordem das necessidades: estrutura e superestrutura, produção e consumo:

A primeira característica a chamar atenção, surge da observação e descrição sobre a maneira como Marx concebe o desenvolvimento histórico em sua forma geral, nele concebendo “etapas” contingentes e necessárias. O interessante é que as duas primeiras etapas não possuiriam um caráter fortemente social e, a terceira, estaria mais próxima de um modelo organizado através de estruturas fundamentais de parentesco, e não em relações sociais de produção, ainda que a pressão pela satisfação de necessidades e uma organização cada vez mais fracionada do trabalho estabeleçam o tom. Primeiramente:

[...] o primeiro pressuposto de toda existência humana e, portanto, de toda a história, é que os homens devem estar em condições de viver para poder ‘fazer história’ [...] comer, beber, ter habitação, vestir-se [...] O primeiro ato histórico é, portanto, a *produção dos meios que permitam a satisfação destas **necessidades**, a produção da própria vida material*, e de fato este é um ato histórico, uma condição fundamental de toda história [...] (grifo nosso) (MARX, 1996, p.39)

Em seguida:

[...] satisfeita esta primeira **necessidade**, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades – e essa primeira produção de necessidades é o *primeiro ato histórico*. (grifos nossos) (MARX, 1996, p. 40)

Por fim

A terceira condição que já de início intervém no desenvolvimento histórico é que os homens, que diariamente renovam sua própria vida, começam a *criar outros homens*, a procriar: é a relação entre homem e mulher, entre pais e filhos, a família. Esta família, *que no início é a única relação social*, torna-se depois, quando as **necessidades** ampliadas engendram novas relações sociais e o acréscimo da população engendra novas necessidades, uma relação secundária [...] (grifos nossos) (MARX, 1996, p. 41)

Em que implicariam aqueles dois primeiros momentos? Ora, eles seriam uma etapa, ou melhor, um aspecto na unidade do processo; esse momento, uma expressão determinada da unidade sintética na qual, praticamente, não haveria relações sociais entre os homens, mas apenas relações *homem-natureza*, relações imediatas, quase se poderia dizer intuitivas-sensíveis - ainda que esse momento se afigure como condição essencial e indispensável de toda e qualquer história ele não estipula a existência de relações sociais. Mas, na verdade,

não é necessário que assim o seja, e não estaria correta a afirmação de que as categorias marxistas não conseguiriam sustentar-se no modelo. O primeiro ato histórico seria histórico não por ser social, mas por implicar na modelação da natureza pela atividade humana, à qual, em contrapartida, modifica suas próprias condições de desenvolvimento no interior desse ato primogênito. Portanto, modifica o próprio homem adicionando a sua experiência vital novas expectativas, formas de perceber, uma nova existência. Dá-se um ato criativo, fundante e transformador, no qual a idéia da tensão entre mudança e permanência seriam uma constante. Além do mais, a forma geral e a função, se se pode dizer assim, básicas desse estágio, não teriam deixado nunca de existir; ou seja, os homens, historicamente determinados, em quaisquer relações sociais de produção, nunca deixaram ou puderam deixar de satisfazer as suas necessidades. Assim, não se trata de fato de um etapismo, mas de aspectos de um ato primordial: a atividade, a produção e reprodução da vida e de suas condições e meios. Apenas na unidade do ato é que se pode captar a sua concreticidade, o real não se apreende em seus aspectos fragmentados e abstratos⁴³. O problema da transição aqui também se resolveria, pois ela corresponderia a um desenvolvimento sempre mais dinâmico e acelerado das ordens de complexidade, definidas pelo modo como se estruturariam as atividades produtivas. Nesse processo, expressões mais complexas e posteriores conteriam sempre características das mais simples, ao mesmo tempo em que as explicariam, pois que seriam faces de uma mesma totalidade orgânica “a divisão do trabalho, o dinheiro, o valor etc., só seriam apreendidos enquanto determinados por uma unidade concreta anterior.” (MARX, 1996)

A partir desse terceiro “momento” dá-se um novo movimento. Os homens passam a cada vez mais depender de outros homens para viver, suas necessidades se ampliam, os modos de cooperação se desenvolvem, intensifica-se então a *divisão do trabalho* com todas as suas conseqüências. Estabelece-se então um processo de hierarquização e organização social bastante complexo, no qual a idéia de atividade produtiva cumpre um papel central. Já não apenas a relação homem-natureza, mas os homens entre si, pessoas

⁴³ “O concreto é concreto porque é a *síntese de muitas determinações*, isto é, unidade do diverso. Por isso, o concreto aparece no pensamento como o processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, ainda que seja o ponto de partida efetivo e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação [...] enquanto o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto *não é senão a maneira de proceder do pensamento* para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado. Mas este não é *de modo nenhum* o processo da gênese do próprio concreto. (grifos nossos)” (MARX, 1996, p. 40)

travando relações recíprocas e cada vez mais assimétricas entre si. A satisfação das necessidades, a modelação da natureza, portanto, a atividade, torna-se atividade conjunta, intercâmbio entre indivíduos organizados sob condições determinadas. Mas, justamente, nesse processo continuado de realização a divisão do trabalho começa a se constituir enquanto processo inverso de desintegração, uma vez que parece fugir ao controle dos indivíduos em particular, apresentando-se a eles como autônomos e, mesmo, em conflito com suas aspirações⁴⁴. Primeiro, com as divisões entre: os sexos; trabalho intelectual/trabalho produtivo; cidade/campo; indústria/comércio. Progressivamente ele vai se intensificando e adentrando em todos os setores da atividade.

Todavia, o que mais me interessa aqui é a divisão por Marx proposta entre atividade intelectual – “espiritual” – e atividade produtiva. Ela estipula de início a tensa relação entre *mundo da cultura* e *mundo prático*, bem como de sua correspondente, *estrutura e superestrutura*:

Para a teoria da práxis [...] o momento auto-suficiente e decisivo é o ato. Ele próprio coagido pela necessidade instrumental, o ato gera necessariamente forma e significação cultural com base nas qualidades dadas do real [...] – o famoso ato de auto-criação humana através do trabalho [...] A construção específica da cultura é o *produto de uma atividade concreta que transcende o sistema para apropriar a novidade e atualidade do mundo material*. Nesse momento criativo do ato, a ordem da cultura existente perde sua função histórica (isto é, constitutiva). (grifo nosso) (SAHLINS, 2003, p. 31)

Ou seja, a subsunção da vida “espiritual” ao espectro da produção em seu sentido amplo empobreceria a vida significativa ao privá-la de autonomia e, portanto, de ser também atividade histórica, constituinte da história. E se, de fato, como nos estruturalismos inglês e francês, também de forma distinta em Simmel e Weber, se aposta na idéia de que os seres humanos seriam, fundamentalmente, seres capazes de interpretar, significar e dar sentido as suas vidas, ou, melhor dizendo, seres nascidos e feitos através de um arbitrário, sendo a emersão do sentido a expressão de uma competência fundante e um ato

⁴⁴ Situação através da qual emergiria a experiência da *alienação*: “O poder social, isto é, a força produtiva multiplicada que nasce da cooperação de vários indivíduos, porque sua cooperação não é voluntária, mas natural, não como seu próprio poder unificado, mas como uma *força estranha situada fora deles, cuja origem e cujo destino ignoram que não podem mais dominar* e que, pelo contrário, percorre agora uma série particular de fases e estágios de desenvolvimento, *independente do querer e do agir dos homens e que, na verdade, dirige este querer e agir*.” (grifos nossos) (MARX, 1996, p. 50)

estruturante básico de toda a vida inclusive a econômica, então de fato se está diante de um sério dilema. Ou seja: se “Para o estruturalismo, o significado é a propriedade essencial do objeto cultural, da mesma forma que o simbólico é a faculdade específica do homem [...]” (SAHLINS, 2003, p. 80) a precedência da produção torna-se uma impossibilidade lógica e valorativa. Ainda que ninguém duvide de que “[...] o significado não cria as forças materiais reais, mas, na medida em que estas são empregadas pelo homem, o significado cinge-as e governa sua influência cultural específica.” (SAHLINS, 2003) Ou seja, a atividade produtiva só pode ser atividade específica porque, em primeiro lugar, já se encontrava perpassada e comprometida com uma determinada ordem simbólica.

Por um lado, acredito que a proposta sugerida por Marshall Sahlins visando confrontar, ou mesmo por parcialmente em questão o marxismo, ao mesmo tempo em que aproximando-se da perspectiva estruturalista sem no entanto abrir mão da importância da existência e persistência de uma determinada vida material, pode encontrar uma expressão e síntese num interessante fragmento que nos fornece Mary Douglas:

Para continuar a pensar racionalmente, o indivíduo precisa de um *universo inteligível*, e essa inteligibilidade precisa ter algumas marcas visíveis. Conceitos abstratos são sempre difíceis de lembrar, a menos que assumam alguma aparência física. Neste livro, os bens são tratados como mais ou menos custosos, marcadores mais ou menos transitórios de categorias racionais [...] *Os bens reunidos em uma propriedade fazem afirmações físicas e visíveis sobre a hierarquia de valores de quem os escolheu.* (grifos nossos) (DOUGLAS, 2004, p. 28)

Se estou certo, embora a autora dispense a maior importância aos objetos e relações que estes estabeleceriam com as pessoas, a sua função se daria quase que numa mão inversa ao esquema marxista. Aqui, os objetos serviriam a uma atividade de simbolização constante. Tratar-se-ia, não da necessidade humana básica de consumir ou produzir, mas da inescapável demanda humana de simbolizar e de pensar⁴⁵. Todavia, para a autora seria um pensar já não mais através de formulações abstratas, mas sim, a partir do suporte material disponível. Os objetos seriam meios auxiliares, indispensáveis sem dúvida, mas auxiliares da vida simbólica, das práticas classificatórias. Decerto, no meu entender

⁴⁵ E também, Levi-Strauss “[...] as espécies animais e vegetais não são conhecidas porque são úteis; *elas são consideradas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas* [...] Pode-se objetar que uma tal ciência [os saberes dos ‘primitivos’] não deve absolutamente ser eficaz no plano prático. Mas, justamente, seu objeto primeiro não é de ordem prática. Ela antes *corresponde à necessidades intelectuais ao invés de satisfazer necessidades.*” (grifos nossos) (LEVI-STRAUSS, 2005, p. 24)

continuaríamos aqui no recurso a uma bifurcação, pois que a dicotomia práxis x cultura parece continuar suposta; além, é claro, da dificuldade que a ênfase intelectual e lógico-formal traria para trabalhos que pretendam atentar para as percepções e sensibilidades sócio-históricas, entendendo-as como que delimitadas por correlações de forças variáveis. Todavia, acredito obter-se um avanço do ponto de vista da interpretação do significado dos fenômenos enquanto instaurados pela cultura. Os objetos, nesse esquema, permaneceriam objetos da representação, mas já definidos por uma certa valorização: adquirem o estatuto de “marcas visíveis” que contribuíssem para a atividade fundamental de pensar o mundo e coordenar valores. Também, mas não mais comprometido com uma opção estruturalista:

Nosso entorno material *leva ao mesmo tempo nossa marca e a dos outros*. Nossa casa, nossos móveis [...] lembram-nos nossa família e os amigos que geralmente vimos nesse quadro [...] Nossa *cultura e nossos gostos aparentes na disposição desses objetos* se explicam em larga medida pelos *elos que nos prendem* sempre a um grande número de sociedades, sensíveis ou invisíveis. (grifos nossos) (HALBWACHS, 2004, p. 137)

Aqui, o que apareceria seria a efetiva capacidade dos bens e objetos – resultantes de fato da atividade humana - em relacionar pessoas entre si, constituir reciprocidades através de uma vida em comum. Em ambos os casos, trata-se de dois pensadores – Douglas e Halbwachs – com posições distintas entre si e que, até onde sei, não apresentam quaisquer vínculos com uma chamada interpretação “materialista histórica de mundo” – termo que, como se sabe, nunca foi usado pelo próprio Marx. Todavia, é interessante notar como em ambos a relação com o “entorno material” se apresenta como fundamental para as propostas, inclusive, sob um ponto de vista que pode ser entendido até mesmo como em oposição a uma interpretação dessa natureza. Se há uma semelhança com o pensamento de Marx ao se sugerir que a relação entre objetos ou coisas nada mais seria que relação entre pessoas, tal semelhança para por aí. E, mesmo a esse respeito, as ordens que estabeleceriam o sentido da relação seriam fundamentalmente distintas - ao que mais à frente indicarei.

Assim, tanto Douglas quanto Halbwachs, apontam para o fato de que as relações que as pessoas estabeleceriam com o mundo – antes de tudo, relações entre as pessoas entre si – dependeriam todo o tempo da presença de uma infinidade de objetos que permeariam as próprias interações. Todavia, não há precedência de uma vida material como atividade produtiva, a vida material aqui estaria, a princípio, aberta a variadas

possibilidades de determinação, mas sempre condicionadas por maneiras anteriores de significar. Nesse sentido é que se abre a possibilidade de se atribuir um estatuto analítico viável para os espaços tidos como ordinários e banais do cotidiano. Relações que a princípio não pudessem ser consideradas produtivas não interessariam por si mesmas, se as analisássemos dentro de um referencial marxista mais estreito⁴⁶; mas elas ainda estariam dentro de uma lógica da faculdade e da atividade de simbolizar, interpretar, classificar. Por outro lado, não se trataria de meras relações abstratas, passíveis de serem forjadas no vácuo de uma interioridade reflexiva, a consciência, mas também, não se bastariam como determinação de relações materiais anteriores. Para Halbwachs nenhuma interioridade poderia sobreviver sem a existência de objetos particulares. Da mesma forma, seria indispensável se observar as disposições que os põe em contato numa ordem específica de relações, e no contato com as pessoas participando de suas vidas.

Repetindo, seguindo esse argumento, nada seria mais equívoco do que supor aqui uma identificação, intencional ou não e, apesar de uma superficial semelhança, com o marxismo. Concordando com Sahlins, somos impelidos a entender o marxismo – já em Marx – como uma tentativa de explicar o mundo humano como resultado, em última instância, da produção da vida através da atividade produtiva, do trabalho. A categoria trabalho na argumentação marxista adquire uma centralidade específica ao associar o espaço das relações sociais de produção a um espaço que, antes de tudo, especificaria o modo de vida humano em cada sociedade. Portanto, trata-se de uma relação unidirecional e hierárquica entre o reino das necessidades e a vida “espiritual”, na qual esta última, em forma de ideologia, não poderia nunca ser interpretada como produção autônoma e orientada a partir de dentro⁴⁷, sempre dependendo dos efeitos advindos do exterior: as tensões e desdobramentos entre as *forças produtivas* e as *relações sociais de produção*. A idéia, inclusive, de uma ação prática transformativa, emerge das próprias condições materiais já dadas, a partir das quais se constituiria o mundo simbólico, basicamente expresso na noção de *superestrutura*.

⁴⁶ Não se pode esquecer, o marxismo proporcionou ou influenciou outras direções e combinações, por exemplo, através de Lukács, Gramsci, a escola de Frankfurt etc.

⁴⁷ É bem verdade que em textos como o 18 Brumário, a apreciação histórica dos fenômenos apresenta um Marx bem mais sensível a outros fatores, nesse caso, a política e a “ideologia”.

O problema do materialismo histórico – o mesmo problema de todas as teorias ‘naturalísticas da cultura – é que ele aceita *o interesse prático como condição intrínseca e auto-explicativa, inerente à produção e portanto inevitável à cultura*. Mas na problemática da práxis, *a lógica simbólica é subordinada à instrumental dentro da produção*, e portanto através da sociedade. Como, na produção, a razão é um interesse prático, a satisfação das necessidades do homem, ela é parte do processo natural que ela mesma desencadeia. Em última análise, *a cultura é organizada pela natureza material das coisas e não pode, através de suas diferenças conceituais ou sociológicas transcender a estrutura de realidade manifesta na produção*. (grifos nossos) (SAHLINS, 2003, p. 205)

Ou seja, se para o marxismo as relações materiais precisam ser entendidas, “antes de mais nada”, como relações sociais de produção, ligando os homens pelo espaço e tempo através das múltiplas definições de um modo de produção específico, tais relações sociais só podem ser entendidas pela lógica última das necessidades materiais. Mas, pergunta Sahlins: de onde vem a *necessidade*? Para entender o circuito produção, distribuição, consumo - alega o autor -, justamente, seria preciso se entender a produção das necessidades e a maneira específica de sua reprodutibilidade como processo fundamentalmente cultural e autônomo, não redutível às condições materiais de existência. E Marx não teria mais nada a dizer aqui, pois fica-se dentro da circularidade produção-distribuição-consumo, num ciclo submetido pela produção. De fato, afirma Karl Marx: “o consumo produz de uma dupla maneira a produção.” Todavia, sua conclusão parece-me um tanto desanimadora; pois, “[...] o produto não se torna produto efetivo senão no consumo; [...] um vestido converte-se efetivamente em vestido quando é usado [...] Ao dissolver o produto, o consumo lhe dá seu retoque final [...]” (MARX, 1996, p. 27) O consumo determina a produção, uma vez que realiza conclusivamente o produto pelo uso. Também, “o consumo cria a necessidade de uma nova produção [...] O consumo cria o impulso da produção; cria também o objeto que atua na produção como determinante da finalidade.” (MARX, 1996, p. 28) Assim, gera uma demanda pelos objetos, bens de consumo, bem como fornece sua idealização enquanto meta da produção. Nesse sentido, dá-se algo mais complexo, mas, no meu entender, ainda insuficiente para se enfrentar as dificuldades postas pelas práticas do consumir, pois que, em última instância, a dimensão do consumo não possui autonomia, não é em si mesma atividade, mas atividade subordinada.

III.1.3 - Limites e alternativas à interpretação marxista:

De fato, a análise nesses termos fornece caminhos valiosos para se entender em muito a complexidade da atividade produtiva⁴⁸, bem como possíveis e variadas influências que ela possa vir a ter na vida como um todo, ou em vários de seus aspectos. Todavia, Marx aqui não raciocina através da idéia de contribuição ou influência, mas de subordinação e determinação em estruturas verticalizadas de prioridade e antecedência. Diante disso, penso que talvez a vida social pareça exigir uma ainda maior percepção de sua complexidade; talvez, se trate de enxergar alguma horizontalidade e equivalência entre esferas da vida em comum - do ponto de vista, sobretudo, daqueles implicados e interessados em apostar tudo ou quase tudo em dadas instâncias, espaços e propósitos. Evidentemente, não se trata de afirmar a ausência de hierarquias, inclusive, e, talvez fundamentalmente no interior dessas mesmas esferas, mas que as próprias hierarquias seguiriam ordens e critérios imprevisíveis, muitas vezes móveis e negociados, quase sempre resultantes de acirradas disputas, de lutas. Uma vez partindo-se do ponto de vista de um olhar pretensamente sociológico, e diante do acúmulo de informações que se dispõe atualmente, precisar-se-ia então atentar um pouco mais para uma variabilidade crescente de fatores, visando-se compreender os fenômenos em sua especificidade e riqueza. Pois aqui, se se investe na idéia de que o mundo significativo não poderia ser apreendido por uma unidirecionalidade tão globalizante, a da produção, precisar-se-ia aceitar as infinitudes de entrecruzamentos e direções possíveis na interpretação e compreensão do fenômeno social, ou seja, da mutualidade, dinâmica e mobilidade do fenômeno relacional⁴⁹.

⁴⁸ “Do lado da produção, pode-se dizer: 1 – que ela fornece os materiais, o objeto. Um consumo sem objeto não é consumo [...] *a produção cria o consumo* nesse sentido; [...] Determina também seu caráter, cria seu acabamento (*finish*). Em primeiro lugar, o objeto não é um objeto em geral, mas um **objeto determinado que deve ser consumido de uma determinada maneira**, (grifo nosso) esta por sua vez mediada pela própria produção [...] 3 – a produção não se limita a fornecer um objeto material à necessidade, fornece ainda uma *necessidade ao objeto material* [...] A necessidade que [se] sente desse objeto *é criada pela percepção do mesmo* [...] Portanto, a produção não cria somente um objeto para um sujeito, mas também **um sujeito para o objeto**. (grifo nosso)” (MARX, 1996, p. 32)

⁴⁹ Todavia, se levarmos até as últimas conseqüências esse argumento, nem mesmo Marshall Sahlins possa ser posicionado aqui. Penso que, seguindo-o até o fim, talvez se reconheça que a sua solução teórica não seja satisfatória diante do desafio de se prescindir da bifurcação mundo material/ mundo simbólico. De fato, creio que tal desafio encontraria uma resposta um pouco mais satisfatória, por exemplo, nas idéias já referidas de *rede* e do **fenômeno reticular**, bem como da noção de **interdependências** em Norbert Elias. Vejamos, inclusive, sua semelhança com a descrição acima citada de Maurice Halbwachs; assim, nos diz Elias: “E é justamente esse fato de as pessoas mudarem em relação umas às outras e através de sua relação mútua, *de se estarem continuamente moldando e remoldando em relação umas as outras*, que caracteriza o fenômeno reticular em geral.” (grifo nosso) (ELIAS, 1994, p. 29) Vejamos Halbwachs: “Para cada uma dessas

Nesse sentido, a ênfase demasiada do modelo estrutural em aspectos cognitivos e intelectivos, bem como sua pouca sensibilidade aos aspectos conflituosos e móveis que determinariam o lugar e os “donos” legítimos dos objetos, ofereceria, no meu entender, uma proposta de certa forma estática e restritiva de análise. De fato, a vida social torna-se espaço de produção, reprodução e distribuição de saberes. Todavia, ninguém individualmente possui o controle exclusivo desse processo, ao mesmo tempo em que todos são, desigualmente, mas sempre afetados por ele. As ações humanas – seguindo Elias -, ainda que muitas vezes não produzidas no interior de uma coordenação intencional, precisam atentar, ou, ao menos lidar com os vários outros movimentos dos diversos indivíduos e grupos em questão, Aqui, se me pergunto novamente sobre o problema do sentido, dois novos termos precisam então entrar em questão: a *competição* e a *memória*.

III.2 - MEMÓRIA, COMPETIÇÃO E IMPUTAÇÃO DE SENTIDO: TAMBÉM, O PROBLEMA WEBERIANO DA ORDEM E LEGITIMIDADE DO MUNDO:

III.2.1 - A construção da memória como forma de comunicar e dar solidez:

[...] não é tão fácil modificar as relações que são estabelecidas entre as pedras e os homens. Quando um grupo humano vive muito tempo em um lugar adaptado a seus hábitos, não somente os seus movimentos, mas também *seus pensamentos se regulam pela sucessão das imagens que lhe representam os objetos exteriores* [...] O que um grupo fez, um outro pode desfazê-lo. Mas o desígnio dos antigos homens tomou corpo dentro de um arranjo material, quer dizer, dentro de uma coisa, *e a força da tradição local veio da coisa, da qual era imagem.* (grifos nossos) (HALBWACHS, 2004, p. 56)

Se for possível afirmar-se que a vida social, e no caso a vida religiosa é, por um lado, permeada por cortes, rupturas e permutas no tempo e espaço, por outro, ela é fundamentalmente feita de continuidades e permanências, ela depende, para garantir a

influências [conteúdos do espírito], concebemos que uma outra possa se opor; acreditamos então que nosso ato é independente de todas essas influências, [...], e não nos apercebemos que *resulta na realidade de seu conjunto* [...] como a lembrança aparece pelo efeito de várias séries de pensamentos coletivos em *emaranhadas*, e que *não podemos atribuí-la exclusivamente a nenhuma dentre elas*, nós supomos que seja independente, e opomos sua unidade a sua multiplicidade. Como supor que um objeto pesado, *suspense no ar por uma quantidade de fios tênues e entrecruzados*, permaneça suspenso no vácuo [...]” (grifos nossos) (HALBWACHS, 2004, p. 56)

comunicação entre as pessoas, de uma ordem minimamente estável e reconhecível, inclusive, elaborando tradições que se apresentem como expressões autênticas de um grupo; precisa assim, instituir um espaço de reconhecimentos mútuos e recíprocos. Nesse processo a vida de cada um seria parte dos movimentos, da participação nos eventos que se sucederiam uns aos outros, sempre através de uma aparência mínima de direção, de coerência. Um sentido de cotidianidade, de rotinização e repetição quase automática, mas nunca propriamente cega seria, nesse caso, imprescindível. A produção e reprodução persistente e invasiva desse cotidiano seria o seu próprio atributo, sua forma de atividade e materialização constante nos indivíduos. Todavia, como já foi dito, as possibilidades de tais reconhecimentos, bem como a de um modo próprio de perceber dependem, todo o tempo, da adesão e mesmo naturalização de um determinado ou determinados conjuntos simbólicos-materiais, os quais só se tornam compreensíveis no interior de singulares redes relacionais. Assim, não se trata dos objetos e das pessoas em si, mas das relações e, portanto, trata-se também já do ponto de vista dos agentes implicados, e de uma maior ou menor capacidade, competência e esforço em interagir e interpretar esquemas classificatórios, cognitivos, morais e afetivos – pois que guardam uma relação abrangente com o mundo – relativos ao mundo vivido.

Provavelmente nenhuma religião, por mais que desprezasse a vida mundana, jamais deixou de dar alguma resposta às aflições e incertezas do mundo. E, se por um lado, os vários objetos de uma dada sociedade, grupo ou rede, sua produção, distribuição e assimilação operam como marcos, ao mesmo tempo delimitadores e projetivos de uma experiência no mundo, por outro, eles são vestígios e artefatos, passíveis de serem entendidos enquanto portadores, ou mesmo fundadores de uma *tradição*⁵⁰ – independentemente da autenticidade das explicações e interpretações atribuídas a sua origem. Tal tradição não se elabora no vácuo, ela está inserida em marcos mais ou menos claros, mais ou menos sólidos. Sem dúvida, torna-se um desafio importante, por exemplo, para o catolicismo brasileiro ter que responder ao crescimento e visibilidade dos pentecostais, umbandistas e espíritas no século XX, uma vez que tal catolicismo

⁵⁰ Diz Harvey: “O trabalho ideológico de *inventar a tradição* assumiu grande importância no final do século XIX [mas já antes] exatamente porque essa foi uma época em que as transformações das práticas espaciais e temporais implicavam uma *perda da identidade com o lugar* e repetidas *rupturas radicais com todo o sentido de continuidade histórica*.” (grifos nossos) (HARVEY, 1999, p. 247). Também: HOBBSAWM, Eric & RANGER, Terence “*A invenção das tradições*”, 1997.

organizava-se em torno da idéia de religião nacional e exclusiva, compositora essencial de uma determinada identidade nacional. Aliás, não só as religiões, mas também o processo de formação dos estados-nacionais dependeu em larga medida da capacidade que determinados grupos, elites locais mais ou menos letradas, e muitas vezes de alguma forma ligadas ou pretendentes ao poder político possuíam para construir, organizar e impor aquilo que passou a se denominar tradição nacional⁵¹ através do uso, consagração e ordenamento dos objetos. Portanto, de um modo geral, as relações, sobretudo em seus efeitos reconhecidos como legítimos, os processos em relação aos quais se tomou parte diretamente ou apenas como expectador, serão incorporados e extrairão sua vitalidade do espaço-tempo vividos em sua dependência direta a objetos, lugares e relações no interior de uma dimensão simbólico-material total. Como diria, mais uma vez, Maurice Halbwachs:

[...] remontemos o curso do tempo tão longe quanto nos seja possível, tanto quanto nosso pensamento possa se fixar em cenas ou pessoas das quais conservamos uma lembrança. ***Jamais saímos do espaço.*** Não nos encontramos, aliás, num espaço indeterminado, porém, em regiões que conhecemos, ou as quais sabemos muito bem que poderíamos localizar, *já que sempre fazem parte do meio material onde estamos hoje* [...] Não é certo então, que para lembrar-se, seja necessário se transportar em pensamento para fora do espaço, pois, pelo contrário *é somente a imagem do espaço que, em razão de sua estabilidade, dá-nos a ilusão de não mudar através do tempo* e de encontrar o passado no presente; mas é assim que definimos a ***memória*** [...] (grifos nossos) (HALBWACHS, 2004, p. 167)

Espero ter deixado claro que muitas das questões postas, por exemplo, para a formação dos Estados, de uma forma distinta, mas não em absoluto, estariam presentes já nas formações religiosas. Ou seja, as religiões cristãs em seu esforço de aumentar as preocupações humanas quanto à própria salvação, tiveram que organizar e estimular uma forma particular de se relacionar com o espaço, o tempo e os objetos vividos desse mundo. Uma coisa estava indissociavelmente no horizonte da outra. E, menosprezar qualquer um

⁵¹ No esforço de construção ou mesmo de invenção dessas tradições nacionais, fica explícito o quanto a recorrência a objetos – roupas, alimentos, bandeira e brasões, símbolos em forma de plantas e animais, lugares, danças etc. – foi importante, ou mesmo imprescindível; principalmente, quando correlacionados à uma percepção espacial fundamentada na representação visual do mapa, essa técnica que cada vez mais se aprimorava e tornava valiosa diante das finalidades militares, políticas e econômicas dos Estados e dos investidores capitalistas, uma vez que definia fronteiras e organizava rotas, correlacionava lugares e apoiava formas de controle, acelerava fluxos de capital e pessoas, propiciava modalidades renovadas de dominação, consumo e usos. Mas também, o mapa contribuía para o estabelecimento de uma imagem firme de mundo a qual teria a propriedade de estar sempre a mão, continuamente recuperada. Nesse caso, já não se trata de um meio para o cálculo de uma ação visando determinadas finalidades pré-fixadas. Trata-se da recorrência a um universo que precisava se tornar reconhecível, ao mesmo tempo em que fornecia uma imagem de mundo relativamente estável, imutável e incorruptível – para frente e para trás no tempo.

dos lados da balança possivelmente implicou historicamente, e, mais do que nunca tem implicado no fracasso da tradição ou proposta religiosa. Todavia, fica a questão de que no longo processo de realimentação e transformação das memórias e, portanto, nos processos tanto de permuta, quanto de perenização dos significados de mundo estipulados, nem tudo é selecionado, nem tudo é selecionado numa mesma ordem de relevância, ao mesmo tempo em que nem todos usufruem ou sofrem da mesma forma ou nas mesmas proporções as suas conseqüências: por um lado, os efeitos dos acontecimentos; por outro seria bem variada a capacidade, intensidade e o interesse em se controlá-los. Ou seja, como tratar das hierarquizações, assimetrias e clivagens às quais, ao que parece, estão submetidos todo tempo os espaços em que se dão as reciprocidades?

Ou seja, como entender que as esperanças e possibilidades no sentido de se contribuir para a direção e fisionomia dos acontecimentos, bem como as competências e possibilidades em se fornecer e impor uma leitura e interpretação “coerente” e viável dos mesmos não possam ser nunca idênticas, ou mesmo, semelhantes, para os variados e inúmeros agentes ou grupos? Se se tratasse de um jogo, seria então um jogo no qual as regras, mesmo que em muitos casos estipuladas de antemão, já favoreceriam de entrada aqueles jogadores que possuísem maior controle sobre sua produção e distribuição, bem como dos *sistemas pedagógicos* (BOURDIEU, 1983, 1996, 2001, 2004) que a elas servem, inclusive, através da constituição de critérios formais ou silenciosos que visem impor uma continuidade. De certa forma, eles também possuiriam maior controle sobre os possíveis ou prováveis resultados, principalmente quando se considerassem relações bastante assimétricas de posição. É como se se combinassem duas lógicas⁵²: uma, estruturada pelo pressuposto do ideal liberal de uma sociedade livre e competitiva, e, portanto, na qual o resultado final das competições entre contendores supostamente iguais seria sempre imprevisível; e outra, na qual determinados resultados, os resultados permitidos, os resultados desejáveis, estariam já de antemão aproximadamente definidos, mas aqui, já em função da posse de estoques de capitais específicos muito desiguais e do esforço constante dos relativamente dominantes em manter sua posição.

⁵² “A singularidade dos jogos tribais é que eles são jogados como rituais, sendo, portanto, o resultado previamente determinado [...] Os jogos competitivos, tal como os conhecemos, começam, ao contrário, com uma simetria predeterminada, sendo as regras e o número de jogadores os mesmos para ambos os lados, mas orientam-se, por meio de eventos contingentes, para uma disjunção social.” (SAHLINS, 2003, p. 57)

Acredito poder-se estudar o campo religioso brasileiro sob essa perspectiva. Nele, as condições de entrada e permanência se configuraram nos últimos anos através de acirradas disputas, onde o efeito mais visível foi o relativo enfraquecimento católico, grupo tradicionalmente dotado de maior força, acompanhado pelo crescimento de determinadas agências, principalmente pentecostais. Assim, trata-se mais ainda da luta pela definição dos jogos legítimos ou não correlativamente a determinados indivíduos e grupos presentes no campo. Desse modo, a metáfora com o jogo não é suficiente, ou talvez, só o seja se olharmos o jogo com cuidado, e o levarmos bem “a sério”. Ou seja, a força que determinadas interpretações e práticas culturais adquiririam, dependeria em muito da capacidade relativa que os agentes interessados em seu reconhecimento, bem como no reconhecimento de suas próprias posições teriam para não só impor visões e práticas, mas também exercer sobre elas um efeito de naturalização. O catolicismo havia sobrevivido nos últimos séculos sob esse “guarda-chuva” de religião dos brasileiros, adaptar-se as novas condições não deve ter sido uma tarefa fácil para as suas lideranças.

III.2.2 – Aquisição dos saberes, modelação dos desejos: sobre a construção do olhar

Pelo fato de que toda ação pedagógica defini-se como um *ato de imposição de um arbitrário da cultura que se dissimula como tal e que dissimula o arbitrário daquilo que inculca*, o sistema de ensino cumpre inevitavelmente uma função de *legitimação cultural* ao converter em cultura legítima, através do efeito de dissimulação o arbitrário cultural que uma formação social apresenta pelo mero fato de existir e, de modo mais preciso, ao reproduzir, *pela delimitação do que merece ser transmitido e adquirido, e do que não merece*, a distinção entre as obras legítimas e as ilegítimas e, ao mesmo tempo, entre a maneira legítima e a ilegítima de abordar uma obra. (grifos nossos) (BOURDIEU, 2004, p. 120)

Nesse ponto aparece mais claramente outra questão que considero importante. As relações que se estabelecem com o mundo e, claro, com os objetos possíveis desse mundo possível, fazem parte de longos e entrecruzados processos de aprendizado e, sendo assim, dizem respeito a *pedagogias*. Algumas mais formalizadas, específicas e especializadas, outras, susceptíveis a padrões relativamente menos rigorosos de transmissão e reconhecimento. E, se as religiões são de fato espaços nos quais se procura lidar com o mundo e com a vida, cada uma de um modo particular, elas possivelmente são capazes de fornecer determinados horizontes. Por exemplo, como aponta Bourdieu, da mesma forma,

o ingresso, permanência e saída das instituições escolares faz da trajetória de cada indivíduo um longo percurso de apreensão e apresentação, não apenas de conteúdos, mas de uma série de esquemas organizadores de mundo, os quais não podem ser desvinculados da maneira específica que essa instituição escolar escolhe para se relacionar com sua clientela. Dá-se uma apreensão e *apresentação também de si mesmo*. Ou seja, a vida escolar, com suas regras, sua moralidade e hierarquias, sua disciplina própria, só pode ser entendida plenamente quando relacionada aos conteúdos e materiais, sua forma de apresentação, os modos de avaliar, e, até mesmo ideais sobre como viver e organizar o tempo e o espaço. Tudo isso informa a mim mesmo e aos outros, quem eu sou, ou gostaria de ser.

Assim, à parte as aparentes distâncias entre as duas “esferas” vivenciais – a escolar e a religiosa -, o que quero enfatizar é justamente o fato de se tratar, antes de tudo, de dinâmicas prático-cognitivas as quais, se por um lado dizem respeito à vida cultural e simbólica, só se realizam em um mundo que se pretende inteiriço, integral. As rachaduras que se apresentam e suas possíveis fraturas são partes fundamentais desse mundo e, portanto, justamente por isso não põem até as últimas conseqüências a questão de sua solidez. Aliás, talvez, por mais que muitas vezes a relação com o mundo se veja abalada, o sinal mais espetacular da eficácia e força que tal relação institui e demanda seja o fato de que na maioria das vezes nossa primeira reação ao reconhecimento das fraturas seja o engessamento, emergindo ele como sinal de defesa; sendo ele uma tentativa de perseverar. Tentamos recompor, recriar o mundo e, ao recompô-lo – como podemos e como achamos que ele deveria ser – denunciemos o quanto o reconhecemos⁵³.

⁵³ “As formas linguísticas não-dinâmicas às quais continuamos presos, opõem liberdade e coerção como se fossem céu e inferno [...] Mas, examinando o assunto com mais cuidado, *não há [...] uma suposta liberdade ‘absoluta’*, se por ela entendemos total independência e ausência de qualquer coação social. O que há é libertação, de uma forma de restrição opressiva ou intolerável para outra, menos pesada. Dessa forma, o *processo civilizador*, a despeito da transformação e aumento das *limitações que impõe as emoções*, é acompanhado permanentemente por tipos de libertação dos mais diversos.” (grifos nossos) (ELIAS, 1994, p. 184) Poder-se-ia pensar: se por exemplo, o tabu a respeito da virgindade feminina se diluiu bastante e, em alguns casos, chegando a virgindade muito prolongada a ser encarada como sinal de incompetência sexual entre as adolescentes - ainda que muitos homens ainda a valorizem -, já a iniciação e vida sexual masculina, que há algumas décadas passava sem maiores restrições pela busca, mesmo que regular de “prostitutas”, hoje causaria constrangimento. Sendo, portanto, tal prática passível de, em muitos casos, ser reprovada socialmente. Dessa forma, ocorreria um desenvolvimento com direções comparativamente opostas - sob o ponto de vista de uma maior ou menor liberação no que tange a vida erótica - ainda que ambos os processos provavelmente estejam correlacionados dentro de um mesmo e maior movimento.

Como aponta Weber, a genialidade de determinadas soluções religiosas para o problema do mal e injustiça no mundo, estaria justamente nessa operação de tornar uma motivação fundamental, aquilo que pareceria a ordem divina. E, se no atendimento das aflições e dramas dos seus membros, uma religião não for capaz de fornecer uma direção e um determinado tipo de consolo e resposta, ela provavelmente fracassará no mercado religioso em que está localizada. É, sem dúvida, em parte pela forma como ela pretende responder a determinadas questões, que ela irá ocupar um lugar específico nas disputas no campo. De fato, as respostas são diversas e muitas vezes não excludentes, ainda que aparentemente possam parecer contraditórias ou mesmo conformistas a primeira vista. Todavia, ainda que a reação não seja explicitamente o engessamento apenas, possivelmente se tenta reconstruir alguma ponte em um outro lugar ainda não devidamente explorado. Decerto, as opções são arriscadas e incertos os resultados, mas, qualquer ação precisa transigir com o engajamento. Senão, talvez o que sobre seja a ida a uma ruptura ainda mais radical com o mundo e a produção e inserção no delírio. Nesse caso, o problema do sentido adquire uma feição a qual talvez a Sociologia não possua os “equipamentos” mais eficazes para lidar.

III.2.3 - Sobre a dominação: posições, distinções e assimetrias:

Também, nem todos os espaços estão abertos⁵⁴, ou abertos da mesma forma para os variados agentes em questão. Se se trata de feixes de relações, como afirma Elias, tais feixes se complexificam justamente por sua mobilidade e poder de produzir distinções (BOURDIEU, 2001, 2004; ELIAS, 1994). E, se as distinções dizem respeito às disposições dos indivíduos e grupos submetidos – de maneiras variadas – à definição de uma determinada ordem, elas também dizem respeito ao lugar do olhar possível e desejável que têm e se atribuem esses mesmos agentes e grupos. O lugar em que se é visto – ou se esconde – é também o lugar de onde se vê, e seus modos particulares e sutilezas não podem ser entendidos, se, também, do lugar em que somos vistos e olhamos, não nos

⁵⁴ Talvez, numa sociedade na qual se dê uma pressão constante e ubíqua por mobilidade social ascendente, ponha-se agudamente a dificuldade em se confrontar com a exigência de competências e um estoque de capital econômico – verdadeiras barreiras que asseguram até certo ponto a estabilidade das estratificações – cada vez mais elevados e inacessíveis. Dessa forma, as dificuldades em se ordenar a vida e enfrentar as frustrações das expectativas cotidianas tornem-se características marcantes.

ocuparmos até as últimas conseqüências das contingências dessa tensa e “(con)fabulosa” interação. Do mesmo modo, as retensões “permissíveis” nestas permutas nunca são homogêneas, mas, por outro lado, tendem a garantir e reproduzir as posições dos dominantes em relação aos dominados nas esferas específicas de interação, claro, uma vez que os dominantes estariam aptos e empenhados em sua própria defesa e na persecução dos próprios interesses. Como já foi dito, o poder de antecipar, controlar, direcionar e exhibir os efeitos dos processos – também poder de legitimação e produção da memória – é um imenso privilégio, que se conquista ao longo de lutas muitas vezes sangrentas, como no caso da formação de muitos estados nacionais modernos. No entanto, nessa disputa soldados podem ser importantes, mas, normalmente, contam mais intelectuais, jornalistas, artistas, políticos e lideranças religiosas. E, seria somente mediante a apropriação dos efeitos de tais lutas que estruturas assimétricas de poder e domínio se constituiriam. Tratam-se de taxonomias que definiriam diferenciações, *distinções* nos espaços sociais, materializações de uma ordem, inclusive, para além dos projetos e utopias nacionais.

A “produção da crença”, nesse caso, se confunde também com a construção naturalização e imposição de uma certa memória. Memória coletiva, mas, antes de mais, memória vivida como fato natural. Este efeito de consagração no qual as agências oficiais e “figuras” consagradas procuram falar revestidas de uma aura de santidade e absoluto. Assim, mais uma vez, trata-se de pedagogias, de um tom, um estilo no falar, da produção textual e imagética em várias instâncias etc. O efeito desejado por tais pedagogias talvez possa ser entendido – para continuar um pouco na linguagem religiosa – como adesão. Parece que a intensa utilização dos meios de comunicação entre muitos dos novos movimentos religiosos no Brasil tem se valido justamente desse fator como forma privilegiada de consagração. Assim, se por um lado a utilização dos meios de comunicação de massa torna aquele que se expõe bastante frágil (HOBSBAWM & RANGER 1997; THOMPSON, 2002), uma vez que qualquer erro poderá ser visto e mesmo revisto por milhares ou milhões de pessoas, por outro, sua exposição quando bem sucedida, influenciará positivamente esses mesmos milhões ou milhares.

Sem dúvida que neste momento já está se desenvolvendo um determinado tipo de aprendizado no qual os efeitos áudio-visuais serão fundamentais. Inclusive, já vi muitas

vezes em templos evangélicos, mas também católicos, a imagem de Cristo ligado a transmissores televisivos imensos e potentes sobre a Terra. Acredito que a proliferação desses mecanismos responde a uma tendência contemporânea⁵⁵. Ao mesmo tempo em que disseminam as informações audiovisuais para públicos cada vez mais extensos, ampliando assim a área de cobertura, modificam o tipo de relação religiosa tradicional no qual o face a face cumpria um papel fundamental. Ou seja, ao mesmo tempo em que ampliam-se as redes de influência, tal influência não passa mais por um controle tão estreito. Inclusive, mesmo que os aparelhos de TV só fossem utilizados para programas religiosos, o que não é em absoluto o caso. O controle sobre as reações e respostas não pode ocorrer mais de tal forma. Também, a distância possibilita expressões e práticas inovadoras, como o atendimento da IURD feito pelos programas de TV, no qual se pode ver bispos e pastores pedindo para o atendido que coloque a parte do corpo afligida, alguma foto, objeto ou imagem, próxima ao aparelho de TV para que receba a oração.

Se no Brasil a televisão começa na década de 50 com Assis Chateaubriand, será basicamente durante a década de 60 que ela será maciçamente difundida com o apoio do Estado, aliás, da mesma forma que teria ocorrido a expansão da mídia escrita e o rádio, até então, principal meio de difusão artística, política e de informações no país. A radiodifusão, por princípio seria um serviço público sobre o qual o Estado exerce controle desde 1922, quando surgiu a primeira estação de rádio no país - instalada na cidade do Rio de Janeiro - através de agências regulamentadoras (MATTOS, 2000). O planejamento e distribuição de estações de rádio e TV logo adquire pretensões de uma cobertura nacional. Também, a concessão de canais de transmissão durante o regime militar seguiu os objetivos definidos pela Doutrina de Segurança Nacional visando a “integração nacional e à integridade territorial.” Em 1922, o número de estações de rádio no país era de apenas duas, para em 1964 chegar a 1.069, crescendo ainda mais e chegando a 1.550 em 1981 e 2.938 em 1995 (MATTOS, 2000).

Em 1981 o País possuía 103 estações de TV em operação. Em 1994 existiam cerca de 257 emissoras em funcionamento. As transmissões da televisão comercial já atingiam

⁵⁵ “[...] generaliza-se na sociedade brasileira um campo de comunicação marcado por intensos cruzamentos de fluxos de caráter religioso. Neste campo, enraíza-se e confirma-se um habitus de abertura das audiências à mensagem do ‘outro’, abertura que prenuncia um tipo novo de prosperidade das próprias identidades religiosas[...]” (SANCHIS, 2001, p. 31)

em 1995 uma cobertura geográfica de praticamente 100% dos 4.491 municípios brasileiros, tendo a rede globo de televisão o maior percentual de cobertura entre os municípios do país – praticamente 100%. Em 1980 registrou-se que 55% de um total de 26,4 milhões de residências estavam equipadas com televisores. Em 1991, o Anuário Estatístico do Brasil de 1989, revela que dos 34,3 milhões de domicílios, 72,5% já estavam equipados com televisores. Em 1992, estimou-se um número de cerca de 32 milhões de aparelhos de TV. Ou seja, o projeto de disseminação dos meios áudio-visuais alcança padrões bastante altos já no início da década de 80, passando a ser parte da vida de parcelas que vão provavelmente, além da classe média urbana, alcançando ao final dessa década uma cobertura que sem sombra de dúvida passa a fazer parte da vida dos setores pobres da população. Ora, coincidência ou não, será justamente durante essas mesmas décadas que os novos movimentos religiosos no país mais crescerão.

QUADRO 1 - Distribuição percentual da verba de mídia por veículo

ANO	TV	JORNAL	REVISTA	RÁDIO	OUTROS (*)
1962	24.7	18.1	27.1	23.6	6.5
1970	39.6	21.0	21.9	13.2	4.3
1980	57.8	16.2	14.0	8.1	3.9
1985	59.0	15.0	17.0	6.0	3.0
1986	55.9	18.1	15.2	7.7	3.1
1987	60.8	13.2	16.3	6.2	3.5
1988	60.9	15.9	13.9	6.6	2.7
1989	55,5	26.6	12.8	2.7	2.4
1991	56.0	27.4	9.2	5.1	2.3
1992	59.3	24.3	8.4	4.9	3.1
1993	53.0	34.0	7.0	5.0	1.0 (**)
1994	56.9	26.0	8.4	4.3	4.0

Fontes: Revista Propaganda, Meio e Mensagem, Grupo Mídia,

CCBA/Propeg, McCann-Erickson Brasil e Projeto Inter-meios e Nielsen Serviços de Mídia.

* Incluindo outdoor, cinema, pontos de vendas etc.

* Inclui apenas outdoor

Fica explícito no quadro anterior o quanto cresceu, proporcionalmente aos outros meios, o investimento em jornal, mas, sobretudo, em televisão, ao mesmo tempo em que o investimento proporcional em radiodifusão diminuiu drasticamente, ainda que em números absolutos o número de emissoras de rádio tenha passado por um aumento sensível entre as décadas de 70 e 90. Acredito que esse desenvolvimento tenha motivado bastante a direção

tomada pelo modelo religioso que se configura a partir da década de oitenta, basicamente, ainda que tributário da experiência anterior, entre as décadas de 50 e 70, em que a Deus é Amor, por exemplo, já vinha se utilizando do rádio como forma fundamental de implementar a difusão da palavra. Provavelmente estaria ocorrendo aqui um processo só possível mediante a abertura relativa e maior competitividade do mercado religioso no Brasil. Ao mesmo tempo em que crescem outros cultos e denominações, eles acessam meios inauditos ou timidamente explorados pelo catolicismo, ainda que dialogando em vários níveis com esse mesmo catolicismo⁵⁶. Nesse sentido, a definição de fala legítima passa a contar cada vez mais com meios – sobretudo a televisão - que já gozavam de imenso reconhecimento e interesse, ao mesmo tempo em que os meios técnicos e a mão de obra necessária para tal empreendimento se encontrava disponível e, de certa forma, arriscaria dizer que gerando uma pressão excedente de oferta.

Ou seja, ao mesmo tempo em que já estava potencialmente formado, em finais da década de 70, um público sensível e interessado no consumo dos bens espirituais em suas formas audiovisuais – inclusive, insiro aqui aquelas pessoas que se tornariam importantes lideranças –, havia a disponibilidade material e técnica de sua produção e difusão através de padrões desejáveis ou, no mínimo, aceitáveis. Dessa forma, entra-se numa espécie de círculo vicioso em que a competição, cada vez mais acirrada e qualificada entre as agências religiosas, nos termos contemporâneos da produção e consumo intenso de sons e imagens, irá demandar paulatinamente estratégias cada vez mais imbricadas e mesmo agressivas visando um público que se educava cada vez mais rápido e mais cedo através dessa modalidade de informação. Nesse sentido, se não se pode dizer, de forma alguma, que a difusão da televisão, do rádio e do jornal tenha sido a causa da expansão pentecostal no Brasil; por outro lado, não é possível entendê-la, prescindindo-se de tal expansão como contribuição essencial. Dessa forma, para aqueles agentes, predispostos a se tornarem lideranças no campo religioso e que aderissem a uma dinâmica expansionista, tornava-se naquele momento incontornável o acúmulo de um capital simbólico e material cada vez mais comprometido e tributário desses meios, para se sobreviver.

⁵⁶ Nunca é demais repetir, o catolicismo muito cedo passou a se utilizar de imagens em seus cultos, ainda que de forma e através de meios completamente diferentes. Mesmo assim, seria interessante se perguntar o quanto talvez sejamos tributários do catolicismo no sentido de que ele tenha contribuído para a formação de uma civilização que, mesmo após a reforma, continuou, por outros meios não religiosos inclusive, ou talvez, sobretudo nos países protestantes, a produzir, refinar e multiplicar imagens pelo mundo.

Se se fosse fazer a pergunta de forma simplificada e mais afunilada, ainda que se trate de uma pergunta “irresponsável” e geradora de ansiedade, mas que por certo me parece estimulante, faria a seguinte: o que teria pensado o Bispo Edir Macedo, naquela época, um simples pretendente, ilustre desconhecido, dentre milhares de outros, ao final da década de setenta, para supor que o investimento em meios mais agressivos de difusão religiosa surtiria, combinado a um particular modelo de culto, um efeito suficientemente compensador, fazendo-se valer numa relação custo benefício no mínimo aceitável, mas que num prazo curtíssimo se mostrou, provavelmente, infinitamente mais eficaz do que aquilo que se havia previsto? Ou seja, o que ele teria aprendido em sua trajetória religiosa, para poder acreditar que havia pessoas potencialmente aptas a “comprar” a sua proposta? Evidentemente que a maneira como hoje assistimos a estrutura extremamente organizada da IURD, bem como seu alto padrão material não se firmou de uma vez por todas, mesmo que na mente de seu principal idealizador; todavia, acredito que já estivesse, desde os primeiros momentos, pavimentado o caminho para alguns dos principais desenvolvimentos que a Universal veio a ter. Também, evidentemente, uso o nome do Bispo Edir Macedo aqui como ilustrativo, mas por certo que não se trata apenas dele, mas de muitos daqueles que mais ou menos numa mesma época, basicamente nas grandes cidades brasileiras, se lançaram na empreitada religiosa trazendo consigo competências bastante afins, dentre as quais o termo *carisma* pareceu indicar para uma boa definição. E, curiosamente, com a entrada do catolicismo nessa corrente que muitos dos católicos passavam a identificar como “irresistível”, passou a angariar ainda maior atenção por parte de estudiosos e leigos. Ou seja, se por um lado o catolicismo parece ter força suficiente para contribuir para a legitimidade do fenômeno, por outro, ele seria fraco o suficiente tanto para ceder e assimilar, mas, principalmente, para admitir não ser o orquestrante da peça, seus atos e movimentos.

Já em condições tradicionais de mercado e culto, sobretudo quando católicos nas grandes cidades do Brasil ou protestantes em outras partes do mundo possuíam pretensões à exclusividade, qualquer reação ou sinal de inconformismo ou não adequação, corria o

risco de ser tratado como desvio ou heresia⁵⁷, uma vez eu se sentia possuir os meios legítimos para esse tipo de reação; na melhor das hipóteses, de subversão. E na construção e retransmissão das memórias, a presença destes desviantes e heréticos pode passar inclusive a ser um fator fundamental como demarcador proibitivo⁵⁸ e contaminado, deformado ou demoníaco, sujo decaído proscrito⁵⁹, uma vez que o compromisso entre as instituições especializadas e o que poderíamos chamar de uma determinada membresia, pressupunha logicamente, mas, sobretudo, moralmente e emocionalmente tal crença e entendimento de mundo. Ou seja, a produção da crença nos cânones dependia ainda de forma mais radical da referência e estipulação de determinados excluídos, mas não quaisquer excluídos. Aqui, os decaídos poderiam vir a apresentar a condição de não poderem se levantar jamais, mesmo que se faça parecer o contrário. Todavia, já no caso de determinadas modalidades e esferas da produção de bens culturais, em que o enfrentamento, por exemplo, de correntes contra-culturais pelos defensores da ortodoxia se impõe como uma constante, ou mesmo um “motor”, a dinâmica das definições das posições não se torna tão simples, exigindo, inclusive, que muitas vezes se esteja aberto a negociações e assimilações mais ou menos explícitas de parte a parte. Mas seria ainda possível no campo religioso brasileiro uma postura, mesmo que superficialmente, rígida em relação a certa diversidade?

Provavelmente não seria exagerado afirmar que o debate sobre religiosidades no Brasil tenha se iniciado como um debate sobre o catolicismo. Ao mesmo tempo, penso que mesmo hoje, não se possa, pelo ao menos, deixar de mencionar e ter em mente o catolicismo brasileiro ao se buscar entender determinados fenômenos religiosos. Talvez, a história do Catolicismo, principalmente nos últimos 500 anos, seja um pouco a história das idas e vindas entre a imposição de uma ordem de mundo total e exclusiva, e um maior

⁵⁷ Ortiz aponta em seu trabalho “A morte branca do feiticeiro negro”, como esse foi o primeiro tipo de reação católica diante do crescimento na década de 50 de outras denominações, no caso, principalmente a Umbanda.

⁵⁸ Nos diz Freud: “O Demônio seria a melhor saída como desculpa para Deus; Dessa maneira, ele estaria desempenhando o mesmo papel, como *agente de descarga* (grifo nosso) econômica, que o judeu desempenha no mundo do ideal ariano.” (FREUD, 1997, p. 79) Assim, por exemplo, sobre o período de colonização do território brasileiro, argumenta Laura de Mello e Souza: “Entre um e outro pólo, a colônia se confirmava na sua *função purgadora* (grifo nosso): Purgatório onde se purgavam penas e mazelas inerentes às tensões sociais, e onde, divinizando-se o universo produtivo, se procurava ganhar a salvação.” (SOUZA, 2002, p. 150)

⁵⁹ “Proibir determinadas espécies não é mais que um meio entre outros de *afirmá-las como significativas*, e a *regra prática aparece assim como um operador a serviço do sentido*, (grifo nosso) dentro de uma lógica que, sendo qualitativa, pode trabalhar com o auxílio tanto de comportamentos quanto de imagens.” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 119)

afrouxamento e disposição para a negociação – oficial ou não – diante de seus adversários e ameaças⁶⁰. A contra-reforma, os concílios – sobretudo o de Trento -, encíclicas e bulas papais, a inquisição, as deliberações no sentido de apoio a determinadas correntes ou movimentos como a dos franciscanos, que, como se sabe, viviam e valorizavam uma vida de pobreza, explicitamente em contraste com o padrão de uma “aristocracia” eclesiástica, o pouco ou nenhum controle, por exemplo, realizado em relação aos padres brasileiros no século XIX – antes da época do segundo império -, quando contrastado com a direção formalista, burocratizadora e moralizante⁶¹ tomada após a romanização que se dará, já no final do século. Logo, quando a Igreja, agora cada vez mais uma igreja, tinha que disputar mais cruamente com outros pretendentes, o direito à produção e inculcação de uma ordem de mundo considerada legítima. Ou seja, o catolicismo passava a disputar com outros cada vez mais numerosos agentes relativamente organizados, o privilégio sobre a produção dos sentidos de mundo, vendo-se também cada vez mais ameaçado e questionado em suas pretensões de controle sobre o *temporal*. Tudo isso, na verdade, aponta para um movimento que num prazo longo, não permite previsões, mas que parece respeitar algumas lógicas e constrangimentos. De fato, não é nenhuma novidade que o catolicismo tenha possuído, desde suas origens, um tom de adaptação e combinação próxima àquilo que passou a se chamar de sincretismo. Tendo a concordar com Pierre Sanchis (SANCHIS, 2001) que esse termo ainda pode trazer algum esclarecimento a discussão sobre as religiosidades no Brasil, caso não o tomemos em um sentido desencarnada das relações

⁶⁰ E, curiosamente, a caça as bruxas não será uma característica medieval, mas, ao contrário, obra fundamentalmente dos séculos XV, XVI e XVII. “No final do século XV, pregadores e clérigos saturavam seus sermões com um vocabulário diabólico [...] Foi, portanto, no início da *Época Moderna, e não na Idade Média*, (grifo nosso) que o inferno e seus habitantes tomaram conta da imaginação dos homens do ocidente. O apogeu da ciência demonológica situou-se por volta de 1600.” (SOUZA, 2002, p. 138)

⁶¹ “Mestiços de branco, índio e negro, estaríamos como que ‘condenados’ ao sincretismo pelo fato de não sermos uma cristandade romana: um bispado em cem anos, ausência de visitas pastorais recomendadas por Trento – que, aliás, só teria sido aplicado no Brasil no século XIX -, as *Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia*, de 1707, representando a única legislação eclesiástica do primeiro período colonial. Mais ainda: a Monarquia - poder temporal -, imiscuindo-se nos negócios do espírito através do Padroado, pautava a evangelização antes por razões de Estado do que pelas da Alma: daí uma igreja que admitia a escravidão, imprescindível à exploração colonial.” (SOUZA, 2002, p. 87) Nesse aspecto, a reforma – reforma ocorrida no interior do catolicismo no século XIX - que, de certa forma, pretendia definir-se através de uma autonomização e especificação de suas atribuições espirituais diante do poder temporal, enfrentaria um tenso embate com o Estado: “Cresce no segundo império entre os nossos bispos um sentimento de comunhão e solidariedade à proporção que eles vão se vinculando mais profundamente com a sé romana. É bem verdade que o padroado régio em vigor continua sendo um fator de vinculação dos bispos brasileiros em torno da corte imperial. Daí, a tensão existente entre esses dois centros de influência: Roma e a corte [...] O desejo de reforma, atingindo principalmente os religiosos e a ‘classe’ sacerdotal, era uma ânsia comum da Igreja e do Governo. Mas justamente a diversa conceituação de ‘reforma’ iria levar Governo e hierarquia eclesiástica à intensificação de um conflito que se manifestava em várias áreas de atrito.” (FRAGOSO, 1992, p. 184)

assimétricas de poder a que estariam submetidos os processos de contágio, por exemplo, entre as práticas ameríndias e o catolicismo, bem como entre as religiosidades africanas e o catolicismo português.

É nessa dinâmica que o desenvolvimento de um campo religioso brasileiro em constante disputa irá se formar. Já a partir da década de 50, mas, sobretudo, após a década de 70, o catolicismo se verá pressionado por múltiplos movimentos. Desse momento em diante, as respostas tentadas não mais se inscrevem numa retórica exclusivista, mas, ao contrário, procuravam negociar e aprender com àquelas expressões populares que o próprio catolicismo romanizado havia tentado expulsar, décadas antes: “Somente após o desenvolvimento incontestável do mercado religioso brasileiro justamente com as resoluções do Vaticano II é que a atitude eclesial se transforma. Passamos [referindo-se ao catolicismo] desta forma a uma nova etapa da história umbandista, a de sua aceitação” Ocorre aqui uma ênfase nos aspectos positivos da Umbanda, percebendo-se nela uma espécie de energia particular, especialmente capaz de mobilizar e atrair o povo. Ou seja, após o concílio do Vaticano II, essa religião - e em seguida o crescimento pentecostal será fundamental - passa a contribuir para uma visão católica agora não apenas tolerante⁶², mas positivada e interessada nas práticas populares e mesmo em sua assimilação.

III.3 - OBJETOS, CORPO E CONSUMO:

III.3.1 - Os objetos e sua simbologia: atribuição dos lugares:

[...] em direito maori, o vínculo de direito, *vínculo pelas coisas, é um vínculo de almas*, pois a coisa tem uma alma própria, é alma. Donde resulta que *apresentar alguma coisa a alguém é apresentar algo de si* [...] mas também porque essa coisa vem da pessoa, *não apenas moralmente, mas física e espiritualmente*, essa essência, esse alimento, esses bens móveis ou imóveis, essas mulheres ou esses descendentes, esses ritos ou essas comunhões, *têm poder mágico e religioso sobre nós*. (grifos nossos) (MAUSS, 2003, p. 200)

⁶² Basta dizer que o tema central do 43^a assembléia geral da CNBB foi: “Evangelização e missão profética da igreja: novos desafios.” No resumo do documento final do evento lê-se o seguinte: “A Missão da Igreja está unida à leitura do ‘sinal dos tempos’, isto é, ao conhecimento dos principais desafios que a vida individual e coletiva deve enfrentar. A avaliação do momento histórico em que vivemos revelou três conjuntos de questões para cuja solução a Igreja é chamada a contribuir com as luzes da revelação e, em especial, os valores do evangelho.” Os três conjuntos de questão são: As mudanças culturais e sua relação com a modernidade; o problema da exclusão social; e por fim, a relação entre ética e biotecnologia.

Uma característica que sempre chama atenção quando se busca descrever a “simbologia” e o ritualismo católico parece ser justamente a sua rica variedade de símbolos e imagens, bem como a sua interessante apresentação material através de uma série de objetos consagrados. Muito cedo essa religião estabeleceu a especificidade de seu modelo religioso numa dependência e referência constante ao “uso” de tais imagens. No meu entender, entre outras coisas, quando se fala de uma simbologia católica, portanto, se está referindo basicamente a uma série de atos, procedimentos, proibições, orações e objetos que foram submetidos de alguma forma a um efeito de consagração mais ou menos explícito e delimitado. Neste caso, o processo se identifica com a posição relativa que determinada imagem, palavra, expressão, preceito irá adquirir e ocupar no interior da cosmologia e, fundamentalmente, da prática ritual – onde seriam essenciais a competência e observância de determinadas prescrições, impedimentos e sanções diante das manipulações e atos consagrados pela tradição. Trata-se então do poder de nomear e instituir que apenas, a princípio⁶³, somente os agentes especializados e reconhecidos pela instituição possuiriam.

Diferentemente, o protestantismo, como se sabe, em sua forma inicial geral buscou, ao contrário, afastar toda e qualquer forma de observação ritual, bem como qualquer referência a objetos materiais que se intrometessem mediatamente entre os homens e Deus.

Isto – a completa eliminação da salvação através da igreja e dos sacramentos – era o que constituía a diferença absolutamente decisiva entre o calvinismo e o catolicismo. Aquele grande progresso histórico-religioso de *eliminação da magia do mundo* [...] que repudiou todos os meios mágicos de salvação como *superstição e pecado*, chega aqui à sua conclusão lógica. O puritanismo genuíno rejeitava até todos os sinais de cerimônia religiosa na sepultura e enterrava seus entes mais próximos e queridos sem música ou ritual, a fim de que nenhuma superstição, nenhuma crença nos efeitos de forças de salvação mágicas ou sacramentais, pudesse ser restabelecida. (grifos nossos) (WEBER, 1999, p. 72)

Mas, como isso seria possível? Como abdicar ou rejeitar as práticas mágicas - e com elas o mundo dos objetos materiais associados – e ainda assim se falar de vida

⁶³ Como aponta Weber, nas disputas dentro do campo religioso poderiam surgir determinadas modalidades de agentes que se atribuiriam um tipo de ação que o autor denomina “profética” e que, através da posse e reconhecimento de virtudes carismáticas não institucionalizadas - ou mesmo anti-institucionais - poderiam vir a exercer forte influência sobre grupos religiosos já regulares. A depender do sucesso da empreitada, poderiam até mesmo tornar-se figuras modelares, angariando seus seguidores e admiradores e gerando, inclusive, cisões e adversários advindos do confronto com a antiga ordem estabelecida, entendida enquanto defensora da interpretação “autorizada” da tradição, do sempre foi assim.

religiosa e contato com o sagrado? Aliás, se levado até as últimas conseqüências os pontos em que venho me apoiando, tal processo não implicaria na ameaça à própria vida humana enquanto vida significativa, vida dotada de sentido? Aparentemente, não só o exemplo do catolicismo seria mais profícuo, diante do ponto de partida por mim adotado – o qual aposta numa inescapabilidade originária entre mundo material e sentido -, mas também, essa interpretação do protestantismo em suas origens ajudaria a refutar essa “minha hipótese” renitente.

A esse respeito, talvez fosse interessante se perguntar se realmente a desvalorização ritual e, claro, de todos os objetos simbólicos-materiais a ele ligados, pode ser identificada a uma refutação ou apagamento do mundo material. Pretende-se realmente “destruí-lo”, “consumi-lo” de uma vez por todas, num só ato de abnegação e auto-destituição? Ou se trataria justamente do contrário, ou seja, que possivelmente se teria aventado uma solução ainda mais totalizante para o problema da relação entre o fiel e este mundo, em sua tentativa angustiada de redenção; uma reorientação da atividade religiosa radical diante do mundo. Que tal reorientação, em última instância, não visaria a uma simples rejeição do entorno material no qual estaríamos imersos, mas, quem sabe, uma reapropriação e reordenação do mundo vivido, da relação afetiva que se estabeleceria com ele. E, como diria Weber:

[...] não é a *doutrina* ética de uma religião, mas a forma de conduta ética a que são atribuídas *recompensas* que importa. Essas recompensas funcionam na forma e na condição dos respectivos bens de salvação. E essa conduta constitui o *ethos* específico de cada pessoa, no sentido sociológico da palavra. (grifos nossos) (WEBER, 1982, p. 368)

Se bem entendi, “no sentido sociológico da palavra” indica que Weber estaria atento àqueles processos práticos interativos que possuiriam interesse justamente por possibilitarem ao investigador reconhecê-los em sua força reorientadora do sentido. Assim, ele rejeita imediatamente a idéia de uma ênfase na interpretação das doutrinas, dogmas, ou coisas do tipo, para se voltar ao entendimento de como uma conduta específica é movida por uma organização e crença no mundo, também específica e interiorizada. Veja-se que o termo *prática* vem adquirindo um significado novo e menos restritivo, quando confrontado a uma perspectiva marxista mais restrita. Diz respeito aos processos interativos de forma mais ampla, pois que se pretende aqui reconhecer que qualquer aspecto da vida humana só

se organiza e ganha sentido, em última instância, por ser um tipo de saber incorporado mediante determinadas atuações, modelações vivenciadas, tendências organizadoras das condutas, as quais possuem relativa autonomia, seguindo critérios variados, mas nunca inexistentes de orientação e auto-definição.

Vai ficando claro que prescindir de algum tipo de orientação “mundana”, não seria o mesmo que prescindir de qualquer orientação. Talvez, o que os protestantes tenham realizado, seria justamente a redefinição do lugar dos objetos e suas correlações, através de um processo contínuo de reelaboração afetiva, moral, cognitiva e emocional com esses mesmos objetos e pessoas. Essa reorientação talvez possa ser aproximada àquilo que Weber chamou de uma prática acética intramundana. Ou seja, uma rejeição engajada no mundo, a realização da vida como submissão aos desígnios e promessas do salvador, do deus ou profeta. Diante dessa premência, aspectos da vida que poderiam ter sido considerados normais ou aprováveis num universo predominantemente católico, começam lentamente a adentrarem numa zona de perigo e incerteza. Aqui, as disputas no campo religioso estão trespassadas por interpretações conflitantes, ainda que muitas vezes a um olhar mais distanciado, nem sempre pareçam tão distantes assim. E, uma vez que o estatuto da salvação relativamente se pessoaliza e solidariza com uma imagem de indivíduo cada vez mais solitário diante de Deus, as pressões pelos sinais e certezas dantes fornecidas pelos padres católicos tornam a vida de muitos fiéis bastante dramática, mas heroicamente diferenciada, sobretudo, nos primeiros momentos em que a emersão de seitas na Europa foi intensa. Parte dos laços sociais inseridos no drama pessoal da culpa, mas que poderiam ser considerados como naturais ou, no limite, absolvidos pela ação mágico-religiosa distribuída pelos “profissionais” católicos em forma de bens de salvação, se tornaram ameaçadoras, duvidosas e cada vez mais proscritas. Não é coincidência o fato de que o termo magia continua sendo, por exemplo, no caso do Brasil, o termo através do qual as disputas religiosas vêm definindo e encontrando o inimigo, mas agora, já atravessada por um tipo de apropriação que vem estabelecendo o binômio magia religião em correlação implícita entre barbárie e civilização.

Para uma “religião” do mundo, como foi e tem sido fundamentalmente e de modo geral o cristianismo em sua longa existência, numa situação como àquela da reforma,

parece que havia se tornado urgente uma reorganização perceptiva e moral que levasse até as últimas conseqüências a formulação de um sentido último desse mesmo mundo o qual consolidasse com a vontade do criador, do todo poderoso. Cada fiel converte-se numa espécie de agente, soldado exemplar da vontade divina, buscando até o fim interpretar os sinais fornecidos por seu Senhor. Nessa busca, pelo que entendo, a rejeição do mundo, da vida material e seus múltiplos convites, não perde o sentido por se tratar de lugares proscritos, mas, ao contrário, abarrotam-se de sentido, transbordam vida significativa, vinculam fronteiras e lugares afetivos, destituem lugares antes sagrados para em seguida consagrar novos, abalizam as condutas. De fato, as conseqüências no longo prazo seriam muitas e contraditórias. Em todo caso, uma utopia que visa transformar o mundo sem no entanto deixar-se contaminar por seu pecado e queda – ou seja, a apropriação equívoca que a humanidade operou sobre o mundo desde o pecado original, escravizando-se pela sede da carne e matéria.

Nesse sentido, a facilidade e o didatismo do modelo católico são enganadores. Ao estimular uma operação abstrata-opositiva entre um sagrado e um profano, na qual o sagrado seria por excelência o espaço gerador e vivificador dos símbolos, exerce-se também um efeito de encobrimento. Fica implícito que haveria um lugar privilegiado onde, de maneira praticamente excludente, germinaria a vida significativa, vida humana dotada de sentido, só para ser redundante. O simbólico que, se entendo bem, no catolicismo diz respeito ao que foi submetido e tornado tradição através do sem fim de repetições oficiais, estereotipadas pelo tempo e espaço também oficiais dos ritos, comemorações, datas e lugares sagrados, só pode ser confundido com o universo significativo, com O Mundo do Sentido, por uma operação irrefletida de submissão às categorias e taxonomias autorizadas, reconhecidas, que a própria instituição procurou e procura inculcar através de uma série de práticas, solenidades, controles e ensinamentos.

III.3.2 - Os objetos e o corpo: tempo, espaço e memória:

É só a cultura que conhece o corpo *como coisa que se pode possuir*; foi só nela que ele se distinguiu do espírito, quintessência do poder e do comando, como objeto, coisa morta, 'corpus' [...] Na civilização ocidental e provavelmente em toda civilização, o corpo é tabu, *objeto de atração e repulsão*. (grifos nossos) (ADORNO & HORKHEIMER, 1995, p. 217)

Assim, seria interessante perceber que as representações e práticas oficiais do catolicismo adquirem força - principalmente no que tange ao reconhecimento por parte de uma clientela - não apenas da sua coerência lógica interior, de sua riqueza e refinamento, mas, basicamente, pela capacidade em organizar a vida, delimitar e fornecer sentidos coerentes que se exerçam no interior das práticas e dos interesses de agentes reais. Muito mais as conseqüências e apropriações quase nunca previstas, e muitas vezes indesejadas, em relação as quais padres, bispos, monges, freiras e beatos têm que fornecer dia a dia uma resposta: seja ela a tolerância; a repressão ou a punição; a benevolência, o escrutínio e observância; a fuga ou o estímulo, enfim. O símbolo não se encontra solto no ar, está entranhado enquanto aprendido e vivido por entre caminhos “tortuosos”, e os padres sabem muito bem disso, talvez por esse motivo não se cansam do ato estereotipado da repetição e do ensinamento. A eficácia de tais práticas, acredito, não residiria nelas mesmas enquanto estrutura fechada. Ora, se os meus dramas não encontrarem acolhida naquele específico “sistema”, ele perderá toda sua vitalidade e validade. Só “dá certo” se houver afinidade e a afinidade, para o cliente, é também reconhecida como modo possível e desejável de apropriação. Tudo se complica quando não há mais só Igreja, mas Estado, mercados, políticas, sindicatos, gêneros, classes, etnias, diversificação dos lazeres etc., tanta gente, tanta coisa em disputa; lutando entre si pelos seus “clientes potenciais”.

Desse modo, seriam muitas as ordens de interesses que se cruzariam num processo de adesão religiosa, por exemplo. Tal processo não é um sim ou não, aceita ou não aceita – ainda que os líderes e profissionais do religioso, no cristianismo observável na maioria dos modelos identificados como pentecostais, por exemplo, queiram fazer parecer assim. Como profissionais experientes que são, sabem melhor que todos que se trata de um acontecimento cheio de momentos e completamente mediado por esperanças, incertezas, atribuições e compensações. Pastores e obreiros da IURD Pedem e exigem vigilância, atenção, cuidado com o Maligno. Qualquer adesão implica em prestações e contraprestações, mas não de forma absoluta e claramente prescrita, pois que a oferta, para ser eficaz em seus propósitos, tem que ser de bom grado, de certa forma, abnegada e esperançosa, como diz Mauss, interessada e desinteressada. Na verdade, o aceitar e o dar da adesão religiosa terminam sendo dois momentos de um só ato, o qual vai se

prefigurando mais ou menos longamente, ao mesmo tempo em que se desmembra na originalidade de cada relação, em outros tantos modos de reconhecimento e vida. Pode ser interrompido, retomado, intercambiado com lógicas e práticas aparentemente contraditórias de forma mesmo que o termo adesão talvez nem seja suficientemente explicativo; e quando tem, ou mesmo quer negociar, fluidifica-se em alguns lugares. Mas, em última instância, nunca se perderão os fios que desenham e descrevem certa continuidade, pois que a elaboração e experenciação de *meu* próprio drama pessoal-corporal que interponho no momento da aceitação do “desafio”, assemelha-se ao criador ato de tecê-lo; *um modo de expressão*.

Assim, não se trata apenas da relação mais ou menos explícita, mais ou menos direta que se travaria com esse entorno material. Nele, já se está irresistivelmente imerso, nele se é constrangido e convidado a viver, mas também é um dar-se à própria abertura para a vida. Não é, provavelmente, uma coerência interna de uma lógica absoluta o que definiria melhor a vitalidade e fisionomia dessa relação com o mundo. Mais: talvez se trate também de sua eficácia situacional em adequar-se e dar sentido em contexto. Ou seja, o auxílio é menos “intelectivo” que racional-prático, uma razão cotidiana que não é resultante de uma reflexão prévia e muito sistematizada; ainda que limitada por um constante reconhecimento dos possíveis, ainda que demandando estratégias mais ou menos organizadas por parte dos agentes - estes, também resultados e retransmissores de esquemas que não controlam. Talvez resida nesse ponto uma das principais forças e ao mesmo tempo fraquezas da Igreja universal. Ela mostra-se nesse sentido bastante aberta as adaptações ao mesmo tempo em que a relativa mobilidade das condutas, quando estimulada por uma vigilância e auto-exame constantes, pode fornecer uma via para uma frágil fidelidade religiosa. Ou seja, aposta-se numa alta taxa de entrada, ainda que um dos seus principais atrativos propicie, do mesmo modo, uma alta propensão a evasão.

Ao apontar para a relação entre uma certa simbologia e determinados rituais e objetos católicos, quis indicar para a definição sempre parcial, sempre seletiva, sempre intencional que atravessa seu modelo de mundo. Um modelo que, inclusive, no interior do próprio catolicismo não se impõe de forma nenhuma sem tensões, disputas e ambigüidades. Todavia, quis também indicar para o fato de que a aparente evidência dessa

relação com os objetos – relação particular com alguns objetos – corre o risco de obscurecer, e, provavelmente obscureceu em alguns momentos as possibilidades de plenitude e firmeza de outros mundos concorrentes e possíveis, mas, muitas vezes relativamente menos sistematizados, normatizados e especializados, do ponto de vista doutrinário e, sobretudo, teológico – no qual, acredito, se inscreve a IURD. Estes, efeitos segmentadores, mas também colonizadores, semelhantes àqueles também encontrados nas ciências, com a diferença que a ciência precisa se delimitar em contraposição ao *todo*, todos os outros, enquanto na teologia e imagem de mundo católica medieval tendeu a abarcar esse todo, a ser esse todo; mesmo que dividindo-o em ordens, uma vez que os seguimentos estavam desde o nascimento organizados por um centro ao mesmo tempo trator e irradiador:

[...] desde que a cientificidade se atribuiu *lugares próprios e aproveitáveis por projetos racionais* capazes de colocar zombeteiramente os seus modos de proceder, os seus objetos formais e as condições de sua falsificação, desde que ela se fundou como uma pluralidade de campos limitados e distintos [...] *a ciência constitui o todo como o seu resto, e este resto se tornou o que agora denominamos a cultura* [...] a ruptura que as instituições científicas produziram entre línguas artificiais de uma operatividade regulada e falares do corpo social jamais cessou de ser um foco de guerras ou de compromissos [...] *Ela [esta linha divisória] separa as línguas artificiais que articulam os procedimentos de um saber especializado e as línguas naturais que organizam a atividade significativa comum.* (grifos nossos) (CERTEAU, 1994, p. 65)

Ao propor o protestantismo histórico como lugar interessante, por certo não estava sugerindo se tratar de um modelo menos organizado, sistemático e normatizado que o catolicismo. Todavia, sob o ponto de vista da especificidade de sua relação com o entorno material, sobretudo no que tange as maneiras de lidar com o consumo, fruição e trabalho, as coisas se tornam bastante difíceis e tensas. Comparando-se ao catolicismo mais convencional, talvez se possa dizer, espera-se e estipula-se, não só para os profissionais especializados, mas também para a sua clientela, uma relação um pouco mais crítica com o mundo. Todavia, como afirmei anteriormente, a aparente clareza de uma específica correlação não responde, necessariamente, ou de modo mais satisfatório, sobre o valor, significado e complexidade das interações humanas em suas teias constitutivas com os objetos que se produzem, transicionam, consomem, presenteiam, exibem ou acumulam. Como já afirmava Mauss, os objetos são parte de uma rede que relaciona homens entre si e que, ao mesmo tempo, fala dessas pessoas. Esse poder de apresentação dos objetos, talvez indique para um bom caminho no sentido de se compreender o seu valor indispensável.

III.3.3 - Retensões e ritmos: o corpo e as trocas através da inusitada estabilidade do vivido:

[...] todos [objetos considerados valiosos] se confundem com seu uso e com seu efeito. Por meio deles obtêm-se *posições hierárquicas*; é porque se obtém a riqueza que se obtém o espírito [...] *a circulação dos bens acompanha a dos homens, das mulheres e das crianças*, dos festins, dos ritos, das cerimônias e das danças, mesmo a dos gracejos e das injúrias [...] se as coisas são dadas e retribuídas, é porque *se dão e se retribuem* ‘respeitos’ – podemos dizer igualmente cortesias. Mas é também porque as pessoas se dão ao dar, e, se as pessoas se dão, é porque se devem – elas e seus bens – aos outros. (grifos nossos) (MAUSS, 2003, p. 263)

Ora, são práticas, mas que só podem ser reconhecidas como tal por possuírem uma especificidade, por possuírem uma feição, por serem, portanto, dotadas de sentido. As práticas que transicionam e exibem os objetos só são práticas por serem indivisivelmente significativas, sendo essa a natureza, se se pode chamar assim, de sua organização e engendramento. Destarte, o adquirir e o consumir objetos, da mesma forma, poderiam ser entendidos como duas etapas de um mesmo ato. Pois que o consumo não se conclui no ato da aquisição, mas, o pressupõe não apenas do ponto de vista lógico e necessário, mas também, do ponto de vista de um esquema total e integrado através do qual a prática se organiza e o agente consumidor se define.

Comprar objetos, pendurá-los ou distribuí-los pela casa, assinalar-lhes um lugar em uma ordem, atribuir-lhes *funções de comunicação com os outros*, são os recursos para *se pensar o próprio corpo*, a instável ordem social e as interações incertas com os demais. *Consumir é tornar mais inteligível um mundo onde o sólido se evapora*. (grifos nossos) (CANCLINI, 2001, p. 83)

Os objetos em suas correlações com os outros enunciam hierarquias de valores, modos de percepção, ao mesmo tempo em que funcionam como marcos orientadores, constitutivos primários e recorrentes das retenções realizadas em vida. Participam e validam esquemas classificatórios, constroem memórias despejam vitalidade, não sedimentos. Ou seja, deve-se atentar para o fato de que, provavelmente, tais memórias não se realizam e acessam como num recurso a arquivos ou pastas fixas, isoladas e inertes. Ao contrário, as relações entre apreensão e recuperação das memórias, talvez sejam melhor compreendidas como um processo nunca acabado, nunca totalmente resolvido. Nele,

jogam peso fundamental as oportunidades e demandas por tais resgates, passíveis de ocorrerem durante as várias interações posteriores pelas quais um indivíduo irá ou poderá passar em vida. Também, elementos anteriores a uma dada experiência, que deverão informar sobre o lugar de reconhecimento que determinada memória deverá obter balizam os movimentos.

E, de fato, adquirir uma memória, nesse sentido, é muito mais que acrescentar um novo arquivo à pasta. É algo que se dirige ao corpo e nele é capaz de acionar um modo de expressão cujo poder de enunciação residiria essencialmente na cumplicidade e reconhecimento do outro, seja em seu empenho de reprovação, seja em sua tolerância, seja pelo apoio ou acolhimento. A cumplicidade diria respeito não ao julgamento do ato em si mesmo, mas na reciprocidade implicada na resposta, no jogo da dádiva e contra-dádiva. Estou justamente sugerindo a idéia de que o corpo precisa ser entendido como capaz de retenções, como necessariamente passível de apreender e retransmitir, contribuindo para a composição de um tipo valioso de saber, não mais um saber sobre o corpo, mas um “saber pelo corpo”. Este, ao resgatar uma lembrança específica estaria, ao mesmo tempo, demandando de si uma determinada tomada de posição, sempre “automática”, resposta modelada por um esquema prévio, mas sempre mediada por uma dada situação, exigindo destarte nosso engajamento e atividade produtiva:

Só se compreende o papel do corpo na memória se a memória é não a consciência constituinte do passado, mas um *esforço para reabrir o tempo a partir das implicações do presente*, e se o corpo, sendo nosso meio permanente de ‘tomar atitudes’ e de fabricar-nos assim pseudopresentes, é o *meio de nossa comunicação com o tempo, assim como com o espaço*. (grifos nossos) (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 246)

E se, provavelmente, “A denominação dos objetos não vem depois do reconhecimento, [sendo] ela [...] o próprio reconhecimento” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 242), assim também, o tipo de constituição e imagem de mundo que daí aflora precisa ser entendida como só possível no interior dessa mesma transação. De certa forma é dizer que o mundo não poderia ser partido do mundo. Na sua atividade de apropriação, o corpo aparece como esse adensamento através do qual muitos fios se cruzam e compõem formas, insinuam presenças e movimentos, em suma, fazem com que o corpo seja ele também apropriado. Deixa de ser corpo abstrato, corpo em um sentido indefinido, tornando-se

também composto, configurado pelo mundo que a ele se oferece. Parafraseando Marx: Não se trataria apenas de um objeto para um corpo, mas também de um corpo para um objeto.

III.3.4 - Engajamento e abertura para o mundo possível:

A memória, assim entendida, faz-se propriedade desse corpo, ao espacializa-lo⁶⁴ (AUGÉ, 1994) o torna especial, único, singularizando-o por uma corrente interminável de eventos e experiências que se ligam umas as outras no tempo, como realizando o presente e abarcando a tudo e todos com quem nos entendemos e nos entenderemos. Fornece uma percepção de unidade de si mesmo, algo que desejamos apresentar ou de que nos envergonhamos, não importa, mas que é sempre expressão fincada em domínios de morte e vida. Não é demais repetir, passa a ser mais que a disposição mais ou menos eficaz a arquivos localizados em uma mente ou consciência, é *habitus*, disposição para agir, atuação organizada a partir de esquemas, mas também modo de expressão, agitação e abertura para o mundo. Define-se por uma pedagogia, mas não é uma resposta cega a estímulos abstratos. Na verdade, pelo modo como venho construindo o texto, acredito estar deixando claro que o conceito de campo, como definidor de um espaço no qual se configuram determinadas linhas de força, discursos, práticas, onde se elaboram e ensinam gramáticas e se angaria visibilidade etc., parece bastante valioso para se avançar no debate sociológico a respeito da questão do sentido. Uma vez que venho insistindo na necessidade em se compreender os desenvolvimentos e critérios das ações humanas, sem prescindir dos contextos e circunstâncias no qual se desenrolam essas mesmas ações. E, nesse sentido, acredito ser o conceito de campo um instrumento poderoso para se estipular analiticamente um espaço próprio das interações. Inclusive, uma vez que o espaço das atividades cotidianas, o qual vem me interessando, da vida doméstica e suas práticas basicamente ligadas ao consumo entrelaça-se como o interior de um determinado *campo*, o religioso. Se num primeiro momento as práticas de consumo pareceriam abertas, não sujeitas a regras e prescrições rigorosas e relativamente sistematizadas, por outro, elas se configurariam num

⁶⁴ “Sem dúvida pode-se imputar esse efeito mágico de construção espacial ao fato de que o próprio corpo humano é concebido como uma porção de espaço, com suas fronteiras, centros vitais, defesas e fraquezas, sua couraça e defeitos [...] O corpo se torna, assim, um conjunto de lugares de culto; nele distinguem-se zonas que são objeto de unções ou ilustrações. Então, é sobre o próprio corpo humano que vemos surgir os efeitos dos quais falávamos a propósito da construção do espaço.” (AUGÉ, 2005, p. 58)

espaço de múltiplas determinações. Não há, a princípio, qualquer reivindicação organizada em nome de um lugar, seus agentes são os consumidores, as competências exigidas, do ponto de vista de uma prática, se localizam no cotidiano em operações básicas e “ordinárias”, muitas vezes minúsculas mesmo, quase imperceptíveis. De fato, estão presentes e contam bastante, por exemplo, ordens, lugares, meios informativos privilegiados e personalidades que se pretendem enquanto cânones da apropriação, consumo e exibição. Todavia, não estou - em se tratando de tais agentes - propriamente interessado em suas práticas, mas muito mais em seus efeitos, bem como nos efeitos, como diria Michel de Certeau (CERTEAU, 1994), subversores dessa mesma ordem. Ou seja, estou mais interessado nas bordas e borrões, que nos esquemas estabelecidos enquanto linhas de controle, inclusive, comprometidos e elaborados a partir de centros privilegiados irradiadores de efeitos de poder.

Entre tais centros, acredito poder encontrar determinadas agências religiosas, entre elas a IURD. Assim, a ênfase possível e necessária que se daria ao atentar para tais centros, dependeria, provavelmente, muito mais da compreensão que poderíamos ter da relação que aqueles aos quais se costuma chamar de *dominados*, estabeleceriam com eles. Dessa forma também se buscaria relativizar a noção de dominado procurando, por outro lado, interpretar suas ações como atividades – também seguindo Certeau - produtivas, não passivas, atividades também “desconstrutivas”. É claro que tais práticas não se dão no vácuo, nem mesmo estabelecem um lugar de “liberdade”, uma liberdade desvinculada e absoluta; aposto assim na idéia de que as atividades de consumo dependem de várias instâncias e ocasiões formativas e modeladoras – são, portanto, processos extensíveis ao infinito, mas definidos por seu caráter social: “Em geral, o caso do *consumidor solitário* é um caso fraco contra o argumento de que *a atividade de consumo é a produção conjunta, com os outros consumidores, de um universo de valores*. O consumo usa os bens para tornar firme e inteligível um conjunto particular de julgamentos nos processos fluídos de *classificar pessoas e eventos*.” (grifos nossos) (DOUGLAS, 2004, p. 115)

Por outro lado, aposto também na idéia de que estas mesmas ocasiões e instâncias, por sua própria especificidade, fornecem as possibilidades para uma orientação particular para a atividade, na qual pequenos desvios, recortes, remendos e novas micro-costuras se

tornariam viáveis, ou mesmo, seriam fundamentais. Todavia, acredito ser forte nesse conceito, o de campo, a idéia de que toda ação humana, seja ela qual for, é, em alguma medida modelada, informada por característicos processos de inculcação, os quais geram disposições mais ou menos fixas para o agir. Uma vez que aqui busco estipular qual compreensão pretendo dar a relação entre objetos e sentido, acredito não ser irresponsável o caminho dado à interlocução.

Se levarmos em conta que a religião é uma espécie de sistema simbólico de comunicação, percepção e pensamento, ao mesmo tempo estruturado e estruturante (BOURDIEU, 2001, 2004), capacitado a investir de sagrado a vida social, tornando assim absoluto o relativo e legitimando o arbitrário, estaremos em condições de demarcar o campo religioso como espaço passível de investigação sociológica. Nesse sentido, o esforço de investigação teria a ver com uma tentativa de desnaturar tais ordenamentos de mundo, pensando-se em que medida as práticas religiosas seriam, antes de tudo, práticas sociais, modeladas através de longas durações e constitutivas – e constituídas, portanto – de memórias. Tais memórias, todavia, estariam inscritas naqueles que vivem a religião. Como já se disse, se por um lado os processos de interação e definição no campo religioso - e, basicamente, no campo religioso brasileiro – sempre dependeu de uma série de fatores, trocas e lutas entre instâncias, inclusive, não religiosas, por outro lado, as conseqüências de tais encontros só poderiam ser devidamente avaliadas se compreendermos a maneira específica de se vivenciar a religião - mais uma vez, a noção de sincretismo, se devidamente ajustada às condições práticas configuracionais, as quais muitas vezes se apresentam de forma violenta, ainda poderia ser valiosa.

O que está inscrito no mundo é um corpo para que possa existir um mundo, mas segundo *um modo de inclusão irreduzível à simples inclusão material e espacial*. A *ilusio* constitui essa maneira de estar no mundo, de estar *ocupado pelo mundo* fazendo com que o agente possa ser afetado por uma coisa bem distante, ou até ausente, embora participando do jogo no qual ele está empenhado [...] [E, por estar constantemente exposto às regularidades do mundo e] tendo adquirido por esse motivo um sistema de disposições ajustado a tais regularidades, o corpo se acha inclinado e apto à antecipá-las praticamente em condutas que mobilizam um *conhecimento pelo corpo* capaz de garantir uma *compreensão prática do mundo* bastante diferente do ato intencional de decifração consciente que em geral transparece na idéia de compreensão [Também], as estruturas cognitivas aplicadas por ele [pelo agente] constituem o produto da incorporação das estruturas do mundo no qual ele age, e também porque *os instrumentos de construção empregados para conhecer o mundo são construídos pelo mundo*. (grifos nossos) (BOURDIEU, 2001, p. 165)

Trata-se de uma espécie de engajamento total. E, se a textura do mundo vivido parece adquirir solidez através de uma certa crença fundamental neste mesmo mundo, essa operação primária só pode ser plenamente explorada quando se recuar à experiência originária que a constitui. Tal experiência recua até a relação entre um corpo – objeto entre objetos, mas ao mesmo tempo dotado de características bastante especiais⁶⁵ – e um mundo. Também, a inserção no mundo é sempre uma atividade que implica no acolhimento sensorio-motor, cognitivo e valorativo de uma textura que é ao mesmo tempo temporal⁶⁶ e espacial⁶⁷. Consiste, fundamentalmente, numa atividade que independe de qualquer operação intelectual e avaliadora por parte da consciência⁶⁸. Pensamentos mais abstratos só se desenvolvem a partir dessa primária experiência e dependem em muito dela.

A memória, destarte, se a compreendemos através dessa noção de habitus torna-se bem mais que um lastro imóvel e passivo diante do espetáculo dos eventos. Ela talvez esteja mais próxima de um certo engajamento – engajamento corporal –, uma inquietação e, muitas vezes, um deslumbramento. Rememorar então seria “demandar” de si uma

⁶⁵ “Ser corpo [...] é estar atado a um certo mundo, e nosso corpo não está primeiramente no espaço: *ele é no espaço* [...] A espacialidade do corpo é o desdobramento de seu ser de corpo, a maneira pela qual ele se realiza como corpo.” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 205) Também: “Não é ao objeto físico que o corpo pode ser comparado, mas antes à obra de arte [...] Um romance, um poema, um quadro, uma peça musical são indivíduos, quer dizer, seres em que *não se pode distinguir a expressão do expresso*, cujo sentido só é acessível por um contato direto, e que irradiam sua significação sem abandonar seu lugar temporal e espacial. É nesse sentido que nosso corpo é comparável à obra de arte. Ele é um *nó de significações vivas* e não a lei de um certo número de termos co-variantes.” (grifos nossos) (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 210)

⁶⁶ “Para além dessa franja movente do tempo, ou mais exatamente dos tempos coletivos, não há mais nada, porque *o tempo dos filósofos não é senão uma forma vazia. O tempo é real somente à medida em que tem um conteúdo, isto é, quando oferece um conteúdo de acontecimentos ao pensamento.* (grifo nosso) É limitado e relativo, porém tem uma realidade plena. É muito amplo, aliás, para oferecer às consciências individuais um quadro suficientemente respaldado para que elas possam nele dispor e encontrar suas lembranças.” (HALBWACHS, 2004, p. 136)

⁶⁷ “[...] um universo social precisa de uma *dimensão temporal demarcada* [...] A passagem do tempo é então *carregada de significado* [E também] o mesmo quanto ao *espaço*. Atrelado ao processo cultural, suas divisões são carregadas de significado: casa, tamanho, o lado da rua, a distância de outros centros, limites espaciais [...]” (DOUGLAS, 2004, p. 113)

⁶⁸ “Mas o hábito não consiste em interpretar as pressões da bengala na mão como signos de certas posições da bengala, e estas como signos de um objeto exterior, já que ele nos dispensa de fazê-lo. As pressões na mão e a bengala não são mais dados, a bengala não é um objeto que o cego perceberia, *mas um instrumento com o qual ele percebe.* A bengala é um apêndice do corpo, *uma extensão da síntese corporal.*” (grifos nossos) (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 211) Também, Marcel Mauss: “Assim, durante muitos anos tive a noção da natureza social do *‘habitus’*. [...] A palavra exprime, infinitamente melhor que ‘hábito’, a *‘exis’* [hexis], o *‘adquirido’*, e a *‘faculdade’* de Aristóteles (que era um psicólogo). Ela não designa os hábitos metafísicos, a *‘memória’* misteriosa, tema de volumosas ou curtas e famosas teses. Esses *‘hábitos’* variam não simplesmente com os indivíduos e suas imitações, *variavam sobretudo com as sociedades, as educações, as conveniências e as modas, os prestígios.* É preciso ver técnicas e a obra da *razão prática* coletiva e individual, lá onde geralmente se vê apenas a alma e suas faculdades de repetição.” (grifos nossos) (MAUSS, 2003, p. 404)

posição constitutiva afetuosa para com a própria vida e para com a vida daqueles que se ama ou detesta, ou despreza, ou precisa. Torna-se uma apresentação de si mesmo e do lugar que se ocupa, e das próprias ansiedades quanto aos eventos, coisas e pessoas recuperadas, narradas e reconhecidas, pois que participar do mundo talvez seja, antes de tudo, entregar-se a um fluxo de composições e decomposições das próprias emoções. Assim, trata-se também de um modo de expressão, uma maneira de dizer – estilização; de atuar, ao mesmo tempo em que se é absorvido mesmo sem perceber pelo fluxo contínuo dos acontecimentos e seus efeitos.

Nesse sentido, pretendo defender que a religião seria uma forma de expressão, claro, sempre mediada, nunca isolada e, portanto, só por isso poder-se-ia falar de expressão. Pois que não haveria sentido em se falar de expressão quando àquele que “fala” seria o único competente para entender o que se diz. Nesse sentido, o poder constituinte da vida religiosa residiria justamente no fato dela ter sido constituída por vários fatores, tanto “internos”, quanto “exteriores” à vida religiosa. Coloco as duas expressões entre aspas, justamente por entender que, para aquele eu vive até as últimas conseqüências determinadas modalidades religiosas, essa divisão careceria completamente de sentido. Àquilo a que chamamos sincretismo então poderia ser utilizado, na ausência de um termo melhor, para se entender aqueles processos de contágio e trocas religiosas nos quais os agentes envolvidos, embora sempre susceptíveis a “absorção” do outro, entrariam no processo em condições assimétricas de poder, bem como estariam predispostos a dar ao contato direções e interpretações divergentes. Portanto, tratar-se-ia também de um processo de lutas e violências simbólicas e materiais, através do qual, o pólo dominante não sairia nunca ileso da situação.

Se eu sinto que errei, que fui bom, desimportante, equilibrado etc. Se acredito que um determinado amigo agiu com ambigüidade, nada disso se encontra pronto, acabado, decidido de uma vez por todas. Pois são sempre oportunidades que se abrem ou fecham ao nosso reconhecimento e visão, ou melhor, é sempre a fisionomia e os constrangimentos circunstanciais a que estamos expostos que delineiam as memórias possíveis e a ordem e relevância dos acontecimentos em seu interior. Essas circunstâncias e constrangimentos por certo não são quase nunca ocasionais, fazem parte do estatuto regular de cada vida,

cada individualidade, aspectos estruturais e estruturantes, digamos assim, em relação aos quais não se tem controle. Todavia, eles são o possível para qualquer reabertura possível; os lugares de qualquer projeto compositivo, sempre esse acúmulo fluído de experiências. Aqui, as direções e opções sempre em sedimentação, postas na interação com outros e com outras memórias que trazemos - e suas conseqüências em boa medida imprevistas -, fornecem o “tônus” e conteúdos referentes ao como, o que e do que se pode ou quer lembrar. Portanto, “uma memória” não seria apenas a aquisição de um objeto isento, neutro; a mais para a minha coleção de informações. Seria, outrossim, uma assimilação, parte de um modo de perceber e me relacionar com esse “novo objeto”, nunca totalmente novo, pois que guarda uma aura de familiaridade diante da minha postura repetidamente dirigida para o mundo em ocasiões passadas, e que me permite recomeçar de um ponto que nunca pode ser nulo, que nunca se dá num vazio – portanto, nunca seria um recomeço absoluto. Também, sobre este ponto de vista, seria justamente essa operação produtiva o que me permitiria retomar de forma sempre renovada a relação com objetos familiares, “ordinários”, abri-los, por assim dizer, na circunstância de uma nova ocasião. Dá-se uma espécie de extensão dos fios que me realizam através dos outros e, portanto, efetiva-se uma atividade constante de distender fisionomias familiares através das tramas do tempo e do espaço.

Transe, possessão, hierarquias de valores, práticas rituais, mitologias e, fundamentalmente, as práticas cotidianas, que possam ser atribuídas a uma motivação religiosa, ou que estejam por ela condicionada, comporiam uma espécie de capital cultural coletivo que, a depender das circunstâncias, possibilidades e interesses, seriam apropriados pelos agentes e agências religiosas de forma muitas vezes não consciente, ou fiel, uma vez que tratar-se-ia de práticas naturalizadas, corpóreas e consagradas, mas que por operações de ajustamentos práticos e reivindicações de legitimidade mais ou menos bem sucedidas, passam a fazer parte, através dessa operação constante de bricolagem do universo de muitas pessoas. Nesse sentido, as reciprocidades não poderiam prescindir das assimetrias, mas ao contrário, só existiriam através delas. Posso, por conta da rotina e dos próprios interesses, aprender a reconhecer que determinadas pessoas são importantes em minha vida: seu caráter, sua honestidade, determinadas competências técnicas, sua beleza “física”, seu humor etc. Mas a aparência relativamente abstrata de certas “características” não deve

levar a uma falsa interpretação. Eu não descubro simplesmente que fulano de tal é honesto, belo, generoso, leal ou competente. São fundamentalmente os seus atos e atribuições através da participação em uma rede de eventos e pessoas, sua robustez e significação, são os lugares e coisas interligadas que me permeiam e permitem julgar e nomear. Atribuir características, nesse sentido seria um ato para além da atividade pura do pensamento; algo que se constitui no interior das tramas e tessituras práticas vivenciais. Não uma operação desencarnada – ainda que muitas vezes pretenda-se que assim seja – do cotidiano, como também e inclusive, do extraordinário das vidas: “[...] falamos de homens e grupos de homens, porque são eles, é a sociedade, são sentimentos de homens de carne, osso e espírito que agem o tempo todo e agiram em toda parte.” (MAUSS, 2003, p. 299) Dessa forma, seria preciso:

[...] reconhecer, veremos, uma operação primordial de significação em que *o expresso não existe separado da expressão* e em que os próprios signos induzem seu sentido no exterior. É dessa maneira que *o corpo exprime a existência total*, não que ele seja seu acompanhamento exterior, mas porque *a existência se realiza nele*. Esse sentido encarnado é o fenômeno central do qual corpo e espírito, signo e significação são momentos abstratos. (grifos nossos) (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 229)

A dificuldade para se apreender os processos de interação humana e a produção, apropriação e transmissão de significados é imensa. Tais processos ao que às vezes parecem indicar, sobretudo, quando se olha para determinados sistemas e cosmologias religiosas, possuem essa fisionomia inteiriça, robusta e áspera; mas, de repente, há fissuras e interstícios, justaposições de lugares e partes desarmônicas. Semelhante a um parque ou sítio arqueológico de uma vasta e obscura civilização. Suas controvérsias, os dramas vividos por todas aquelas gerações que ali viveram nos fascinam - tudo parece aberto ao infinito, partes de lugares e momentos diferentes se confundem; todavia, as correlações que vamos estabelecendo entre os vestígios que se insinuam são como que fios que se moldam, uns aos outros fluidamente, delimitando fronteiras possíveis ou convenientes para, pouco a pouco, nos oferecerem um espetáculo. Então, talvez se esteja confrontado com a necessidade de novamente se perguntar: mas, de qual olhar se trata? Que lugar é esse de onde se vê? O que será que se vê quando se olha para o lugar no qual somos vistos? E, melhor dizendo, o que então estamos vendo?

A idéia da cultura como segunda natureza pareceria então imprecisa. A cultura não seria um artifício, pois, a idéia de artifício confessaria um recurso a uma função compensatória diante da ausência de determinada competência, ao mesmo tempo em que sugeriria a impostação do menos “real” sobre o plano da natureza. A mesma coisa se poderia dizer sobre a religião quando parece haver a tentação de, atualmente, opô-la à sociedade ou ao indivíduo livre, sendo que, nesse caso, a religião é que pareceria ser o artifício, sendo a noção de sociedade ou o átomo individual muitas vezes naturalizado. Mas, se se admite que não há vida humana fora de atos significativos e orientados, como então referir-se à idéia de artifício? Se, ao falar da constituição humana, não se pode prescindir desse elemento fundamental: que a fisiologia, estrutura e funções biológicas humanas só são possíveis como competência simbólica, originariamente aberta e inespecífica, mas voltada para o mundo em sua primitiva generalidade. Esta, nossa “natureza”.

IV - BENS, CORPOS E SERVIÇOS: SEUS USOS E CONSUMOS NUMA SOCIEDADE “CONSUMISTA”

IV.1 – SOBRE O COTIDIANO E O CONSUMO NA VIDA MODERNA:

Vivemos o tempo dos objetos [...] existimos segundo o seu ritmo e em conformidade com a sua sucessão permanente [...] Raros são os objetos que hoje se oferecem isolados, sem o contexto de objetos que os exprimam. Transforma-se a relação do consumidor ao objeto: já não se refere a tal objeto na sua utilidade específica, mas ao conjunto de objetos na sua significação total (BAUDRILLARD, 1995, p. 15)

O livre acesso ao prazer teria ameaçado o lucro, porque o trabalho dos mais pobres era a condição mesma de sua consecução. Sem moral, o trabalho não seria suficiente; e sem trabalho, nada de lucro [...] (GUILLEBAUD, 1999, p. 121)

O debate precedente procurou estipular um lugar teórico inicial e mais geral para a noção de corpo, ao mesmo tempo em que o inseria em sua dependência e correlação com os objetos, o entorno vivencial, sua implicação numa trama e tarefa que é sempre e necessariamente temporal e espacial. Além do mais, busquei construir uma noção de corpo associada à retenção e produção das memórias; corpo afeito a aprendizados e competências. Procurarei, neste tópico, avançar na direção do que caracterizaria – seguindo sugestões analíticas presentes em alguns autores das ciências sociais -, mais especificamente a configuração e envolvimento desse corpo num modelo de mundo no qual determinadas práticas – as chamadas *práticas de consumo*⁶⁹ – se tornariam, ou pretenderiam tornar-se parte essencial da vida dos indivíduos, buscando, a partir daí, uma demarcação, ainda que superficial, das condições de possibilidade de surgimento de um modelo religioso que não só permite, mas, o que é mais importante, estimula a fruição dos bens materiais ainda nessa vida. Para tanto, procurarei, por um lado, entender os objetos fundamentalmente como comunicadores de sentido que definiriam lugares de poder, ao mesmo tempo em que entenderei tal comunicação como algo que nunca se dá num vazio, ou seja, nesse caso, os objetos estariam sujeitos a distintas assimilações, formas de uso e interpretações (CANCLINE, 2001; CERTEAU, 1994; THOMPSON, 1995) Ao mesmo tempo, tais objetos, para serem significativos, precisariam participar de uma ampla

⁶⁹ A partir de agora, muito do que for correlacionado e formulado a respeito do consumo de objetos, deverá também estar associado ao consumo de serviços. Estes, de fato, talvez venham ganhando cada vez maior peso e importância – tanto do lado dos consumidores, quanto, ao que parece, dos produtores - a medida em que se complexificam e intensificam as relações de consumo de modo geral.

complexidade de relações, nas quais eles estariam imersos (BAUDRILLARD, 1995; CANCLINE, 2001; DOUGLAS, 2004; HELLER, 1989). Ou seja, os objetos não podem existir isolados, muito menos quando se trata de um tipo de economia em que a produção⁷⁰ e o consumo adquiriram tal centralidade e grau de interdependência, eles organizam discursos, enfeixam práticas, não se resumindo à utilidade em sentido mais direto. Assim, supõe-se também que agentes distintos possuiriam competências e possibilidades distintas de se relacionar com os objetos, seus usos, consumos e exibição. Ao final desse tópico, retomarei - polemizando quando necessário - a perspectiva que venho adotando nas páginas anteriores, mas já então de maneira mais pontual uma vez que respaldado pela apresentação prévia de questões que teriam balizado em boa medida a discussão.

Para começar, voltarei ao tema da cotidianidade. De fato, nascemos nela, antes de tudo, na cotidianidade; aprendemos os primeiros atos e valores nela, inclusive, no que definiria um sentido de naturalização do mundo em que se vive, as primeiras ordenações usos e hierarquizações do mundo estariam se configurando nesse momento, essencialmente de uma forma que guardaria intenso caráter afetivo⁷¹. Usos à mesa, roupas, modos de ingestão e excreção dos alimentos, contatos entre animais, lugares, coisas e fazeres permitidos/proibidos, pessoas e seu lugar de “consideração”, brinquedos, também, a solidez, cheiro, cores e sons da casa etc. Tudo isso de uma forma íntima e afetuosa, mas ao mesmo tempo, já compartilhada e retransmitida através de cadeias extensas de gerações, vizinhos e amigos, imagens, textos, instituições, saberes mais ou menos especializados. Ou seja, trata-se de um duplo movimento em que as intimidades participariam de forma quase nunca explicitada de um complexo e sutil jogo de retenção e transmissão de memórias. Nesse sentido, o que há de mais técnico, funcional, puro e instrumental na produção humana em sua extremada precisão industrial estaria, desde o primeiro contato com os

⁷⁰ Seguindo linhas valiosas da interpretação marxista combinadas a direções do pensamento de Simmel e Lucaks, argumenta Lefebvre: “A produção não se reduz a fabricação de produtos. O termo designa, de uma parte, a produção de obras (incluindo o tempo e o espaço sociais), em resumo, a produção espiritual, e, de outra parte, a produção material, a fabricação de coisas. Ele designa também a produção do ‘ser humano’ por si mesmo, no decorrer do seu desenvolvimento histórico. Isso implica a produção de relações sociais. Enfim, tomado em toda a sua amplitude, o termo envolve a reprodução.”

⁷¹ “A distância excessiva provoca indiferença; a proximidade excessiva pode desencadear a compaixão, ou uma rivalidade aniquiladora.” (GINZBURG, 2001, p. 74) Também, sob um ponto de vista normativo, residiria nessa tensão, a dificuldade posta por Kant à respeito das fidelidades, a tensão entre a noção de justiça, orientada num sentido de dever universal, e a lealdade ao grupo local, relação de afetividade e proximidade. Aqui também, uma determinada hierarquização, forte entre cientistas políticos, acentua a superioridade do sentido público presente na idéia de justiça, em contraposição à lealdade, como atitude privada e pessoalizada (RORTY, 2001).

homens em sua cotidianidade, desinvestidos de sua pureza e estabilidade normal. É quase como se ocorresse o reverso da imagem platônica da caverna; aqui, os objetos é que nos despertam em seu modo particular de nos roubar as formas eternas, de nos particularizar e colocar dentro do encanto projetando-nos no mundo da vida, um mundo natural, mas também mundo consagrado através de sucessivas recorrências, mimetismos e contágios. O poder de naturalizar seria também poder de se aprender não apenas usos, mas critérios de apreensão e, portanto, competências de ajustamento e reinvenção – habitus, pedagogias, bricolagens, práticas e estruturações de práticas.

Mas, sob quais condições as pessoas, em relações específicas, seriam capazes de apreender, e o que e através de quais critérios elas aprendem? Ou seja, pensando com Charles Taylor, sob o ponto de vista da orientação desse trabalho, haveria algum valor ou termo específico que poderia ser considerado enquanto definidor fundamental e hierarquicamente estruturante da coordenação das orientações de mundo e padrões cognitivos, bem como na elaboração das estimas? Pois o consumo, aqui entendido como algo fundamental na especificação da vida cotidiana, colocaria “[...] a questão do aprendizado e suas regras e da compreensão como elas eram interiorizadas.” (ROCHE, 2000, p. 33). Assim, seria perguntar sobre o que se estaria procurando ao avaliar as ações e decisões concretas dos agentes em questão, no caso, fiéis da IURD que, em suas relações com as práticas consumistas estariam elaborando uma experiência específica. Nesse sentido, acredito que Agnes Heller, inspirada provavelmente de forma mais direta em Simmel, ofereceria uma excelente síntese e sugestão, que irá aproximá-la de autores como Bauman, bem como de forma distinta, também, Norbert Elias e, acredito, ao seu modo, Max Weber, além de tantos outros. Nos diz Agnes Heller:

No cume das éticas antigas não estava a liberdade, mas a felicidade. A liberdade só veio conseguir um lugar importante e cada vez mais significativo no núcleo da ética na época em que assumiu essa mesma importância na própria realidade; quando *as comunidades naturais de tipo antigo se dissolveram, a sociedade capitalista empreendeu o caminho do seu desenvolvimento e, com isso, esgotou-se a inserção incondicional e natural do homem numa situação dada*; por conseguinte, pelo menos de modo abstrato, o homem pôde escolher seu lugar no mundo [...] (grifos nossos) (HELLER, 1989, p. 7)

Ou seja, possivelmente, esta demanda por liberdade não poderá ser desvinculada do modo como as sociedades que se dizem orientadas por um modelo ocidental capitalista de

produção e consumo tem buscado estruturar-se. Fica evidente que a relação entre liberdade e autoperfeição, autoaperfeiçoamento e progresso⁷² da pessoa fornece o sentido básico de liberdade que a autora quer sugerir. Trata-se de um sentido de liberdade contraposto às condições tradicionais e, aparente paradoxo, bastante naturalizadas de vida. Voltamos aqui ao debate do segundo capítulo: ou seja, é quando a vida humana começa a se apresentar como não mais sujeita a uma situação imutável, total e irreversível, mas como resultado de movimentos e sínteses operadas através de fragmentos e artefatos que não estão em relação necessária, mas sempre mediante operações do “espírito”. Nesse percurso, aponta Simmel para os perigos das tensões que daí em diante passam a se dar entre vida interior/subjetividade e vida objetiva, produtos da atividade humana. E talvez resida nesse ponto um pouco do sentido Simmeliano de tragédia da cultura⁷³. Assim, fica a dificuldade de se pensar como foi possível construir uma cotidianidade justamente quando esse lugar da vida, junto com tantos outros, apresentava-se como não mais definido por uma ordem

⁷² Como se sabe, determinadas utopias do progresso foram recorrentes no século XIX, passando a ser praticamente herético pô-las em questão – a não ser entre os mais conservadores -, ou mesmo duvidar das conseqüências e eficácia benignas, sejam para a humanidade, as sociedades ou indivíduos. Quem sabe, a chamada era de ouro não possa ser interpretada como o momento em que muitas pessoas começaram a se ver enquanto beneficiárias desse sonho, os eleitos de um sistema que demorou para se consolidar, mas que enfim ascendia ao seu momento. Cita Delumeau o socialista Étienne Cabet: “O que daí se depreenderá é a idéia de que *a idade de ouro não está atrás... e que talvez esteja à frente!* (*Aplausos*). O que daí se depreenderá é a história do progresso, o respeito e o amor por aqueles que tanto combateram e tanto sofreram para formar os primeiros traços de um estado social, para preparar para a sociedade humana esse capital de conhecimentos e de forças que desfrutamos hoje.” (grifos nossos) (DELUMEAU, 1997, p. 315) Também em Saint-Simon, Proudhon, Robert Owen, Comte, Fourier, Marx e muitos outros; nesse sentido socialistas e liberais tenderam a, um pouco mais tarde, convergir, enquanto separavam-se insistentemente em ralação a outras questões que iam surgindo, inclusive, quando o ideal do estado nacional moderno associou-se claramente ao desenvolvimentismo: “*Quem poderia negar o PROGRESSO?* [...] Quem pode negar o Progresso nas ciências, nas artes, no descobrimento da América, nas invenções da imprensa, das máquinas a vapor, das ferrovias etc.? Sendo assim, quem pode negar a PERFECTIBILIDADE humana? [...] E todos esses prodígios seriam obra de instituições sociais e políticas que *favoreceriam a Natureza ao invés de sufocá-la; obra da educação, principalmente, [...] obra da Razão e da Providência que nos deu esse inestimável dom para que ela operasse tais milagres.* [E o princípio das instituições deveria ser] a *Igualdade*, e quase todos acrescentam que é a *Comunidade!* [...] Sim, a Comunidade é o último aperfeiçoamento social e político, a meta para onde tende a Humanidade: todos os outros melhoramentos conduzem a ela necessariamente: todos não podem ser senão insuficientes por si mesmos, *essencialmente transitórios e preparatórios.*” (DELUMEAU, 1997, p. 319)

⁷³ “[...] pois como destino trágico – em contraposição ao triste, ou ao que vem de fora – contrapomos o seguinte: as forças aniquiladoras dirigidas contra uma essência brotam das camadas mais profundas desta mesma essência; com a sua destruição se consuma um destino que já estava instalado nela mesma; e o desenvolvimento lógico constitui justamente a estrutura com a qual a essência construiu sua própria positividade. O fato de o espírito criar algo objetivo autônomo, que se torna o caminho para o desenvolvimento do sujeito de si mesmo para si mesmo, constitui o conceito de toda cultura; mas justamente com isso aquele elemento integrante e condicionante da cultura é predeterminado a um desenvolvimento próprio que consome continuamente forças dos sujeitos, que abarca sujeitos em seu caminho, sem, no entanto, conduzi-los à sua própria altura. O desenvolvimento do sujeito agora não pode mais tomar o caminho do desenvolvimento do objeto; seguindo-o, todavia, ele se perderá em um beco sem saída ou em um esvaziamento da vida interior peculiar.” (SIMMEL, 2005, p. 101)

natural e imutável, seja por ordem divina ou metafísica qualquer. Ou seja, o interessante é que somente quando os homens imersos na cotidianidade despertam autopercebendo-se como capazes e desejosos de alterar a própria situação e condição é que o cotidiano torna-se, ele também, passível de tornar-se objeto para a Sociologia e saberes afins.

Tenho apostado na idéia de que a contribuição fundamental da Sociologia cruza-se com esse espaço, inclusive, como forma de desconfiança dos grandes temas e objetos, da hierarquização dos saberes comprometida com uma bipartição elitista entre saberes válidos e não válidos, pois, como sugere Bourdieu (1983, 2001), a Sociologia precisa se comprometer com aspectos costumeiramente evitados, ou interessadamente ocultados ou reprimidos no interior da vida social. E aqui, cabe pensar que o sentido moderno de liberdade só pode surgir mediante uma modificação das sensibilidades e moralidades nas dimensões mais ordinárias da vida, e não apenas nos grandes movimentos políticos, culturais e ideológicos, mas nas capilaridades mesmo dos processos, onde, já nos séculos XVI e XVII na Europa, mas fundamentalmente a partir do século XIX, fatores como as modas, os usos e consumos de roupas, carros, livros, folhetins – mais tarde, e fundamentalmente, o rádio o cinema e a televisão -, adereços e comodidades participavam ativamente na redefinição das temporalidades mais básicas cruzando-se e embatendo-se num mundo em rápida transformação, transformando luxo em necessidade (CAMPBELL, 2001; DOUGLAS, 2004; GAY, 2001; ROCHE; VEBLEN, 1988) e pressionando a propensão a consumir ao mesmo tempo em que a dimensão produtiva ganhava importância, sobretudo para uma determinada classe média e uma burguesia que se formava, mas até mesmo entre aqueles trabalhadores de menor renda.

E, ainda que determinados agentes especializados (GAY, 2001; FEATHERSTONE, 1979) na produção e avaliação dos gostos começassem cada vez mais a se tornar figuras indispensáveis como agentes civilizadores dos costumes, seria só mediante o reconhecimento das afinidades entre um público sedento e determinados tipos de produtores que se poderia compreender mais adequadamente o processo. Mais ainda, apenas através da compreensão dos receptores, seus processos de apropriação⁷⁴ como

⁷⁴ “O processo de apropriação é um processo ativo e potencialmente crítico, no qual as pessoas estão envolvidas num contínuo esforço para entender, um esforço que procura dar sentido às mensagens que recebem, responder a elas e partilhá-las com outros. Ao engajar-se nesse esforço de compreensão, as pessoas

consumidores desses bens enquanto sentido materializado de mundo numa dimensão ativa, que se pode interpretar melhor o processo. Nesse processo, sigo a sugestão de autores que, se por um lado enxergam os atos de consumir e produzir como indissociáveis, apostam que não haveria uma subsunção necessária entre essas práticas. Somente assim, a atividade de consumir passa a ser atividade em sentido pleno, não determinado, possuidor de sentido próprio e dotado de uma complexidade própria, para além da imagem costumeiramente passiva – Adorno e Horkheimer, por exemplo, que influenciaram muito em teoria da comunicação.

IV.2 – DIFICULDADE TEÓRICA DA CENTRALIDADE DA CATEGORIA TRABALHO:

Assim, voltando ao que já foi indicado no segundo capítulo, acredito que se não se puser em questão o pressuposto da centralidade do trabalho⁷⁵ e da subsunção quase que exclusiva do corpo e atividade humana a essa dimensão da vida enquanto àquela que, de fato, gozaria de plena legitimidade, não há como sair dessa dificuldade. Por certo que o trabalho não deixou de existir e de ser importante, muito importante, sem dúvida. Também, parece bem coerente se pensar que do ponto de vista dos que olhavam para trás – principalmente os que hoje observam comparativamente o pós-guerra -, é como se se tivesse saído, realmente, de uma fase em que se podia confiar numa determinada estabilidade e permanência das relações entre capital e trabalho, para um momento em que isso já não é mais possível, ao menos da mesma forma, mesmo nos países considerados mais desenvolvidos, ao mesmo tempo em que essa nova etapa também trazia seus custos e prejuízos emocionais e materiais. Mas, para que essa posição possa ser corretamente explorada, não se pode deixar de perceber que se parte de determinadas suposições, de forma alguma evidentes, e, muito mais, toca-se numa temática que se encontra atravessada

estão também se engajando, embora implícita e quase inconscientemente, num processo de autoformação e de autoentendimento, num processo de reformar-se e de reentender-se a si próprios através das mensagens que recebem e procuram entender.” (THOMPSON, 2002, p. 37)

⁷⁵ “[...] para falar à maneira de Claus Offe, como ficaria a mesma interpretação quando *o modelo de análise sociológica centrado na sociedade do trabalho deixa de exercer centralidade?* Por outro, a total negligência a respeito da dinâmica própria da maneira como *ócio e consumo interagem* mediante a conformação de identidades por via da envergadura que a cultura adquire na história da modernidade.” (grifos nossos) (FARIAS, 2006, p. 19)

pelo normativismo e esperança de seus ideólogos: tanto os do luto e da nostalgia quanto os, igualmente enlutados, da excitação libertária e antinstitucionalizante. Bauman talvez esteja entre os autores contemporâneos que melhor consegue captar essa tensão, bem como apresenta uma forma bastante sutil de reflexão sociológica:

A vida em torno do papel de produtor tende a ser *normativamente regulada*. Há um mínimo de que se precisa a fim de manter-se vivo e fazer o que quer que o papel de produtor possa requerer, mas também um máximo com que se pode sonhar, desejar e perseguir, contando com a aprovação social [...] A vida em torno do consumo, por outro lado, *deve se bastar sem normas: ela é orientada pela sedução, por desejos sempre crescentes e quererem voláteis* – não mais por regulação normativa [...] Como não há normas para transformar certos desejos em necessidades e para deslegitimar certos desejos como ‘falsas necessidades’, não há teste para que se possa medir o padrão de conformidade. O principal cuidado diz respeito, então, à adequação, a estar ‘sempre pronto’; a ter a capacidade de aproveitar a oportunidade [...] (grifos nossos) (BAUMAN, 2001, p. 132)

Como já afirmei no segundo capítulo, tanto Weber, como Durkheim e Marx tenderam a dar uma ênfase muito maior à esfera produtiva, a idéia de trabalho, fornecendo um caminho para o que posteriormente viria se tornar uma interpretação do ocidente moderno, esta, atrelada privilegiadamente a essa dimensão. De fato, teria sido relativamente desvalorizada na obra dos três autores uma discussão mais detalhada sobre as conseqüências, em termos de consumo e do corpo, bem como do significado que eles possam vir a ter para a compreensão de alguns fenômenos que o debate sob a ótica exclusivamente da produção e do trabalho tem dificuldade em elucidar. Por outro lado, penso que as ciências sociais nascentes foram fundamentais para se olhar para esse mesmo corpo que, embora não aparecesse explicitamente, era inserido nas narrativas sociológicas através das tematizações do cotidiano, das racionalizações das condutas, da exploração das tensões religiosas entre prazer e fruição, dos comportamentos coletivos de excitação, da modelação do corpo humano para o trabalho em condições capitalistas de produção etc.

O que é ainda mais curioso é que, ainda que tais orientações analíticas insidissem diretamente no corpo, contribuindo para a sua desnaturalização e inserção na história e na cultura, a descoberta e a construção do corpo pelas ciências sociais – e até onde sei, já pela psicanálise – posteriores, principalmente após a segunda guerra, enfatizará a dimensão do prazer⁷⁶, aproximando-o subrepticamente numa narrativa biologizante que o associava,

⁷⁶ Ou seja, parecia que a felicidade neste mundo se realizaria. Todavia, interpreta Bell, ao diluir-se a fissura antes intransponível entre mundo e extramundo, configurada pela inacessibilidade a plena satisfação neste,

nem sempre explicitamente, ao lugar dos instintos e da irracionalidade, sobretudo no tocante a sexualidade e a vida erótica. Uma instância descontrolada, zona privilegiada do obscuro, anômalo e grotesco. Mas, justamente, seria nessa instância que as possibilidades de se acessar patamares julgados merecidos e satisfatórios de prazer, encontram suas limitações de forma mais marcante na presença de um outro, também realizador de demandas. Como indica Bauman, citando Lévi-Strauss, “[...] o encontro dos sexos é o terreno em que natureza e cultura se deparam um com o outro pela primeira vez.” (BAUMAN, 2004, p. 55) O corpo aproxima-se do pulsional, do incivilizado, desejanse. Mas de forma tensa, não pode abrir mão do outro para se realizar; todavia, um outro passível também de temor, pelo egoísmo que carregaria. Se seguirmos o argumento de Bauman sobre o que ele entende por modernidade – e sobretudo, pós modernidade - ficará clara a dificuldade suscitada pela singularidade dessa busca.

A princípio, as virtudes protestantes parecem ter um valor próprio independente. Mesmo quando se tornaram puramente instrumentais, na segunda metade do século dezanove, o próprio sucesso continha sobretons morais e sociais [...] Agora, *o sucesso aparece como um fim em si mesmo*, a vitória sobre seus adversários, que por si só continha a capacidade de instilar um sentido de auto-aprovação [...] *Em uma sociedade na qual o sonho do sucesso foi esvaziado de qualquer sentido além do seu próprio, os homens nada possuem para medir os seus próprios feitos, a não ser os feitos de outros homens* (grifos nossos) (LASCH, 1983, p. 87)

Trata-se de uma ambigüidade marcante o fato de que, justamente os processos referentes à constituição de uma era de modernidade líquida - o aceleração dos fluxos, a destruição das barreiras e limites ao capital e a mobilidade dos corpos etc. – tenham

quando confrontado ao outro, abriria justamente uma brecha para a autocorrosão. Tratar-se-ia de um processo que teria levado ao desaparecimento dos freios fornecidos, principalmente pela religião, aos impulsos egoístas. Não se pode esquecer que o cristianismo, impulsionado ainda mais fortemente por algumas linhas da reforma, contribuiu em muito para a separação entre um corpo, fonte de concupiscência, de queda, paixão e imprevisibilidade – e, portanto, irracionalidade – em oposição a uma alma; sobretudo numa versão interiorizada, inicialmente, enquanto expressão do que de sagrado havia em cada um de nós, colocado diretamente por Deus, posteriormente, em sua forma não religiosa, apenas uma interioridade enquanto fonte moral a mais profunda e, portanto, mais verdadeira. Também, não se pode esquecer, a retirada, ou enfraquecimento da religião enquanto fonte propiciadora de princípios e indicadores das condutas foi bastante tratado pelas sociologias clássicas. Daniel Bell aproxima-se bastante desse argumento: “Quando a ética protestante foi separada da sociedade burguesa, só restou o *hedonismo*, e o sistema capitalista perdeu sua *ética transcendental* [...] O hedonismo, a idéia do prazer como modo de vida, tem-se convertido na justificação cultural, senão moral do capitalismo. E o ethos liberal que agora prevalece, o impulso modernista, com sua justificação ideológica da *satisfação do impulso como modo de conduta*, tem-se convertido no modelo da imagem cultural.” (grifos nossos) (BELL, 1977, p. 33)

contribuído para a construção de barreiras cada vez mais violentas voltadas para proteger os corpos e as privacidades possíveis, entre os “nossos”. Da mesma forma, quanto mais barreiras vão sendo construídas, quanto mais as pessoas isolam-se umas das outras, mais o senso ou, melhor dizendo, a competência, o domínio dos códigos exigidos na atuação e interação com os estranhos e desconhecidos desaparece. E é essa tensão entre liberdade e segurança que está no centro do problema civilizacional dos controles e da espontaneidade. A pergunta é: como construir uma pedagogia capacitada a possibilitar expressões verdadeiras e autênticas de si, dentre as quais vem contando muito a busca por satisfação, em que prazer e verdade parecem se identificar, ao mesmo tempo em que se consegue impedir suas direções e conseqüências indesejáveis?

A possibilidade de atuação numa esfera pública, sem que se esteja obrigado a expor a própria intimidade se perde – a vida privada, de certa forma, transforma-se em moeda valiosa para quem pretende transitar na vida pública. Alguns autores enxergaram nesse processo o declínio da esfera pública e a invasão do público pelo privado. O espaço público, inclusive, rebaixado a condição de mercado. E, nesse mercado, a estilização e exibição corporal⁷⁷, a apresentação do interior das residências dos famosos, suas coleções pessoais, a decoração das casas, os carros etc., jogariam peso fundamental. Ou seja, na constituição das condutas parecem pesar, reciprocamente, prazer, distinção, expressividade, autocontrole e domínio em relação às imagens (JAMESON, 2004). E, da mesma forma, é interessante perceber que, justamente, esse período tornou-se o “combustível” preferido a mover uma certa “nostalgia do trabalho” enquanto, do seu lado, John Lennon atestava que o sonho havia acabado: a fase da segurança adiantava-se ansiosa em fazer-se recordação, contraposta aos rigores da insegurança que se disseminava⁷⁸.

⁷⁷ “[...] administra-se e regula-se o corpo como *patrimônio*; manipula-se como um dos múltiplos significantes de estatuto social. Recuperado como *instrumento de fruição e expoente de prestígio*, o corpo torna-se então objeto de um **trabalho de investimento** que, sob o manto do mito de libertação com que se deseja cobri-lo, representa um trabalho ainda mais profundamente alienado que a exploração do corpo na força de trabalho.” (grifos nossos) (BAUDRILLARD, 1995, p. 139)

⁷⁸ Tal interpretação desta fase não teria ocorrido apenas entre os países considerados desenvolvidos, também no Brasil: “De lá para cá [a partir de 1974], processa-se a paulatina desproteção social. O universalismo da *cobertura previdenciária desapareceu*, absorvido pelo mercado informal de trabalho, isto é, sem formas institucionalizadas de articulação entre a administração da economia e os subprodutos indesejáveis desta. Duas décadas e meia aproximadamente depois de iniciado por Geisel o processo de abertura política, mais de 50% da população economicamente ativa não possuem carteira de trabalho assinada. Esta não é simples formalismo, mas indicador do único laço consagrado de prestação mútua de serviços. A abertura política associada a administração econômica desmantelou em larga medida uma ordem social já encanecida, por certo, sem todavia inaugurar outros cânones de convivialidade entre o privado e o privado e entre o privado e

Na revolta contra a *rotina*, a aparência de nova *liberdade* é enganosa. O tempo nas instituições e para os indivíduos não foi libertado da jaula de ferro do passado. Mas sujeito a novos controles do alto para baixo. O tempo da flexibilidade é o tempo de um novo poder. *Flexibilidade gera desordem, mas não livra das limitações*. A versão iluminista da flexibilidade de Smith imaginava que ela enriqueceria tanto ética quanto materialmente as pessoas; seu indivíduo flexível é capaz de súbitas explosões de simpatia pelos outros. Uma estrutura de caráter bastante diferente surge entre os que exercem o poder de dentro desse complicado regime moderno. *Eles são livres, mas é uma liberdade amoral*. (grifos nossos) (SENNETT, 2004, p. 69)

A linguagem de Sennett parece não conseguir se desvincular de um horizonte de expectativas que, no meu entender, ele não é capaz de assumir ou expressar. Todo o tempo opera com uma oposição bastante rígida entre um momento e outro: ordem x desordem; liberdade x rotina; limitação x ausência de limitação. Há uma dificuldade em se reconhecer que seria possível que as “eras” fordista e a da acumulação flexível, trabalhariam com padrões de demandas e expectativas um tanto quanto diferenciados sobre o que seriam liberdade e limitação, ao mesmo tempo em que eles se entrecruzam e, provavelmente, vivem em codependência já desde a gênese do capitalismo do século XIX. Ora, não seria a esse duplo e interessante movimento de organização, burocratização, tecnificação e controle, combinados e intercambiados com desordens, fragmentação, irracionalidades, aceleração e efemeridade etc., que Marx aludia? Por certo que não desejo inspirar-me na idéia de que vivemos numa época de liberdade, tampouco que se possa identificar liberdade à consumo, apenas que o discurso e o aprendizado da vida numa sociedade comprometida com o consumo deve algo a uma ideologia da liberdade, de determinada liberdade; ao mesmo tempo, se não seria tão simples a correspondência entre liberdade e pós-industrialismo, por exemplo, também não seria da mesma forma necessária qualquer relação entre o industrialismo dos anos 50 e 60 e a noção de segurança que a ele facilmente se tende a associar. Aliás, como o próprio Bauman (2001) afirma, não é que as pessoas daquela época se sentissem mais seguras do que as de hoje, apenas que, para quem vive essa época, tem-se a sensação de que algo se perdeu, opera-se então nos contrastes com essa sensação de perda, o que não é a mesma coisa que a pretensão de se mensurar estados objetivos de segurança ou liberdade.

o público. Não espanta que a liberdade política e incentivo público à maximização material privada confunde-se, condominialmente, com a *libertinagem social* expressa nas taxas de violência e corrupção do pesadelo hobbesiano.” (grifos nossos) (SANTOS, 1998, p. 97)

IV.3 – A TRANSFORMAÇÃO DO MUNDO E DOS SENTIDOS:

Aliás, trata-se provavelmente de uma constante no desenvolvimento capitalista⁷⁹. Desde o século XIX, inicialmente na Europa, a globalização desse desenvolvimento em escala planetária tem sido entendida, já a partir de Marx, como uma transição de uma época em que padrões tradicionais de produzir e consumir bens e serviços – mas também, provavelmente: sons, imagens, espaços, pessoas e símbolos - foram sendo substituídos por formas modernas, atitudinais, em que a pressão por consumir aliada a um sentido de progresso e inovação tendia cada vez mais a superar um patamar de poupança invariável. Ou seja, patamares estáveis de consumo, bem como a aceitação de históricos pouco modificáveis desses padrões e da renda que os sustentava, teriam tendido a sofrer uma transformação a qual teve sua primeira expressão mais dramática no decorrer do século XIX (CAMPBELL, 2001; RIESMAN, 1979; ROUCHE; VEBLEN, 1988). Como se uma civilização da segurança, sob o ponto de vista das condições costumeiras de vida, estivesse desaparecendo e dando lugar a uma civilização dos aceleramentos e intercâmbios, das rotatividades que forneceria expectativas tanto ascendentes como descendentes de vida para muitos indivíduos; em suma, a emergência de um tipo de civilização da esperança, o que não deixa de ser, portanto, uma civilização das ansiedades e desespero.

Para David Riesman, por exemplo, tal transição ocorre quando o potencial aquisitivo, antes restrito ao pequeno número de privilegiados pertencentes às elites se dissemina, alcançando parcelas cada vez maiores entre os estratos considerados populares, sobretudo através do elasticamento e diversificação da classe média. Ou seja, dar-se-ia um momento em que determinados bens que anteriormente gozavam de um status absoluto, perdem relativamente seu poder quase místico de atração e, por já não serem mais inacessíveis, a aquisição enquanto finalidade perde relativamente sua importância, ou melhor, naturaliza-se. Todavia, paradoxalmente, tal perda de fascínio não é acompanhada

⁷⁹ “Em síntese, haviam evoluído três posturas perante a modernidade e a **normalização da mudança**: *circunscrever o perigo*; conseguir a *felicidade do gênero humano da maneira mais racional possível*; *acelerar a tendência para o progresso* enfrentando com vigor as forças que a ele se opunham ferrenhamente. Os termos conservadorismo, liberalismo e socialismo começaram a ser usados para designar essas três posturas durante o período 1815-1848.” (grifos nossos) (WALLERSTEIN, 2002, p. 86)

por uma queda nos índices de consumo individuais, ao contrário, ocorre inclusive a expansão das metas e expectativas pessoais com as quais um indivíduo de classe média poderia contar, ou seja, busca-se uma fronteira mais além, mas que não exclui os bens anteriores, apenas os coloca num lugar abaixo na hierarquia. Dá-se uma expansão e constituição de uma espécie de sociedade de consumidores (AUGÉ, 1994; BAUDRILLARD, 1995; BAUMAN, 1998) ou, melhor seria, uma civilização na qual as práticas de consumo estariam no centro de sua estruturação, formulando e elaborando valores correlativos a esse modelo de mundo. Esse aumento gradual das rendas médias parece ter ocorrido na Europa já entre os séculos XVII e XIX, aponta Daniel Roche. Todavia, ao relacionar os novos movimentos religiosos com tal expansão, estarei bastante interessado no período, fundamental para os países da América Latina e, entre eles, o Brasil, ocorrido após a segunda guerra mundial, sobretudo os últimos 40 anos. Esse período teria sido impulsionado por deslocamentos demográficos, técnicos e produtivos, bem como teria sofrido movimentos estruturais nos patamares de renda, crescentes em valor absoluto, mas acompanhados por processos irregulares mas constantes de concentração; também, pela invasão de novos produtos no mercado, tudo isso associado a inserção - há muito ocorrida nos países europeus e Estados Unidos - recente da mulher no mercado de trabalho.

No Brasil cresceu, entre as década de 70 e 90, de 2468 Kcal/dia para cerca de 2969 Kcal dia o consumo per capto de energia em alimentos, ainda que a proporção do orçamento gasta nesse setor tenha decaído em cerca de 38%. Ou seja, liberou-se maior parte do orçamento para o investimento em outros setores, sobretudo, moradia, transportes, incluindo aquisição e manutenção de carro próprio, e educação, uma vez que a qualidade da escola pública e gratuita no Brasil teria caído bastante, forçando, inclusive, setores da classe média baixa a tentar as particulares; somando-se a isso a pressão por acesso ao ensino superior que se generalizou no país, acompanhada pela abertura constante de cursos particulares gratuitos estimulou uma demanda crescente no setor, e um conseqüente redirecionamento dos gastos privados. A produção de televisores passou de dois milhões de unidades/ano em 1985, para cerca de nove milhões em 1996, ao mesmo tempo em que o consumo aproximado de energia nos setores têxteis e de mineração, crescia em torno de 300 % entre 1970 e 2000.

Também, pode-se dizer que desenvolveu-se no país num período bastante curto, e em circunstâncias tecnológicas bastante diferenciadas em comparação a Europa e Estados Unidos, o que se poderia chamar de uma pedagogia do consumo em larga escala. Por exemplo, o Brasil atualmente está entre os países do mundo em que as crianças passam a maior parte do tempo em frente aos aparelhos de TV. Segundo dados do IBOPE, as crianças brasileiras entre 4 e 11 anos de idade passaram, no ano de 2005, cerca de quatro horas e cinquenta e um minutos diários em frente ao aparelho de TV, ao mesmo tempo em que o investimento em publicidade nesse setor país cresce rapidamente. Em 2004, foram investidos R\$ 117,353 milhões neste segmento de mercado, contra R\$ 68,957 milhões em 2003, segundo dados do Monitor Plus, produto do Ibope Mídia. Assim, apostando-se numa expansão bastante significativa do setor, contribui-se para que um determinado público consumidor passe a ser modelado cada vez mais cedo e mais rapidamente. Inclusive, é interessante o fato de que esse período é normalmente vivido de forma “livre” pelas crianças, ou seja, sem companhia e interferência de adultos. Ou seja, se é inserido numa experiência bastante peculiar de mundo, em que os limites e possibilidades perceptivas já estariam aí sendo definidos, constituindo noções temporais e espaciais singulares, em que o corpo provavelmente irá desenvolver uma noção de mundo cada vez mais dependente do sentido da visão e do sentido de liberdade e mobilidade aí inscrita.

Em contrapartida, tal explosão e difusão de símbolos, espaços, imagens e produtos, acaba também por exigir e reflexivamente fornecer um elemento nivelador ordenador e comunicador das experiências⁸⁰ e dos fluxos humanos. Assim, se por um lado alteram-se as condições de existências com o despejo constante de mais e mais produtos usos e significados, por outro, produz-se comunicabilidade, homogeneização e entendimento em torno de determinados valores e expressões básicas. Cidades são planejadas em proporções

⁸⁰ A idéia de sistemas peritos de Giddens, penso, ajuda a interpretar esses processos, de forma semelhante ao afirma Augé: “[...] o interessante sendo que todos os consumidores de espaço acham-se assim, presos numa espécie de cosmologia objetivamente universal, simultaneamente familiar e prestigiosa [...] Por um lado, essas imagens tendem a constituir um sistema; elas esboçam um mundo de consumo que todo indivíduo pode fazer seu porque é nele incessantemente interpelado. [...] Por outro, como todas as cosmologias, a nova cosmologia produz efeitos de reconhecimento. Paradoxo do não-lugar: o estrangeiro perdido num lugar que não conhece (o estrangeiro ‘de passagem’), só consegue se encontrar no anonimato das auto-estradas, dos postos de gasolina, das lojas de departamento ou das cadeias de hotéis. O outdoor de uma marca de gasolina constitui para ele um sinal tranqüilizador, e ele encontra com alívio nas gôndolas dos supermercados os produtos de limpeza, domésticos ou alimentares consagrados pelas firmas multinacionais.” (AUGÉ, 2005, p. 97)

gigantescas, desenvolvimento de transportes, escolas, fábricas, medicina, padronizando e construindo mapas (BOURDIEU, 1996; FOUCAULT, 1979; HARVEY, 1999), censos, registros etc. Inicialmente, tanto na Europa, quanto nos Estados Unidos e Brasil, sobretudo através do Estado, mas não apenas; precisava-se regular os padrões discursivos, construir pedagogias, civilizar os costumes, qualificar e domesticar a mão-de-obra, expulsar os aspectos bárbaros da cultura. O desenvolvimento de uma demanda progressiva pelo refinamento dos gostos (ELIAS, 1994) estaria inserido justamente nesse movimento. Mas, entre outras coisas, os grupos de cientistas e ideólogos serão fundamentais nesse processo.

Assim, se já no século XVI, mas principalmente no decorrer do século XIX vinha ocorrendo uma progressiva urbanização da Europa, como já foi assinalado, fato é que em seguida, de modo desigual e oscilante, ela se espalharia pelo mundo inteiro⁸¹, reunindo pessoas e objetos variados em um espaço comparativamente muito mais restrito que o do campo⁸². A cidade se autonomiza e vai adquirindo cada vez mais importância, deixando de ser apenas um centro administrativo sustentado pela zona rural (HOBSBAWM, 2001), e tornando-se produtora em escala fabril de manufaturados. As tensões e aproximações começam a se dar de forma que a cidade, produtora e depositária de uma densidade cada vez maior de imagens, tecnologias, produtos e oportunidades passa a se tornar espécie de vitrine de vida humana, de vida social em permanente passagem, aproximando instantaneamente pessoas distintas na hierarquia social, estranhos entre si que passavam ao mesmo tempo em que se aproximavam, a realizar um esforço crescente de distinção e separação diante dos inferiores, cada vez mais difíceis de identificar. A cidade, como disse Benjamin (2000): “uma multidão a perder de vista, onde ninguém é para o outro nem totalmente nítido, nem totalmente opaco.” Possivelmente, tais transformações devem ter se

⁸¹ De fato, esse não foi um fenômeno exclusivo das regiões do planeta consideradas desenvolvidas. Para citar o estado da Bahia, o qual chegou bastante “atrasado” no processo, o percentual de migrantes na população das cidades era: 27,3% entre 1940-1950; e passa a 53,8% entre 1950-1960. Também, a população rural que era de 3,0 milhões em 1940, passa para 4,8 milhões em 1980; enquanto a urbana, que era minoria absoluta, apenas 0,9 milhões em 1940, praticamente empatará com a rural em 1980 - com 4,6 milhões de habitantes -, ultrapassando-a rapidamente em seguida. Mais ainda, a população total que até a década de trinta não havia aumentado com taxas superiores a 2% por década passou, daí em diante, a apresentar taxas superiores a 3% e 4%, chegando mesmo a 4,9% na década de 50.

⁸² No Brasil, um acontecimento fundamental nesse sentido será a vinda da família real de Portugal e sua instalação na cidade do Rio de Janeiro em 1763, tornando-se essa cidade então, a nova sede do governo. Nesse processo, a corte portuguesa irá se empenhar na redefinição da fisionomia urbana, dos serviços e produtos na cidade, dotando-a de espaços e alternativas materiais, arquitetônicas, lúdicas e artísticas que refletissem o refinamento e o gosto de acordo com as propensões da corte portuguesa, esta, bastante influenciada pelos padrões franceses da época.

convertido numa pressão intensa por modos de reagir, maneiras de responder, perceber e interpretar. A multiplicação de lugares, vitrines e espelhos pôs um problema às sociedades quando o sentido tradicional de segurança, abalado fundamentalmente por guerras e desastres naturais, vai se redefinindo em trono da complexidade dos encontros e convivências; a capacidade para avaliar pessoas, bem como para avaliar a si mesmo no interior dessas teias humanas passa a exigir competências cada vez mais aguçadas, sutis e lapidadas. Surge a demanda por refinamento e fluidez. A cidade, e, sobretudo, a grande cidade, expressaria esse sentido de provisoriedade e mudança, na qual cresceriam ao mesmo tempo ainda mais as demandas por segurança e onde, entre outras coisas, a produção de imagens pareceria compor ainda de forma mais fundamental as percepções e memórias: “Aquilo que sabemos que, em breve, já não teremos diante de nós, torna-se imagem.” (BENJAMIN, 2000, p. 85). A própria atividade de flunar só seria possível em lugares e momentos em que o flaneur pudesse se sentir suficientemente seguro para, por assim dizer, esquecer-se do mundo através da entrega ao próprio mundo. Assim, o sentido de transitoriedade das cidades passa a alterar o senso de segurança e estabilidade, ao mesmo tempo em que o mundo vai tornando-se mais e mais acessível ao olhar, a visão; pois, não residiria nisso o valor do flaneur enquanto expressão e ilustração sobre uma época, justamente essa sua obsessão e entrega aos prazeres do olhar como forma pedagógica e cognitiva fundamental, uma atividade de deleite estético capaz de alterar as sensibilidades e definir linhas de uma memória e, mesmo, como afirma Baudelaire, de uma moralidade?

Também é nesse sentido que as imagens jogariam um papel importantíssimo, inclusive, os próprios objetos e serviços (VEBLEN, 1988), como signos distintivos, visíveis, objetos de exibição pecuniária, capital honorífico; seja como for, ultrapassando os limites da mera utilidade. Sua produção, e os meios técnicos de sua reprodução rápida e, portanto, barateamento⁸³, conferem à experiência um senso de individualidade diferenciado. Os objetos, inclusive as obras de arte, agora passíveis de reprodutibilidade se democratizam em seus usos em proporções insólitas. A individualidade, que passa a se tornar cada vez mais um valor e uma meta, dependendo ao mesmo tempo de aquisição de

⁸³ Por exemplo, ao mesmo tempo em que a produtividade por operário no Brasil cresceu bastante nos últimos anos, tendo, como uma de suas contrapartidas o desemprego em uma série de setores, o preço médio de vários produtos, sobretudo os dependentes de tecnologia, como os eletroeletrônicos, tendeu a relativamente descer.

determinados objetos, bens coordenadores de estilos de vida, passa a se confrontar cada vez mais com as dificuldades postas pela reprodutibilidade dos objetos materiais, entendidos, nesse caso, como objetos culturais em seu sentido pleno de comunicadores de sentido, organizadores de mundo. Mais ainda, só se pode avaliar corretamente tal centralidade dos objetos, se se observar aquilo que Colin Campbell (2001) detecta como uma relação fundamental entre gosto e autenticidade. Ou seja, que a avaliação em termos de gosto, prazer e sensibilidade, passa a revelar cada vez mais a interioridade, a autenticidade do ser humano. Pareceria paradoxal, pois; no entanto, se acompanharmos melhor o argumento de Campbell, mas também Elias nesse trajeto, o paradoxo se dissipará um pouco. É nesse sentido que tratarei de identificar uma direção para uma mudança nas sensibilidades que, se por um lado, parece ter recebido um impulso importante da reforma protestante, não se limitou a ela, transbordando seus efeitos para além do movimento religioso, ao mesmo tempo em que recebia influências de outros lugares e direções.

Campbell indica para uma contribuição fundamental fornecida pelo protestantismo reformado às práticas consumistas modernas. Tal contribuição liga-se à busca por interioridade calvinista⁸⁴, consequência do estado de solidão e da busca desesperada pela certeza da própria salvação que os protestantes reformados teriam sofrido. Assim, ao mesmo tempo em que o protestantismo teria impulsionado uma reorientação racional de mundo, de sobriedade e de cálculo, ele teria contribuído para uma individualização dos sentimentos e das emoções, uma racionalidade das emoções mais individualizada, solitária e angustiada, permitindo a emergência do tipo de religião do coração, como aconteceu de fato com muitos dos desdobramentos do protestantismo – o metodismo, como anteriormente indicado, e mais tarde o pentecostalismo, estariam relacionados a essa direção. Todavia, tal contribuição teria ido além dos limites do próprio protestantismo, se autonomizando e laicizando, persistindo ainda quando uma motivação puramente religiosa estivesse ausente. Teria permanecido na cultura ocidental a relação entre a capacidade de adiamento e devaneio, e a busca constante por novos produtos e sensações:

⁸⁴ “O que é interessante e de especial interesse nesse relato é que uma experiência intensamente pessoal e subjetiva está em aqui sendo utilizada como a prova crucial do mérito religioso. Não é tanto o conhecimento ou a conduta do indivíduo que estão sob investigação, mas a natureza e qualidade de sua própria vida interior.” (CAMPBELL, 2001, p. 185)

Mas, mesmo com crédito, os recursos do consumidor moderno ainda são limitados, enquanto as necessidades não o são. Conclui-se, pois que, em qualquer época um consumidor terá desejos que não podem ser satisfeitos mas devem, ainda que temporariamente, ser adiados. [...] A inexauribilidade das necessidades que caracterizam o comportamento dos consumidores modernos deve ser compreendida como proveniente de seus hábitos sempre desejosos, algo que provém, por sua vez, do inevitável hiato entre os perfeitos prazeres dos sonho e as imperfeitas alegrias da realidade. Seja qual for a natureza do sonho ou, de fato, da realidade, a discrepância entre eles dá origem a um anseio contínuo, de que saltam, repentinamente, desejos específicos. (CAMPBELL, 2001, p. 138)

Dependurar novos objetos no corpo e na casa, consumir novos bens culturais, renovar, estilizar a cotidianidade, fazê-la, inclusive, um espaço importante de exibição de si mesmo, passa a fazer parte de uma lógica incansável de renovação e de experiência com a novidade. Todavia, como já foi indicado, nem, sempre a novidade estaria disponível ao potencial de devaneio de cada um. Enquanto competência estruturada por um processo coletivo, ela fazia parte de uma transformação do olhar sobre o mundo, de capacidades sensório-cognitivas que se transformavam. O argumento que usarei é o de que a relação entre transitoriedade e aceleração da vida urbana e social em geral, no qual a ampliação dos produtos em quantidade e variedade acompanhava a extensão da capacidade de fantasiar e sentir, desvinculando necessidade de utilidade, ou melhor, tornando a restrição à necessidade utilitária um sinal de inferioridade⁸⁵, realizava uma pressão constante de contenção em que a limitação à apropriação dos objetos mobilizava e concentrava energias em direção daqueles bens mais elevados e desejados – lugar em que estética e ética se cruzavam no combate contra a incivilidade e as pulsões. E, se num grau mais especializado, a arte operava como possibilidade de transcendência e ruptura em relação ao embrutecimento e monotonia do mundo, parece provável que cotidianamente, agentes “leigos” estivessem interessados em refinar seus gostos exibindo a si mesmos através de valores que, se já não haviam interiorizado plenamente, estavam a caminho disso.

Tinha-se que aprender a escolher num espaço relativamente bem mais aberto que em economias tradicionais e, portanto, a sensibilidade aos bens passava a revelar algo ainda mais contundente sobre si mesmo. Se por um lado se podia ver mais, por outro, os objetos não se tornavam disponíveis na mesma medida através do tato olfato, audição e,

⁸⁵ “Nada é verdadeiramente belo se pode ser usado para qualquer fim; tudo o que é útil é feio, porque é a expressão de alguma necessidade, e as necessidades do homem são ignóbeis e repulsivas, como a sua pobre e fraca natureza.” (GAUTIER In GAY, 2001, p. 52)

mesmo em alguns casos, o paladar; ou seja, a impossibilidade relativa da apropriação e consumo total dos objetos ressaltou ainda mais e de forma não calculada as competências visuais, através das quais objetos, lugares, símbolos pessoas e serviços adquiriam cada vez mais visibilidade. Uma velocidade, para a grande maioria das pessoas, desproporcionalmente maior que a capacidade, competência e possibilidades de consumo. Ou seja, o olhar, para sobreviver a si mesmo, precisaria ser domesticado na sua relação com a tensão distância-proximidade; o autocontrole cumpriria aqui lugar central na modelação e racionalização dos sentidos, quando expectativas e demandas se inflavam e, portanto, correlativamente se comprimiam, se adensavam num espaço que não poderia nunca crescer suficientemente, apertados pelos limites dos orçamentos e créditos, e pela competição pelos recursos e status que, para se fazer valer, precisaria sempre manter distâncias seguras entre aquelas pessoas que não poderiam ou deveriam nunca se misturar. Para tanto, os clubes, ciclos de colecionadores, contatos com pessoas que legitimavam-se como especialistas do gosto, e que mesmo passavam a viver disso, sendo convidados à festas e eventos promovidos por uma determinada elite que se capitalizava econômica e culturalmente, fazia parte da construção das hierarquias e ordenamentos de mundo para muitos.

IV.4 – A LIBERDADE DOS ELEITOS: SOBRE DISTÂNCIA E PROXIMIDADE

Pode-se, portanto, dizer que tais imagens, ao mesmo tempo em que se ofereciam cada vez mais sugestivas e irresistíveis, elas, por sua própria ambiguidade, precisavam não ser acessíveis à todos e nas mesmas proporções. A questão aí ao mesmo tempo em que atravessa o sentido do gosto, das classificações e interpretações de mundo, elabora hierarquias e produz violências que insidem mesmo nos corpos dos indivíduos. Pode-se falar da perpetração de um tipo de violência simbólica no sentido de Bourdieu. Não ser consumidor, não adentrar no ciclo dos capacitados (BAUMAN, 1998, 2001) é estar imediatamente inferiorizado, desqualificado, é tornar-se pária, ameaça, adentrar numa discursividade seletiva e estigmatizante. Passa-se para o lado da sujeira, da desordem e do perigo, uma versão renovada das classes perigosas, os tipos perigosos, Lombroso e a frenologia, as ciências do saneamento e da higienização social e racialista. Entendo que tal

forma de interpretar os processos lança luz sobre o problema das perspectivas e da construção do olhar sobre o outro, melhor dizendo, compõe a própria construção desse outro e seus termos de realização/irrealização entre os extremos de identidade e semelhança por um lado, desidentificação e dessemelhança por outro; possivelmente, é na exacerbação dessa oposição que residiriam alguns dos limites e dificuldades do discurso da diferença e da identidade. Ele não pode operar sem abdicar das noções de igualdade e desigualdade. O discurso da diferença, quando exige critérios rígidos e transparentes de entrada e saída, incorre no risco de se tornar exclusivista e segmentador, sustentado por boa dose de medo e apreensão diante dos outros; como um movimento que se autorefere e retroalimenta: quanto mais distante, mais inacessível, mais invisível, mais incompreendido; o perigo do contato é o risco da contaminação, ou mesmo, a corrosão de uma certeza conveniente. Assim, a dificuldade de romper com tal experiência de indiferença estaria ligada às condições de reprodução dessa mesma mudança, pois que a fala autorizada e acrítica da inclusão não ajuda a reproduzir apenas a exclusão, mas os próprios termos de sua continuidade. Inclusive, a definição da diferença é uma exigência do ser e, para àquele que a demanda, acusa sem o querer o fato de não o ser, ou seja, de ser em correspondência e subsunção ao outro, gravitar em torno dele, construindo-o sem o querer num jogo de espelhos que o legitima na própria negação; esse outro que não se é e em direção ao qual se dirigem as ofensas e acusações à respeito das distorções de uma sociabilidade construída nos termos estreitos de uma polarização – seja ela social, cultural, econômica, funcional - estreita.

Sabe-se que a produção e o acesso e centralidade das imagens nos cultos e locais sagrados católicos há muito já havia sido uma constante na construção e transmissão de uma versão e uma memória católica oficial de mundo (GINZBURG, 2001), prática, aliás, que tendeu a ser abolida pelo protestantismo, como já indicado em capítulo anterior. Todavia, também analisa Ginzburg, o cristianismo teve uma contribuição fundamental ao inserir como forma de interpretação a idéia de perspectiva⁸⁶. Trata-se do problema do olhar e da relação com o sentido de proximidade ou distanciamento do outro e do mundo. Está-

⁸⁶ “Nós, ao contrário, somos irresistivelmente induzidos a traduzir as metáforas acústicas de Agostinho em metáforas visuais centradas em distância e perspectiva. Os motivos desse deslizamento sensorial são evidentes. A imprensa tornou imagens e livros infinitamente mais acessíveis, contribuindo para o que foi definido como triunfo da vista ou, mais recentemente, como ‘regime escópico da modernidade’” (GINZBURG, 2001, p. 189)

se próximo a Elias, ao se pensar, por exemplo, o que teria acontecido quando essa relação de proximidade e distanciamento pareceu balizar a definição do que o autor denomina a balança eu-nós através de uma configuração das sociabilidades em que as relações estipuladas entre uma idéia de individualidade cerceada e isolada contrapunha-se mais e mais a um mundo estranho, distante e ameaçador. Nesse caso, a distância contribuiria para uma atitude cada vez mais defensiva e instável de um eu, emocionalmente cambiante diante do mundo, já não mais o mundo da natureza, agora relativamente controlado pela ciência e pela técnica, mas o mundo social e humano, diverso, especializado e possuidor de um grau de complexidade impossível de ser apreendido por um só indivíduo em uma só vida. Ou seja, nesse momento, já se está retomando a discussão posta no segundo capítulo, todavia, por um outro caminho, pois que a noção de liberdade teve que surgir conjuntamente com as de indivíduo e sociedade. Assim, a questão seria se perguntar como determinados autores tentaram enfrentar a questão da cotidianidade, do consumo⁸⁷ e, mais à frente, correlacionado com o corpo nessas circunstâncias. Melhor ainda, provavelmente vicejaram ou sugeriram, mesmo sem o fazer intencionalmente como questão central, uma formulação de um modelo hegemônico de sociedade voltada para o consumo e as imagens do corpo a ele associadas, mas que ao se voltar para a reprodução do cotidiano parecia corromper as bases de sua própria reprodutibilidade, uma vez que os indivíduos tornavam-se cada vez mais sós em sua busca por referenciais estáveis exteriores. Quais modalidades de modelação do corpo e dos sentidos estariam surgindo aí? Nesse sentido, a tensão entre liberdade e pulsões, por um lado, e controles, disciplinamentos e racionalidade parecem tomar forma enquanto marcos organizadores de muitas das reflexões.

Trata-se de entender em que medida o corpo, através de uma relação específica com os objetos, mas também com os serviços, passa a adquirir estatuto analítico. Ou seja, o corpo – o consumo já bem antes - começa a ser tematizado e construído mais explicitamente enquanto objeto pelas ciências sociais. Em muitos dos casos, mesmo que o corpo, por exemplo, não se explicita enquanto referência inequívoca e direta, ele comparece constantemente contribuindo enquanto pano de fundo. Ao se voltarem para questões como a busca por prazer e satisfação, para o “hedonismo moderno”,

⁸⁷ Não se pode esquecer, trata-se de um dilema que, inicialmente, diz respeito às elites e partes das classes médias de determinadas regiões do planeta. Todavia, os desdobramentos desse desenvolvimento nos afetaram de formas variadas. Para o doutorado, procurarei desenvolver o mais minuciosamente possível tais processos de formação de uma sociedade de consumidores no Brasil. Aqui9, apenas aponto alguns dados.

individualismo, liberdade, sexualidade, intimidade, consumo de imagens, a “compulsão para comprar e consumir” etc., acredito que um certo corpo começou a surgir. E junto com ele e com os objetos – já não vistos apenas do ponto de vista da produção – veio toda a idéia de uma “cultura do corpo”, uma “cultura do consumismo”, do “comprismo”, e suas moralidades respectivas – possíveis ou impossíveis, não vem ao caso. Uma “moral do espetáculo”, uma ética do “cuidado com o corpo” etc.

IV.5 – (DES)ALMADO E PERIGOSO? INVESTIMENTO, ESPETÁCULO, PRAZER E CONSUMO:

IV.5.1 – Dois corpos possíveis:

Pelo que percebo, há duas imagens do corpo que se afirmam, basicamente no último quarto do século XX, e, ao menos tangencialmente no argumento de alguns dos autores estudados: correlativamente ao declínio do valor da atividade produtiva, surge um corpo solícito por lazer, entretenimento e diversão – tudo isso, sobretudo, através do consumo de objetos e serviços -, em contraposição a um corpo modelado pela prática produtiva; mais rígido e disciplinado através de operações rotineiras e padronizadas. Este, um corpo “adormecido”, também consumidor, mas pouco disposto a maiores aventuras; direi que se trata da oposição entre o que chamarei de *corpo prazeroso* e um *corpo domesticado*. Este último estaria próximo do antigo corpo explorado pelo capitalismo do século XIX, mas também, daquele mais recente, relativamente bem cuidado e alimentado bastante característico do pós-guerra, mas que já era alvo das políticas assistencialistas e hospitalares da Inglaterra do século XIX.

Já pela perspectiva do declínio da esfera pública, surge um corpo-imagem, um corpo celebrado e celebrizado como fonte de poder e sucesso através de sua exposição nos meios de publicidade e comunicação de massa – e dos investimentos necessários para sua modelação e longevidade -, mas mesmo através dos relacionamentos mais íntimos, tudo isso em contraposição a um corpo invisível dentro do possível, quando não, apenas tolerado por todos os limites e inconvenientes que ele suscita quando já não “funciona”

perfeitamente⁸⁸ – em oposição ao “velho” corpo funcional, surgiria um *corpo espetáculo*. Talvez seja revelador o fato de que, para explicar a transição, a ênfase recai totalmente na compreensão do que teria se tornado a dimensão corpórea no presente, ficando o passado muito mais relacionado a uma moralidade do trabalho e das realizações na vida pública. É como se a crítica endereçada a uma espécie de obsessão e enjaulamento contemporâneos pelo aqui e agora, retornasse inadvertidamente para o algoz. Pois só se reconhece o corpo quando ele nos aponta uma arma. Destarte, há uma perda analítica de percepção da continuidade e do significado amplo dessa dimensão, já que o corpo seria desmemoriado, incapaz de retensões duráveis.

Embora seja bastante valiosa e necessária a exploração do argumento de que a constituição de um modelo de sociedade baseado exclusivamente no consumo e na busca por prazer numa economia de mercado capitalistamente orientada, possa vir a trazer conseqüências, no mínimo preocupantes, para a tessitura dos afetos, da vida em comum, da relação que estabelecemos com os outros e como equilibramos tudo isso com uma imagem de um nós e um eu em busca de oportunidades, tendo a duvidar – embora não seja o caso de tratar disso aqui - de que padrões distintos de moralidade não estejam surgindo e, principalmente, tem-me intrigado essa imagem do corpo identificada quase que a um vilão

⁸⁸ Em relação a Foucault, por exemplo, apesar de entender sua contribuição como fundamental, não posso deixar de apresentar um ressalva que acredito ser necessária no que diz respeito ao seu modo de pensar. Ainda que a percepção do autor quanto à relação entre o corpo e os controles, seu reconhecimento do corpo como “realidade bio-política”, pareça contribuir em muito para o debate e reconhecimento do estatuto do corpo, inclusive como uma espécie de nó no qual poderiam e deveriam se concentrar muitas das pesquisas em humanidades, Foucault talvez ofereça um argumento restritivo sob determinado ponto de vista: o corpo, ao emergir insistentemente em sua análise como resultado de modelações opressivas, controladoras etc., - ainda que seja também retransmissor numa cadeia - parece cada vez mais se contrapor a um outro local no qual existiria a liberdade e a subversão, através, claro, da redefinição e reposicionamento desse próprio corpo diante dos efeitos das tecnologias científicas e institucionais que nele incidem. A dificuldade então, ao meu ver, estaria no seguinte: ao mesmo tempo em que sorratamente começam a se constituir dois lugares analíticos opostos - o da liberdade e o da opressão -, também começa a ficar difícil qualquer interpretação em que se pretenda considerar as formas de expressão e mesmo àquelas subversoras - essas regiões de “liberdade” - enquanto dependentes de práticas modeladoras e constitutivas, processos pedagógicos formativos, inclusive, disciplinares, se estendermos a expressão. Ao que parece, a relação entre liberdade e opressão tende a se absolutizar como dois lugares estanques. O corpo, embora desconstruído, pois subordinado a processos que ele não controla e que não são jamais naturais, corre o risco de se naturalizar enquanto síntese corpo-poder, substância e efeito exclusivo de um poder que tende a ser, em última instância, sempre repressor. Não posso deixar de repetir, os caminhos que se abrem a partir daí são muitos, e o argumento do autor não é em absoluto tão simples; mesmo assim, acredito que seguindo-o com excessiva fidelidade, incorre-se no risco de não se respeitar o fato de que a própria idéia abstrata de corpo, essa noção tão controversa, é também resultado de um processo histórico constitutivo de várias mãos. Nem sempre, e nem em todos os lugares as pessoas puderam se reconhecer como possuidoras de corpos, ou mesmo enquanto parte de um corpo, ou um corpo-poder, “bio-político”. Fazê-lo agora não garantiria, necessariamente, qualquer certeza de um avanço.

– ao menos, no que seriam as suas particulares e atuais modelações por parte da “cultura”. De fato, nenhum dos autores até agora citados – talvez à exceção de Bauman - dá uma atenção específica ao corpo. Mas em todos eles, o corpo aparece subrepticamente, e quase sempre associado a imagens destrutivas ou pejorativas, no mínimo egoístas e individualistas⁸⁹. A importância desses autores, entre outras coisas, estaria no fato de que apontam para um olhar particular sobre o consumo, a moralidade e sua relação com as emoções e pulsões que, no meu entender, continua adentrando na análise das chamadas “sociedades do consumo”. Inclusive como, ao se pensar as porosidades presentes no campo religioso, esses novos fenômenos jogam um peso fundamental. Destarte o corpo, sua exibição excessiva e fútil seria expressão acabada de um tipo de caos moral e social, um tipo de crise de nossa época que estaria contaminando todos os domínios da vida.

Assim, o que me parece mais revelador não é o fato de que o esforço resida em desmascarar esse vilão, mas sim, pretende-se apontar para os malefícios perpetrados pela perda e esfacelamento de determinadas modalidades interativas – a perda de valores. E, insisto, ao que parece, quando tudo desaparece, resta apenas uma imagem relativamente restritiva do corpo, condicionada por um consumismo compulsivo, uma certa imagem hedonista – também ideal irrealizável - do mundo, e uma conversão do espaço público numa arena de espetáculos nos quais as metas individuais dizem respeito ao aproveitamento máximo das oportunidades disponíveis de celebrar-se no mercado das celebridades. Não rejeito a coerência e valor analítico de muitas dessas asserções, inclusive, compartilho com parte delas. Todavia – não obstante o mérito dessas e de outras muitas contribuições -, o risco incorre em não se precaver do fato de se tratar de uma leitura bastante datada, e de um recorte particular, em que características específicas foram adquirindo ênfase de acordo com os contrastes e rupturas que se queria localizar. A cautela relaciona-se com a possibilidade de que ao se abraçar um tanto quanto exclusivamente uma perspectiva “crítica” em relação ao consumismo compulsivo, por exemplo, uma via

⁸⁹ Ao que parece, muitos dos autores que vieram, ou mesmo vêm perseguindo esse vinco analítico, estariam de certa forma em busca da Sociedade como via possível. Estranhamente, ao mesmo tempo em que encaram os processos que descrevem como sociais, interpretam seus efeitos e desdobramentos como não sociais, ou mesmo anti-sociais. Diz Daniel Bell: “[trata-se] da satisfação do *impulso como modo de conduta*” (grifo nosso). Mas se o *impulso* é o inespecífico, não modelado e, portanto, não social, como se sair do paradoxo? É como se o indivíduo contemporâneo padecesse de um isolamento agonizante e irremediável. Tal isolamento e solidão apresentar-se-iam então como ameaças à segurança e bem estar humanos, constituindo-se, paradoxalmente, enquanto entraves à própria auto-realização destes indivíduos em sua busca “egoísta” - e, em última instância, irrealizável - por felicidade. O quadro é por certo desesperador.

analítica que valorize a dimensão do corpo de modo mais abrangente seja, ironicamente, sacrificada.

Em primeiro lugar, muitos dos trabalhos que vieram alardeando os riscos de um tipo de sociedade consumista, “egocentrada”, e, até mesmo hedonista, não conseguiriam estar sensíveis ao fato de que tal ideal de mundo, embora dotado de um forte apelo e capacidade em se impor, precisaria todo o tempo estar delimitado e, portanto, negociando com outras ordens e lógicas de vida, através das quais, o valor mercado e a busca indiscriminada por prazer e satisfação não seriam bem-vindos. E, ainda que múltiplas esferas da vida venham se “contaminando” por tais orientações práticas, transbordariam algumas questões. Ou seja, mesmo que se admita ser indesejável e deletéria a construção de uma sociedade na qual as práticas consumistas comporiam parte fundamental, elas não participariam sozinhas na definição das hierarquias de valores pessoais e das estimas.

Assim, em segundo lugar, perguntar-se-ia: mesmo que esse processo esteja acontecendo, não seria coerente pensar que na complexidade e variedade das trocas, os resultados e efeitos das interações seriam, a rigor, imprevisíveis, muitas vezes inclusive jogando contra qualquer “tendência” exclusivista e totalitária do mercado, aqui, essa entidade abstrata e supra-individual? E, terceiro, para continuar, o próprio “mercado” talvez não se assemelhe a um projeto, ou resultado de um projeto tão claro. Suas agências e agentes talvez – principalmente numa circunstância de transnacionalização intensa do capital, trabalho, consumo e fluxos especulativos - trabalhem em graus de organização e perspectivas, bem como na definição de objetivos diferenciados ou mesmo conflitantes e que eles não controlam, não só do ponto de vista de uma concorrência por consumidores, mas também do ponto de vista de um modo de entender e se definir nesse espaço, em um nicho específico, ou em vários. Por exemplo, provavelmente, há uma diferença de perspectiva sobre o que deve ser o mercado e sua relação com o Estado e os consumidores – reais ou possíveis – entre os principais representantes do setor industrial no Brasil, e alguns dos agentes da especulação financeira – ainda que muitos transitem entre os dois locais de atuação.

Também, tais argumentos parecem menosprezar um dilema delicado. Ora, ao tratar da dificuldade que uma certa desvalorização do trabalho, alinhada as conseqüências que um progressivo desenvolvimento de uma busca consumista desenfreada traria, os autores dão a impressão de desconsiderar o fato de que a esfera do trabalho, para a maioria da população constituinte do modo de produção capitalista - mas mesmo antes dele - seria um espaço de opressão, controle, disciplinamento, e mesmo de várias formas de violência física e simbólica. Caracterizou-se assim em suas origens, mas, ainda hoje se caracteriza, a depender da atividade e da região do mundo em que é exercida. Não bastaria falar-se de uma fuga da monotonia, pois o trabalho nem sempre é monótono, ou apenas monótono e a monotonia não é um estado. Provavelmente, sob o ponto de vista – principalmente os mais jovens - dos que viveram as chamadas décadas de ouro, muitas coisas também pareceriam estar mudando muito mais rápido e intensamente do que as gerações de seus pais e avós poderiam ter vivido, ou sequer imaginado. Ou seja, a mudança só seria lenta ou rápida de acordo com o que fomos preparados para aceitar, assimilar e entender.

Também, atualmente penso que haveria uma tendência nas ciências humanas e sociais a se considerar – em boa medida com base nas relações travadas com as gerações anteriores – que o passado de uma forma geral foi sempre mais lento e estável em quase todos os sentidos, quando comparado ao presente; claro, uma vez consideradas as atuais condições de vida, troca, produção, consumo, afetos etc., de muitas das regiões atuais do planeta. Muitas descrições sociológicas e antropológicas tendem a facilmente corroborar uma leitura afeita à substancializar a relação entre mudança e estabilidade – seja ela correta ou não. Todavia, aceitá-la sem prevenção seria apoiar inadvertidamente a velha mitologia do progresso. Algo só é monótono quando contrastado com alguma outra coisa que possa se afirmar como valor sob o ponto de vista dos agentes implicados. O “monótono” não é monótono⁹⁰ em si, mas apenas diante da demanda e abertura para algum tipo de mudança

⁹⁰ Mas, não se deve negligenciar, a busca por formas variadas de excitação, bem como a sua exibição pública não seriam novidades, aliás, muitas vezes associadas a atividades especializadas, como as dos gladiadores romanos e os participantes dos jogos medievais. Ou seja, ainda que de forma peculiar, inclusive, muitas das sociedades modernas continuam, a despeito das longas campanhas e itinerários civilizadores de pacificação, reunindo centenas, milhares, ou mesmo milhões de expectadores ao redor de explicitamente sangrentos – ou, ao menos, sob a suposição da morte ou descontrole iminente, como na fórmula 1, o circo, “esportes radicais” etc. – espetáculos. Sejam eles em forma de esporte, ou na exibição visual, e, secundariamente auditiva, mas nunca tátil e olfativa, dos corpos das vítimas de acontecimentos trágicos, sobretudo os resultantes de ações humanas deliberadas. Inclusive, a estetização em forma de espetáculo público dos riscos e da morte, talvez seja parte fundamental da nossa formação, lugar tradicionalmente atribuído aos homens e agora cada vez

que se antecipe - e não qualquer mudança, apenas as que aprendemos a enxergar, desejar ou rejeitar. E, sempre, para uns mais cedo, para outros mais tarde, estendendo-se ao revés do horizonte de um possível; fora isso, o que haveria? O que variaria e bastante, seriam as formas de lidar com tipos de mudança que não controlamos, de que forma nos afeta, e, nesse caso, quase nada, individualmente ou isoladamente controlamos. E, quanto a isso, parece valiosa a percepção de Sennett de que se estaria vivendo um tipo de *rotinização dos riscos* e das incertezas no interior das atividades produtivas e – nos avisa Bauman – em vários outros setores da vida. E, da mesma forma, fica por ele indicado que nem todos possuiriam meios idênticos e aufeririam vantagens ou desvantagens idênticas diante do desenrolar dos acontecimentos. Ou seja, seriam assimétricos os equipamentos afetivos, morais, econômicos e cognitivos para responder as demandas que se põem.

Inclusive, os relacionamentos que se podem constituir em ambientes de trabalho considerados agradáveis muitas vezes adquirem prioridade, ou mesmo diluem conseqüências indesejáveis advindas da repetição, monotonia e aspereza atribuídas a uma determinada atividade: “[...] e a linguagem nasce, como a consciência da carência, da necessidade de intercâmbio com outros homens.” (MARX, 1999, p. 43) Todavia, argumentos mais estreitos parecem desconsiderar, ou ao menos secundarizar o fato de que para bem poucos, os efeitos drásticos e opressores de suas atividades eram – e ainda o são – permeados por condições assimétricas e normalmente indesejadas de poder; inclusive, mesmo quando é ou foi possível o desenvolvimento de microresistências, subversões, irreprimíveis, sutilezas e “heresias”; mesmo, inclusive, quando se abre a possibilidade do conflito aberto e organizado, seja ele pacífico ou não, utópico, herético ou subversivo.

mais partilhado pelas mulheres – esteja-se no lugar do “guerreiro(a)” ou expectador(a). Todavia, acredito que a disposição ao risco não se restringe ao espetáculo; ora, é preciso que haja muitos dispostos a participar de determinadas atividades como protagonistas e, eu duvidaria de que o desejo em espetacularizar-se, por exemplo, seria motivação exclusiva e suficiente, ainda que participe em vários momentos da vida, desde a infância e em várias circunstâncias para além da modalidade do espetáculo midiático, estrito senso, este, forjado, pela espacialidade opositiva: produtor (a Atividade – muitas vezes manipulatória) x espectador (a Passividade – basicamente ôca). Os responsáveis pela produção do espetáculo, e não apenas os esportistas, nesse caso, mas também os profissionais da televisão e dos jornais, publicitários, fotógrafos, comentaristas e “formadores de opinião” etc. Estes últimos são normalmente *experts*, pessoas de idade mais avançada – relativamente ao que permite e exige uma dada modalidade – e que já abandonaram a carreira, são preferencialmente reconhecidas como capacitadas em função de um passado de glórias e respeitabilidade pessoal.

Ainda que o trabalho – e isso não pode ser negligenciado –, ou, melhor dizendo, a atividade produtiva, possa sim ser responsável por parte fundamental da nossa vida e dos nossos valores, não se pode esquecer, ou, melhor dizendo, operar por fora das continuidades, só perceptíveis em durações bastante longas, como nunca deixou de fazer Marx, que em dadas condições do desenvolvimento histórico tal atividade passa a se definir também como espaço de estranhamento e fragmentação e, portanto, dependeria da elaboração e manutenção das assimetrias de posições definidoras de estruturas particulares de dominação. Tais transformações, embora sujeitas a crises de tempos em tempos, só ocorreriam mediante a acumulação de processos sociais mais lentos e anteriores – fundamentalmente, a divisão do trabalho. Seriam essas as condições do desenvolvimento de um tipo particular de relação com a própria atividade – basicamente, relações sociais produção -, bem como com o tipo de vida a ela relacionada, que no sistema capitalista entendido enquanto modo de produção histórico específico, definiriam o que o próprio Marx denominou de *alienação*. A alienação estipularia, portanto, uma sensação de apartamento do mundo, de oposição, de ausência de integridade. No meu entender, Sennett, por exemplo, percebeu bem isso, todavia sua dificuldade residiria em conseguir coordenar a expressividade dos seus “casos” com uma compreensão histórica.

IV.5.2 – Alternativa adotada:

Assim, ainda que considerando que a atenção dada por determinados autores seja fundamental, principalmente ao perceberem a importância que o espetáculo, a exibição e o consumo de produtos, serviços e imagens adquirirá em nossa época, terei a me afastar um pouco de ambas as interpretações no que diz respeito ao lugar que poderia ocupar o corpo nas ciências sociais atualmente, em especial, na sociologia. Para tanto, adotarei uma noção de corpo que pretende, por um lado, dialogar com uma perspectiva que penso, pode muito bem ser identificada já em Max Weber. Esse autor, ao construir sua tipologia das relações entre religião e capitalismo; seus tipos de dominação e a tipologia das ações, entre outras coisas; no meu entender já inseria na noção de *ethos*, de motivação e de legitimidade, um sentido de orientação prática das condutas e dos sentidos dependente da organização e controle das emoções; assim, penso, ele ia bem além de um sentido

filosófico tradicional de ética. Penso que Elias segue – combinando à Simmel – essa orientação para pensar sua interpretação configurada numa teorização do processo civilizador. Por outro lado, procurarei atentar mais especificamente para algumas sugestões que considero cruciais, presentes tanto em Merleau-Ponty, como em Pierre Bourdieu, onde se apresentam mais explicitamente, no primeiro, a dimensão sensório motora, bem como a discussão sobre espacialidade, afetividade e expressividade/performatividade; no segundo, acredito encontrar no conceito de habitus, não só uma complexificação dos argumentos de Weber, do próprio Merleau-Ponty, além de Marcel Mauss, mas interessa-me a forma específica de coordenação do corpo enquanto trama e disposição, em que processos modeladores cumpriram papel fundamental na (per)formatividade das práticas, possibilitando retenções e continuidades estruturadas em instâncias variadas de convivência e sociabilidade. Nesse sentido, o corpo seria resultado de processos e, portanto, lugar de poder, como afirma Foucault.

Dessa forma, sugiro - como forma de tentar operacionalizar e clarificar o que estarei buscando durante a construção do empírico – a partir dessa dívida, um determinado conceito de corpo: Tratar-se-ia de um complexo de competências motoras e emocionais em permanente entrecruzamento, e que continuamente são mobilizadas em prol da realização de tarefas específicas – as performances -, sempre em contexto, e propensas a constantes e seletivos reajustamentos, ainda que tributárias de aprendizados e modelações prévias possuindo, portanto, uma plasticidade relativa. Nesse sentido, se estará próximo de uma sociologia das emoções. Todavia, uma sociologia das emoções não seria uma sociologia dos emocionados. Interessam as performances, elas são expressões de racionalizações dos sentimentos, coordenações de expressões; mesmo quando se apela para um sentido de interiorização, entende-se que ele se define pela contribuição de infundáveis agentes e acontecimentos, angariando legitimidade através da tessitura das convivialidades, dos aprendizados, das perdas e ganhos relativos que se compõem a história.

IV.6 – QUESTÕES FINAIS A RESPEITO DO CONSUMO:

Finalmente, acredito, após ter realizado esse breve percurso, estar em condições de me fazer algumas perguntas, ainda que não possua de forma nenhuma a pretensão de respondê-las, sequer a parte delas. Entretanto, buscarei a partir delas alguma orientação. Inicialmente, poder-se-ia duvidar se seriam suficientes determinadas imagens em relação ao corpo e consumo de objetos e serviços. Quero dizer que, diante do exposto⁹¹, talvez seja necessário se reconhecer, por exemplo, que para se falar em sociedades do consumo⁹², sociedades de massa⁹³, e, mesmo, sociedades hedonistas, seria valioso admitir-se alguma exigência básica de regulação – além das regulamentações e prescrições legais, é claro - e, provavelmente, algum tipo de ética e “pedagogia” na composição dessas elementares relações humanas: consumidores entre si, produtores, prestadores e distribuidores em diversas ordens de um mundo bastante complexificado. E, se houverem pedagogias, seria interessante se perguntar a respeito de quais pedagogias se tratariam; o que as definiria e onde estariam. Da mesma forma, quais seriam os códigos de acesso e quem os controla e, por quê, finalmente, uns parecem os controlar mais eficazmente que outros? Por quê se consome de uma forma, e não de outra? Por que tais e tais objetos e serviços são preferidos em relação a outros? Para quê e, portanto, sob quais constrangimentos se aprende a consumir? Quê retribuições se obtém com a aquisição dessa particular competência? Seriam os consumidores entidades passivas no complexo ciclo de mobilidade e mobilização dos bens?

⁹¹ Aqui também, acredito ser possível se considerar que o que foi dito e apresentado em tópicos anteriores quanto à correlação mais geral entre corpo e objetos, possa ajudar a ampliar e avançar a discussão no que tange as dificuldades postas na relação entre um corpo, e o consumo de bens e serviços.

⁹² “[...] considerando que é elementar para essa disciplina [a Sociologia] o suposto sobre a existência permanente e extensiva de pessoas atuando sobre e para, porque junto, a outras pessoas e, ainda, levando em conta que o recorte analítico deste material se dá a partir da perspectiva que privilegia a busca das regularidades das condutas, o consumo obtém atenção dos sociólogos na medida em que possibilita enxergar e conceituar as “alianças” humanas e como tais reverberam sobre a compreensão mesma que temos de nós, enquanto eu e os meus pares, mas também daqueles que nos são estranhos, indiferentes ou rivais. Além, é claro, do cenário que habitamos, dos objetos e coisas presentes em nossos usos e procedimentos ao longo da vida.” (FARIAS, 2006, p. 3)

⁹³ À respeito de uma interpretação paternalista e ao mesmo tempo nostálgica diante de algumas caracterizações iniciais do que seriam as sociedades de massas, aponta – divergindo da maior parte delas - resumidamente Edward Shils: “O resultado é a seguinte imagem da ‘sociedade de massas’: uma sociedade territorialmente extensa, com uma grande população, altamente urbanizada e industrializada. O poder está concentrado nessa sociedade e grande parte dele toma a forma de manipulação das massas por meio do *media* da comunicação de massas. *O espírito cívico é fraco, as lealdades de uns para com os outros são poucas, a solidariedade primordial é virtualmente inexistente. Não há individualidade, apenas um egoísmo incansável e frustrado.*” (grifos nossos) (SHILS, 1983, p. 116)

As questões poderiam se estender muito; não pretendo respondê-las. Todavia, elas me são úteis por ajudarem a resgatar, pelo menos, sete noções ou funções básicas associadas às práticas de consumo em sua totalidade, e que contribuem justamente pelo fato de me permitirem a estipulação de um lugar relativamente autônomo para a análise – evidentemente, trata-se de um recurso formal visando alcançar maior clareza e poder explicativo, pois que, em última instância, a prática de se consumir é algo coeso, inteiro. A maior parte destas noções, por sua vez já vinham surgindo e se insinuando, vez ou outra e por considerações diversas, durante o desenvolvimento do texto. Acredito poder agora resumi-las. Diriam respeito: 1) à aquisição de um valor útil, são bens, referem-se à aquisição de objeto ou serviço que vise satisfazer “necessidades” humanas – à parte qualquer especificação inicial sobre a origem e o que seriam tais necessidades; 2) também, as práticas de consumo – desde o momento da aquisição até a distribuição, uso e exibição - participariam das vidas como organizadoras, reguladoras e demarcadoras tempo-espaciais do cotidiano dos indivíduos; 3) os objetos e as práticas de consumo atuam como comunicadores, mediadores das relações sociais, ligando os homens e estipulando valores socialmente reconhecíveis – demandam assim uma certa pedagogia; 4) elas seriam também definidoras de posições, fornecedoras de status e, portanto, diriam respeito à estratégias de distinção – fundamentais, diga-se de passagem; 5) correlativamente, participariam da configuração das estimas, se associariam a idéia de uma dignidade⁹⁴ própria 6) as práticas de consumo seriam ocasiões também de criação e expressividade, uma vez que as modalidades e orientações de tais práticas estariam sempre abertas a recomposições e desconstruções por parte dos agentes – ou seja, uma vez que a prescrição dos usos e gostos legítimos pode e é muitas vezes subvertida no interior de uma economia corporal-afetiva própria; 7) por fim, acredito que tais práticas seriam parte indispensável da confecção, definição e estruturação das memórias, tanto do ponto de vista de determinadas coletividades, quanto, inescapavelmente, do ponto de vista das trajetórias individuais e, sendo assim, as relações entre corpo, emoções e memória comporiam parte essencial da discussão.

⁹⁴ “A preocupação crescente com a *dignidade pessoal* indica uma área onde a consciência comum consegue ainda ser forte e poderosa: a esfera dos *valores em torno do indivíduo*. Assim, princípios como justiça social e igualdade de oportunidades adquirem um caráter sagrado na modernidade e constituem o sistema de crenças de uma nova consciência coletiva [...]” (grifo nosso) (MACHADO, 1996, p. 16)

V – IGREJA UNIVERSAL E CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO

A esse destino, não existe fuga. A cultura não é uma gaiola nem a chave que a abre. Ou, antes, ela é tanto a gaiola quanto a chave simultaneamente. (BAUMAN, 1998, p. 149)

V.1 - SOBRE OS PENTECOSTAIS E O ESPÍRITO SANTO:

O Pentecostalismo⁹⁵ pode ser entendido em boa medida enquanto resultado do esforço de renovação ocorrido entre as igrejas protestantes nos Estados Unidos – século XIX, principalmente - e que acolheu como meio central e legítimo de construção da experiência religiosa a posse pelo *Espírito Santo*, combinada com formas mais ou menos aproximadas às tradições do protestantismo histórico americano – Presbiterianos, Batistas etc. De um ponto de vista mais geral, o termo pentecostal é uma referência à festa de pentecostes, dia em que segundo a tradição cristã ocorreu a descida do Espírito, experiência essa que logo à frente detalharei. Todavia, foi em 1906, numa igreja metodista na Azusa Street em Los Angeles, que pela primeira vez o fenômeno ganhou expressão clara – ou pelo ao menos, foi ostensivamente alardeado. Após um homem negro ter passado por uma experiência intensa de transe e de ter falado em línguas “estranhas”, jornais americanos da época propagaram a notícia, apontando para a invasão de religiosidades africanas nos Estados Unidos⁹⁶.

Em suas origens o pentecostalismo liga-se ao Metodismo e Avivalismo. Não se pode compreendê-lo corretamente sem se entender a sua ligação com o metodismo de Wesley, bem como a síntese que ele conseguiu realizar no interior do universo protestante. De origem anglicana, conheceu em sua viagem aos Estados Unidos os moravianos. A partir desse encontro, passou a acreditar na necessidade de uma maior santificação, de uma

⁹⁵ Apenas para efeito de introduzir com uma simplificação usarei o termo *pentecostalismo* em linhas muito gerais, tomando-o como fenômeno homogêneo, o que em breve se mostrará inadequado.

⁹⁶ Interessante notar que uma das formas de desqualificar as práticas da IURD, que percebi em afirmações dos evangélicos, foi a de associar tais práticas as das religiões afrobrasileiras, e não pentecostais. Nesse caso a oposição e, portanto, o significado de se ser pentecostal parece ganhar centralidade. Mais interessante ainda o fato de que nos últimos anos a própria IURD também costuma em várias ocasiões se auto-reconhecer como portadora de uma missão civilizadora e libertadora em relação aos “povos africanos”, imersos em cultos demoníacos e primitivos – mas, nesse caso, por falta de conhecimento e ingenuidade daquelas populações. A Universal cumpriria assim um papel pedagógico e esclarecedor no interior de uma guerra “expansionista” de proporções mundiais.

recuperação do sentimento original dos primeiros cristãos, levando, ao voltar para a Inglaterra, as conseqüências dessa experiência. O estilo de Wesley divergia do anglicanismo em vários pontos. Ele realizou cultos em lugares abertos pregando em grandes aglomerações e permitiu a direção da pregação a pessoas vindas de baixo na estratificação social. Buscou a simplificação do culto e a experimentação de um encontro mais direto, de grande intensidade e autenticidade⁹⁷ com Deus - busca de um primitivismo cristão.

Qualquer homem que confessasse seus pecados poderia ser redimido pelo sangue de Cristo. Nesse sentido, trata-se de uma doutrina de igualitarismo espiritual que ao menos oferece iguais oportunidades de acesso a graça e ao pecado para ricos e pobres. Enquanto 'religião do coração', e não do intelecto, dava aos mais humildes e incultos a esperança de atingir a graça. (THOMPSON, 1995, p. 146)

Os metodistas conseguiram se instalar e expandir atraindo para seus cultos trabalhadores entre os menos qualificados do capitalismo emergente na Inglaterra. Tais cultos eram demarcados, entre outras coisas, por um forte emocionalismo. Por outro lado, o metodismo seria também uma religião caracterizada por uma intensa rigidez moral e dos costumes, e uma repressão dos prazeres na vida cotidiana. Wesley teria tomado “[...] de Lutero, seu autoritarismo”, enquanto que “[...] o Metodismo do século XVII assumiu a melancolia do calvinismo e dos teóricos puritanos ingleses [...]” (THOMPSON, 1995, p. 227). Dessa forma, essas duas direções não seriam de forma nenhuma duas opções excludentes, abrindo o caminho para novas apropriações e sínteses no percurso e transmissão histórica.

Com as perseguições religiosas, grupos de metodistas e presbiterianos migraram para os Estados Unidos. E é dessa forma que o pentecostalismo – como será chamado em 1901 - surgirá entre os metodistas e batistas da santificação nos Estados Unidos no início do século XX. Portanto, o termo pentecostal será aqui entendido provisoriamente, como se referindo a todo “cristão evangélico” herdeiro dessa tradição e que, portanto, aceitou a

⁹⁷ Nisso também, reside um pouco do aprendizado de Wesley: “O protestantismo norte-americano foi marcado pelo voluntarismo (o avivalismo de uma forma geral apregoava que ‘todos poderiam estar sob a graça de Deus’, enquanto o calvinismo tradicional considerava a graça acessível apenas para os ‘escolhidos’, com reflexos na vida secular). O avivamento ocorrido em 1860 refletiu-se no desenvolvimento de doutrinas perfeccionistas entre seus fiéis, gerando a idéia de que era possível ao homem atingir seus objetivos por meio da graça de Deus.” (CAMPOS, 1995, p. 19). Ou seja, não só se podia, como se devia tentar, se fazer ouvir, expressar a própria vontade e sentimento.

renovação pelo Espírito Santo – “[...] a convicção e a devoção, [passam a ser] mais importantes que a instrução e a teologia.” (TAYLOR, 1994, p. 391) Assim, ainda que não sendo os pentecostais protestantes históricos, no sentido estrito ao qual se refere o termo, seriam bastante influenciados pelo protestantismo histórico e pelo metodismo de John Wesley, para quem a santificação - *holiness* - cumpre papel central no modelo religioso. Ou seja, os pentecostais de modo geral aceitam e dão centralidade a distinção entre conversão e santificação. Rigorosamente, esse fenômeno também surge nos Estados Unidos. Na santificação, o convertido passa pela experiência com o Espírito Santo. Ocorre aqui uma renovação da importância dos sentimentos. Um sinalizador importante da validade dessa experiência é o fenômeno do falar em línguas – *glossolalia*, esta, tida como um dos *dons*⁹⁸. Ou seja, aposta-se “[...] na experiência religiosa pessoal, mais do que pertencer a uma instituição eclesiástica.” (MENDONÇA, 1984, p. 41).

Todavia, essa experiência pessoal e emocionada não deve ser confundida com uma valorização da exterioridade, ao contrário, vale muito mais a sensação interior (SANCHIS, 2001) que asseveraria o contato com o sagrado. Uma experiência singular, que apresentou-se difícil de traduzir em palavras em todas as entrevistas que realizei. Mas não se pode deixar de notar, uma das conseqüências difíceis de controlar nesse fenômeno é que quanto mais essa experiência se interioriza, passando a depender de sensações e sinais extremamente individualizados, mais incorre-se no risco de uma expressividade afetada, já que, entre outras coisas, poder exhibir o contato com Deus é também uma forma de angariar prestígio junto ao grupo religioso. Assim, será comum pastores e obreiros da IURD criticarem os excessos de emoção “pretensamente” atribuídos à posse através do espírito como falsas, “espírito de engano”, ou seja, manifestações disfarçadas operadas por um espírito demoníaco. Outro risco liga-se ao seguinte: uma vez que tal expressão funciona como forma de aproximar cada um de Deus, democratizando as possibilidades de encontro com o sagrado e tendendo a fazer da doutrina e da teologia elementos ainda mais secundários que no protestantismo mais tradicional, a possibilidade de “infidelidade”

⁹⁸ Como disse Paulo (I CORÍNTIOS, 12, 4;10) em relação aos *dons*, ou *carismas*, como ele também chamava, “Há diversidade de dons, mas um só Espírito”, e continuando, “A cada um é dada a manifestação do espírito para proveito comum. A um é dada pelo Espírito uma palavra de sabedoria; a outro, uma palavra de ciência por esse mesmo Espírito,” também a fé, a graça de curar doenças, o dom de milagres, a profecia, a do discernimento dos espíritos, a variedade de línguas, e por fim, a interpretação das línguas.

religiosa tende a crescer. Tanto do ponto de vista dos trânsitos⁹⁹, quanto do ponto de vista das cisões e multiplicação de novas denominações, o que de fato tem acontecido entre os pentecostais. Se por um lado essa característica motivou acusações de superficialidade, por outro, seria interessante se pensar no que ela teria contribuído para as afinidades entre os freqüentadores e as denominações.

Assim, no início foram ridicularizados em seu ambiente cultural de origem, pelo tom exagerado dos cultos. Todavia, após um curto período de consolidação e formalização através de encontros, pregações de andarilhos – a pregação em tendas - e construções de novos templos no interior dos Estados Unidos, ocorrerá uma dispersão dos pentecostais pelo mundo afora. Da mesma forma, demorou até que o pentecostalismo começasse a ser visto com seriedade pelos estudos sociológicos. Por estar inicialmente muito associado a um tipo seita, sendo visto como modelo alienante por um lado, ou como comportamento neurótico por outro, os pentecostais e suas práticas, foram associados a experiências negativas ou casos patológicos. Bourdieu, em “Questões de Sociologia”, atenta para o fato de que para o intelectual, é necessário um tempo relativamente maior, quando comparado a outros produtores de discurso, para lidar com fenômenos da vida. Por outro lado, acusa o campo intelectual de ser responsável por certo tipo de seleção prévia e preconceituosa, que privilegia de antemão certos temas e abordagens, ao passo que considera outros, como indignos de serem estudados, ou seja, os trata enquanto saber inferior, desimportante.

V.2 – PENTECOSTAIS BRASILEIROS E A IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS:

V.2.1 – Protestantes, pentecostais e outras denominações:

A expansão missionária das igrejas americanas no último terço do século XIX foi produto do sentimento nacional expansionista combinado com motivos teológicos. O desejo de salvar os ‘pagãos’ da danação eterna originava-se no espírito da teologia dos avivalismos que enfatizava a conversão instantânea e o conseqüente redirecionamento da vida para a obtenção da salvação. (MENDONÇA, 1984, p. 36)

⁹⁹ Segundo pesquisa promovida pelo CERIS/CNBB e apresentada no 43º encontro da Conferência nacional dos bispos do Brasil (CNBB) ocorrida entre os dias 9 e 17 de agosto de 2005, 24% dos brasileiros vivos experimentaram mudanças denominacionais em algum momento de suas vidas.

Mendonça subdivide a inserção do protestantismo no Brasil em duas modalidades: protestantismo de imigração e protestantismo de missão. Em seu texto, como no meu, se fará referências apenas ao de missão, colocado em contraste com o protestantismo de origem pentecostal. A opção se justifica pelo fato de que este protestantismo missionário revelou-se através do interesse claro por sua implantação enquanto modelo religioso entre os nascidos aqui no Brasil, bem como pelas conseqüências práticas – quantitativas e qualitativas desse percurso. Ou seja, os imigrantes tenderam a viver a religião de forma fechada, como uma espécie de suporte às suas memórias e componente que mais acentuava as diferenças entre um nós e um eles, do que estimulava a integração, diálogo e assimilação. Não havia, portanto, pretensões proselitistas, expansionistas ou mesmo dialógicas entre os protestantes de imigração.

Para os propósitos desse texto também, será suficiente dizer que o que ocorreu de marcante e significativo nesse processo, deu-se durante o século XIX, principalmente na sua segunda metade. Seguindo a tese de Maria Sylvia de Carvalho, em sua análise dos homens livres, os quais ocupariam espaços não regulados na estrutura econômica agrária brasileira, Mendonça avalia que a introdução do protestantismo no Brasil se deu como fenômeno eminentemente rural. Especificamente, os protestantes teriam sabido tirar vantagem do único espaço que lhes era oportuno, que eram as regiões distantes da poderosa influência do catolicismo oficial. Na visão do autor, parte do protestantismo seria detentor de uma perspectiva mais democratizante da sociedade e em sua relação com o estado, graças em parte à sua herança norte americana. E, já que enfrentar o estado centralizador em sua associação com a Igreja Católica seria uma tarefa impossível naquele momento, afigurou-se como alternativa e possibilidade “natural” o caminho do interior; ou seja, o setor mais propício a essa inserção – ainda que tímida – protestante, teria sido a “trilha do café.” Relativamente densa populacionalmente, para os padrões rurais brasileiros da época, mas não suficientemente formada e influenciada pelo catolicismo oficial. Essa região de fronteira, espaço em rápida transformação, teria sido favorável à assimilação de modelos de religiosidade alternativos ao Catolicismo, da forma como ele chegava a essas regiões distantes, de vida rústica e simples, com pouca divisão do trabalho e baixa estratificação social. Algumas das primeiras missões a chegar ao Brasil serão as dos

presbiterianos, os batistas, os metodistas, entre outros. Evidentemente, todas herdeiras diretas do protestantismo histórico.

Mais ainda, o catolicismo no Brasil operou enquanto forma de legitimação e controle da ordem escravocrata. Para tanto, provavelmente não inseriu-se de forma estritamente excludente. Ao contrário, creio ser mais coerente se pensar o catolicismo em sua competência religiosa de trocas e negociações, ainda que de forma alguma isenta de violência. Assim, o catolicismo em uma cidade como Salvador, através das suas ordens e confrarias teria exercido uma influência por dentro dos extratos negro-mestiços, os quais passavam a se ver como parte de uma ordem de mundo sagrada e legítima, naturalizando-se assim a desigualdade – e talvez resida aí o mais difícil dos sentimentos de exploração em relação ao qual os movimentos de afirmação ético-racial de hoje tem de enfrentar, o de que muitos dos negros da época contribuía, sem o saber, para àquela ordem de mundo que hoje identificamos como tão imperfeita e cruel. Inclusive, é provável que as religiões afro-brasileiras tenham se formado em cumplicidade autêntica com esse modelo, e não apenas como forma dissimulada e, basicamente, política. Para que isso ocorresse, acredito ser necessário admitir-se, também do lado do catolicismo, uma zona densa de contágio e assimilação, na qual os sacerdotes nas cidades e no campo, precisavam negociar constantemente a sua presença e influência, com seus sistemas oficiais de mundo, para poderem se manter, sendo que inclusive, no caso dos jesuítas - e aí sim -, pode-se falar de um certo instrumentalismo em dado momento da história religiosa no país.

Todavia, quando os protestantes tentaram inserir-se em cidades como Rio de Janeiro, se por um lado o confronto com o catolicismo se tornava inevitável, por outro, não optava-se pelo enfrentamento aberto e explícito. Por exemplo, uma das críticas ao catolicismo pode estar relacionada a certa visão protestante, que estimulava a simplificação e, portanto, o barateamento dos seus rituais. Ao menos, esse foi um argumento recorrente entre os pioneiros, quando se relacionava o excesso de cerimônias ao desconhecimento da verdade:

Os hábitos e o desconhecimento da Bíblia é que conduzem às *exterioridades da sua prática* religiosa que não conduzem a nenhum consolo ou conforto na morte e nas vicissitudes da vida. Religião que não dá segurança (imortalidade) e consolação de nada serve. Então, a melhor religião não é a da maioria, mas a que tem os elementos de acesso à verdadeira

salvação e está ao alcance de todos. As penitências pelo sofrimento corporal voluntário atemorizam as pessoas mais débeis e as dispendiosas providências funerárias tornam-se só acessíveis aos ricos. O temor a um Deus cruel e vingativo deixa as pessoas aterrorizadas com a vida futura e lança-as as superstições e à gerência de homens que fazem da religião meio de vida e negócio. (grifos nossos) (MENDONÇA, 1984, p. 82)

Nesse trecho Mendonça resume um pouco da linha de discurso de Ashbel Simonton, o primeiro missionário presbiteriano a chegar ao Brasil, na cidade do Rio de Janeiro. Segundo Mendonça, ele raramente se referia diretamente à Igreja Católica em seus ataques, mas sim à “religião de nossa sociedade”, aos “costumes de nosso país”. Para ele, parecia contraditório também que as consideradas melhores pessoas, fossem justamente aquelas que mais se tornavam objeto de cerimônias. Ao que parece, os primeiros missionários interpretavam o catolicismo brasileiro de forma semelhante àquela que os reformadores enxergaram o catolicismo Europeu, na época da Reforma. Era preciso se abandonar uma vida de erros, estes, ligados a uma idéia de superstição e engano. Como afirma Mendonça (1984), “[...] sair do erro e entrar na posse da verdade [...] uma reforma dos costumes no sentido dos padrões de moral típicos do protestantismo.” Assim, se por um lado não havia um ataque direto, por outro, estavam fechadas as possibilidades de entrecruzamentos e combinações entre esses universos. Todavia, esse aparente fechamento, provavelmente esconda uma bem maior maleabilidade e adaptabilidade em termos práticos, o que, aliás, teria possibilitado não só a consolidação dos primeiros protestantes, como teria aberto o caminho para outras denominações.

Entretanto, é preciso dizer que, embora o pentecostalismo brasileiro tenha tirado vantagem do clima religioso que vinha se estabelecendo no Brasil até a década de 1910, ele precisou de um impulso vindo do exterior. Ou seja, a experiência do reavivamento foi bem recebida e, pode-se dizer, reinterpretada aqui, mas inicialmente, ela é herdeira dos movimentos avivalistas ocorridos nos Estados Unidos, sobretudo nos finais do século XIX para o início do XX. Mas isso não significa que no Brasil, ele não tenha se desenvolvido com relativa autonomia, tanto em relação a algum centro estrangeiro, como até mesmo em relação a uma direção única nacional. Embora ele esteja passando há algum tempo por um processo de institucionalização, sempre houve um forte impulso centrífugo quanto a sua estrutura organizacional. Aliás, essas duas forças, ao que parece, sempre foram objeto de controvérsia e geradoras de polarizações no interior do movimento como um todo.

Assim, os pentecostais chegaram ao Brasil através da Congregação Cristã em 1910 e, principalmente, da Assembléia de Deus 1911-1914 (CAMPOS Jr, 1995), esta última sendo o resultado da comunhão e iniciativa de dois pregadores suecos influenciados pelo movimento americano, e o fragmento de uma comunidade batista em Belém do Pará. Estas duas denominações serão talvez as únicas referências até a década de 50. É a chamada primeira onda, tipicamente associada à *glossolalia* – o falar em línguas. No Brasil, eles começaram a ser estudados a partir das décadas de 70 e 80, com a crescente importância dada ao fenômeno do chamado neo-pentecostalismo, ou terceira onda. Como já indicado, inicialmente, entendidos enquanto massa alienada, ou excluída – o que, aliás, muitas vezes se costuma confundir – e fanática, ou melhor, fundamentalista. Quando não, eram tratados enquanto movimento provisório, expressão de modismo, sem que ocorresse reconhecimento pleno da validade de tais experiências religiosas, o que se expressa na utilização comum do termo seita, quando se tem a intenção de atribuir a alguns desses grupos uma qualificação inferior, inclusive, quando confrontados com outras denominações evangélicas, relacionadas ao chamado protestantismo histórico – aliás, como se os pentecostais não fossem históricos, não possuindo, portanto, história.

A trajetória pentecostal pode, segundo Freston (1994), ser dividida em três ondas. A primeira onda inicia-se com a chegada da Assembléia de Deus e a Congregação Cristã na década de 10. A segunda inicia-se nas décadas de 50 e 60, com o Evangelho Quadrangular – à rigor, pertencente ao que seria a primeira onda, mas que demora a chegar ao Brasil -, Brasil para Cristo e a Igreja Pentecostal Deus é Amor (IPDA). Já a Universal do Reino de Deus (IURD), e a Igreja Internacional da Graça de Deus, são integrantes da chamada terceira onda, e surgem pelo final dos anos 70, ganhando expressão no início dos 80. Ainda que, provavelmente, tenham herdado um ambiente favorável, resultado do difícil trabalho de entrada protestante no Brasil, já no século XIX, distingui-se desse construindo um percurso singular. Vejamos no quadro abaixo o seu desenvolvimento nos últimos 60 anos:

QUADRO 2 - Católicos, evangélicos e sem religião entre 1940 e 2000

Ano	Católicos: (%) e números absolutos	Evangélicos: (%) e números absolutos	Sem religião: (%) e números absolutos
1940	(95,2) 39.177.880	(2,6) 1.074.857	(0,2) 87.330
1950	(93,7) 48.558.854	(3,4) 1.741.430	(0,3) 274.236
1960	(93,1)	(4,3) 3.077.926	====
1991	(83,8) 121.800.000	(9,05) 13.000.000	(4,7) 8.1000.000
2000	(73,8) 124.980.131	(15,45) 26.184.942	(7,2) 12.492.406

Fonte: CAMPOS, a partir dos dados do IBGE.

Interessante notar neste quadro que paralelamente ao crescimento evangélico ocorreram dois processos. Por um lado, a diminuição progressiva dos católicos e, por outro, um avanço percentual dos que se declararam sem religião. Talvez o catolicismo não venha perdendo clientes apenas para os pentecostais, mas, provavelmente, também para um determinado grupo que opta por não possuir religião¹⁰⁰. Seja como for, modifica-se o quadro das religiosidades no país. Em 2000 o censo demográfico do IBGE contou 26.184.942 evangélicos. Desses, 27% são de missão – Batistas, Luteranos, Metodistas, Presbiterianos etc. -, e 68%, os que mais crescem, de origem pentecostal¹⁰¹. Supondo uma

¹⁰⁰ Aliás, há uma outra característica que aproxima os pentecostais dos sem religião: a pouca idade; os pentecostais possuem um dos os menores valores para o item idade, média de 24,4 anos, só ficando depois dos sem religião, 21,9 anos, em explícito contraste com os adeptos do espiritismo, 35,1 anos, do candomblé e da umbanda, 34 anos; estes três exibindo as maiores médias para a idade. Também, entre esses três, o pentecostalismo se distanciaria do espiritismo com relação à cor e as ocupações. O espiritismo possui o maior percentual de indivíduos que se autointitularam brancas e, entre os que possuíam ocupação, empregadoras; os pentecostais, o segundo lugar entre os que se autodefiniram negras, só vindo depois das afrobrasileiras, o quarto entre os empregados e o último entre os empregadores. Também, embora os pentecostais possuíssem a terceira menor taxa de alfabetização – perdendo mais uma vez para os sem religião e os católicos - entre os de mais de 15 anos de idade, também era o grupo que apresentava a maior variação ascendente para esse mesmo item.

¹⁰¹ São exemplos de denominações identificadas – seguindo orientações do ISER - como de origem pentecostal pelo senso do IBGE de 2000: Evangélica do Evangelho Quadrangular, Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Congregacional Cristã do Brasil, Igreja Evangélica Assembléia de Deus, Igreja Maranata, Igreja Casa da Benção, Igreja Deus é Amor entre outras de tamanho grande ou médio, sem falar na infinidade de denominações menores. Interessante que justamente entre algumas dessas denominações, igrejas muitas vezes de apenas um templo que se espalham pela cidade de Salvador, a expressão *pentecostal* ou correlatas aparecem na identificação do grupo. Entre as maiores pentecostais brasileiras, a Universal ocupava o terceiro lugar segundo o senso de 2000: 2.101.887

taxa de crescimento anual estimada em 7,43%, significa que entre 1991 e 2000 a cada ano houve um aumento em média de 7,43%. Mantendo-se essa taxa constante, os cálculos do Serviço de Evangelização para a América Latina (SEPAL) apontavam para um total de 34.872.210 em 2004, ou seja, 20,3% da população brasileira nesse ano. Também, seguindo as estimativas do SEPAL, continuei os cálculos até 2007 de acordo com o padrão sugerido por essa agência de 185¹⁰² membros por igreja. Claro, trata-se apenas de uma estimativa, a qual só receberá confirmação ou refutação após o censo de 2010. De qualquer modo, estariam assim distribuídas as igrejas evangélicas no país, crescimento ano a ano durante os últimos sete anos:

QUADRO 3 - Crescimento estimado para as igrejas evangélicas: últimos sete anos

Ano	Evangélicos	Nº de Igrejas (<i>estimativa</i>)	Número de Igrejas plantadas (<i>estimativa</i>)
2000	26.184.942	141.540	***
2001	28.129.278	152.050	10.510
2002	30.217.988	163.340	11.290
2003	32.461.793	175.469	12.129
2004	34.872.210	188.498	13.029
2005	37.463.215	202.504	14.006
2006	40.246.731	217.550	15.046
2007	43.237.063	233.714	16.164

Fonte: SEPAL, baseado no censo do IBGE, 2000.

De fato, o que salta aos olhos quando falamos dos evangélicos, sobretudo pentecostais, é a proporção numérica e a visibilidade do fenômeno, principalmente no curto período dos últimos 30 anos. Em 1990 após 80 anos de existência e contando com cerca de 13 milhões de adeptos, o pentecostalismo veio se configurado como uma das expressões religiosas mais importantes do Brasil – certamente a que mais cresce, e a que causa maior impacto. Essa expansão, sem dúvida pressionou o interesse de muitos

membros, ficando atrás, respectivamente da Assembléia de Deus e da Igreja Congregacional Cristã do Brasil. Ela é muitas vezes identificada como uma denominação da terceira onda, surgida na década de setenta. Também se encontrariam nessa classificação a Renascer em Cristo e a Igreja Internacional.

¹⁰² De fato, o SEPAL não explica muito bem como chegou a esse número de membros por templos, todavia, não acredito que essa estimativa aproximada destoe em muito da realidade atual.

intelectuais, teólogos, pesquisadores, jornalistas e políticos, entre outros, pelo fenômeno. Atualmente continua passando por uma sensível expansão graças ao movimento da chamada terceira onda, ou neo-pentecostalismo. Graças a esse crescimento, o Brasil é hoje o segundo país protestante do mundo, sendo sua maioria, 74%, composta por pentecostais, tendência essa que se vislumbrou muito recentemente, na virada da década de 1980 para a de 90:

Os pentecostais cresceram 111,7%, 12 vezes mais que os protestantes tradicionais, cujo crescimento não passou de menos de 9,1%, cifra quase três vezes menor do que a da população (23,4%) e menor até mesmo que a de 15,1% obtida pela igreja católica. Com isso, os pentecostais, que em 1980 ainda eram minoria no campo evangélico, representando 49% do total dos crentes, onze anos depois se tornaram majoritários, com 8.179.666 adeptos, perfazendo 65% dos cristãos evangélicos, enquanto os tradicionais caíram para 35%, com 4.388.310 membros. (MARIANO, 1998 *in* SOUZA, 2000, p. 17)

Essa expansão se deu essencialmente a partir das camadas populares, de fato compondo a maioria absoluta de sua membresia, ainda que tenha sido observado na década de 90 um crescimento cada vez maior em direção a classe média¹⁰³. Impressiona não apenas a taxa de crescimento – cerca de 4 vezes mais rápida que a da população na década de 90 –, principalmente entre a parcela pentecostal e a quantidade de pessoas que participam dos cultos, como também o número, por conseguinte, de pessoas envolvidas diretamente na direção e gestão dos empreendimentos religiosos Brasil afora. Tanto diretamente, nos templos e cultos, como naquelas atividades de produção e comercialização de produtos voltados para esse nicho de mercado – CD's, DVD's, livros, folhetos e bottons, objetos para oração, livros e revistas, camisetas etc. Segundo fontes do SEPAL, entre 2003 e 2004 as empresas evangélicas faturaram cerca de 500 milhões, empregando mais de 1 milhão de pessoas entre empregos diretos e indiretos. Havia, nesse mesmo ano, cerca de 120 gravadoras faturando cerca de 120 milhões, mais um total de 470 emissoras de rádio. Se esses números se confirmarem no senso de 2010, poder-se-á dizer

¹⁰³ Mas, teria a classe média aderido ao pentecostalismo, ou viriam os pentecostais ascendendo à classe média? Ou seriam as duas coisas? De qualquer forma, continua valendo bastante esse caráter *popular*, que mais à frente discutirei. Inclusive, para rendas até um salário mínimo no Brasil, os pentecostais possuem o maior percentual de indivíduos, 25,7%, vindo em seguida o catolicismo com 25,3% e os sem religião com 24,5%. No nordeste esse percentual é alarmante: 46,5%, sendo que nesse aspecto e nessa região - a única em que isso acontece - são superados negativamente por católicos, 49,5% e sem religião, 47,1%. Também, entre os com uma renda mensal média superior a 20 salários mínimos, ocupa a última posição no Brasil 0,9%, contrastando com os 8,4% de espíritas, os 2,9 de protestantes de missão, e os 2,8 de praticantes do candomblé, uma religião que tem se enriquecido bastante nos últimos anos, a despeito do alarde em relação ao seu encolhimento, também passaram por um importante crescimento numérico no estado da Bahia na década de 90.

que, mais do que nunca, o equilíbrio entre católicos e evangélicos terá se alterado sensivelmente.

V.2.2 – Universal: características gerais e expansão nas cidades brasileiras:

Também, seguindo o movimento geral da população brasileira os evangélicos, de modo geral, compõem um grupo predominantemente urbano, com taxas de presença urbana um pouco superiores aos católicos e aos evangélicos de missão. Num quadro comparativo das religiões brasileiras os números, segundo o censo de 2000 ficam assim:

QUADRO 4 - Religiões separadas por zona urbana e rural - Brasil

Religião	Urbana	Rural	Total
Católica apostólica romana	137.925.238	31.947.618	169.872.856
Evangélicas de missão	6.008.100	931.665	6.939.765
De origem pentecostal	15.581.001	2.394.247	17.975.249
Outras evangélicas	1.147.809	122.119	1.269.928
Testemunha de Jeová	1.045.600	59.286	1.104.886
Espiritismo	2.206.418	55.983	2.262.401
Umbanda	385.148	12.283	397.431
Candomblé	123.214	4.368	127.582
Outras religiões*	1.253.269	148.208	1.401.477
Sem religião	10.895.989	1.596.414	12.492.403
Não determinadas	310.720	46.929	357.648
Sem declaração	312.011	71.943	383.953
Total Geral	137.925.238	16.738.120	169.872.856

* O somatório agrega denominações que no censo estão individualizadas.

Fonte: IBGE, censo 2000.

Entre as maiores igrejas pentecostais no Brasil, para 2000 a ordem fica então: Assembléia de Deus em primeiro lugar com 8.418.140; Igreja Congregacional Cristã do

Brasil, 2.489.113; e a Universal do Reino de Deus, com 2.101.887. Entre as de missão, a Batista ocupa a primeira colocação com 3.162.691. A IURD, denominação tratada no presente estudo, mesmo não sendo a maior é provavelmente a de maior visibilidade dentre todas e uma das que mais cresceu na década de 90 – cerca de 491,5%. Fundada em 1977 pelo Bispo Edir Macedo no bairro do Méier, caracteriza-se muito resumidamente por uma acentuada utilização dos meios de comunicação de massa, possuindo emissoras de TV - a Rede Record - e rádio, e um jornal de circulação nacional, a Folha Universal com uma tiragem de cerca de 2 milhões de exemplares¹⁰⁴. Quando da sua fundação, já era comum no Brasil a utilização de emissoras de rádios para programas religiosos. Seu primeiro programa, o despertar da fé, tinha duração de apenas 15 minutos e era realizado na rádio Metropolitana. Em seguida, a igreja adquiriu a rádio Copacabana. Também seu primeiro programa de TV, transmitido pela extinta TV Tupi, chamava-se o Despertar da Fé. Atualmente possui programas de TV em várias emissoras: rede Record, rede Mulher, rede Família e CNT. Também possui dois grandes sites: www.arcauniversal.org.br e www.igrejauniversal.org.br.

Associado a isso aposta no desenvolvimento de quadros administrativos bem organizados e produtivos. Sua estrutura administrativa e mesmo predial é caracterizada por uma forte tendência à padronização e centralização. Padronização dos seus quadros, vestimentas dos dirigentes, critérios de ascensão e modelo de culto. Tudo é construído através de uma hierarquia bem organizada e estruturada de forma a garantir um padrão de reprodução institucional aonde quer que se vá¹⁰⁵: basicamente tem-se no topo da hierarquia

¹⁰⁴ Além da Folha, há uma série de publicações de livros e periódicos, por exemplo, a Revista Plenitude, com circulação nacional em impressão offset rotativa e lançada em 1980. Segundo informações da IURD, atualmente mantém uma tiragem de mais de 300 mil exemplares; aborda assuntos variados em suas 68 páginas, tratando de fatos do cotidiano que se imiscuem com depoimentos e testemunhos religiosos. Já a Folha, é provavelmente o jornal evangélico de maior circulação no país. Em seu formato tablóide com 32 páginas, também apresenta uma orientação editorial heterogênea e diversificada. Ao mesmo tempo em que trata de questões religiosas, aparecem notícias do momento, bem como a exploração de temas do cotidiano. As notícias inscrevem-se nos contextos nacional e internacional. Segundo o site da Igreja Universal: “A Folha, hoje, é um jornal politizado, que acompanha o seu tempo e permite aos seus leitores uma visão analítica e crítica do que está acontecendo no Brasil e no mundo [...] Ao longo de sua existência, a Folha Universal tem procurado informar, esclarecer, entreter e evangelizar cada vez mais pessoas. Com uma tiragem que ultrapassa os dois milhões de exemplares, o jornal tem um absoluto compromisso com a verdade. Com o dever de mostrar a verdadeira face da informação. Sabemos que o homem bem informado e politizado é capaz de fazer escolhas acertadas e com isso conquistar melhor qualidade de vida. Assim sendo, a Igreja Universal tem o compromisso de também informar sobre os acontecimentos do cotidiano, fazendo com que reflitam sobre suas vidas e conquistem, nobremente, os seus ideais.”

¹⁰⁵ “As comunidades religiosas tornam-se móveis, desterritorializadas e propiciam aos seus adeptos o direito a uma pertença também móvel e transitória, bem como propiciam aos fiéis variados encontros com parceiros de fé [...] Estas comunidades de vivências religiosas desligam-se das alianças diretas com os Estados. Criam, como bem

o bispo Edir Macedo; logo em seguida seus outros bispos, normalmente fortes lideranças e administradores regionais; os pastores dirigindo cultos locais nos bairros; e por último os obreiros como assistentes espirituais e administrativos na gestão dos cultos, nesse caso, há predominância de mulheres. Como me disse uma vez uma informante: “O bom da Universal é que a gente sabe que o que se está fazendo aqui no bairro é igual ao que acontece lá num culto no Japão.”

Assim, a IURD oferece basicamente três grandes tipos de serviços espirituais presenciais: a) os cultos coletivos e regulares, onde ocorrem as expulsões de demônios, seguindo um padrão semanal; b) atendimentos pessoais, em que pastores e obreiros ouvem as pessoas individualmente, aconselham e fazem orações direcionadas; c) e a evangelização, em que voluntários, normalmente obreiros realizam visitas em comunidades, hospitais, abrigos, asilos, presídios, casas de recuperação para usuários de drogas etc. Os cultos são distribuídos da seguinte forma: domingo, reunião de louvor, trata-se do culto com maior presença de participantes na semana; segunda, reunião da nação dos 318, visa a prosperidade financeira; terça, sessão espiritual do descarrego, refere-se a luta contra os espíritos malignos, seria a expressão mais direta da guerra espiritual; quarta, reunião dos filho de Deus, objetiva reavivar a fé das pessoas; quinta, corrente da família, concentra-se na vida familiar; sexta; e sábado, a terapia do amor, voltada para a vida sentimental e, predominantemente, mas não exclusivamente, devotada às mulheres.

Já no que diz respeito ao rigor doutrinário, leituras bíblicas e “costumes”, não pode ser considerada uma denominação rígida. Inclusive, entre os meus entrevistados, a maioria absoluta considerou a igreja de mediana para liberal, no que tange ao quesito rigor doutrinário, sendo que apenas uma entrevistada considerou a igreja rígida. Mulheres e homens, diferentemente de muitas denominações, misturam-se nos locais de culto, além de se vestirem de forma mais livre. Ainda que seja aconselhada certa ponderação e comedimento quanto aos usos, eles não são cerceados ou impostos de nenhuma forma –

aponta Marrach, um movimento que apresenta uma total e absoluta mudança nas maneiras de viver a vida, o corpo e a morte [...] Hoje, em tempos de globalização das economias e dos encontros multiculturais [as fronteiras] tornam-se borradas [...] Os conteúdos programáticos oferecidos por tais movimentos, que crescem em todas as metrópoles do mundo contemporâneo, por seu estilo empresarial de organização, refletem, de um lado, uma tendência de separação entre especialistas e leigos, muito ao gosto das camadas médias das grandes cidade e, de outro, uma operação de ‘marketing’ específico que parece atender aos desejos de ampliação dos comportamentos próprios da globalização e da cultura do consumo.” (GOUVEIA, 2004, p. 153)

inclusive no culto, sobretudo na Catedral da Fé. Aliás, pode-se dizer que o cuidado com o corpo, com a “aparência” e embelezamento é não só permitido, como estimulado pelos pastores, principalmente os cuidados realizados de forma moderada – sem causar escândalo, sem chamar por demais a atenção. De fato, uma dificuldade seria definir esse limite, mas, provavelmente, é nessa orientação que se encontra algo de curioso na IURD. O sentido de individualidade e escolha pessoal é todo o tempo colocado à frente das determinações “exteriores”, ainda que elas provenham de lideranças religiosas. Essa capacidade avaliativa, posse de cada um, de cada ser humano, parece ser a principal base de julgamento para cada ação, sendo que, uma vez afetado pela presença do Espírito Santo, qualquer um estaria capacitado a tomar a melhor decisão.

Dessa forma, inscrito dentro desses limites tudo seria possível: utilização de perfumes, adereços, maquiagens, boas roupas, cremes e produtos cosméticos etc. Da mesma forma, a utilização da Bíblia nos cultos não é intensa quando comparada a outras denominações protestantes, ou mesmo, determinados cultos católicos. Isso, mais uma vez, principalmente na catedral regional, um imenso e imponente prédio¹⁰⁶ com lugar para 5.200 sentadas, loja de discos, livros e adereços, um grande estacionamento, restaurante e lanchonete, salas de atendimento, sistema de refrigeração interno, equipamentos de som de alta qualidade, cadeiras acolchoadas, equipamentos para filmagem e equipe qualificada para tanto. É bom lembrar, esse templo fica em frente ao maior shopping center da cidade, o shopping Iguatemi, numa área de altíssimo valor imobiliário e que nos últimos anos vem concentrando o comércio, as finanças e a administração das empresas privadas na cidade.

Também, embora entre as grandes denominações pentecostais seja proporcionalmente aquela de maior predominância de mulheres - 61,93%, sendo as taxas masculinas para os sem religião 60,35% e os católicos 49,52%, as mais altas -, diferentemente de muitos grupos pentecostais, mulheres não podem dirigir os cultos. Talvez essa preferência se explique em parte pela pouca pressão e controle, comparando-se

¹⁰⁶ A apresentação arquitetônica não deixa de ser um dos fatores importantes de atração. Falou-me uma vez um membro: “Não é que eu pense que o dinheiro que eu dou vai pra Deus, claro que não, ninguém é alienado desse jeito, o dinheiro vai pra igreja, tudo isso que ela faz custa dinheiro, os pastores precisam do dinheiro pra viver e a igreja pra fazer a obra. Como é que se levanta esse prédio? [aponta para o templo] A Universal oferece o melhor, você veja as outras igrejas aqui no bairro, quase não tem nada, a Universal procura dar o melhor pra gente, então, por que a gente não deveria dar o melhor da gente também pra igreja?” Ou seja, a relação entre a dádiva e os benefícios passam em boa parte pela contribuição direta às estimas, conquista essa que depende da maneira como a igreja se apresenta, apresentando dessa forma quem são, ou, melhor ainda, quem deve e pode ser seu cliente.”

a outras denominações, que elas sofrem em relação ao próprio corpo e aos costumes. Inclusive, já ouvi por parte de mulheres e homens de outras denominações, pentecostais ou não, sugestões negativas quanto à conduta das mulheres da IURD, sobretudo em relação às roupas. Também, ainda que não se possa ocupar cargos superiores, a figura feminina é constantemente referida nos cultos, inclusive, os pastores em grande parte das vezes proferem as falas no feminino, sobretudo quando se trata de assuntos afetivos ligados ao casamento, família e relacionamentos. Também, na maioria dos casos, são mulheres que manifestam entidades malignas, fato esse que, provavelmente, compõe parte fundamental na maneira de dirigir e dar visibilidade à experiência pessoal, tornando-a pública naquele contexto religioso.

Por outro lado, como foi dito, mulheres só podem almejar ao cargo de obreira ou, como me disse outra informante, tornar-se esposa de um pastor, trabalhar junto a ele apoiando-o na obra. Mas isso não é pouca coisa: a relação familiar entre homem e mulher na IURD é colocada no topo das relações humanas. É comparada constantemente com a relação entre os humanos e Deus na qual, sem dúvida, do ponto de vista decisório familiar, os homens estariam no topo da hierarquia, seriam a *cabeça*, enquanto a mulher seria o *corpo*. De fato é tensa essa posição da instituição e, nem sempre é absolutamente bem vinda entre as mulheres, ou mesmo entre alguns poucos homens, segundo pude observar em culto e nas entrevistas e conversas informais. De qualquer forma, trata-se de uma relação de intimidade hierarquizada, ainda que não de “escravidão ou servidão”, mas de uma complementariedade orgânica, na qual a mulher cumpriria um papel central, mas predominantemente obediente, novamente, semelhante à relação entre os homens e Deus: se, como disse uma vez um pastor, a relação entre os homens, os patriarcas do antigo testamento e Deus era uma relação de aliança, hoje entramos numa relação de intimidade e amizade com Deus, ele é um próximo, ele é aquele que conhece melhor nosso coração, o que se passa dentro de nós, sem se importar com nossa aparência “exterior”.

Melhor dizendo, uso aqui a comparação feita por um bispo, líder regional da Bahia: “a relação do homem com Deus é uma relação de penetração, semelhante à relação matrimonial do homem com a mulher, que também precisa ser uma relação de penetração, cês tão me entendendo!?! Amém Igreja!” Não é necessário repetir, metáforas sexuais, ou

mesmo sua tematização explícita, comparecerão em muitas circunstâncias que presenciarei. Também, sabe-se que, se por um lado para quem pretende tornar-se pastor é fundamental contrair laços matrimoniais, inclusive, por conta do assédio a que alguém na posição de pastor estaria sujeito, por outro, a atividade de pastor exige, muitas vezes, intensa participação das esposas uma vez que se trata de um tipo de trabalho extremamente rigoroso, tanto do ponto de vista físico quanto emocional. No caso de denominações como a Universal e a Deus é Amor, caracterizada por um trabalho de expansão e intensos deslocamentos dos seus pastores, a família precisa estar preparada para a qualquer momento, deslocar-se para outras cidades, regiões, ou mesmo países. Por fim, ser esposa de um pastor não deixa de ser uma forma poderosa de angariar reconhecimento e respeito no interior dos grupos.

QUADRO 5 - Religiões separadas por zona urbana e rural - Bahia

Religião	Urbana	Rural	Total
Católica apostólica romana	6.032.149	3.650.673	9.682.822
Evangélicas de missão	463.766	72.776	536.543
De origem pentecostal	680.900	198.320	879.220
Outras evangélicas	38.833	7.803	46.636
Testemunha de Jeová	120.263	8.762	129.025
Espiritismo	103.014	2.194	105.208
Umbanda	5.847	919	6.766
Candomblé	13.930	1.038	14.967
Outras religiões*	118.980	28.143	147.123
Sem religião	1.161.517	329.480	1.490.997
Não determinadas	10.973	3.656	14.629
Sem declaração	19.353	12.572	31.925
Total Geral	8.769.524	4.316.245	13.085.769

* O somatório agrega denominações que no censo estão individualizadas.

Fonte: IBGE, censo 2000.

O quadro anterior mostra a distribuição das adesões no estado da Bahia, separados por zona urbana e zona rural. Nele, o percentual de evangélicos como um todo é de 11,2%,

ficando quase 5 pontos abaixo da média nacional, sendo que na região metropolitana de Salvador¹⁰⁷ o percentual é de 14% para um total de mais de 3 milhões de pessoas nesse grupo religioso. Continuam, no entanto, oferecendo uma altíssima taxa de crescimento durante a década de 90 – 188% para Salvador – mantendo assim a segunda colocação, bem como sua maioria pentecostal – 60% dos evangélicos. Também, a Universal mantém uma das primeiras posições, ultrapassando a Congregação e ficando em segundo lugar entre os pentecostais da Bahia, com seus 138.566 membros, e seus quase 400 templos espalhados pelo estado, intensamente concentrados nas cidades, uma vez que mais de 129 mil pessoas, ou seja, cerca de 94% dos seus membros aí se encontram. Ou seja, pode-se dizer que a IURD é um grupo fortemente urbano e que se expande cada vez mais, integrando-se num amplo processo de diversificação do campo religioso no Brasil. Nesse sentido, os dados apontam para uma complexificação numérica que indica para uma complexificação qualitativa importante. Fica patente que a correlação de forças num espaço aberto a muitas alternativas, cada vez mais consideradas legítimas e atrativas exige também dos especialistas uma sensibilidade e esforço cada vez maiores a sua clientela, ao mesmo tempo que demanda de católicos, evangélicos, afrobrasileiros, espíritas, esotéricos etc., uma capacidade de interpretar a própria posição no interior das correlações de força sempre instáveis nesse mesmo campo. Dessa forma, provavelmente a competência para perceber os movimentos dos outros concorrentes e, dessa forma, definir estratégias de atuação, passa a valer cada vez mais, exigindo de especialistas e leigos uma orientação mais “esclarecida” e, espera-se, mais tolerante ou mesmo cordial diante das diferenças.

Como já foi dito, no Brasil são por certo mais de 30 milhões de evangélicos – se os cálculos do quadro 2 se confirmarem, atualmente mais de 40 milhões - distribuídos em CERCA de 220 mil templos espalhados pelo país inteiro. O mercado de artigos evangélicos movimenta atualmente algo em torno de 500 milhões de reais, sendo que suas lojas saíram dos balcões no interior dos templos e foram para os shopping centers. Especula-se que a negociação da rede Record foi algo em torno da cifra de 40 milhões de dólares. Os

¹⁰⁷ Interessante que para a região metropolitana, um dos grupos de maior concentração é justamente o das afrobrasileiras, cerca de 65% de sua população aí se encontra. Para Salvador a situação é semelhante, sendo que de 1991 para 2000 esse grupo sofreu uma expansão expressiva, ligada a uma ainda maior concentração na capital. Se em 1991 contava-se 6.058 componentes na capital equivalendo a um percentual de 45%, em 2000 esse quadro modifica-se, seguindo a mesma tendência de urbanização: 55% do total do estado, significando 11.959 pessoas. Ou seja, durante a década de noventa deu-se uma expansão absoluta de 97%, muito superior, portanto, ao aumento da população.

partidos políticos interessam-se pelos evangélicos cada vez mais, e os evangélicos, por sua vez, elegem seus candidatos e interessam-se pela política. Ou seja, os evangélicos brasileiros, bem como sua parcela pentecostal, estão inserindo-se cada vez mais ativamente e participando de aspectos cada vez mais diversificados e emaranhados da vida, e de uma certa esfera pública. Seus corpos não estão mais enclausurados nos templos e o mundo não se apresenta como uma ameaça que se evita, da qual se foge, mas algo que se enfrenta e participa. Procurarei no trabalho dar atenção aos fenômenos ligados ao consumo, mas creio tratar-se de um processo mais amplo e articulado de formação da pessoa, ainda que não isento de tensões e atritos.

V.3 – CONFIGURAÇÃO PRÁTICO-INTERATIVA: EXPERIÊNCIA COM O ESPÍRITO:

Mas, em que medida se poderia transbordar, por um lado, a descrição e análise dos números e, por outro, aquilo que é expresso como sendo um espelho do vivido no contato com o Espírito Santo e com o sagrado de uma forma geral? Ou seja, de que forma se poderia colocar, por exemplo, o transe e o êxtase que se dá pela posse com o Espírito - ou mesmo certa sensação de bem estar mais estável e não necessariamente extática, descrita por aqueles que afirmam sentir a presença do Espírito Santo em si mesmas - numa dimensão relacional e significativa ampla? Para encaminhar tal questão, gostaria de começar realizando uma outra: em quais condições se tornou possível, e de que maneira começou a ser reivindicada pelas ciências sociais, uma certa legitimidade para se falar a respeito das religiosidades pentecostais? Da mesma forma, acredito ser interessante se perguntar sobre em que momento o termo – pentecostalismo – adquiriu algum status analítico, podendo doravante falar-se de pentecostais, de uma maneira mesmo em que o termo começa a adquirir o aspecto de algo a que se possa referir sem ambigüidades, ou, ao menos, por uma pressuposição de sua ausência.

De fato, a esse respeito a diversidade e complexidade do campo religioso brasileiro não prece permitir uma decisão simplificada. Mas tenho a impressão de que tal constatação não autorizaria a simplesmente negar ao termo qualquer valor analítico. Ora, quando os

pesquisadores que tratam do tema estão se comunicando, pressupõem, ou parecem tentados a pressupor que se compreendem e correspondem. Certamente que o campo de debates desenha-se em boa medida pela definição de certas fronteiras, ainda que, num primeiro momento, essas fronteiras se definam de tal maneira que aceitemos tacitamente que se trata tão somente de liames analíticos. Mas por que tratar aqui dessa dificuldade? Basicamente porque a maneira como tentarei desenvolver a questão na pesquisa depende em boa medida de que se realize esse posicionamento. Posicionamento esse que, espero, ganhe clareza - ainda que tangenciando argumentos mais centrais.

Na verdade, provavelmente não é certo que aqueles a quem costumamos chamar de pentecostais assim comumente se definam. Mais do que isso, talvez fosse interessante perguntar-se sobre em quais condições, em que configurações práticas, agentes e instituições religiosas estejam assim se identificando e sendo identificados, ou seja, a que “serviria” tal identificação. Por outro lado, seria preciso salientar o quanto, sob certa perspectiva, tem-se mostrado fragmentado, e mesmo conflituoso o tal universo pentecostal. Por exemplo, quando em 12 de outubro de 1995, Sérgio von Helde chutou a santa num programa de TV da rede Record, católicos e evangélicos reprovaram em uníssono a atitude do bispo da igreja Universal do Reino de Deus. Após episódios como esse, bem como o do julgamento e prisão do bispo Edir Macedo, houve uma clara intensificação dos sentimentos de rejeição quanto a qualquer forma de identificação entre muitos evangélicos de outras denominações e a IURD.

Até onde pude perceber, em boa parte dos casos em que se tentou definir os pentecostais, a literatura sobre o pentecostalismo tornou-se eivada de afirmações do tipo: “falta de fidelidade religiosa”, “ausente ou exígua formação doutrinária”, processo de conversão, quando há, em que “não há crise e ruptura” e, portanto, ausência ou pouca orientação das condutas após a inserção¹⁰⁸. Também, a religiosidade – uma religiosidade

¹⁰⁸ Vejamos, por exemplo, o que afirma Reginaldo Prandi: “Talvez isso não funcionasse [as tentativas de extrair dinheiro dos fiéis nos cultos] se *esses pobres que se envolvem nessas religiões* tivessem uma experiência cultural *mais amadurecida* do que sejam as relações *estritamente monetárias*.” Também, sobre as justificativas dos pastores para que os fiéis venham tentar sair da pobreza: “Ainda que as explicações sejam *pouco condizentes com o mundo moderno*, e neste sentido tal ação é *anti-pedagógica*, ainda que ela promova uma subordinação à religião e uma dependência do crente ao pastor até mais grave que a exploração real a que está submetido pelo sistema de dízimo e ofertas sem-fim, o que *pouco ou nada aproxima os crentes dos ideais de cidadania*, é inegável que a religião consegue oferecer um mecanismo de administração da vida que

popular - entre os pentecostais só se sustentaria por conta de uma reivindicação compensatória, pois esse modelo atenderia, sobretudo, àqueles mais necessitados, mais pobres¹⁰⁹ etc. Sem dúvida que estou exagerando um pouco, da mesma forma que, faz algum tempo, muita coisa vem mudando a esse respeito. Mas o exagero é intencional e, espero, ilustrativo, sobretudo, pelo fato de que – no meu entendimento – tal exagero não obscurece ou distorce a apreensão dos processos, mas pode ajudar a indicar alguns caminhos¹¹⁰.

Mas, quais, ou qual caminho? Caso tenha conseguido me fazer entender até aqui, parece que vem tornando-se relativamente indicado. Ora, a questão e o esforço – que poderiam parecer aparentemente inequívocos, mas não tem sido em se tratando dos estudos sobre religião - estão em tentar rastrear e recortar aquilo que seriam as especificidades presentes nas práticas e nas vivências religiosas realizando, ao mesmo tempo, um exercício reflexivo sobre as condições de construção do próprio objeto. Mas para isso, seria necessário também um exercício de auto-análise intelectual constante. Um esforço em se rejeitar argumentos e orientações normativas, de um dever ser de uma espiritualidade perdida, ou supostamente nunca encontrada. Ou seja, parte da dificuldade reside na forma,

parece promover melhorias na vida do crente.” (grifos nossos) (PRANDI, 1996, p. 270) Não posso deixar de notar o tom autoacusatório de condescendência com o qual o autor conclui o fragmento.

¹⁰⁹ Nesse sentido, trata-se, todo o tempo, da realização de um debate sobre o lugar não apenas da religião, mas do popular na interpretação do nacional. Tal debate liga-se a necessidade de posicionamento analítico diante de determinadas questões. Sobretudo, deve indicar caminhos através dos quais se possa pensar o lugar que vem ocupando, em variadas leituras e imagens do nacional, a relação entre uma certa esfera pública idealizada e o que poderíamos chamar de “popular”, e por extensão, religião popular no Brasil. Nesse sentido, cumpre salientar os limites e as esperanças - advindas, entre outros, do campo intelectual - de constituição de uma esfera pública, bem como as vicissitudes do projeto modernizador e, em última instância, civilizador nacional, em suas tensões com uma série de práticas e maneiras de perceber, agir e de saber consideradas populares. Essas, como já ficou indicado, oscilando em boa parte do século XX, muitas vezes entre o bárbaro e atrasado, e o poético-pitoresco, daí vicejando uma multiplicidade de interpretações.

¹¹⁰ Sob o ponto de vista de uma certa adesão ética - melhor seria, certo ethos - do pesquisador, poderia dizer que esse estudo iniciou-se em seu incômodo com a busca de enfrentar algumas das proposições ainda presentes em visões sobre o pentecostalismo e suas relações com o discurso do moderno, do ponto de vista do consumo: **a)** que o pentecostalismo, por ser uma expressão religiosa caracterizada por forte cunho emocional, as moedas correntes nos processos de negociação e composição do cenário e da experiência religiosa não levariam em conta, ou estariam em conflito com as bandeiras da modernização e modernidade e, sobretudo, com a possibilidade de diálogo com uma certa esfera pública; **b)** que o pentecostalismo atuaria de modo compensatório. Seu sucesso se deveria em parte a uma incapacidade e insuficiência do estado e do mercado - precarização do mundo do trabalho e a fragilidade dos meios educacionais legítimos etc. - no Brasil, de se imporem plenamente enquanto esferas privilegiadas de troca e interação. Portanto, uma inserção religiosa compensatória, ocupando “bolsões”, “vácuos”, na estrutura social. A religião atenderia a essas ausências de modo quase oportunista, conforme um senso mais generalizado sobre os pentecostais, aproveitando-se do abandono e descaso do Estado, da fragilidade do mercado e da inoperância e descrédito da política. **c)** enfim, que o pentecostalismo especificamente seria uma expressão preponderantemente reativa, como seriam reativas as posturas dos seus adeptos, se quisermos ser conseqüentes na argumentação.

às vezes por contrabando, que interpretações e formulações dos muitos agentes - especializados ou leigos - acabam encontrando para adentrar no espaço de pesquisa¹¹¹. Não se trata com isso de rejeitar a importância, profundidade e riqueza do chamado bom senso, ou senso comum, ou de interpretações concorrentes¹¹², mas apenas de filtragem em termos da identificação dos contextos de produção, reprodução e validade relativa. Quer dizer, é possível que em certa medida tenhamos dificuldade em filtrar analiticamente o significado daquilo que os agentes religiosos têm afirmado sobre si mesmos, dificuldade que se soma a da própria seleção do que consideraremos significativo em nossos trabalhos. Afinal, está-se falando de um campo em que a produção de significado e interpretação de si mesmo e do mundo infiltra-se em quase tudo, ao mesmo tempo algo que a maioria de nós, de uma forma ou outra, acabou entrando em contato bem cedo em nossas biografias. E sobre isso, é revelador o dito: “política, futebol e religião não se discutem!” Mas isso, a um sociólogo, soa como o mais ardiloso dos convites!

Pareceria paradoxal, após começar o texto com uma sugestão de cautela diante da terminologia, falar em se buscar a especificidade. Mas não é bem para a especificidade do termo sob um ponto de vista estritamente lingüístico e formal, que venho tentando me voltar. Ao contrário, o interesse da tentativa está em buscar compreender em que constelação de interesses e em quais configurações de interesses práticos o termo, ou melhor, a adesão a tais fornecedores de parâmetros identitários - se é que os são - adquiririam importância e feição. Ou seja, descrever e analisar as práticas religiosas entendendo-se que tais práticas não podem ser desvinculadas dos contextos interativos em que se encontram e que, mais uma vez, ainda que as cosmologias, teologias e códigos doutrinários sejam fundamentais para a compreensão de certas dinâmicas, provavelmente, apenas um compromisso teórico-metodológico com a apreensão dos jogos e reciprocidades

¹¹¹ Sobre uma leitura mais ou menos recente, formulada pelo catolicismo, por exemplo, para a localização do popular, Flávio Pierucci apresenta uma ótima síntese: “povo são os pobres, a classe pobre; povo são os fracos, os pequenos, os infelizes; povo é a classe que sofre, é quem está pastando. E, ao recortar-se desse modo a sociedade, ela é cortada em dois, em duas partes qualitativa e quantitativamente diferentes: quantitativamente, a maioria e a minoria; qualitativamente, a maioria crente e a minoria sem Deus.” (PIERUCCI, 1996, p. 41)

¹¹² Como nota Bauman: “É de trivial evidência, hoje, que a experiência comum não seja absolutamente como a filosofia moderna (e a sociologia, para essa questão) a pintava: nem o vazio que espera ser preenchido com o significado, nem o plasma informe a que profissionais devem dar configuração, equipados de perícia hermenêutica. Em vez disso, essa experiência é desde o princípio significativa, interpretada, compreendida pelos impregnados dela - essa significação, interpretação e compreensão é seu modo de ser.” (BAUMAN, 1998, p. 109)

entre os variados agentes – inclusive os intelectuais - possibilitaria que alguns sentidos do sagrado possam tornar-se analiticamente significativos em sua especificidade e complexidade ou, melhor dizendo, seria só a partir de tais dinâmicas que se poderia falar propriamente de um sagrado.

Ora, ao perguntarmos sobre a fidelidade religiosa, acredito que dificilmente receberemos uma resposta do tipo: “professo e participo de um culto, ou doutrina pentecostal”. De fato, a maioria daqueles que identificaríamos como pentecostais em Salvador, provavelmente sabem e se reconheceriam como pentecostais se perguntássemos: “Sua igreja é pentecostal?” Mas há nesse aspecto uma diferença . O ser pentecostal não é, ao que parece, quase nunca recorrido enquanto enunciado de valor distintivo, do ponto de vista do que se auto-reconhece, mas apenas uma referência – em contextos do cotidiano – secundária. Mas então – se isso for correto -, ao que se pretende reportar com o termo quando usado pelas ciências sociais? Basicamente, a referência se sustenta pela presença e valorização de uma experiência religiosa de intimidade e comunhão com o Espírito Santo, em que fenômenos como o falar em línguas e certos sinais corporais tornam-se visíveis – tremores, transpiração, transtorno da face, rubor, gritos e até desmaios etc., ou seja, continua-se andando em círculos. Para avançarmos, creio ser necessário um diálogo mínimo com o que seriam as condições mínimas de emersão de um modelo religioso inicialmente minoritário, frente a um universo auto-referenciado como basicamente e legitimamente católico.

V.4 - SERIAM MESMO “AUTÊNTICOS” BRASILEIROS?

V.4.1 – A religião nacional:

Com o avanço do movimento, bem como de correntes espíritas, umbandistas e do candomblé, começou a se fortalecer o questionamento de uma visão do Brasil enquanto país essencialmente católico, sendo que o catolicismo havia sido durante algum tempo praticamente identificado a uma religião nacional. Basicamente, dois modos distintos de interpretar o fenômeno se apresentaram: ou o Brasil nunca foi tão católico quanto se pensava, ou, por alguma razão deixava de sê-lo – essa última foi a interpretação

preferencial entre lideranças e intelectuais no interior do catolicismo, mas não exclusivamente entre eles. Acontece que a partir de então a visão de um país solidamente católico, com pequenas expressões de religiosidade periférica (BRANDÃO, 1988; DAMATTA, 1988), quase que dialetos miúdos dentro do campo religioso nacional, pareceu começar a ruir. Ou seja, começa a ser minada a idéia de que:

Aqui, como em outros lugares temos uma religião dominante [...] Trata-se, conforme sabemos do Catolicismo Romano, denominação religiosa *formadora da própria sociedade brasileira* e, naturalmente, de um *conjunto de valores que são essenciais* no Brasil. (grifos nossos) (DAMATTA, 1984, p. 113)

E, continua DaMatta: “Naturalmente que tal forma de denominação religiosa é *acompanhada de outras que a ela estão referidas*, mas que dela se diferenciam por meio do culto, da teologia, do tipo de sacerdócio e de atitudes gerais.” Em primeiro lugar, parte DaMatta de uma noção um tanto estreita de consenso, bastante comprometida com algumas das opções teóricas da escola funcionalista, mas que, de forma alguma, seriam evidente por si mesma, como: “*própria sociedade*”, “*valores essenciais do Brasil*” etc. Em segundo lugar, pode-se perguntar se foi realmente o tipo de catolicismo romano o que mais exerceu influência no Brasil. Ou seja, esse catolicismo sólido à que é possível fazer referência talvez tenha sido exceção durante a maior parte da existência do catolicismo brasileiro. Por fim, embora DaMatta enxergue que há autenticidade nessa diversidade de expressões - as quais entendo terem sido consideradas como periféricas -, sobretudo porque são elas que sustentam e compõem predominantemente o modelo de religiosidade brasileira, o que é mais importante para minha argumentação é que não se pode - se é que se pôde - mais falar de uma generalidade da religiosidade brasileira. Principalmente se isso implicar numa relação de complementariedade, com pouca ou nenhuma descontinuidade, estruturada quase que funcionalmente pela eficácia da hierarquia, na qual o catolicismo se encontraria no topo. Dessa forma, DaMatta ao tentar afirmar um modelo de religiosidade horizontal relacional, acaba por dicotomizar as possibilidades de experiência dentro do campo. Para poder salvaguardar seu modo específico de separação/complementariedade entre o institucional, o formal, e o vivido, identificado com popular, ele hierarquiza. Ao meu ver, ao tentar superar a inflexibilidade do modelo baseado numa suposta hegemonia do catolicismo, ele não consegue ir muito longe.

Tentarei seguir um argumento que se contrapõe parcialmente a tais afirmações. Orienta-se pela idéia de que a história dos pentecostalismos - e de outras denominações - no Brasil do século XX foi um processo bastante imbricado e que, ainda que seu percurso possa, ou mesmo precise ser encadeado de muitas maneiras ao catolicismo, ele não foi um desenvolvimento apenas derivado, embora as transformações desse mesmo catolicismo possam ter fornecido importantes balizamentos. Ainda que o catolicismo possa ter sido uma influência e um condicionante não desprezível para a sua expansão, compreender profundamente o seu desenvolvimento talvez exija que se abandone uma interpretação do processo como estritamente resultante de um relativo fracasso católico, mas como dependente de uma variedade de fatores, dentre os quais o catolicismo teria contribuído, mas não exclusivamente. Aliás, é possível mesmo que o Brasil de fato nunca tenha sido tão católico como hoje. Da mesma forma, acredito que a proposta fornecida por Pierre Sanchis de recuperar a noção de sincretismo nela inserindo questões relativas a poder, dominação, violência e assimetrias, pode ainda ser interessante. Pois que, se entender a emersão de outras religiosidades implica em entender um pouco do catolicismo, talvez precise-se também interpretar o quanto esse catolicismo também esteve predisposto e inelutavelmente “condenado” à porosidade e negociação.

V.4.2 – O popular nacional e as transformações no campo religioso:

Todavia, se por um lado os dados dos últimos censos abalam mais diretamente essa noção de nação católica, é preciso ainda que muitas pesquisas sejam realizadas para se entender as motivações dessa mudança. Penso que essa transformação não pode ser apreendida no interior apenas do campo religioso. Se por um lado há enfraquecimento do catolicismo, por outro, há também enfraquecimento de um discurso sobre o nacional e sobre a construção de uma identidade forjada por esse termo. Para tentar explorar um pouco dessa dificuldade, no caso da IURD em Salvador, vou começar lançando mão de três falas, sendo que o sentido que nelas pretendo explorar pode ser localizado em praticamente todas as entrevistas que fiz, bem como nas pregações de pastores e em materiais impressos. Uma, proferida por um pastor na Catedral da Fé, e as outras duas, que ouvi de informantes:

A Igreja Universal veio pra mostrar que a Bahia não é só a Bahia da tradição, da história e do carnaval, mas é também a Bahia do trabalho e do desenvolvimento. Eu creio meu pai, eu entrego em tuas mãos, e se eu não puder ver a vida de cada um aqui transformada, renovada, em nome do Pai, eu abandono essa obra aqui nesse momento... De que me serve ó Pai, de que me serve viver vendo a vida de cada um aqui sem receber a honra e glória do Senhor... Meu Deus, o Senhor não quer isso, o Senhor quer a libertação [...] (Informação Verbal, BISPO PAULO*)

Também:

A Universal é diferente. Eu ia na igreja católica e via o padre falar na gente se conformar, ia até em outras evangélicas e ouvia a mesma coisa. Mas eu queria que minha vida mudasse, eu não me conformava que aquilo fosse vontade de Deus, porque Deus quer que a gente seja feliz, que a gente se liberte... E eu não via isso nas outras igrejas. Era tudo baixar a cabeça. Quando eu cheguei na Universal comecei a sentir aquele poder e vi que minha vida podia ser diferente [...] (INFORMANTE, MULHER, 25 ANOS)

Por fim:

Você aprende a não viver em prol daquele dinheiro, *porque você tá ajudando outra pessoa.* A oferta é uma alma que você salva. Então *é muito importante você saber que você tá sendo útil.* (grifos nossos) (INFORMANTE, MULHER, 42 ANOS)

Por que eu faço a oferta? Assim... tudo na vida é troca. Por que é que eu não me suicidei naquele dia? Porque tinha aquele homem lá na porta da igreja e viu eu passando e disse pra não fazer aquilo, que Deus não queria aquilo. Eu descobri depois que aquele homem era um pastor. Se não tivesse outra pessoa antes de mim que tivesse contribuído com a Igreja, eu tinha feito. Então se eu dou, eu tô também retribuindo uma coisa que fizeram por mim e tô ajudando uma pessoa que eu nem conheço. Dou sem arrependimento, pra ajudar os outros, ajudar a igreja, pra igreja ajudar outras pessoas (INFORMANTE, MULHER, 42 ANOS)

Penso que os trechos acima ajudam a explorar justamente um sentido tenso de descontinuidade-continuidade com o discurso católico e mesmo do candomblé mais tradicionais. Ao meu ver, eles indicam para um padrão de afinidades entre cliente e prestador distinto dos tradicionalmente aceitos nessas religiões. Aqui, o destino da cidade, do país, ou mesmo do planeta, parecem cruzar-se com os dramas e demandas individuais sem que deva haver prejuízo para nenhuma das partes. Ou seja, aqui se aposta numa relação da pessoa com o mundo em que a saída das condições de sofrimento e privação seriam fundamentais para esse modo de condução religiosa e da vida alterando a fisionomia do mundo em que se está imerso. A pessoa diante da atribulação não se vê

* Quando qualificados por nomes próprios, informantes e fontes de informação oral serão identificados por nomes fictícios.

conformada, não deve desistir ou se recolher, mas lutar para transformar, para vencer. Nesse sentido, a combinação entre uma noção forte de individualidade – contribuição predominantemente protestante – combinada à idéia de trocas simbólico-materiais como configuradas pelas religiões afrobrasileiras e, mesmo, por determinado catolicismo popular parece gerar um modelo singular de religiosidade no qual as idéias de liberdade, arbítrio, responsabilidade e determinação se combinam curiosamente com a noção de que o universo seria regido por trocas constantes, as quais, numa interminável cadeia de dons e contradons “abririam as portas para a mudança” - como se a vontade suprema se encontrasse com as vontades individuais. As trocas agora não visariam mais a manutenção e harmonia do cosmos em seu eterno equilíbrio, mas visariam justamente romper um estado reconhecidamente injusto, destruindo as forças corruptoras, as forças do mal, em benefício da pureza e do poder de Deus e diluindo as incertezas diante do mundo através do fortalecimento da pessoa.

Concordo com o argumento que a emergência das novas religiosidades no Brasil tem se construído através de processos de reunião, combinação e recriação do material cultural que está à disposição dos agentes religiosos, permitindo um constante exercício de bricolagem (BIRMAN, 2003). Todavia, talvez isso não aponte para algo absolutamente novo:

É possível que a espantosa diversidade religiosa articuladamente institucional e objetiva [...] não seja tão nova assim no Brasil. Claro, sua riqueza e seu grau de intensidade atuais provavelmente são inauditos, tanto quanto suas modalidades representam inflexões novas e criadoras. Entretanto, é bem possível que sua brusca emergência se deva, ao menos em parte, mais a uma troca de nossos instrumentos de observação e análise do que a uma novidade objetiva. Pois neste aspecto, o Brasil me parece ter sido sempre plural. Um pluralismo de tipo peculiar que o caráter encompassador e dominador do catolicismo conseguia disfarçar – enquanto, paradoxalmente e na verdade, é ele quem o explica. (SANCHIS, 2001, p. 23)

Nesse sentido, se for correto o argumento que enfatiza a modificação qualitativa do campo intelectual, algumas certezas passam a ser postas em questão, mas agora apontando-se o olhar também em direção a nós mesmos. Assim, ao mesmo tempo em que conclusões tidas como certas por parte de determinada interpretação do nacional vão sendo deslocadas, os agentes religiosos de denominações como a IURD demonstram o que uma informante identificou orgulhosamente como ousadia: ora, eles não se sentem intimidados

ao utilizar meios diversos dos tradicionalmente aceitos como forma de conduzir os cultos e atrair fiéis, eles procuram ganhar visibilidade sem maiores pudores ou dúvidas. Por exemplo, podem ser utilizados quaisquer materiais durante as sessões espirituais. Já recebi, junto a orientações sobre como deveriam ser utilizados, todo tipo de objeto: além de objetos comuns ao catolicismo, como o crucifixo, também já observei copos de água mineral, água pigmentada, óleo consagrado, rosa consagrada, sabão em pó etc. Nesse sentido também, pretende-se confirmar uma autoridade em pé de igualdade com qualquer outra autoridade espiritual existente, isso é revelador pelo fato de que as lideranças mais altas na sua hierarquia são denominadas bispos. Ou seja, é como se não se aceitasse se submeter à pecha de saber ou credo inferior, apresentando-se dessa forma meios ambíguos de apresentação e troca que, ora denunciam a herança diante do espaço religioso, ora o subverte, trazendo elementos estranhos aos tradicionalmente – ainda que muitas vezes desgastados – aceitos.

Ou seja, acredito que se esteja aqui tocando num lugar complexo e que diz respeito em parte à definição “interna” ao próprio campo religioso; por outro lado, penso que se revela aqui um pouco dos atritos e borrões ligados à própria tragédia inscrita na definição do popular na formação do Brasil em que intelectuais e jornalistas participaram ativamente. Para melhor se pensar os mecanismos de engates e desengates dessas opções, seria necessário uma breve indicação sobre os percursos do popular e do nacional no país. Em continuidade, e muito a título de reflexão, apontarei um pouco e de maneira bastante simplificada para certos desdobramentos desse processo nas condições baianas, ou melhor, soteropolitanas de formação e reconhecimento, apontando todo o tempo para a importância que as expressões religiosas ocupam na construção de uma determinada auto-imagem dessa cidade. Não se pretende fazer uma história dessa trajetória, mas apenas uma breve indicação visando enfatizar as circunstâncias da gênese de duas posições interpretativas básicas, ainda que não necessariamente excludentes e que logo à frente precisarei.

No Brasil, será aproximadamente a partir da década de 1870 que uma idéia de ciência como um projeto centralizado e abarcante, comprometido com determinados ideais de modernidade – progresso, desenvolvimento e um estado-nacional -, lidos pelas condições culturais de uma determinada elite hegemônica irá se iniciar. Começará a se

desenvolver uma prática científica mais sistemática e mais bem equipada, teórico e materialmente, serão criados novos cursos, publicações etc. Entre a década de 1870 e a de 1930, se forjará um novo modelo de medicalização e da ciência no Brasil. Da mesma forma, o papel do intelectual e do homem de ciência no cenário nacional irão se modificar. Com o advento da República, irá ocorrer em sua esteira uma problematização cada vez mais refinada dos condicionamentos e limites de uma nação, sociedade civil e um estado de orientação liberal-republicano – esperança vislumbrada por alguns pensadores desde a chamada geração de 70 no país. Entretanto, em sua maioria essas problematizações estavam em boa medida imbuídas de um elitismo e conservadorismo no tocante as suas proposições em torno de uma prática política mais concreta que, inclusive, irá marcar aspectos daquela leitura negativa sobre o popular, na qual a miscigenação e a influência africana e ameríndia serão tomadas como entraves ou, ao menos, empecilhos ao desenvolvimento. Talvez isso tenha se dado em função das ambigüidades que povoavam a experiência intelectual e política desses pensadores, bem como graças a sua relativa impotência frente ao quadro estabelecido e perpetuado desde o império. Aliás, a complexidade do que queriam, não desconfiavam sequer, “[...] não fosse na prática perfeitamente compatível com todos os males da organização social.”, escreve José Veríssimo. Todas essas questões estarão ainda destituídas de uma utopia que suporte as pretensões de vanguarda dessas elites intelectuais.

Não se pode esquecer, muitos desses pensadores pretenderam-se mais do que produtores de saber. Reivindicavam para si um status de guias intelectuais e morais - os mais preparados para redimir a nação do atraso em que se encontrava. Nessa circunstância, vários fantasmas pesavam sobre as cabeças daqueles homens. Havia um passado colonial-escravagista a ser superado, ou mesmo - ou apenas? - eliminado da memória, havia uma ampla parcela da população que possivelmente nem sequer sabia que o império tornara-se república, muito menos o que isso podia significar – mas talvez não tenha significado, ao menos a curto ou médio prazo – em suas vidas, havia um sem número de práticas políticas e institucionais que aos olhos dos mais “progressistas” afiguravam-se anacrônicas, irracionais e viciadas. Assim, esse surgimento do que pode ser chamado de uma *intelligentsia* brasileira estará atrelado a um modelo de pensamento normativista e muito politizado, ao mesmo tempo que imbuído de um discurso de valorização do moderno como

elemento redentor de um povo e catalisador das energias criadoras em prol do seu auto-aprimoramento. Estes pensadores enxergavam o Brasil e suas instituições como algo deformado ou decaído quando confrontado com os modelos *civilizados* europeus e norte-americanos e ansiavam, portanto, por progressos inspirados nessas sociedades.

Acentuei, para o caso brasileiro, essa dimensão controladora e normativista do projeto modernizador, ligado que estava ao ideal nacional-desenvolvimentista. Ao que parece, àqueles intelectuais estava relativamente fechada a interpretação do desenvolvimento em termos da relação produção-consumo, dependente de uma democratização do consumo que inserisse uma série de indivíduos relativamente excluídos, sendo a tônica num determinado moralismo curativo-regenerativo da nação e de seu povo. A revolução do consumo no Brasil, unida a um processo de ampliação da sua produção industrial e de uma urbanização mais acelerada e generalizada acompanhada de pressões demográficas crescentes, terá que esperar até mais ou menos a segunda metade do século XX para encontrar sua plena expressão. Antes disso, pode-se dizer que, a grosso modo, o Brasil ainda era um país basicamente rural, pouco povoado, com uma concentração urbana realmente forte apenas em alguns pontos do país, sobretudo, Rio de Janeiro, sede do império e em seguida capital da República e do refinamento ao modo Europeu, e São Paulo. Inclusive, essa expansão dos padrões de consumo e mesmo de renda no Brasil, estará, de fato, atrelada a um processo mais amplo que ocorrerá em todo o mundo do pós-guerra, mas estará marcado todo o tempo por limites e possibilidades postas, desde o início, pelo modelo desenvolvimentista que se configurara no país, bem como pelos arranjos e sedimentos culturais presentes em sua memória. Esse aspecto, por certo, teria sido fundamental para a forma como determinadas agências religiosas encontraram espaços para emergência institucional, tornado-se espaços tratores poderosos, sensíveis que estavam seus criadores e sacerdotes, ao seu modo, às demandas de um determinado público consumidor de bens espirituais; mas, por certo, também de bens e serviços diversos através dos quais a construção das estimas passava a se ligar cada vez mais a um reajustamento corporal, afetivo e cognitivo que possivelmente já não se coadunava com os modelos das condutas expressos sobretudo pelo catolicismo tradicional, mas, possivelmente, também pelos cultos afrobrasileiros mais tradicionalistas.

Se em 1940, Salvador era, dentre as capitais regionais no Brasil, àquela de menor índice de industrialização, a cidade continuava a ostentar um clero católico influente vivendo no interior de uma estrutura arquitetônica opulenta, ao mesmo tempo em que atraía a curiosidade por sua religiosidade mística, ligada aos candomblés que se espalhavam. Distante geográfica, mas, principalmente, simbolicamente e materialmente do principal centro de poder, nó de comunicações, transportes e decisões da época, o Rio de Janeiro, Salvador, que havia ostentado por cerca de dois séculos o título de principal cidade portuguesa fora de Portugal e, sem dúvida, uma das maiores cidades ocidentais fora da Europa, passava agora por um período de estagnação e retrocesso, em que parte do seu parque industrial se desmontava, sua população não crescia, inclusive sendo evadida pelo fluxo migratório em direção a outros centros e, conseqüentemente, sua esfera de influência secular recuava.

Essa configuração particular pode ter fornecido as condições de possibilidade para a emergência e fortalecimento do candomblé como espaço fundamental de interações e formação das estimas, principalmente entre determinados seguimentos negros. Uma vez que alternativas interacionais desvinculadas da religião – tanto o catolicismo quanto as afro-brasileiras – pareciam possuir pouco poder de atração e perpetuação de vínculos de sociabilidades para grande parte da população pobre da cidade, possivelmente teve-se uma forte conformação da vida lúdica e afetiva em torno das agências agentes religiosos. Não só se poderia considerar que a cidade encontrava-se relativamente isolada de outras partes do mundo, ou mesmo do Brasil, também, as cadeias locais de interdependências, em razão dos fracos vínculos entre produtores, trabalhadores, prestadores de serviços e consumidores, os quais não se encontravam vinculados por redes extensas de compromissos e atividades, possivelmente permitiu que se definisse uma cidade distribuída em seguimentos que pouco se comunicavam entre si. Claro, não se trata de uma orientação compensatória, mas de uma especificidade que provavelmente não teria tomado a direção que tomou, caso o projeto nacional desenvolvimentista tivesse se desdobrado na cidade e no estado de forma semelhante ao que ocorreu em cidades como Rio de Janeiro, São Paulo e Belo Horizonte na primeira metade do século XX. Ao mesmo tempo, tal circunstância, pode ter sido favorável a um ambiente de trocas e penetrações na esfera religiosa, já que o lugar ocupado pelas comunidades do candomblé não parecia exigir uma relação de

prestígio exclusivista diante do catolicismo, entendido enquanto religião legítima, ou melhor, A Religião, com R maiúsculo. Da mesma forma, o próprio catolicismo respondia de forma ambígua em relação aos cultos afro-brasileiros, ora condenando, ora permitindo, ou mesmo interagindo com tal universo, ainda mais quando se estava seguro da posição inviolável de um catolicismo circundado por seitas, digamos assim.

Assim, Salvador, até mais ou menos a metade do século XX, parecia guardar, em marcante contraste com o que acontecia com muitas das cidades do sudeste, características tradicionalmente associadas ao século XIX, sendo identificada a pobreza, tradicionalismo, superstição, colonialismo etc., ou seja, tudo aquilo que precisava ser superado, e que, se considerava, já estava sendo superado por outras regiões do país. Sendo assim, ao mesmo tempo em que não conseguia acompanhar o ritmo do desenvolvimento e integração nacional, fornecia os parâmetros para o que se tornaria um modelo do fracasso de um projeto modernizador, junto às secas do nordeste. A questão então seria se perguntar sobre, como, a partir dessa herança, se poderia construir algum projeto modernizador capaz de inserir Salvador e a Bahia na rota de reintegração regional, nacional e mesmo mundial. Ou seja, quais agentes estariam capacitados e interessados em selecionar o quê, do ponto de vista simbólico-material, e visando que tipo e quantidade de compensação para os seus investimentos? Para tanto, deve-se buscar parte das condições de emergência de uma determinada guinada política e cultural, na conformação de uma outra direção tomada pelos movimentos modernistas no país, profundamente comprometida com a idéia de singularidade e virtude irrepetível do nacional.

Assim, se um certo caráter normativista compõe parte importante das motivações dos intelectuais anteriores à década de vinte, já não será suficiente para a compreensão da atmosfera que se constituirá a partir de então. A Semana de Arte Moderna, os movimentos de trinta e trinta e dois, a intensificação da urbanização e industrialização brasileira, tudo isso atrelado a um processo de racionalização da gestão pública e à necessidade da formação de quadros qualificados enquanto uma tecno-burocracia estatal, sobretudo nos campos da medicina engenharia e educação, foram os ingredientes e espaços em que se concentraram preferencialmente as energias políticas, intelectuais, morais e emocionais da mudança. Nesse momento, irá se dar um tipo de orientação, sobretudo como posto pelos

grupos hegemônicos ligados ao modernismo brasileiro, em que o popular e a miscigenação, passam também a receber uma interpretação positivada. Estes novos pensadores passam destarte a se empenhar no esforço de fornecer uma leitura que entendia a singularidade da formação brasileira definindo-se justamente pelo resgate de sua matriz miscigenada como condição e possibilidade de um olhar para o futuro, uma utopia possível.

Assim, será nesse caldeirão de conflitos, disputas e disposições que se gestarão os primeiros trabalhos a deitarem raízes profundas na produção intelectual que mais realizará leituras sobre o Brasil. Essa produção irá influenciar decisivamente todas as gerações posteriores. Na busca de um sentido de brasilidade, associada a uma recuperação de um certo passado colonial escravagista e agrário, esses pensadores começaram a construir o Brasil por uma nova ótica que, se por um lado, subversiva, também produz certo conforto, pois retira a culpa dos ombros de pelo menos parte da sociedade, no sentido de que retira o foco de uma possível deformação moral congênita dos trópicos, e procura encontrar na história e na cultura as raízes do tipo específico de formação social ocorrida aqui. Nessa etapa, ao que parece, ocorrerá uma tentativa de desfetichização dos discursos sobre nossa origem e formação, portanto, uma substituição de um discurso centrado na culpa, justiça e punição, por um que aponta para a responsabilidade histórica e para a formulação nos termos de interesses, jogos de poder, modos culturais, éticos e experienciais. As humanidades no Brasil vão perdendo assim o caráter normativo-comparativo, para arriscarem-se numa formulação mais original sobre o que nos singularizaria enquanto nação, bem como, que tipo de Estado e sociedade civil aqui se realizaram. Enfim, o problema que surge é o da identidade cultural e nacional num âmbito de transformações aceleradas – e poderia ser diferente? – em que vigoravam tendências políticas e ideológicas diversas. Em 1918 os anarquistas tentam um plano para tomar o poder no Rio de Janeiro, em 22, ocorrerá a fundação do partido comunista, A Semana de Arte, a criação da Academia Brasileira de Ciência. Oswald de Andrade, Mário de Andrade, Graça Aranha, Menotti Del Picchia, entre outros, iniciaram e desdobraram suas contribuições nessa fase. Em 1933 Gilberto Freyre¹¹³ lança *Casa Grande & Senzala*, nesse mesmo período instala-se

¹¹³ Embora não seja o lugar para tanto, fica a título de nota o fato de que o resgate dessa matriz não implica num modelo conservador ou elitista, que leria com idílio o nosso passado, ou seja, a matriz racial-cultural aqui posta em nenhum momento naturaliza ou desconsidera as implicações em termos de poder e dominação

o Estado Novo de cunho marcadamente autoritário, ao mesmo tempo em que parcelas da igreja católica, associadas ao conservadorismo de direita procuram interferir, sobretudo, no projeto educacional nacional.

Tratarei aqui, muito rapidamente do tema da miscigenação, para o qual, creio ser Freyre aquele que deu início ao debate mais complexo nesses termos. A miscigenação aqui já não será mero resultado biológico do cruzamento entre raças, mas sim, conseqüência de certos arranjos culturais que a possibilitaram e forneceriam os subsídios para a produção de seus sentidos. Portanto, não só a miscigenação teve uma origem social e cultural específicas, como também ganhou forma e extensão na medida em que sua visibilidade e implicações puderam ser culturalmente inscritas e sentidas. Esse tema, como já foi indicado, inseriu-se na produção de muitos dos pensadores daquela época:

De fato este salão de sangues misturados parece o Brasil...
A filha do usineiro de Campos
Olha com repugnância
Para a crioula imoral.
No entanto o que faz a indecência da outra
É dengue nos olhos maravilhosos da moça.
E aquele cair de ombros...
Mas ela não sabe...
Tão Brasil!
(BANDEIRA)

Por certo, o advento da Semana de Arte Moderna e seus desdobramentos provavelmente formam uma das expressões mais fascinantes das possibilidades da arte no país. Um movimento francamente interessado em questionar os limites impostos pelos padrões estéticos da época, ao mesmo tempo em que inseria - ao meu ver - a arte e o artista brasileiro numa dimensão de interação e responsabilidade diferenciadas em comparação aos seus antecessores. A semana de Arte Moderna talvez seja o primeiro momento em que

- muito ao contrário, é disso que fala todo o tempo “Sobrados e Mucambos” e “Casa Grande e Senzala” -, bem como toda a crueldade e sadismo que compôs nossa formação. Aliás, na obra de Freyre está repleta de descrições como as que se seguem: “Numa sociedade como a patriarcal brasileira, cheia de repressões, abafos e opressões, o carnaval agiu como, em plano superior, agiu a confissão: como meio de livrarem os homens, mulheres, meninos, escravos, negros, indígenas de opressões [...]” (FREYRE, 1990, p. 111) “Feita a Independência, desaparecida da nossa vida econômica e da nossa paisagem política a figura do Vice-Rei ou a do Capitão-General - que tantas vezes enfrentou, durante o século XVIII, a arrogância de magnatas e de câmaras municipais a serviço dos mesmos magnatas, atenuando-a nuns casos, noutros contrariando-a e esmagando-a - os meios de subsistência da gente mais pobre, sobretudo os moradores dos mocambos e dos cortiços das cidades tornaram-se ainda mais precários.” (FREYRE, 1990, p. 173)

fica claro um esforço conjunto na tentativa de se inventar o Brasil para além de um complexo de inferioridade étnico-racial e político-institucional, coadunando elementos até então desconsiderados, rejeitados, ou secundarizados nas teorias sobre o Brasil. E mais, pretende-se – à parte todas as diferenças e contradições entre os seus participantes – chegar-se, de certo modo, a um Brasil *como ele é*, já não mais para curá-lo, mas tão somente para se descobrir suas potências criativas mais profundas e autênticas. Pretensões como essas indicavam a possibilidade da emersão de contradições obscurecidas inclusive pela experiência intelectual e sensível esperançosa presente em boa parte das elites intelectuais anteriores. Mais do que isso, a arte, a partir de então, torna-se também uma porta mais eficaz para o autoconhecimento e ligação entre os homens. Ao que parece, a necessidade do descobrimento desse Brasil pode ser entendida - em parte dos intelectuais e artistas de então - como a busca de um algo comum que nos liga e, portanto, nos revela a nós mesmos.

A ironia e os conflitos no trecho anterior da Poesia de Bandeira, como em tantas outras obras deste poeta e de outros mais especificamente autoreferendados modernistas, apontam para isso. Bandeira, ao mesmo tempo, parece traçar uma linha de continuidade na descontinuidade entre gêneros, classes e raças, para no final arrematar com um: *A sereia sibila e o ganzá do jazz-band batuca./ Eu tomo alegria!* O poema sugere que é justamente essa invaginação de descontinuidades – no caso, não sem conflitos e afirmações sutis - na continuidade que faz o Brasil, *Tão Brasil!* - como diria Damatta. Muitas outras coisas estão presentes no poema que não caberia nos determos: o tema do carnaval, e o seu espaço como que revelando e reabsorvendo a diferença, a presença do jazz, que pode ser remetida tanto a uma noção de “ritmicidade negra” carnavalizada, como também, a um estilo musical que consegue estabelecer uma linha de cadências suavemente harmonizadas, bruscas rupturas e dissoluções temáticas, em que o erro pode ser tomado como acerto e reaproveitado no momento posterior. A ironia a um modelo nacionalista – *Ninguém se lembra de política.../ Nem dos oito mil quilômetros de costa.../ O algodão do Seridó é o melhor do mundo?... Que me importa?...* - pautado nos números de exportações e grandezas territoriais e a vitalização de um sentimento nacional corpóreo e encarnado em práticas lúdicas e sensualizadas, o título do poema, *Eu não sei dançar*, reflete talvez uma postura de quem não dançava naquela festa, mas se encantava com ela, quem sabe, um

certo tipo de postura que arrematava o intelectual, o poeta observador, sem dar-lhe muitas chances de defesa, nem mesmo revelando se ele pretendia defender-se - sem querer aqui, de modo algum, sacralizar a figura do poeta, mas apenas indicar para uma dimensão possível, lírica, deste poema etc.

Por outro lado, entre muitos dos técnicos e educadores presentes no campo ou, permito-me dizer, sub-campos intelectuais, se dará concomitantemente uma séria ambivalência em termos das perspectivas e possibilidades pedagógicas e operacionais: as transformações exigiam modificações em hábitos enraizados através de práticas antigas e muitas vezes conflituosas. Exigiam a modelação, entendida enquanto contenção, de determinadas expressões e práticas populares tidas como bizarras, brutalizadas e obscuras; práticas mágicas, ocultismos e curandeirismos populares, ameríndios e afrobrasileiros, mas quase sempre em fusão entre si, mas também com a tradição ibérica, sendo assim, misticismo inclusive dos padres que a Igreja romanizada se esforçava por expurgar. O mal e a barbárie estavam em quase toda parte, empestiando o universo brasileiro: miscigenação, ociosidade e corpulência satânica e decaída. Eram loucos, enfermos, vagabundos, prostitutas, feiticeiros etc. Para a realização do projeto modernizante, essas práticas precisariam ser substituídas por um novo conjunto de práticas e modos de compreender o corpo, o tempo e o espaço em suas dinâmicas de forma nova e regulada. Esses técnicos e burocratas – como, aliás, muitos técnicos e burocratas – olhavam para o tecido social como receita de bolo. Não compreendiam que a percepção se dá na gênese mesmo das práticas cotidianas. Que longe dos modelos interativos em que se desenvolvem as percepções não há sentido em se falar de percepção e, muito menos, estimular coerentemente novos modos de compreensão, interpretação e escolhas práticas, conseguindo dar a elas a direção desejável.

V.4.3 – Religião no circuito carnavalesco da baianidade moderna:

Assim, poder-se-ia perguntar agora sobre algumas correlações entre as religiosidades e a conformação de um ideal de popular no Brasil. A sugestão em que aposto, ainda que não podendo apresentar aqui as informações necessárias ao argumento, é

de que esse espaço esteve todo o tempo sensível ao drama dessa formação nacional, em que tensionavam-se tentativas de recuperar essa matriz miscigenada com as dificuldades e limitações do projeto modernizador, sobretudo, quando essa mesma matriz apresentava-se como limite e dificuldade para se realizar a autossuperação. Cabe observar um pouco do sentido que o perigo, o mal e a sujeira, mais bem adensados na figura do demônio, adquiririam nos cultos religiosos populares, basicamente os pentecostais e, para o atual trabalho, como esse assunto se expressará na IURD. Grosso modo, parece interessante pensar-se em que medida o mal passa a apresentar-se como impedimento e desordem ligando-se a aspectos repulsivos ou amedrontadores¹¹⁴ da vida humana. A tensão/dicotomia bem e mal, componente fundamental do cristianismo, passa a ser recuperado apresentando-se como par de opostos carregado de apropriações em que valores civilizacionais comparativamente mais recentes, mas que já vinham consagrando-se de longa data, enredam as faces dos reconhecimentos e auto-reconhecimentos. Como num jogo de espelhos, as tradições católicas e as afro-brasileiras, inscritas num ideário que acessa, em última instância muito dos esquemas cognitivos e afetivos da cidade do Salvador, inclusive nas dimensões midiáticas, imagéticas, políticas e econômicas, passam a coordenar no interior mesmo da Igreja Universal, a fisionomia do ataque¹¹⁵. Define-se assim uma imagem do homem de Deus desprezador de determinada tradição - mas não de toda tradição -, inimigo do imobilismo, bem como dos aspectos bárbaros e ingênuos presentes na noção de popular, do conformismo e, mesmo de aspectos ligados a uma condição de inferioridade étnico-racial. Daí, passa-se a uma imagem de “amantes” da auto-realização e civilidade, distanciada de uma versão exclusivista da Bahia, terra da magia e do encanto, dos orixás e terreiros, da malandragem, axé, festas de rua; Bahia, terra do açúcar e do ócio sensualizado e excessivo. Tudo aqui lembra algo de descompensado, sem controle e escandaloso; acusatório da vergonha de um povo.

¹¹⁴ Já ouvi de muitas pessoas em Salvador, principalmente pessoas ligadas ao catolicismo, que elas teriam medo de ir a um culto afrobrasileiro. Quando pergunto a elas o por que, na maioria das vezes não recebo uma explicação muito articulada. Senão, tocam no medo de levarem alguma coisa ruim de lá, ou que alguma coisa ruim possa acontecer, inclusive, que ela acabe por “rodar”, por receber uma entidade “lá dentro”.

¹¹⁵ “A África, como lugar de tradicionalidade sagrada, que forneceria legitimidade aos centros de Candomblé no país como parte da cultura e identidade nacional, é apresentada [...] como fonte do mal moral e de um primitivismo a ser transformado por meio de um trabalho missionário [...] A ‘tradicionalidade’ africana passa a ser sinônimo de um retardo civilizacional em todos os planos e o Brasil passa a ser a nação capaz, pela sua Igreja, de contribuir para o seu progresso espiritual e material.” (BIRMAN, 2003, p. 249)

Justamente esse fator [a tensão entre o movimento de formação de uma mentalidade burguesa voltada para o cálculo e consumo e uma herança escravagista agroexportadora] pesou, em parte, na maneira ambígua como o tema da população e cultura negras entrou nas problematizações em torno da sociedade nacional, no que tange ao conflito entre ‘moderno’ e ‘arcaico’, posto sob a classificação ‘trabalhador’ versus ‘vagabundo’. Sendo o último termo pleno de ambivalência, ao *definir a não-produção relacionando-a à dedicação ao místico, ao lúdico, à ociosidade, facetas estas que se mostram, por sua vez, pertinentes ao zoneamento mundano presidido pela lógica da diversão e do passatempo, na metrópole moderna.* (grifos nossos) (FARIAS, 2006, p. 48)

É nesse sentido que a imagem do demônio irá circunscrever o lugar da alteridade, instituindo e demarcando a experiência religiosa, ancorando, ao mesmo tempo, possibilidades vivenciais extáticas que apropriem elementos dessa mesma cultura e negando, entretanto, tanto sua origem quanto a forma dos seus efeitos. Inclusive, tal rejeição entra em conflito com um tipo de imagem do popular esperada e estimulada por amplas parcelas, sobretudo, intelectualizadas da classe média soteropolitana a qual, comprometida com determinado lugar, pode-se dizer, de estilização de uma pureza original, esforça-se em capturar esse popular, inserindo-o nesse modelo e fazendo dele A Bahia por excelência. Mais ainda, ocorre o conflito com a maneira como o desenvolvimento da indústria do entretenimento na cidade, especializando e desenvolvendo profissionais cada vez mais bem definidos irão se apropriar seletivamente dessa versão. Seleção esta que, querendo ou não, para sobreviver teve que dar as costas para uma série de aspectos temporal e espacialmente deslocados, não coadunados a esse modelo, mas provavelmente, também não adequados ao modelo sisudo, fechado e assustado como eram vistos os protestantes d’outrora.

Como já foi dito, com a decadência da produção açucareira e o deslocamento do centro econômico e cultural para o eixo Rio-São Paulo, Salvador entrará numa espécie de estagnação econômica e demográfica, e relativo enfraquecimento político e cultural. Sinônimo de um passado ocioso e viciado, do atraso escravagista e patriarcal, avessa aos ideais capitalistas, indolente e preguiçosa Bahia (GUIMARÃES, 2001). Inclusive, tais associações repercutem e friccionam diretamente nas esperanças e retraduições de uma memória coletiva distante, da Bahia mãe¹¹⁶, Salvador, ou melhor, a Bahia, primeira capital

¹¹⁶ A mulher baiana, desde obras como “Gabriela cravo e canela” passa a ser vista como faceira e moleca, rústica, mas nunca grosseira, espontânea e adaptada ao ambiente natural. Há aí um contraste com uma possível imagem da mulher carioca, mesmo a “popular”, já mais civilizada e requintada sob o ponto de vista do corpo: esse corpo estaria modelado e potencializada sua sexualidade pelos efeitos da técnica corporal, dos exercícios, dos salões de beleza e casas de estética, pois que o Rio de Janeiro, desde o início do século XX, já

do Brasil, principal porto (LAPA, 2000) em colônias portuguesas pelo mundo até o século XVII e uma das principais conexões sócio-culturais do Brasil colônia. Salvador foi fundada como uma espécie de projeto futurista, projetada para ser uma articulação portuguesa com o mundo através do mar, principal espaço de ligação com o mundo. Aliás, diferentemente do que prega determinada historiografia colegial, a Bahia, durante a decadência da produção açucareira entre os séculos XVIII e XIX não exportou apenas escravos, mas intelectuais e técnicos administrativos para outras partes do Brasil, ao que parece, principalmente para as Minas Gerais.

Assim, sem a recuperação de um “passado glorioso” da cidade e sua conversão em valor negociável das estimas, ou mesmo de uma dada inserção política por parte de uma elite que se acreditava detentora de força para tanto, não se pode entender o caminho tomado pelas gestões administrativas as quais se mostravam cada vez mais sensíveis ao carnaval, ao turismo, a música e a religião como veículos privilegiados na definição de uma determinada identidade. Dessa forma, define-se mais recentemente uma nova configuração, nascida em parte da recuperação estilizada dessa baianidade “possível”, ao mesmo tempo em que agências de turismo, blocos de carnaval, promotores de eventos etc., vão investindo cada vez mais pesadamente no carnaval, festas de largo e o verão, a alta estação em geral; ou seja, na indústria do entretenimento, o binômio dinheiro x fruição passa a traduzir e explicitar o que deveria ser o ímpeto a tramar a modelação corporal e as estimas dos nascidos na terra, mas que não haviam sido agraciados com a bem aventurança econômica em seu nascimento. Como diz a letra do músico baiano Caetano Veloso: “Não me amarra dinheiro não, beleza pura... Dinheiro não, a pele escura... Dinheiro não, a carne dura [...]”. Assim, lentamente organiza-se uma alternativa que, ao valorizar o popular, na esteira dos movimentos modernistas, o cristaliza - mesmo sem o querer ou saber - docilmente na continuidade de antigas heranças patriarcais e elitistas, advindas da colônia. Falando da canção *é d’oxum*”, afirma Gerônimo em entrevista para o jornal A Tarde:

Claro, é doçura e generosidade ao mesmo tempo, que não olha cor, raça e, como diz a música, acolhe o filho do pescador ao desembargador. Salvador é assim e o candomblé é assim. É a única religião que conheço, por exemplo, que acolhe os homossexuais, pois não considera sua orientação sexual um vício ou um pecado. (grifos nossos) (A TARDE, 13.05.07)

estava bastante ligado aos ideais civilizacionais e de refinamento europeus, sobretudo franceses. Demoraria um pouco até que a mulher baiana começasse a ostentar plenamente esse tônus.

Ou seja, trata-se de uma espécie de princípio de confraternização que supera as diferenças através da beleza de uma tradição arraigada, entre outras coisas, na herança negro-mestiça guardada pelo candomblé, uma religião especializada no cuidado e transmissão do passado. Também, dá-se uma superação dos preconceitos, em que se identificam, por uma série de associações Salvador = acolhimento = candomblé = doçura e Generosidade = igualdade = liberdade = maternidade = espontaneidade. Opondo-se, implicitamente, a valores civilizacionais indesejados, como a distinção, a opressão, a avareza, o masculino, o artifício, o instrumentalismo e o desencantamento. Em outro trecho, diz Gerônimo, “É curioso ver como as pessoas se confraternizam. Acho que a música é assim mesmo, essa coisa mágica que ninguém segura.” Tal percepção coaduna-se diretamente com muito da visão política da cidade, vejamos o que disse o ex-prefeito, Antônio Imbassaí: “Temos uma beleza natural, um caráter forte da raça, da cultura, da religiosidade, da música, e isto está em pauta” (ISTOÉ, 31.03.1999) – falando da comemoração dos 450 anos da cidade. Assim, tudo isso estaria em oposição aos modos rígidos e controladores do catolicismo e do universo protestante:

A gente vê como os padres católicos se esmeram para celebrar a missa e, também, vê como o pastor evangélico enverga o terno da tradição anglo-saxônica e empunha a bíblia para transmitir o que considera a sua verdade. A gente viu Oxum como *aquela que não precisa de nada disso. Oxum encanta por ela mesma, como o povo da cidade.* (grifos nossos) (A TARDE, 13.05.07)

Não se pode deixar de notar o quanto uma inspiração de fundo romântico move a fala do compositor. Ele concebe, implicitamente, o popular como dotado espontaneamente de um tipo de verdade intangível, que no “outro” – protestante, católico, anglo-saxão – seria embuste, artifício e auto-engano. Uma verdade estética, quase que emanada da união mística entre um povo e seu lugar. Nesse sentido, o poder e a dominação, características exclusivas da civilização, seriam a mancha, a impureza. O candomblé, religião recorrentemente estética e intensa racionalização corporal, ao mesmo tempo que comprometida com minucioso cuidado com indumentárias, rituais, movimentos e procedimentos, adentra numa imagem espontânea, quase ecológico-sensitiva, enquanto em seu oposto, fala a voz autoritária do intelecto e do disciplinamento entre católicos e evangélicos, a voz branca da dominação. Tendo a enxergar nessa forma de perceber e sentir uma propensão à fuga e encobrimento, ainda que vindo como aspectos indesejados

ou não percebidos, que, ao invés de apontar para as dificuldades de nossa formação enquanto meio de auto-conhecimento e superação, ajudam mais como formas reativas e conservadoras de interpretar.

Assim, será em parte buscando esse passado que uma determinada elite política e intelectual pretenderá reconstruir uma imagem de baianidade, ganhando visibilidade já em momentos anteriores figuras como Jorge Amado e Dorival Cayme, Pierre Verger, Caribé, Calazans etc. Sendo explícitas suas ligações com lideranças e instâncias políticas e de planejamento do estado. Nesse percurso, cabe observar que tanto do ponto de vista estético como do político, os trânsitos se darão com frequência. Da mesma forma, vale insistir nos compromissos intelectuais e dos meios de comunicação de massa que se configuraram na cidade em torno da defesa do candomblé, bem como a associação mais ou menos explícita entre a afrobaianidade e sua “verdadeira” vocação religiosa¹¹⁷ em contraposição ambígua (SANSI, 2003) ao catolicismo, veja-se, por exemplo, declarações recentes de praticantes, inclusive lideranças de cultos afrobrasileiros que continuam a se autointitular católicos, em tensão constante com os esforços de purificação de seus quadros de intelectuais, ou membros mais tradicionalistas. Inclusive, tais declarações borram completamente a interpretação vigente de que os escravos só toleravam e constituíam um diálogo com o catolicismo como estratégia de resistência. Do outro lado têm-se casos como o do padre Pinto, o padre dirigente da comunidade do bairro da Soledade em Salvador que, recentemente, incorporou um orixá em pleno culto católico. As porosidades permitem múltiplas e imprevistas situações.

Já em relação ao protestantismo opera-se muitas vezes com uma expectativa de menor fluidez e mobilidade. Nesse sentido, um determinado ethos protestante sóbrio e calculista passa a ser encarado como corruptor da pureza espontânea que traríamos, esta,

¹¹⁷ Poder-se-ia contar com alguma ingenuidade por parte dos atuais dirigentes dos cultos afro-brasileiros em relação a sua posição e papel, mas vejamos, por exemplo, a entrevista de Mãe Stella de Oxossi para a revista Istoé “Nós conseguimos *impor* a crença trazida pelos escravos, pelo respeito humano que sempre guiou nossas ações. Por isso hoje *brancos e negros, pobres e ricos se unem aqui* em busca de *paz e equilíbrio. Somos a tradição e o novo.*” (grifos nossos) (ISTOÉ, 31.03.1999) Ou seja, parece haver uma percepção clara que determinados dirigentes possuem a respeito da importância política que eles cumprem na cidade ao dizer “Somos a tradição e o novo”. Ao mesmo tempo, a expressão “Nós conseguimos impor”, em minha opinião não deixa dúvida sobre a consciência que tais agentes possuem sobre se tratar de um processo de lutas e disputas. O que eles talvez não possuam sejam as condições e a flexibilidade suficientes para admitir sem subordinar simbolicamente, expressões religiosas afro-brasileiras que se distanciem do ideal de pureza estabelecido como único legítimo, àquele que “Nós impomos.”

ainda não contaminada pela civilização técnica moderna. Assim, a cidade passa a ser tensionada por direções complexas e muitas vezes contraditórias, sobretudo após as décadas de 50 e 60, em que pressões demográficas e por monetarização ascendente entre amplos setores das classes médias e das classes populares, ao entrarem em choque com os limites e roturas defendidos pelos dominantes, parecem entrar em choque também com os limites estruturais e perceptivos inscritos na história relativamente recente de decadência, imobilismo e escassez de oportunidades ocorridas inclusive durante a primeira metade do século XX. Mas, aqui também, casos explícitos de deslizamentos inesperados podem ocorrer, veja-se, por exemplo, o caso do vereador que em meados de 2004 foi possuído pelo Espírito Santo durante uma sessão na câmara em Salvador.

Dessa forma, será nesse lugar que o projeto turístico parecerá se implementar e entrecruzar com um ideal de modernização singular em que a proteção da tradição irá se coadunar e alimentar a transformação do perfil urbanístico da cidade, no esforço de transformá-la em lugar de atração e deleite no mercado nacional e mesmo internacional de entretenimento, tendo como foco principal e seu ápice o momento do carnaval; sua cultura da alegria, felicidade e musicalidade sensual, para longe da triste Bahia de Gregório de Matos. O baiano agora deveria passar a exibir e demandar de si e dos outros uma percepção de mundo continuamente entusiasmada, receptiva, transigente e maleável diante das adversidades; diante, inclusive, de sua pobreza, gente que sofre, mas sabe ser feliz, principalmente, sabe se divertir. Basta um breve passeio pelo Pelourinho reformado, lugar eleito como forma arquitetônica mais expressiva desse projeto, no qual deveriam coexistir harmoniosamente espetáculos lúdicos-artísticos e variada rede de comércio e prestações de serviços capacitados a atender o influxo de turistas - esse cartão postal da cidade -, com suas dezenas de igrejas em estilo barroco e rococó, casas antigas, museus, pedras, ladeiras e grupos musicais percussivos. Mas também - e como se poderia evitar? - com seu intenso tráfico de drogas, prostitutas, inclusive infantis, assaltos, mendicância e miséria. Mais alastrada em suas bordas, fragmentos não inclusos no projeto de reforma, como a rua 28 de setembro, onde residem ex-presidiários, prostitutas, traficantes, e onde também, segundos dados da secretaria de saúde, concentra-se a maior proporção de casos de HIV da cidade.

Fica apenas indicado, mas, nesses trânsitos, talvez o papel que muitos artistas, escritores e intelectuais – e, somente para citar um exemplo, ligados, voluntariamente, ou não às políticas de desenvolvimento baseadas no fortalecimento turismo - tenham cumprido não seja nada desprezível no sentido de terem contribuído para a formação de uma imagem da Bahia, esta, essencialmente comprometida com a apropriação e exposição seletiva de alguns aspectos lúdicos e pitorescos de um povo. Aliás, desnecessário um maior detalhamento, inclusive, tratar-se-ia predominantemente de um conjunto de imagens tornadas verossímeis apenas quando confrontadas com a região geográfica denominada de recôncavo – Salvador e adjacências - e algumas áreas do sul do estado. Como já foi indicado, possivelmente, não se poderia apreender adequadamente a extensão da potência afirmativa de tal imagem se não se buscar relacionar, num conjunto, elementos como a participação do Estado através de uma certa política cultural, econômica e de planejamento – mais uma vez a reforma do pelourinho é um caso expressivo, mas com certeza não o único -, a afinidade e apoio de artistas, a sensibilidade, por parte de empresários ligados à produção cultural e ao setor turístico¹¹⁸ em geral, as aproximações entre, por exemplo, os espaços do Candomblé, entidades e movimentos negros, a participação e trânsito de intelectuais, escritores e políticos nesses espaços etc.

A Bahia que vive pra dizer/ Como é que faz pra viver/ Onde a gente não tem pra comer/ Mas de fome não morre/ Porque na Bahia tem mãe Iemanjá/ Do outro lado, o Senhor do Bonfim/ Que ajuda o baiano a viver/ Pra cantar, pra sambar pra valer/ Pra morrer de alegria/ Na festa de rua, no samba de roda/ Na noite de lua, no canto do mar [...] (GILBERTO GIL, 1965)

Escolhi, propositalmente, um trecho de um autor que, penso, teve sua produção, ao longo do tempo, diversificada e relativamente consagrada através de um leque amplo de alternativas temáticas e musicais. Justamente, minha intenção é sugerir que a assimilação e valorização de tais perspectivas criativas provavelmente não seriam apenas resultado de um oportunismo, ou de uma estreiteza relativa aos horizontes criativos e formativos do artista, mas que, provavelmente, tais caminhos já estariam de antemão reconhecidos como válidos, viáveis e sugestivos como componente valiosa e diferencial na formação das

¹¹⁸ Está distribuído de muito tempo, numa espécie de bom senso coletivo da cidade, a idéia de que a Bahia, mais especialmente Salvador, vive em função do turismo, voltada para o que vem de fora, sem se preocupar com as pessoas que ali nasceram e que ali vivem. “Sabe receber bem os de fora, mas não sabe cuidar dos daqui.”, ouvi paradoxalmente de uma baiana vendedora de acarajé, mas também de muitas pessoas e muitas vezes.

competências. Ou seja, o caminho para uma noção de baianidade como lugar de uma particularidade genético-cultural e histórica já se encontrava naquele momento – década de 60 - bem definido e relativamente naturalizado nas percepções dos agentes que se modelavam nos confrontos com tal realidade.

Assim, pretendo indicar, mesmo que superficialmente, para o fato de que, ainda que as competições intergrupos religiosos sejam fundamentais, não se poderia isolar certas práticas de uma correlação ampla de fenômenos. Não se trata de rejeitar a especificidade de uma esfera religiosa. Ao contrário, apenas pensando por essa perspectiva é que se enriqueceria a análise da importância dos confrontos e da delimitação das fronteiras. Inclusive, ao que parece, pode estar se dando um conflito entre esferas que vêm se comunicando há muito tempo, uma vez que, em Salvador, as relações entre religião e política tenham se caracterizado por aproximações constantes – pensar, por exemplo, no caso da lavagem do Bonfim. Assim, os pontos de tensão, e a particularidade do modo como se dão as disputas é bastante complexo, ou mesmo curioso: por exemplo, para muitos evangélicos, um dos momentos prediletos para se realizar a distribuição de panfletos e pequenos textos e até revistas de teor proselitista, é justamente o contexto das festas de rua em Salvador. Sendo assim, o ataque da IURD dirigido às religiões afro-brasileiras, reverbera, ou mesmo é diretamente direcionado para o ideal ou auto-imagem de cidade que vem sendo forjado através de décadas de políticas públicas em sua ligação com tais símbolos, bem como atinge possíveis parcelas da população que de alguma forma se reconhecem na “moldura”, mas, parafraseando Durkheim em relação ao crime, atinge, principalmente, àqueles que nela não se reconhecem.

Ou seja, trata-se da tentativa de se buscar a formulação de interpretações alternativas a respeito da herança africana no Brasil. Com relação a algumas particularidades da cidade de Salvador, por exemplo, tal interpretação não pode ser entendida dentro do horizonte do religioso em sua abordagem mais restritiva. Trata-se de toda uma correlação com a construção de políticas públicas, especificação de oportunidades, elementos constitutivos de uma auto-imagem de um povo baiano místico, festivo e naturalmente sincrético no uso e orgulho de suas tradições. A cidade primeira capital do Brasil, meio mãe, imagem feminina e acolhedora, meio praia e alegria na praça e

na rua. A imagem de um povo pobre, mas, feliz, capaz de se recuperar e resistir a tudo através da doçura de sua religiosidade e simplicidade espontâneas. O “axé” e a força da negritude que dança.

Penso que essa imagem não deixa de portar algo de conformismo e idilização e, ao mesmo tempo, parece que é em contraposição a tal imagem que muitos pentecostais tentam definir um espaço de demandas que não encontram eco nessa imagem oficial. Sem dúvida, assimilando de formas diversas elementos dessa diversidade, mas ao mesmo tempo, rejeitando parcialmente características de conformismo e adequação. Inclusive, adequa-se a essa circunstância a construção de uma imagem de si como perseguido, incompreendido, ou mesmo louco. Se é verdade que o cristianismo nasce como religião de escravos, é também verdade que tal religião forneceu historicamente estímulos tanto conformistas quanto subversivos e inquietantes, uma vez que em suas versões ascéticas intramundanas, sobretudo no protestantismo, o mundo passa a assemelhar-se com algo a que se está condenado, ao mesmo tempo em que se possui a tarefa de modificá-lo à imagem e semelhança da vontade de Deus. Senão, o fenômeno religioso pode até afigurar-se tão radical, que passa a se apresentar como subversivo e temeroso, recebendo respostas as mais rigorosas e intolerantes; é o que parece, por exemplo, ter sido o caso dos Cátaros na Europa, e o de Monte Santo no Brasil, dentre tantos outros episódios sangrentos na história do cristianismo e das religiões em geral. Para terminar, torno a afirmar que toda essa discussão deve demandar uma extensa relação histórica de documentos de origens diversas, considerando um período muito longo para um hábitus de sociólogo, o qual, penso, seja um pouco distinto do historiador, o que não me absolve, já que não posso realizá-lo aqui. Nesse sentido, pretendo desenvolver, do ponto de vista empírico e analítico, o projeto para o doutorado a partir desse ponto, que hoje entendo como incontornável.

V.5 – SOBRE AS FRONTEIRAS: TEOLOGIA DA PROSPERIDADE, GUERRA ESPIRITUAL, POSSESSÃO DEMONÍACA E ENCOSTOS:

Iniciarei com uma melhor especificação dos termos em que muitas coisas são postas no interior das práticas religiosas pentecostais – principalmente as ligadas aos novos movimentos - brasileiras em linhas bastante gerais, para pouco a pouco ir distendendo os fios que ligariam tais práticas a uma determinada constelação de eventos e fatores mais extensa. Começo então com a noção de prosperidade. Ora, o que seria a *prosperidade*? Esta, de forma simples, é o resultado da vitória, é o obter sucesso na vida, a meta de quase todo fiel participante de um culto pentecostal, sobretudo os da chamada terceira onda. Mas, tanto o sucesso, o acesso ao objeto de desejo não é sempre a mesma coisa, como a obtenção desse sucesso só é possível se se aceitar o poder de Deus operando na própria vida. Em verdade, é Deus quem concede o sucesso. Tal aceitação resume-se, sob um ponto de vista doutrinário mais estrito, na aceitação de Cristo e no reconhecimento do seu poder enquanto único poder libertador. A libertação se dá mediante o conhecimento do saber revelado, através da intimidade dos homens com Deus, da aliança e comunhão entre ambos.

Para se compreender a configuração de tal aliança e a especificidade do contato entre os mortais e pecadores por um lado, e o sagrado, o puro e eterno de outro, torna-se imprescindível realizar uma breve e bastante seletiva escolha de quatro aspectos do que seria, em termos muito gerais, uma certa cosmologia pentecostal. Aqui, apresento características também presentes em outras pentecostais como a Igreja Pentecostal Deus é Amor, um pouco mais afeita à doutrina e que foi estudada em minha pesquisa monográfica de conclusão do bacharelado; assim, em linhas gerais, apresentam-se um pouco do que é aceito no universo pentecostal atual como um todo, mas que também se pode observar na Universal. Dessa cosmovisão retirarei algumas características:

- **Uma declaração de guerra à hierarquia do mundo maligno: Há uma grande luta no universo entre duas forças opostas. Uma representando o mal e a desordem, e a outra, a ordem e a unidade. O desenlace e objetivo final e inevitável da guerra cósmica entre o bem e o mal é a derrota de Satanás e sua legião de muitos demônios;**

- **Reprodução do princípio criador nos seres humanos: Homem formado pelo Espírito divino e pela alma;**
- **Reprodução da guerra cósmica nas trajetórias de vida humanas: A guerra espiritual se dá nas vidas de cada um. Deus e o Demônio lutam para “ganhar” as almas para um, ou para outro lado. Em ambos os casos, são oferecidos bens para os homens, ainda nesta vida. Todavia, o Diabo, diferentemente de Deus, ao trazer os bens, traz desordem e sofrimento, neste mundo, como também exigirá o resgate da alma do homem idólatra como pagamento, no futuro, para o inferno;**
- **Todos os cristãos têm o direito à vida material abundante, desejo esse emanado de Deus, criador benevolente e senhor dos dois mundos: o mundo espiritual, mas também o mundo terreno.**

Nesse sentido, vale notar duas coisas: em primeiro lugar, a importância dada à experiência com o Espírito Santo, em segundo, a responsabilidade contraída pelo fiel em seu contrato de fidelidade estabelecido com o criador. A respeito da experiência com o Espírito refere-se, num plano, à experiência extática caracterizada pela possessão, mas também a certa sensação contínua da presença de Deus na vida. Nesse sentido, dá-se um valor e significado centrais para a participação humana nos mistérios divinos através da experiência de empoderamento. Essa experiência é, ao que parece, o principal canal de comunicação entre Deus e os homens, o lugar de contágio e abertura. Esta, não só dota o ser humano de um conhecimento que está além dele mesmo, como o fortalece, tornando-o melhor e mais confiante. O indivíduo através da experiência com o Espírito Santo torna-se ele mesmo algo que se ultrapassa. Portanto, torna-se capaz de identificar algum sentido neste mundo através de sua relação com Deus. Experiência bem diferente da desolação calvinista diante da vida.

Tal experiência é marcada por forte emotividade e tratada como propiciadora de muito prazer, ainda que essa dimensão não esteja sendo explicitada, ou claramente

posicionada pelos participantes. De fato, provavelmente não se freqüente um culto na IURD visando-se exclusivamente obter prazer, em si mesmo, mas o reconhecimento da validade de certas experiências, inclusive com o Espírito Santo, parece tender a se dar através da identificação de uma incursão prazerosa:

Cê sente, dentro de você, é... como é que eu posso descrever... É uma coisa assim, tem pessoas que chora, outras que dá risada, não risada escandalosa [...] Sabe quando você se lembra de uma coisa gostosa, e dá aquela risadinha assim... Cê tá ali meu Deus, eu te amo, eu te adoro. Você só tem vontade de louvar, de agradecer a ele [...] Você não se joga no chão, você não pula, não bate, você não briga, nada [...] O Espírito Santo é de paz, é uma intimidade sua com Deus. *É uma intimidade [...] Então você sente aquela presença mais gostosa, mais íntima.* Você tá falando com Deus e suas lágrimas tão descendo [...] O que você tem pra falar com ele não interessa a pessoa que tá do lado [...] Só interessa a você e a ele [...] Você fica sentindo seu corpo adormecido, sua carne, seu coração, sua carne se treme toda, as lágrimas começa a descer, seus lábios começam a tremer, porque você tá se lavando, você tá se abrindo como você nunca se abriu pra ninguém. *Então você não se sente ali. Você sabe que o pastor tá pregando, tá orando lá, que tá tocando uma música, mas quando o pastor diz amém você diz amém (risos) [...] É... quando a pessoa tá tendo relação sexual, cê sabe o que tá acontecendo ao redor...* Se o vizinho gritar lá (risos) Então, é uma intimidade sua. A sua parceira sabe o que você tá sentindo? (INFORMANTE, MULHER, 42 ANOS)

Definitivamente, trata-se de uma vivência de prazer e mesmo lúdica, mas que por certo demanda concentração e condução regulada das próprias emoções na busca por felicidade e alívio. Aqui a intimidade é correlacionada ao prazer, o controle da experiência, uma posse onde a intimidade liga-se a uma experiência inclusive sexualizada. É como se definisse um espaço próprio, imune as invasões estranhas. E isto, numa relação de complementariedade com a busca de transformação e renovação da vida em torno de determinados objetivos. Basicamente os bens que se colocam como relevantes em primeira mão, seriam os referentes à saúde, à riqueza, e ao amor. Mas, generalizando um pouco, a diferença que acentua é que justamente no pentecostalismo brasileiro, diferentemente da versão puritana como foi formulada por Weber, uma componente frutiva deve ser incorporada enquanto acontecimento legítimo e sagrado, e não necessariamente como ameaça à salvação da alma. Assim, as idéias de satisfação e prazer associadas a um sentimento de dignidade, construção e elevação da estima estão aí inscritos. De fato, é sintomático que uma das palavras mais repetidas nos cultos que estudei é a palavra gozo, bem como a idéia constantemente atualizada de um fim do sofrimento. O “Pare de Sofrer!” da Igreja Universal. Esse pare de sofrer liga-se num primeiro momento a uma negatividade, um cessar de fatores prejudiciais à vida, normalmente ligados à presença

maligna de entidades demoníacas no corpo, ou agindo próximas ao afligido. Para em seguida, dar-se paulatinamente vazão a um sentimento e emotividade fortes de poder, libertação e positivamente. Todo o processo liga-se a construção da estima do indivíduo, que passa de uma condição de inferioridade para um estado confiante e entusiasmado de graça.

A própria provação deve ser expressa, e não apenas como um desabafo, uma experiência catártica, mas como uma forma de elaboração e aprendizado mesmo do prazer, satisfação e positividade que estão inscritas na entrega a Cristo; ao mesmo tempo, luta contra o mal e atribulação presentes na vida. É claro que nada disso acontece de um momento para o outro, sem contradições, vacilações ou conflitos. Os nós nas cadeias se afrouxam e retensionam em várias idas e vindas. Mas o argumento da ignorância não é mais válido, o fiel vê-se compelido a tentar. Provavelmente, a inserção no mundo, dessa forma, exigiria, junto à busca de prazer um forte elemento de disciplinamento e autocontrole que levariam à prorrogação do prazer, o seu adiamento, sem que com isso seja acompanhado de um esmorecimento do “espírito”. Se por um lado a vida não deixa de parecer difícil, por outro, torna-se possível desvencilhar-se das correntes do aqui e agora, faz-se premente alguma ousadia para projetos de médio e longo prazos. Ou seja, talvez haja aí um prazer na espera que se distende através de uma incessante renovação e atualização do poder de Deus, sobretudo em seus sinais discerníveis pela posse através do Espírito Santo. E é nesse ponto que eu pretendo explorar uma relação possível entre o *empoderamento* e a idéia de *guerra espiritual*, bem como suas conseqüências para uma teologia da prosperidade.

Ora, pode-se pensar, a respeito dessa espera, numa ligação com um forte apelo presente na promessa escatológica. Ou seja, a ocasião da última espera, em que o messias retornará e eliminará todo o mal do mundo. Até lá, cada fiel se reconhecerá enquanto um soldado do Senhor, lutando no interior dessa imensa guerra cósmica entre Deus e o Diabo. Guerra essa que se dá a cada dia, nos corpos de cada criatura de Deus aqui na Terra. A percepção de vida nutrida entre muitos pentecostais assemelha-se em vários aspectos a uma conquista, um campeonato, um jogo, até quem sabe, a uma partida de futebol. Nessa arena tempestuosa e cheia de dificuldades, de provações, as únicas coisas que os homens

têm a oferecer são a fé e a oferta pela fé – uma fé a caminho de transformar-se em convicção¹¹⁹. Uma imagem de que me recordo, é a produzida por um pastor da Universal em um programa de TV, em que ele comparava a relação do homem com Deus, como uma relação de parceria, sugerindo mesmo uma visão empresarial e de complementariedade da coisa.

Todavia, como já foi dito a recorrência à experiência com o Espírito, se isolada, nos levaria a andar em círculos. Acredito que para que ela adquira maior densidade o seu significado precise ser colocado mais explicitamente em contraposição-complementariedade à presença dos demônios enquanto expressão do mal e tribulações na vida das pessoas e isso, principalmente, quando contando com a conivência do desconhecimento, da ignorância. Trata-se, de fato, de uma questão fundamental para o cristianismo: o problema do mal. Mas, para o trabalho, terão importância secundária as diversas perspectivas e querelas teológicas e doutrinárias. Trata-se apenas de descrever e interpretar o mal enquanto imagem e fronteira prático-vivencial encarnada e incorporada numa leitura de mundo cotidiana e rotinizada pelos indivíduos. Também, entender como o extraordinário do sagrado e do Deus em sua luta contra o mal, adquire um sentido pleno quando transborda e excede o momento encantado e por vezes extático do culto. Ou seja, quando o mito da luta original entre Deus e o Diabo, encenado em fabulosos exorcismos, orações, transes etc., é recuperado com significados renovados, infiltrando-se e inflando de sentido o mundo cotidiano. Justamente, a questão proposta para a dissertação toca na maneira como se constituiriam alguns desses sentidos.

Voltando: especificamente, se buscará aqui compreender as práticas, concepções, representações e sensibilidades relacionadas aos eventos do chamado “consumo de massa”¹²⁰ e busca por satisfação no discurso e práticas iurdianas, bem como a

¹¹⁹ “[...] o significado de ser salvo está claro na pregação dos pastores dessa igreja de forma extremamente simplificada, por meio de uma série de contrastes que definem claramente a movimentação do crente de um campo de realidade para outro. Não primeiramente do pecado para o perdão, mas, antes, do esvaziado para o pleno, do arrasado para o próspero, do humilhado para o respeitado, do reprimido para o feliz, da angústia para a paz, e da solidão para a vida em comunidade na Igreja [...] Salvo é ser chamado a participar em uma luta de significado global e eterno para estender o reino de Deus.” (SHAULL, 1999, p. 185)

¹²⁰ Nesse ponto o debate precisa cruzar-se com certa imagem do popular, na qual precisarei tocar vez ou outra, aliás, o mais importante para o trabalho, quando ligado ao termo consumo de massa, tanto de objetos, como de artigos culturais e serviços, é que se precisa operar com o problema da identidade por vezes implícita entre popular e práticas consumistas em oposição a produção, atividade e criação. Interessante que

especificidade das práticas, reações, disposições, interações, modos de perceber, processos de institucionalização e disputa desenvolvidos pelos grupos pentecostais para lidar com tais eventos; sempre tendo em vista, as possíveis relações com a simples presença ou mesmo transe através da possessão pelo Espírito, ou por demônios. De fato, é bem conhecida de todos a intensa aparição de entidades demoníacas na IURD. Tais aparições tornaram-se famosas através de grandes espetáculos televisivos, em que impressionantes exorcismos dão-se diante de milhares, ou mesmo milhões de expectadores, principalmente através da rede Record, de propriedade da IURD. A intimidade e cotidianidade do contato com os demônios impressiona. Também, é mais ou menos sabido que na Universal, entidades e orixás, presentes nas religiões afrobrasileiras, não só ganham expressão, como são tratados inequivocamente como demônios. Daí, a fisionomia ritualística da guerra espiritual, em uma circunstância bastante peculiar, na qual, no jogo das alteridades e acusações no campo, a construção e vitória sobre o inimigo insere-se no interior dessa imensa batalha cósmica entre o bem e o mal, entre Deus e o Diabo. Da mesma forma, a possibilidade de sucesso na vida, estaria condicionada pela adesão ao lado do bem na contenda, e pela conseqüente vitória nessa guerra, a guerra contra satanás – teologia da prosperidade.

Uma vez definido que se pretende seguir tal caminho, passo a indicar a maneira pela qual tais significados poderiam emergir, ou, dito de outra forma, de que maneira se pretende fazer com que ao se atentar para a relação que os indivíduos estipulam com as noções de bem e mal, vá se tornando plausível tratar-se de descrever e analisar uma configuração de relações muito mais complexa. Para tanto, tentarei construir a condição de adesão religiosa enquanto feixe de relações de afinidades entre fiel e culto em que a possibilidade e especificidade do êxito do encontro precisaria estar todo o tempo demarcada pela correlação com um conjunto extenso e diversificado de alternativas concorrentes, frente às quais os indivíduos estabeleceriam variadas modalidades interativas, inclusive à revelia do estipulado como legítimo por uma auto-imagem oficial,

também, no caso do Brasil, provavelmente a tematização sobre consumo não ter tido peso, ou pouco ter comparecido nos debates e utopias dos primeiros idealizadores do nacional. Sendo assim, a questão, bem como o fato de sua relativa omissão, parecem dignos de nota.

quando assim houver, dos grupos – sejam elas marcadas por negociações, trânsitos, conflitos etc.

Aqui, cabe reiterar e discernir o papel analítico que a noção de mal, sobretudo na figura de espíritos malignos, ou seja, demônios, cumpre no trabalho. Caso seja correto afirmar que tal noção indica para algo mais que um aspecto exclusivamente doutrinário ou teológico, ou ligado apenas à experiência religiosa em si mesma, trabalharei, diante do anteriormente exposto, com a possibilidade de que as entidades malignas contribuam como marcos cognitivo-perceptivos entre fronteiras de espaços relacionais, ajudando a modelar ajustamentos práticos das condutas dos fiéis. De fato, provavelmente, não seria absolutamente novidade essa imagem do demônio como habitante de uma fronteira. E, no entanto, o que mereceria futuramente maior dedicação e interesse, seria a possibilidade de se descrever e analisar um conjunto de fenômenos de fato ainda pouco estudados e relativamente desconhecidos a respeito das adesões e práticas religiosas no Brasil. Pois, se não é nova a associação dos demônios a habitantes de uma fronteira e, se é justamente dessa ancestralidade que o mito se renova e tira sua força (BASTIDE, 2006), é também dessa forma que ele adquire a feição enganadora do imutável e excessivamente familiar, travestindo de intrinsecamente e exclusivamente religioso o que, possivelmente, guarda interdependências e particularidades bem mais complexas, datadas e dinâmicas, ainda que muitas vezes credoras de aspectos relacionados do passado. Ou seja, trata-se desse lugar de sobreposições e confrontamentos em que a tensão entre continuidades e discontinuidades atravessa as sociabilidades fornecendo a elas uma dinâmica permanente. Dessa forma, a racionalização da relação entre os homens e o sagrado só é compreensível porque os homens precisavam racionalizar as relações entre si, ou, melhor dizendo, estariam como que condenados, pela própria condição de seres humanos a tal racionalização.

V.6 – TENSÕES, DIVERSIFICAÇÃO E FLEXIBILIDADE:

Então, apostando na idéia de que o campo religioso compõe-se de uma riqueza e pluralidade de sentidos, os quais vão se consolidando, atualizando e modificando através de lutas de duração e feição as mais diversas, tentei até aqui tornar claro que procurarei, a

partir das noções de possessão e presença do Espírito por um lado, e da possessão demoníaca e sua presença através de encostos por outro, perseguir uma via analítica que possibilite que se compreenda alguns aspectos da especificidade desse fenômeno associado à idéia de fronteira. Por outro lado, vai ficando explícito o quanto o conceito de campo religioso pode comportar aqui as noções de competição e mercado as quais, penso, poderão ser bastante úteis para o desenvolvimento do trabalho - ainda que não seja o objetivo central desse trabalho a exploração exaustiva desse caminho. Ou melhor, fica por hora apenas sugerido que o campo religioso precisará ser entendido como espaço competitivo, lugar de lutas por imposição e controle de sentido, e que tais sentidos não estão dados de antemão, tanto dentro quanto fora de um mesmo templo, comunidade ou igreja. Mais precisamente, que a seleção dos bens e valores que deverão ser definidos como objetos privilegiados das disputas é também resultado de lutas. Trata-se um pouco de tentar entender os desdobramentos práticos decorrentes da maneira como certas agências religiosas procuraram, pode-se dizer, com relativo êxito, se firmar, ao mesmo tempo, frente a um conjunto de demandas de seu público e aos limites impostos pelas diversas agências, processos e circunstâncias adversas ou concorrentes, sejam elas religiosas ou não, uma vez que estas tinham que ser entendidas enquanto horizonte incontornável, mas também modelador e até seletivamente exemplar. Ou seja, parece fundamental atentar para o fato de que tais disputas estariam atravessadas por negociações e apropriações em várias direções. Inclusive, entre as próprias agências pentecostais e neopentecostais não se pode afirmar que não haja lutas.

Por exemplo, pelo que venho percebendo, é possível que no trânsito de um praticante de algum culto afrobrasileiro para a IPDA – Igreja Pentecostal Deus é Amor, que estudei na monografia de graduação -, ou para a IURD, os fiéis tragam consigo competências corporais adquiridas naqueles cultos e, gradativamente, vão remodelando-as de acordo com as exigências dos contextos distintos. Evidentemente, repito, tais redefinições não estão isentas de conflitos e tensões. Chamarei essa capacidade integrativa-adaptativa aparentemente presente em muitas das denominações pentecostais, de *plasticidade*. Uma plasticidade que é exibida, na esfera religiosa, nos processos de trânsito e transe e que, ao meu ver, remeteria muito mais a um alto grau de domínio e arraigamento em uma prática, competência e memória corporal adquirida com bastante sucesso, que a uma suposta superficialidade ou

afetação histórica. Trata-se de uma memória coletiva em constante processo de retransmissão, atualização e transformação. Como afirma Sanchis, o pentecostalismo:

[...] reencontra as linhas de força do campo religioso brasileiro tradicional, onde a multiplicidade, alteração e/ou alternância de identidades manifesta-se de modo privilegiado pela possessão e o transe. Espíritas, fiéis do Candomblé, pentecostais e, agora, católicos carismáticos, fazem a experiência fundamental de ‘ser o outro’.” (SANCHIS, 1994, p. 49)

Dessa forma as discontinuidades são altercadas com continuidades, semelhanças e ajustamentos. Tais diálogos e apropriações tem se dado, provavelmente, em várias mãos; inclusive, com o fluxo de fiéis no sentido pentecostais->afro-brasileiras. Como já foi indicado, também é interessante insistir na reconhecida visibilidade de que gozam as religiões afrobrasileiras em Salvador¹²¹. Inclusive, tais religiosidades adquirem uma visibilidade ainda maior nos períodos de alta estação do turismo na cidade, quando ocorre o ciclo de festas de largo e lavagens culminando em fevereiro, no carnaval. E, no limite, de fato tem sido uma prática relativamente explícita dos grupos e instituições políticas ligadas ao turismo em Salvador, a aproximação e apropriação de símbolos e imagens dos cultos afrobrasileiros. Não entrarei mais em maiores detalhes nesse processo de assimilação e conversão de significados e imagens religiosas de parte a parte, mas apenas aponto para o fato de que o que parece de fato estar em jogo é a questão de quem fala o que, de que maneira, e em nome de que e de quem. Da mesma maneira, ao que me parece, pode estar se dando um conflito entre as esferas uma vez que, em Salvador, as relações entre religião e política tenham se caracterizado por aproximações constantes – pensar, por exemplo, no caso da lavagem do Bonfim. Dessa maneira, os pontos de tensão e a particularidade do modo como se dão as disputas é bastante complexo, ou mesmo curioso: de fato, um dos momentos prediletos para se realizar a distribuição de panfletos e pequenos textos e até revistas de teor proselitista, é justamente o contexto das festas de rua em Salvador.

Por outro lado, as próprias agências do candomblé guardam uma relação no mínimo ambígua com relação ao carnaval. Ao mesmo tempo em que, querendo ou não, acabaram contribuindo para forjar uma certa noção de baianidade, têm se colocado numa posição de repúdio à toda e qualquer forma de folclorização ou abuso no uso das imagens e mitologias sobre os orixás. Inclusive, ao mesmo tempo em que tem sido notória a aproximação entre,

¹²¹ Cinco dos meus 10 entrevistados tiveram algum contato com o Candomblé no passado.

por um lado, o carnaval e seus “carnavalescos” – músicos, empresários, políticos e produtores, direta ou indiretamente ligados ao carnaval – e, por outro, determinados agentes religiosos do candomblé baiano, muitas das autoridades do candomblé têm rejeitado a apresentação e apropriação das suas imagens e visões de mundo no circuito do carnaval, ou mesmo em propagandas visando promover a Bahia mundo afora. Ou seja, uma das conseqüências não programadas desse contato tem sido a geração de um tensionamento entre agentes que costumam estar ligados por uma espécie de colaboração recíproca, mesmo que em muitos casos, tal conjunção seja involuntária. Assim, os pontos de fricção não permitem a interpretação do campo religioso isoladamente, melhor ainda, talvez não seja mais possível a suposição metodológica de um campo religioso puro.

De fato, é interessante notar que os chamados grupos neopentecostais surgiram e se firmaram – anos 70 e 80 - num contexto em que, justamente, a diversidade de alternativas religiosas em boa parte das cidades brasileiras já não era pequena¹²². Ou seja, tais grupos precisavam se estabelecer em espaços religiosos bastante competitivos em que a necessidade de se desenvolver estratégias originais para atrair fiéis, ao mesmo tempo em que se defendia dos ataques rivais pode ter sido uma motivação importantíssima, é claro, tratando-se de religiões de tradição proselitista. Todavia, não se trata de circunscrever a construção do espaço e tempo empíricos tendo-se em vista exclusivamente a competição intergrupos religiosos. Tais grupos serão entendidos, a princípio, numa relação de equivalência com outros possíveis fornecedores de bens, mas, sobretudo, de serviços. O que então deverá compor a relevância de qualquer agência, grupo, indivíduo, processo, espaço, conjunto de relações etc., como possível competidor, deverá ser o lugar que ocupa numa certa escala de ordenação, hierarquização e classificação do mal, tendo seu limite mais extremo sintetizado na proximidade com a imagem do demônio e seu limite elevado e mais próximo do bem, na imagem de poder e perfeição salvadora do Deus poderoso,

¹²² Renato Ortiz em trabalho sugestivo, aliás, provavelmente, um dos primeiros trabalhos a tratar o campo religioso através da idéia de mercado, indica para isso referindo-se já à década de 50. Interessado no processo de consolidação da Umbanda no Brasil na década de 70, relaciona, além disso, tal processo a dinâmicas mais amplas na formação brasileira – sem dúvida, posicionado numa perspectiva em que a idéia de nacional como espaço empírico e elemento constitutivo das percepções e estimas, era ainda um compromisso teórico-metodológico bastante marcante entre boa parte dos intelectuais brasileiros. Diz ele: “Este tipo de análise se mostra tanto mais interessante quando se observa a correspondência estreita que existe entre economia de mercado e economia religiosa, desenvolvendo-se a economia religiosa no Brasil, no momento em que se consolida um mercado interno que se fundamenta na substituição de importações [...] Na medida em que a religião umbandista tende a integrar o campo religioso legítimo da sociedade, ele entra num processo de competição com as outras instâncias religiosas.” (ORTIZ, 1999, p. 202)

igualitário, acolhedor, seguro, ordenador, mas, sobretudo, fornecedor ilimitado e universal, proximidade expressa na experiência com o Espírito Santo, sintoma da salvação individual¹²³.

E, reafirmando, se é preciso pensar na inventividade e competência desses grupos, do ponto de vista da ação dos seus dirigentes espirituais e administrativos, torna-se ainda mais importante para os propósitos da pesquisa, tentar apreender as conseqüências de tais desenvolvimentos para a configuração de certas imagens do bem e do mal, do sagrado, e da experiência religiosa entre os vários fiéis em tais circunstâncias, sua própria capacidade inventiva e ajustadora. Ou seja, quais as concepções e práticas dos indivíduos inseridos nos grupos neopentecostais em torno desses fenômenos? E, voltando e ampliando um pouco, a pergunta primeira seria então: a Igreja Universal “tentou” dar resposta aos desafios propostos pela configuração de um ambiente multipolarizado e, poder-se-ia dizer, polissêmico, do ponto de vista das variadas demandas e oportunidades disponíveis a um público que, aparentemente, caracteriza-se cada vez mais por um complexo enredamento e inserção entre várias alternativas, possibilidades distintivas, identitárias e perceptivas, mas, dentre as quais - e isso é o que mais me interessa - as práticas e performances consumistas jogariam um papel fundamental? E, se tentou, quais seriam algumas das conseqüências do ponto de vista de uma singular maneira de se conceber a experiência religiosa tendo-se a constante manifestação de espíritos maléficos e do Espírito Santo como expressões e indicativos descritivos e limitadores, ainda que não rigidamente estipulados?

V.7 – CORPO, TROCA E RESIGNIFICAÇÃO DA EXPERIÊNCIA:

Para poder continuar, selecionei três tramas básicas através das quais a experiência com o Espírito Santo, enquanto compositiva de um fenômeno que, em última instância insidiria nos corpos dos agentes e sua relação com a emersão e exercício dos dons – mas

¹²³ Como diz Bauman (1998): “[...] bem pode ser que as igrejas, como outros produtores de bens e serviços, tivessem que se ocupar, primeiro, da produção de seus próprios consumidores: tinham, se não de criar, então pelo menos de ampliar e aguçar as necessidades destinadas a serem satisfeitas pelos seus serviços e, desse modo, tornar seu trabalho indispensável [...] Grande esforço é necessário para que essa inquietação prevaleça sobre a gravidade das preocupações diárias voltadas para as tarefas a serem executadas e os resultados a serem consumidos nessa única vida que os homens e as mulheres conhecem diretamente, visto que a ganham com seu próprio trabalho cotidiano.”

não apenas – jogam um papel central na “confeção” das condutas e sensibilidades, sobretudo, quando tais experiências encontram-se relacionadas à aparição de entidades demoníacas nesses cultos – também aqui, é preciso dizer, não apenas nesses casos. Em primeiro lugar, a experiência com o Espírito estipula uma resignificação e reapropriação do corpo vivido e instaura um gradual processo de reconversão do seu significado enquanto lugar santo e expressivo, no qual o poder de Deus irá operar e revelar, e renovar. Descrições de experiências com o Espírito Santo estão quase sempre permeadas por referências a muitas sensações e mesmo de certo erotismo. Por exemplo, a expressão “gozo!” e outras correlatas podem aparecer muitas vezes em um culto – e não apenas na Universal do Reino de Deus. Nesse sentido, a noção de corpo precisará adquirir centralidade analítica enquanto nó a ser privilegiado na teia de definições das religiosidades. Interessante notar que, historicamente, o cristianismo possivelmente costumou ter uma relação nem sempre “resolvida” com o corpo.

Continuando, em segundo lugar, ao mesmo tempo em que talvez possamos falar de uma certa racionalização e reorientação situacional do corpo – ao que parece, ultrapassando os limites do ritual, em sentido estrito – podemos falar também de um processo de redefinição das estimas entre os fiéis, que se dá na contrapartida da aquisição de certas competências. Nesse sentido, o ter sido tocado pelo Espírito Santo e o ser capaz de expressar com sucesso os sinais merecedores do reconhecimento e consagração do grupo, remete a uma maior valorização e aceitação do eu, valorização e aceitação essas que fortalecem a ligação e o compromisso do fiel com o sagrado.

Procurarei debater no trabalho que tal experiência, embora vivida como pessoal e intransferível, possui um valor fundamental apenas na medida em que constitui um fenômeno público e materializado, desde o momento ritual através de parâmetros discerníveis e compartilhados. Nesse sentido, os processos de troca simbólico-material presentes em inúmeros ritos – entre outras coisas as chamadas ofertas/desafios - seriam fundamentais para se precisar os liames válidos, os confrontos e afirmações não apenas no espaço intrareligioso no que tange a possíveis expectativas de vida e a maneira de lidar com o mundo e com as próprias demandas individuais. Dessa forma, a relação com os objetos, bem como com o próprio corpo enquanto fonte de prazer e satisfação precisaria

ser recuperada em uma dimensão afirmativa na qual determinados marcadores simbólicos-materiais precisariam estar todo o tempo sendo reinseridos como testemunhos expressivos da aliança entre Deus e os homens e o compromisso desses últimos em submeter-se ao primeiro. Ocorrência da conversão em duas mãos: material-imaterial; imaterial-material; produção dos efeitos práticos das ações, demandas e comunicação entre homens e divindade, trata-se de um lugar de contágio e, portanto, tradução e inteligibilidade que não sobrevive sem o empenho, canalização e ordenamento – ainda que se trate de um processo em constante mobilidade relativa, algo aparentemente nunca definitivamente acabado. Ou seja, só existe mediante uma específica racionalização das condutas e visão de mundo em que, por exemplo, os *testemunhos*¹²⁴ e o envolvimento nos momentos de culto atuariam como comunicadores possuidores de poderoso potencial pedagógico-formativo, ligando o sobrenatural e extraordinário ao cotidiano, suas demandas, dramas e esperanças. Ou seja, um adensamento significativo só se realizaria na medida em que apelaria para circunstâncias vivenciais de larga escala; a ruptura proposta pelo culto sobrevive de sua remissão aos dramas e reajustes ao vivido ordinariamente, fazendo também com que o ordinário se nutra de um novo e, de certo modo, encantado sentido.

Ora, o importante é desejar submeter-se a uma renovada e suprema orientação da vida; se estar disposto a realizar o trânsito varonil: deixar o *Velho*, para tornar-se o *Novo Homem*. Assim, se confirma a vontade de transformar a vida em perpétua *Prosperidade*, em contínua *Vitória*. Também pelo que veio sendo dito anteriormente, a noção de pecado entre os pentecostais não seria tão fundamental assim. Mais importantes seriam aquelas noções que diriam respeito à *libertação* e *fortalecimento*, *vitória* e *prosperidade*. Conseguir uma melhora das condições de vida é uma obrigação do fiel. Mas, é claro, se o homem não pode alcançar tudo sozinho, ele também não pode ficar de braços cruzados, “a mente desocupada é morada de satanás!” A bênção, portanto, deve ser buscada¹²⁵. E como se busca isso?

¹²⁴ Já aqui, uso o termo testemunho referindo-me ao fenômeno no qual o fiel vai ao púlpito do templo, normalmente a chamado do dirigente do culto, e constrói publicamente uma determinada narrativa de sofrimento ou bênção, muitas vezes as continuidades entre um momento de grande sofrimento e adversidades cotidianas e sua superação e vitória diante do poder de Deus.

¹²⁵ “É necessária uma disposição real do ser humano na busca da suprema vontade de Deus para que o seu Espírito possa efetuar uma radical transformação no seu interior.” (MACEDO, 2001, p. 34)

- a) Deve-se dar a Deus uma demonstração de que se mudou: auto-aperfeiçoamento moral constante;
- b) Deve-se dar a Deus uma demonstração de que se deseja muito acessar aquele bem: o *desafio* irresistível da oferta.

E, como se sabe se (a) foi satisfeito, ou seja, se se fez o necessário?

- *Através dos dons, do falar em línguas, e da mais duradoura e inabalável sensação cotidiana de se estar cheio do Espírito.*

E quanto à (b)?

- *Será antes de tudo através da comprovação material, pelos sinais de que se é abençoado, de que a vida é pura prosperidade: saúde, riqueza, amor.*

Em relação aos três “bens materiais” – saúde, riqueza e amor - me interessa aqui, é claro, apenas o primeiro, ainda que, na minha opinião, eles façam parte de um complexo de demandas, realizações e contrademandas conjugadas, mas impossíveis de serem tratadas nesse trabalho – trata-se, de certo modo, do ciclo maussiano da dádiva: o dar, o receber e o retribuir¹²⁶. Por outro lado, aparentemente, um pouco da dificuldade e desafio está na aceitação da presença dos bens materiais enquanto operadores fundantes indispensáveis da vida humana, inclusive em contextos religiosamente orientados. Vejamos o que Canclini afirma a respeito da relação com os bens:

“Quanto mais custosos sejam esses bens, mais forte será o investimento afetivo e a ***ritualização que fixa significados a eles associados***. Por isso, eles definem muitos dos bens que são consumidos como ‘acessórios rituais’, e vêem o consumo como um processo ritual cuja função primária consiste em ‘dar sentido ao fluxo rudimentar dos acontecimentos’ [...] Comprar objetos, pendurá-los ou distribuí-los pela casa, assinalar-lhes um lugar em uma ordem, atribuir-lhes funções na comunicação com os outros, são os recursos para se pensar o próprio corpo, a instável ordem social e as interações incertas com os demais” (grifo nosso) (CANCLINI, 2001, p. 83)

De fato, Canclini em nenhum momento está fazendo referência à relação entre religiosidade e práticas de consumo. Os rituais a que ele se refere são, à princípio, inerentes ao próprio ato de consumir. Todavia, acredito ser fecunda a idéia de que entre os

¹²⁶ “Durante quase dois milênios não foi precisamente em vista de determinar o que é que Deus dá, segundo que grau de gratuidade (por graça), a quem, como e por quê, aquilo que se deve dar em retribuição, que muitas gerações abundantemente se estirparam em toda a Europa e no além-mar?” (CAILLÉ, 2002, p. 96)

pentecostais da IURD poderíamos pensar em certos nexos importantes relacionados à direção específica tomada por determinadas práticas e ideais de mundo por eles nutrido – e é aqui que a relação com o corpo através da experiência com o Espírito Santo seria fundamental - e as práticas de consumo. Sobretudo, chama a atenção o fragmento “[...] a ritualização que fixa significados a eles associados [...]”, pois penso ser, justamente essa, uma contribuição fundamental das práticas religiosas, principalmente se alargarmos a noção de ritual. Certamente, não pretendo sugerir que a vida religiosa, ou mesmo a experiência com o Espírito Santo, seriam os únicos fatores a determinar ou, sequer decidir sobre a direção e o sentido de condutas consumistas particulares, apenas, procurarei indicar um nexo que considero interessante e valioso para se entender alguns processos em que a esfera religiosa e práticas de consumo se entrecruzam. E, nesse sentido, que a própria prática religiosa extrai parte de sua força justamente da necessidade desse ajustamento e interpenetração. Para tanto, repito, fica já sugerido que as conseqüências relativas à maneira específica em que são pensados inclusive os rituais pentecostais iurdianos extrapolam e se prolongam temporal e espacialmente ao culto, fornecendo parâmetros para a compreensão, enfrentamento e modelação dessa fisionomia dos problemas e expectativas cotidianas, constituindo o próprio cotidiano.

E para finalizar, em terceiro lugar, parece interessante refletir um pouco sobre em que medida essa valorização, aceitação, ou rejeição da experiência com o Espírito, ou mesmo os possíveis contornos que possa tomar, tem se configurado enquanto moeda válida, presente nas estratégias proselitistas e legitimadoras das religiosidades. Da mesma forma, a centralidade que pode adquirir tal experiência talvez seja um fator delimitador dos objetos e da caracterização da disputa. Ou seja, as chamadas afinidades eletivas entre fiéis e culto no campo religioso poderiam estar sendo atravessadas pela multiplicidade de configurações, disputas e apropriações que agências e fiéis vêm realizando em torno da intimidade com o sagrado, na qual Espírito Santo de um lado e demônios e encostos de outro, cumprem papel fundamental entre praticamente, todos os pentecostais que conheço. Repetindo, trata-se para tal propósito, de eleger enquanto fio analítico básico a interpretação da especificidade da experiência dos fiéis com o Espírito Santo e os liames e interpenetrações com a presença de entidades demoníacas.

Na verdade, o mais interessante é que ambos os lados - o do bem e o do mal - atuariam de fato enquanto fornecedores de bens materiais considerados valiosos para o cotidiano¹²⁷, bem como coisas importantes para se forjar as dignidades pessoais. Todavia, há uma distinção importante do ponto de vista dos propósitos do meu trabalho. Para aquele que adere ao Deus todo poderoso, a busca por bens, por prosperidade, está reconhecida e modelada publicamente, enquanto atividade positiva, enquanto encarnação do bem, do poder infinito que emana de Deus. Refere-se a um dar desinteressado, ou melhor, de um interesse desinteressado, aquilo que constitui as alianças e a confiança através da lealdade e da reciprocidade¹²⁸. Um lugar de conforto desconfortável, pois que não se pode relaxar a vigilância para que a bem-aventurança se perpetue. Também a inveja e a cobiça em relação à ventura alheia são rejeitadas, obra do inimigo objetivando a desagregação. Deve-se aprender a sentir felicidade e prazer diante das “conquistas” alheias, parabenizar, felicitar o bem-aventurado e, muitas vezes, orar por ele, pedir por ele; conviver com sua felicidade é também aprender a conviver e superar uma possível infelicidade em relação a si mesmo¹²⁹. Nesse sentido, o pentecostalismo iurdiano talvez venha oferecer um modelo de pacificação dos sentidos e dos desejos, no qual o demônio compõe um parâmetro distintivo-opositivo na trama. O interessante é que o Inimigo não oferece nada de substancialmente diferente de Deus. Os benefícios giram sempre em torno de progresso material, vida afetiva e saúde física. Os bens, nesse sentido, não são questionados. Trata-se, basicamente do modo como se dá a busca. Ou, melhor dizendo, trata-se de um jogo de espelhos, no qual se deve considerar a

¹²⁷ Vejamos o que a esse respeito também afirma o bispo Macedo: “[...] normalmente o cristão sincero tem uma forte tendência a agradecer somente a Deus, e no afã desse impulso, que considera como honesto e salutar, esquece-se da parte material do seu ser. Daí, ao seguir por esse caminho, ou ele perde a visão do plano divino para a sua vida, ou fanatiza, considerando todas as coisas pecaminosas, ou ainda, como costuma acontecer, perde a razão dos fatos.” (MACEDO, 2001, p. 11) Também sobre o auto-contrôle relativo à carne: “O Espírito Santo jamais nos impedirá de produzir obras carnavais, mas nos alerta no momento preciso quanto à manifestação das paixões desenfreadas da carne [...]” (MACEDO, 2001, p. 21)

¹²⁸ Também, uma das principais explicações na IURD para a perda do bem e da graça obtida, é o desêlo na prática e no propósito, o dar as costas à Deus uma vez que a benção tenha sido alcançada. Ou seja, a confissão involuntária e a comprovação de uma troca exclusivamente interesseira, egoísta e calculista. Afirma Caillé, seguindo Mauss: “[...] o dom não é propriamente falando interpretável nem na linguagem do interesse, nem da obrigação, nem da amizade nem mesmo na linguagem da espontaneidade, pois não é outra coisa senão esta aposta sempre singular que liga as pessoas ligando ao mesmo tempo, de maneira sempre nova, o interesse, a amância, a obrigação, e a doação.” (CAILLÉ, 2002, p. 100)

¹²⁹ Fazer a paz, pois que num ambiente relativamente pacificado, o limite à paz já não seria a guerra em sentido estrito, mas a discórdia, os conflitos e sofrimentos cotidianos, em sua maioria familiares e vicinais, a oportunidade dada à satanás. Também nos diz Caillé: “[...] dado que em qualquer tempo e em qualquer lugar a questão primacia, que é a questão propriamente política, é saber sob que condições poderia ser possível entender-se e aliar-se ao invés de lutar um contra o outro e se matar. (CAILLÉ, 2002, p. 91)

força que se possui para se ser *A Ordem*, ao mesmo tempo em que se estipula a desordem no *outro*, adversário no campo, causa do mal.

A resposta material, enquanto expressão da vontade do Senhor dá ao grupo a comprovação de que a **minha** vida está impregnada de prosperidade, de que a minha experiência é verdadeira, e de que o Espírito habita em mim. Tal demonstração tem um efeito espetacular sobre a comunidade religiosa, que não só me reconhece cada vez mais como abençoado, como também me transforma em manifestação de uma vida exemplar aos olhos de Deus. Também, é por isso que o testemunho possui um valor tão importante. Ele é a comprovação da transformação que Deus pode operar em uma vida. Esse milagre não deve ficar na dimensão do fantástico, do insólito, ele é algo que está acontecendo a todo o momento na vida do cristão.

Já no caso dos benefícios adquiridos através de pactos demoníacos, a coisa seria bem diferente. Tais benefícios, acusam os pastores, só se dariam em prejuízo de outros, ou mesmo ao custo da desordem na vida da própria pessoa e seus entes queridos, vítimas dos chamados encostos. O sentido de ordem se perde, não haveria sentido ou desejo no ato de dar¹³⁰ e a busca apresenta-se como um vale tudo o qual adquire sua feição através de uma teia de acusações e estigmatizações em que se expressam complexos confrontos, estes, normalmente restritos ao interior da rede familiar e vicinal. É em contraposição a esse tipo de conduta e compromisso que os freqüentadores devem se distinguir e afastar. A constituição dessa rede, quando posta em cena num culto pentecostal, realiza-se ao mesmo tempo em que é revelada, muitas vezes pela fala de um demônio, um encosto, mas normalmente expressa através de uma sensação inicial de angústia e tristeza. Desnecessário dizer, o que se está colocando aqui não é a coerência ou incoerência em si mesma, de tal interpretação dos agentes religiosos, mas como ela funciona, fornecendo um sentido válido e legítimo para esses agentes no entrecruzamento e competição com outros. Esse fenômeno é o que fornece um meio de reconstituição de uma certa narrativa de sofrimento da pessoa, trazendo a cena amigos, parentes, cônjuges e seus ou suas amantes, filhos, vizinhos e colegas de trabalho. O

¹³⁰ “Realmente, o amor é definido pelo sacrifício de quem ama sem esperar resposta, pois quem ama o faz sem nenhum interesse próprio; apenas deseja dar. Creio que podemos definir o amor assim: amor é doação.” (MACEDO, 2001, p. 35)

primeiro passo para se buscar o caminho da pacificação e segurança no poder, vontade e graça do Senhor se resumiria a esse despertar, seguido de uma luta por transformação.

V.8 - ÉTICA, CONSUMO E MAGIA:

Se no protestantismo reformado americano, vasculhava-se o passado da pessoa, antes de sua aceitação no credo, visando se certificar de sua retidão, pode-se dizer que entre os pentecostais brasileiros de hoje, vasculha-se o passado na esperança de que ele esteja maculado. Como ouvi uma vez um pastor na Universal: “Se você não possui uma vergonha, Deus não pode fazer nada pra você, Ele não pode colocar nada no lugar dessa vergonha... Ele não pode te dar uma dupla honra.” Quanto maiores as faltas do passado, maior o valor da conversão. Aliás, poder atuar enquanto instrumento do Senhor realizando conversões é uma dádiva, e, ao mesmo tempo, um desafio – há nesse momento uma interessante canalização de energias. O importante é fazer ver e saber que Deus, através da Igreja, operou uma grande transformação na vida da pessoa. Assim, tal transformação e a elaboração da experiência na IURD, está todo o tempo perpassada por um reconhecimento e entendimento das forças demoníacas que atuam na vida, e da necessidade de sua derrota enquanto condição para a vitória pessoal. Uma pessoa que não tenha possuído vícios, uma pessoa reta ou, acima de tudo, que tenha buscado sinceramente as fontes morais de suas ações exclusivamente numa interioridade autônoma, inclusive, possivelmente não seria muito confiável, pois seria interpretada como sujeita à presunção e vaidade.

Dessa forma, sem a oposição e a distinção entre possessões demoníacas, com toda a teia de malefícios e desordens que eles trazem por um lado, e a busca por Deus e sua ação apaziguadora, onipotente e libertadora, por outro, não se pode entender a interpenetração entre uma prática religiosa e práticas de consumo. Muito mais, seria fundamental não cair numa solução fácil – ou mesmo na oposição fácil - entre uma religiosidade ética e espiritualizada, e uma outra mágica e superficial. Provavelmente, nenhum pentecostalismo aproxima-se muito do modelo calvinista de ética protestante analisado por Weber. Todavia, isso não significa concluir por uma interpretação dos pentecostais – sobretudo iurdianos – como adeptos de uma

espécie de aglomeração inconsistente unida pela busca da magia enquanto solução dos problemas, incapaz de estipular conteúdos éticos.

E se, porventura, tento construir uma abordagem empírica, ou se vou a campo rigidamente munido, por exemplo, de tradicionais distinções entre magia e religião, ou distinções como as entre sagrado e profano, o público e o privado, provavelmente irei me encontrar em apuros. Se, por exemplo, nos voltamos um pouco para a maneira como poderíamos estruturar as definições e significados de magia e religião, bem como as fronteiras através das quais se poderia estipular o lugar específico de cada termo do par para a compreensão do fenômeno religioso, percebemos que tais fronteiras borram-se completamente, caso se espere encontrar alguma solução essencialista. A questão não é a da impossibilidade de rigor, mas liga-se à maneira como as coisas são postas. Para este trabalho talvez fosse mais interessante operar nos termos de uma complexa teia de reconhecimentos e auto-reconhecimentos, os quais estão constantemente atuando contextualmente enquanto limites definidores dos pertencimentos, classificadores e hierarquizadores dos espaços. O mágico – como também a seita -, portanto, seria aquele que, entre as agências inscritas nessa luta por afirmação religiosa, não possuiria a força suficiente para ser religião.

Dessa forma, se acreditarmos que o fenômeno religioso ainda está apto a dotar o mundo de sentido - como afirma Geertz – e, portanto, interpretar, ao mesmo tempo em que fornece princípios de interpretação e ação, torna-se interessante e, provavelmente, revelador, para além da religião, compreender como se dá a luta e a negociação das agências religiosas diante de uma série de outros pretensos “fornecedores” de princípios interpretativos e visões de mundo. Não é demais afirmar, nesse trabalho não será possível um aprofundamento satisfatório desse debate, mas, que se precise a origem do incômodo.

VI - DISCUSSÃO E ANÁLISE DO MATERIAL EMPÍRICO

VI.1 – DESCRIÇÃO GERAL DO CAMPO E DOS ENTREVISTADOS:

Ainda que operando com variadas fontes, a ênfase na construção empírica desse trabalho está basicamente na atividade de visitas aos templos, com participação nos cultos, acrescidas de entrevistas realizadas com freqüentadores. Foram entrevistados um total de 10 freqüentadores entre os meses de janeiro e fevereiro de 2007. Em sua grande maioria, trata-se de pessoas que, ao mesmo tempo em que freqüentavam a chamada catedral da fé, mantinham participação em cultos locais em seus bairros de residência. Devo admitir que, se por um lado, o acesso aos cultos sempre foi uma tarefa bastante simples, sendo que nunca passei por qualquer tipo impedimento, dificuldade ou constrangimento por parte dos seus organizadores; já a realização de entrevistas não ocorreu de forma tão simples. Não se pode esquecer que os episódios como o chute na santa, a declaração de prisão do bispo Edir Macedo, as várias acusações e situações pelas quais passou a Universal, principalmente na década de noventa, acabaram por motivar uma atitude de fechamento dessa instituição, sobretudo, quando havia qualquer suspeita de trabalho jornalístico - e, querendo-se ou não, o termo entrevista parece ser logo associado a jornalismo -, sobretudo, jornalismo de teor sensacionalista.

Assim, na maior parte do tempo que passei realizando o trabalho de visitação, principalmente parte de 2005 e 2006, minha primeira estratégia foi a de observar os cultos, assistir aos programas de TV, examinar materiais de jornais, revistas e livros, ao mesmo tempo em que procurava criar laços através de conversas aqui e ali com os freqüentadores. Principalmente na catedral da fé, o maior templo do estado da Bahia, localizado próximo ao atual centro comercial e administrativo da cidade. Durante pouco mais de um ano, resumiu-se basicamente a isso o meu procedimento de campo. Todavia, chegado o segundo semestre de 2006, estava claro que não poderia adiar mais, e que eu precisaria, o mais rápido, realizar as entrevistas. Como temia chamar atenção, fazendo com que desse modo minha presença passasse a ser mal vista, ou mesmo que começasse gerar desconfiança, tomei a equivocada decisão de consultar um dos pastores mais influentes da regional, liderança local importante, e um Bispo, o mais importante dirigente regional, e pedir a eles

que autorizassem as entrevistas, inclusive, pelo fato de que alguns obreiros que eu havia conhecido só se dispuseram a conceder entrevistas mediante autorização das lideranças mais altas.

Então decidi me comunicar com um dos dois, ou, preferencialmente, com o bispo. Sabia que o único momento possível seria durante os atendimentos pessoais realizados na catedral, fora dos horários de culto. As filas eram imensas e o bispo, o mais cotado. Após sucessivos malogros, resolvi tentar acessar o pastor, também de difícil acesso, mas um pouco menos. Após algumas tentativas, enfim consegui chegar até ele numa terça feira. Um homem jovem, calças e camisas brancas, com menos de trinta anos de idade. Já sabia mais ou menos do que se tratava, pois eu o tinha interpelado muito rapidamente em um final de culto. Demonstrou inicialmente certo desinteresse, consertando sua corrente enquanto eu falava mais detalhadamente o que queria; não olhava diretamente para mim, mas para a sua corrente. Através de uma breve conversa disse o que estava fazendo e que pretendia realizar algumas entrevistas. Mostrei a ele meus dois roteiros, um voltado para pastores e o outro para freqüentadores, além de um termo de consentimento, caso fosse necessário. Sua reação: Olhou para tudo desconfiado, manteve-se em silêncio por alguns segundos e soltou um: “É pergunta pra caramba!! Mas... o que é que você quer saber mesmo!?” Eu percebi que as coisas não estavam entre as melhores, ainda que ainda não estivessem entre as piores. “Bem”, disse eu: “Não se preocupe, pode parecer muita coisa, mas tem pergunta aí que a gente nem precisa fazer... A pessoa já responde sem precisar a gente falar etc. Também, se você observar, praticamente todas as perguntas relacionam-se com a vida da pessoa, seus sentimentos, sua entrada na igreja etc., não pergunto quase nada a respeito da igreja ou coisas do tipo [...]” Ele então me disse: “Vou levar isso aqui pro bispo e ele vai orientar pra o que fazer. Me procure no sábado, melhor, no domingo.”

Esperei então até o domingo, fui até lá, entrei na fila de espera e finalmente obtive minha fatídica resposta: “Infelizmente aquilo que você me pediu não vai poder ser feito. Como você já deve ter percebido a gente aqui tem uma hierarquia que tem que respeitar, são ordens de cima.” Eu ainda tentei argumentar, perguntar se havia alguma pergunta que devesse ser suprimida, algum meio etc., mas não havia possibilidade. Então, restaram minhas outras alternativas: entrevistar pessoas nos bairros ou, discretamente, “capturar”

possíveis entrevistados dentro da própria catedral, o que era mais difícil, pois já havia chamado a atenção para a minha presença. Sendo assim, os bairros tornaram-se a alternativa mais viável. Inclusive, muitos dos que freqüentam os cultos locais são também freqüentadores da catedral. Foi dessa forma que consegui os entrevistados: 9 mulheres e 1 homem. Trabalhei com roteiros semi-estruturados, sendo que as entrevistas variaram entre 40 minutos e duas horas e meia, cada.

Em sua totalidade pode-se considerar se tratar de pessoas com padrão de renda individual variando entre 1 e 6 salários mínimos, sendo que a renda familiar total provavelmente não ultrapassava os 8 salários – alguns entrevistados preferiram não declarar renda. Dos dez entrevistados, considerei que 5 eram negros, 3 brancos e dois poderiam se enquadrar nessa categoria ainda mais confusa que as outras: a dos pardos. Todavia, 6 dos entrevistados se declararam pardos, sendo que desses, considerei que 4 eram negros, e os outros dois pardos. Do total dos entrevistados, dois se autoidentificaram negros, duas entrevistadas se autoidentificaram como brancas, seis como pardos. Por outro lado, percebi que entre três dos que se consideraram pardos, e que identifiquei como negros, revelou-se durante a entrevista uma relação conflituosa com uma identificação negra. Ou seja, embora declarassem a cor parda, demonstravam que antes de freqüentarem a igreja podiam se sentir intimidados ou inferiorizados caso estivessem conversando, ou próximos a pessoas de pele clara, pessoas “brancas”. Também, do ponto de vista da cor da pele, havia distâncias muito grandes entre pessoas que se identificavam como pardas.

Outros dois fatores de identificação geral que utilizei foram a renda e o grau de instrução. Penso que se pode entender o grupo como típico entre os moradores da periferia de Salvador, ainda que a maioria deles não se encontre numa faixa de renda dentre as mais baixas da cidade. Vejamos o seguinte quadro com as características gerais dos entrevistados:

QUADRO 6 – Distribuição de rendas em salários mínimos por grau de instrução

Grau de instrução	Até 1 Sal. Mín.	De 1 a 3 Sal. mínimos	De 3 a 6 Sal. mínimos	Acima de 6 salários	Não declarou	Total geral
Não alfabetizado	1					1
1º grau incompleto		1		1		2
2º grau incompleto	1		1			2
2º grau completo		1	1		1	3
Superior Incepto.			2			2
Total Geral	2	2	4	1	1	10

Fonte: Trabalho de campo.

A maioria demonstrou hesitação para definir a que classe pertencia, sendo que dois se disseram pobres, um de classe média, uma entrevistada respondeu em Cristo, e os outros seis, classe média baixa. Vê-se que a maior concentração de faixa encontra-se entre as pessoas que possuem pelo menos o segundo grau incompleto, com rendas variando entre 3 e 6 salários mínimos. Esse cruzamento dá um total de 4 pessoas. A exceção mais marcante a essa tendência está numa informante que, mesmo só possuindo o primeiro grau incompleto, declarou uma renda superior a 6 salários mínimos, inclusive, a maior renda dentre as declaradas. Todos os entrevistados relataram aspirar a uma renda superior à que possuíam, ficando a proporção entre as somas totais do recebido e do almejado para àqueles que declararam renda em 129%. Também, todos os entrevistados residiam em imóvel próprio. Todos disseram desejar possuir automóvel, mas apenas uma entrevistada declarou possuir automóvel em casa, sendo que este não lhe pertencia. Das três entrevistas que realizei em residências, também observei que estas possuíam uma série de comodidades e aparelhos eletrodomésticos, sendo que numa delas, além de observar uma TV de 29 polegadas com tela plana, identifiquei, entre outras coisas, também um aparelho de ar condicionado na sala, microondas e aparelho de DVD. Possivelmente, pelo menos a metade dos entrevistados possuía aparelho de DVD.

Também, quase todos expressaram estar em busca de algum tipo de conquista material no momento em que foram realizadas as entrevistas, sendo que ao considerar o que seria essa conquista material, misturavam-se crescimento profissional, aquisições

materiais e investimento em educação. Assim, o investimento em ensino particular para si mesmo ou para os filhos era sempre enfatizado como fundamental. Dessa forma, inicialmente pode-se dizer que os investimentos profissionais estavam todo o tempo relacionados à conquista de melhores patamares materiais de vida, ou seja, seguiam demandas por monetarização individual e familiar. Inclusive, um dos entrevistados alegou ser o investimento na formação dos filhos uma maneira de torná-los mais preparados para no futuro apoiar a administração das padarias que possuíam e que funcionavam essencialmente como negócio familiar. Sendo assim, por hora basta dizer que essa busca por melhores condições de vida apresentou-se de forma explícita e constantemente retomada entre todos os entrevistados.

VI.2 - EXPERIÊNCIAS NARRADAS:

VI.2.1 – Emoção religiosa e transformação do cotidiano:

Pretendo, ao explorar as entrevistas, apontar para uma possível reelaboração da experiência pessoal através da qual, percepções, visões de mundo, memórias e sentidos, possam estar sendo reconstruídos recebendo alguma motivação da vida religiosa. Nesse sentido, como já indiquei anteriormente, começarei observando e descrevendo elementos das práticas religiosas que apontem para uma reavaliação mais positivada do mundo e de si mesmo, intercambiando valores e crenças, mas, sobretudo, refazendo as próprias emoções e sentimentos que ligam os agentes a esse mundo. Começarei descrevendo, através das entrevistas, como se poderia interpretar àquelas quatro noções que esbocei como centrais no capítulo anterior: a *prosperidade*, a experiência com o *Espírito Santo*, a interferência das *entidades demoníacas* e a *guerra espiritual*. Vejamos o que nos revela um informante, ao ser perguntado sobre o que sentia ao ser renovado pelo Espírito Santo:

É aquele prazer, quando a gente faz uma descrição do que a gente ama... É como se você escrevesse uma carta de amor pra aquela pessoa que você ama, que a gente gosta... Quando estamos sendo renovados, sentimos *mais prazer* de estarmos junto de Deus, de querer saber mais sobre Deus, de *desejar mais Deus*, até de não se afastar mais de Deus. *Só o prazer* de estar diante de Deus supera tudo. A gente só quer aquilo, *supera tudo*. (INFORMANTE, HOMEM, 30 ANOS)

E continuando, perguntei se é possível perceber se uma outra pessoa está sendo renovada, ou se só mesmo a pessoa poderia saber:

Somente a pessoa pode saber, ou outra pessoa pode saber... Ela vai chorar de uma forma *espontânea, de uma forma natural, sem fingimento, sem escândalo, uma coisa assim, suave e que ao mesmo tempo contagia a pessoa...* E quem está ao lado, falando... praticamente nos desligamos das pessoas do lado, *esquecemos dos problemas que deixou em casa, de alguns probleminhas, do que vai fazer.* Porque nos concentramos naquela hora, naquele momento. Sem contar que, buscar a renovação é um *alívio*, é como se retirasse também, é... Preocupações nossa, a gente *esquece mágoa, esquece tudo.* (INFORMANTE, HOMEM, 30 ANOS)

A busca da renovação pelo Espírito Santo é uma forma de adquirir poder, combinada a certa sensação de prazer e satisfação; mas não uma busca qualquer, nem um poder e um prazer qualquer. O prazer precisa ser controlado, regulado, não se pode fazer escândalo¹³¹. O poder é libertação e auto-valorização. Inclusive, o escândalo seria sintoma de fingimento, de ausência de prazer, de dissimulação e inferioridade. O verdadeiro prazer contagiante e pacificador não seria coerente com os “excessos” do corpo. Além disso, essa experiência prazerosa é marcada por uma sensação de alívio através da qual nossa natureza humana, nossas atribuições e atribuições cotidianas recebem alívio. Como disse uma vez um pastor: “Deus é o refrigerio da Alma!” É interessante que esse refrigerio é calor, o Espírito Santo costuma ser identificado a uma sensação de calor que alivia. Às vezes identificado ao fogo e a água ao mesmo tempo. Os dois transformam, limpam, alteram a natureza das coisas purificando o mundo do mal e energizando/saciando as pessoas. Contaminando, ainda que de forma parcial, o mundo da impureza com a pureza eterna.

É preciso também que tal experiência seja autêntica, sem fingimentos, total. Esquecer seria uma atitude provisória, um momento de retomada de forças e de

¹³¹ Ao mesmo tempo em que o escândalo tem sido associado na IURD ao candomblé, esse mesmo candomblé estimulou já no século XIX um “[...] processo de sistematização oral e rítmico de símbolos [...]” e que esse processo, referindo-se “[...] à memória dos cultos de orixá africanos adquire um grau de racionalização estética e extática como princípio articulador entre as imagens de mundo dos homens e do mundo sobrenatural. Esse processo é também interdependente ao processo de centralização e internalização do culto no território restrito ao terreiro, dispondo seletivamente orixás em um panteão, possivelmente modulados à luz da proximidade das mães-de-santo com as irmandades católicas.” (RODRIGUEZ, 2006, p. 27) Também: “[...] situar o candomblé como elemento da tradição brasileira é uma disposição inscrita no ambiente parametrado pelo conjunto de valores atrelado ao processo de modernização nacional em que a busca por uma referência a um passado como ponto de origem de uma comunidade étnico-nacional se torna um significado complementar e, muitas vezes tenso, à mitologia desenvolvimentista de caráter evolutivo-progressista.” (RODRIGUEZ, 2006, p. 31) Ou seja, o candomblé se torna possível da forma como se tornou em Salvador, através de sua sensibilidade ao que se tornava naquele momento, século XIX, um modelo nacional pautado em modernos ideais civilizacionais.

purificação. Uma possibilidade de se começar novamente, retomar as coisas por outra perspectiva. Pois ocorre aqui uma experimentação do intangível que é a vida espiritual, o que não se consegue definir ou expressar apropriadamente com palavras. Todavia, se esse mundo pertence também a Deus, parece coerente que se pretenda prolongar os efeitos dessa experiência para mais além do momento do culto. A concentração, a orientação de energias, portanto, não se dá ao acaso, ou como resposta mecânica a estímulos vindos de fora, mas é resultado de uma racionalização e recondução gradual do corpo a um estado de felicidade equilibrada. O Espírito precisa ser buscado e, principalmente, a experiência precisa todo o tempo estar sob o controle de quem à busca. Vejamos o que me respondeu quando perguntei se ele podia discernir entre uma pessoa que estivesse sendo renovada e uma que estivesse manifestando um “encosto”, um espírito maligno:

É, como eu falei, o batismo com o Espírito Santo é uma coisa natural, normal, contagiante. É simples, e ao mesmo tempo, uma coisa boa... *Quem tá do lado vai sentir uma coisa boa, diferente de quem tá manifestado, é, porque já range os dentes, já fica mais nervosa, grita e aí a pessoa mesmo tando distante aí ela já se assusta [...]* O Espírito Santo é inteligente, é uma coisa inteligente, é inteligente. Não é que a gente vá sentir o Espírito Santo só na igreja. Na igreja deixamos mais a ação do Espírito Santo. E é possível que a pessoa batizada traga o Espírito Santo todos os dias. Porque ela não vai ser mais uma pessoa agressiva, uma pessoa nervosa, ela tá sempre calma, sempre serena, ela pode tomar um tropeço, levar um empurrão, ela não vai mais ficar brigando. Mas se buscamos sua presença ela é mais forte... Tudo que buscamos, encontramos [...] (INFORMANTE, HOMEM, 30 ANOS)

Ou seja, se por um lado o Espírito Santo age de forma positiva, se é, como se diz “domínio próprio”, dependente de nosso esforço e busca, já a presença demoníaca é desordenadora e corruptora do corpo e da alma, não respeitando a nossa vontade individual de escolha. De um lado, edifica-se um tipo de saber e de libertação visivelmente bom e agradável. O bom torna-se sinônimo do agradável e do belo, do cordial e autocontrolado. Pois que a presença do Espírito e de Deus na vida de cada um apenas se intensifica nos momentos de busca, mas, assim como os encostos podem estar presentes todo o tempo destruindo a vida de alguém, a presença do Espírito deve estar presente todo o tempo na vida de cada um que o buscou, estendendo sua ação aos mínimos detalhes do cotidiano. Portanto, não se trata apenas do momento do culto, fundamental sem dúvida, mas não exclusivo ou suficiente. Também não se trata de uma sensação extática mais intensa, também possível e até desejável, mas não exclusiva.

Assim seria justamente esse lugar de cruzamento entre cotidiano e extracotidiano, que se localizaria o significado da vivência religiosa. As alterações nos comportamentos e nas atitudes organizam-se tendo como uma espécie de resposta e sinal da transformação a alteração das próprias emoções, advindas do contato com o sagrado. Sentir, fundamentalmente, é a palavra chave. E esse sentir, uma vez afastada a presença maligna na vida da pessoa, passa a funcionar como meta das condutas dos fiéis. Permitir que a emoção vivida no contato com o Espírito contamine ao máximo todos os momentos da vida com a certeza de se possuir Jesus dentro de si. Nesse sentido, a rejeição às doutrinas e ao excessivo zelo com a palavra se mostra coerente com uma orientação para a interiorização. Curiosamente, uma interiorização que, ao secundarizar a doutrina, o rigor moralizante e mesmo o conhecimento da palavra bíblica – embora a maioria procure afirmar o contrário a esse respeito –, passa a depender cada vez mais de sinais corporais, emoções e sensações combinadas à exibição dos testemunhos para especificar a legitimidade da própria experiência, permitir que ela se afigure como algo “natural”, ‘espontâneo’ e “contagante”. Nesse percurso, a reconstrução da própria narrativa de sofrimento, onde se sai de uma condição de queda, derrota e sofrimento que é sucedida por uma série de sucessos e vitórias, passa a compor parte importante da biografia de cada um.

Aqui, a figura e aparição dos demônios seriam fundamentais. Como seria possível uma especificação da vida em Cristo, uma vez que as possibilidades, deixadas fora dos parâmetros protestantes tradicionais seriam secundarizadas e, ao mesmo tempo, a recorrência a um tipo de intermediação semelhante ao do catolicismo ou como presente na tradição afrobrasileira não seria bem vinda? Os demônios apresentam-se como lugar proibitivo, mas passíveis, da mesma forma, de instaurar-se no corpo e no horizonte de possibilidades da pessoa que ainda não se libertou. Nesse sentido haveria uma inventividade interessante; acredito que este modelo ajude a entender determinadas combinações e sínteses expressivas, ao se tentar compreender certas práticas no campo.

Aí um dia eu decidi me suicidar [...] Fui andando com meu menino, fui andando, andando, fui me bater no fim de linha que eu nunca tinha ido... Um ano e seis meses morando aqui. Um rapaz me chamou [...] Aí foi um rapaz me chamou no meio da rua e disse: ‘senhora, cê sabe que Jesus te ama, o que a senhora quer fazer da tua vida, Ele me botou hoje, aqui hoje pra te livrar. A senhora sabe o que a senhora vai fazer?’ E começou... quando esse homem começou a falar, eu do outro lado da rua, eu tava debaixo de um pé de amendoeira e ele falando: ‘venha aqui, senhora, venha aqui, não faça isso que a senhora tá pensando não, a senhora tem um filho pra criar...’ *Deus usou esse homem pra me lembrar que existia um*

Deus que poderia me dar àquilo que eu precisava. *Eu não tinha dinheiro, eu não tinha uma casa ainda, eu não tenho beleza, nada, mas eu tenho uma vida, uma vida, uma vida tremenda...* que teve... a hora que o senhor chegou aqui, o senhor viu que Jesus botou dentro do meu coração, que *me deu força pra que eu lutasse por meu filho e por meu marido. Hoje meu marido é um homem batalhador, me ama, me beija, dorme todo dia comigo abraçado, sai comigo, vai pra igreja comigo, lá na igreja nós somos testemunho de um casal transformado, só falta uma coisa... dinheiro!!!* (risos) (INFORMANTE, MULHER, 42 ANOS)

Trata-se do caso de uma informante que na infância tinha conhecido o candomblé. Segundo conta, sua mãe vivia num estado de “depressão” e desinteresse pela vida, seu pai, já falecido, também teve ligações com o candomblé e tinha sido ausente durante sua infância, sendo que logo cedo ela teve que trabalhar. Ela interpreta a causa da sua decisão associando-a ao desprezo e desinteresse do próprio marido, quando combinada a uma sensação de inferioridade ligada a toda sua história e herança familiar. Para ela, a razão do seu desinteresse pelo candomblé adveio de dois fatos: por um lado, os objetos oferecidos pela mãe que eram rejeitados pelas entidades, acabavam fazendo com que algum mal retornasse para a própria família, e as crianças, em sua opinião, eram quem mais sofriam com isso; por outro, ela entendia que o candomblé não fazia bem a ninguém, dado o desinteresse do pai, funcionário da Petrobrás, e que “gastava todo o dinheiro na rua”, e o estado da mãe, ou seja, dada a permanência das condições opressoras de vida, sobretudo quando a ocupação profissional do pai gerava uma expectativa contrastante com sua situação e a de sua família. Ou seja, não adiantaria nada daquilo, caso o tipo de compromisso moral e religioso dos pais se mantivesse.

Mais uma vez, evidentemente, não se trata de avaliar “objetivamente” as relações que as religiões estabelecem com as limitações do cotidiano, nem se medir, também objetivamente, o que muda e o que não muda”; mas sim, de circunscrever as circunstâncias e motivos das afinidades, resignificações e dos sentidos “postos em trânsito”, quando amarrado a um conjunto de fatores – no caso, a modernização da cidade e a vinda da Petrobrás – bem mais amplo. Assim, acredito ser a narração desse caso reveladora. Quando instaurada a crise, veio juntamente toda uma carga de insegurança e incerteza diante da vida, sobretudo, diante do próprio passado. Uma determinada memória foi sendo acionada e o seu passado sendo interpretado de um modo talvez só possível naquela constelação de eventos. Ela teve medo de “ficar como a mãe”; perdeu, como disse “a vontade de viver” e decidiu pelo suicídio. Nesse instante, percepção do lugar que ela morava se modificou,

abrindo-se um espaço desconhecido, uma parte do bairro até então estranha a qual revelou a ela o pastor; as lembranças de seu passado foram recuperadas, sua aflição e sua própria dificuldade em lidar com a maternidade, toda a cena expressa um estado de mal estar e torpor. Foi quando a intervenção do pastor surpreendentemente redirecionou o desenrolar dos acontecimentos para uma direção inimaginável. Ela aceita o chamado do pastor: “[...] e quando eu vi, tava sentada dentro da igreja, com o pastor fazendo uma oração em mim, e uma obreira segurando a criança... Eu não sei como fui parar lá [...]” Daí em diante, por quê as coisas mudaram? Porque Deus tinha um projeto na sua vida. Ela não precisaria mais se sentir condenada a uma vida sem alternativas; num primeiro momento, ocorreram pequenas mudanças e um reconhecimento agudo da própria situação: sensação de mal estar, peso corporal, tristeza e fragilidade. Em seguida, vai a se construir uma imagem de si mesma como merecedora, digna e determinada.

Ora, mas se aquele pastor não estivesse ali naquele momento, nada teria acontecido. Ela pôde perceber que a própria vida podia mudar. Em sua explicação, em outras igrejas ela não sentia mudança, não sentia uma transformação e ela queria um “diagnóstico”, um “remédio” e uma “cura”. As outras igrejas que ela havia visitado não pareciam atraentes por serem superficiais, interessando-se apenas por doutrinas, estudos bíblicos e roupas, mas, como ela mesma narrou, “[...] embaixo daquele saião tinha um furacão que não parava.” Ou seja, em outras palavras entendo que ela precisava racionalizar e harmonizar sua relação com o mundo, mas que sua demanda residia muito mais numa reconstrução dos sentimentos, de seu senso de segurança e estabilidade emocional, enfim, do encontro de uma felicidade possível que pudesse harmonizar seus conflitos e incertezas perante uma série de demandas suas, mas, no final das contas, do mundo como um todo e, fundamentalmente, exigências de uma cidade na qual as circunstâncias de vida pela qual ela, a informante, havia passado, não encontravam mais um lugar possível, caso ela permanecesse absolutamente dentro dos padrões herdados de seus pais. Assim, ela não era capaz de se conformar cegamente às suas circunstâncias de vida, ainda que apresentasse um senso agudo das limitações materiais e afetivas de sua própria existência. Essa demanda tensa por transformação compareceu em praticamente todas as entrevistas que realizei, bem como está presente todo o tempo na pregação dos pastores.

VI.2.2 – A “grande” imprensa e o polêmico tema das ofertas:

O importante nessa história é que ela ajuda a entender uma determinada combinação, acredito, forte na IURD, em que um sentido e necessidade de transformação da própria vida, uma determinada busca por autossuperação, combina-se a um sentido de ligação e reciprocidade entre as pessoas. Isso se explica melhor quando pensamos a relação que muitos dos frequentadores estabelecem com a oferta e com a própria fé. O tema das ofertas têm sido um dos mais controversos quando se fala da Igreja Universal, desde seu polêmico “ou dá o desce”, do bispo Edir Macedo, às imagens reveladas pelo ex-pastor Magno, seguidas da prisão do bispo. Inclusive proliferam, por exemplo, nos espaços internáuticos, declarações pejorativas ou mesmo agressivas em relação a Universal, sendo que muitos dos seus frequentadores têm passado a participar intensamente dessas discussões. Vejamos uma lista de notícias sobre a igreja em diversos jornais do país de 1995 para cá:

Igreja Universal é acusada de incitação ao ódio no Uruguai: Folha de São Paulo, 23/05/2004; Espetáculos para conquistar fiéis: Revista Época, 28/04/2003; Ministério Público da Bahia pede prisão de pastor por morte de jovem: Folha de S. Paulo, 09/11/2001; Entre o terreiro e o altar: Jornal O Dia, 06/08/2001; **Fisco manda Universal pagar R\$ 48 milhões: Jornal do Brasil, 26/07/2001; Ex-empresaria fica pobre doando dízimo: A Tarde, 07/05/2001;** Inquérito em Londres pode atingir Universal: O Estado de S. Paulo, 21/01/2001 Igreja investigada em morte de criança: Jornal O Estado de São Paulo, 20/01/2001; **Dissidente acusa IURD de tráfico de armas e de droga: Jornal Público de Portugal em 07/01/2001; Justiça condena pastor da Universal a devolver dinheiro a fiel: Jornal do Brasil, 25/08/2000; Bispo Macedo será ouvido hoje pela justiça: Jornal do Brasil, 21/08/2000; Edir Macedo responderá processo por contrabando: O Estado de São Paulo, 14/07/2000; A Igreja Universal aufere lucros até de madrugada: revista ISTOÉ, 28/05/2000; Governo vai investigar venda da Record à Igreja Universal: Jornal Folha de São Paulo, 02/04/2000; A mão de ferro do "baixo clero": Jornal O Dia, 11/01/2000; Em nome da multiplicação: Jornal O Dia, 31/03/2000; Imagem é alvo preferencial de ataques da igreja de Macedo: Jornal O Dia, 04/07/1999; Sua Santidade, o bispo: Jornal O Dia, 24/10/1999; **Governo investiga a Igreja Universal: O Dia 10/08/1999;** Os trunfos da igreja do bispo Macedo: O Dia, 18/07/1999; **Record tem firmas em paraísos fiscais: Folha de São Paulo, 18/07/1999; Universal sofre mais ações: Jornal Folha de São Paulo, 31/05/1999;** Templo da Universal é invadido no Rio: Jornal Folha de São Paulo, 26/01/1999; Garoto morre afogado em tanque da igreja: Folha de São Paulo, 17/01/1999; **Polícia indícia mais 1 no caso da Universal: Folha de São Paulo, 23/12/1998; "Se você crê em Jesus venha pegar seu envelope do dízimo": O Estado de São Paulo em 12/09/1998; "Sai diabo, sai em nome de Jesus", diz índia xavante: Folha de São Paulo, 28/12/1997; Acusado nunca matou garota: Jornal Folha de São Paulo, 04/02/1997; P.F. vai apurar suspeita de ligação com tráfico: Folha de São Paulo, 24/01/1996; A lógica oculta da desrazão: Folha de São Paulo, 21/01/1996; Livro revela bastidores da Igreja Universal: Folha de São Paulo, em 15/11/1995; **Receita cobra 5 anos de I.R. da Universal; Jornal Folha de São Paulo, 30/12/1995; Ou dá ou...: Jornal Folha******

de São Paulo, 29/12/1995; Edir Macedo exibiu filme pornô, diz pastor: **Folha de São Paulo, 28/12/1995;** **Brasil vai investigar igreja: Folha de São Paulo, 28/12/1995;** **Vídeo ensina pastor a arrecadar dinheiro: Folha de São Paulo em 23/12/1995;** Universal sofreu três cismas: **Jornal Folha de São Paulo, 05/11/1995;** **Bispo Edir Macedo criou o Deus executivo: Folha de São Paulo, 31/10/1995;** **O mercado e a fé: Jornal Folha de São Paulo em 14/10/1995.**

Entre as notícias, todas de teor negativo, intercalam-se referências à exploração monetária sofrida pelos participantes com casos de mortes, violência, tráfico de drogas e armas, agressão simbólica, processos criminais variados e, em suma, a sujeira do “baixo clero”, a sujeira escondida e que trai no último ato o usurpador¹³². Não cabe aqui avaliar a veracidade ou não das acusações, nem tampouco julgar moralmente a conduta dos pastores, ou mesmo dos acusadores. Todavia, aponto apenas para algumas características sobre a forma como se desenvolvem as acusações: a) nas matérias em que comparecia a relação entre cliente e prestador de serviço, são sempre as lideranças as acusadas e os clientes as vítimas enganadas ou mesmo feridas – também, em nenhum momento se pergunta de onde viriam as lideranças; b) em todas, a forma de exploração monetária dos clientes, bem como o recurso a meios alternativos de monetarização e expansão estão sempre associadas a práticas ilícitas – tráfico de drogas, armas, compra suspeita da Rede Record e sonegação de impostos; c) em muitos dos casos, fica implícita uma relação entre a IURD e uma determinada inferioridade sócio-cultural tanto dos seus clientes, quanto de suas lideranças: os primeiros pela sua ingenuidade – leia-se passividade e tacanhice -, os segundos, pela sua falta de escrúpulos e ética – leia-se, safadeza e malandragem – e, sendo assim, mais uma vez salta aos olhos certa ambigüidade no hiato cognitivo e moral entre clientes e fornecedores; d) as matérias em muitos casos, deixam implícita uma noção de que apenas a IURD promove estratégias de expansão e adesão religiosa, sendo as outras denominações relativamente passivas ou mesmo indefesas diante da agressão sofrida; convertendo-se a acusação do uso de estratégias e da monetarização institucional, por si mesmas, em formas implícitas de denunciar e desqualificar. Concluindo, em quase todas as matérias, a Universal é tratada como caso de polícia, ou mesmo de segurança pública. Ela torna-se ameaça a “sociedade”, estando, portanto, naturalizada como um outro, anomia sobre a qual recai todo tipo de suspeita.

¹³² Interessante que a maioria dos entrevistados revelou sentir certo orgulho da ousadia da IURD quando comparada à maioria das denominações. Também, uma entrevistada que está nesse momento num processo de transição para a Maranatta, interpretou a Universal como uma denominação que serve pra dar “[...] àquele choque na pessoa, tirar a pessoa do buraco, pra depois a ela se firmar em outro lugar.” (INFORMANTE, MULHER, 44 ANOS)

Diante do teor das informações veiculadas, poder-se-ia imaginar um impacto de refluxo na expansão da IURD na década de noventa e seguinte. Mas, curiosamente, deu-se justamente o contrário, ela não só cresceu, mas cresceu muito - como já dito, cerca de 491% no Brasil. Certamente que jogou um papel importante a presença e competência que essa denominação apresentou no interior dos meios de comunicação de massa¹³³. Mesmo assim, percebo também que o ataque padecia de duas fraquezas básicas: por um lado, a utilização de meios modernos de comunicação combinava-se à mobilização de um sentido de moralidade cristã fundamental: a trajetória do perseguido, do fraco, do humilhado e injustiçado que se levanta diante das mentiras e do Golias. Por outro, creio que os ataques menosprezavam as experiências pelas quais as pessoas que iam à igreja passavam e testemunhavam. Um sentido de realidade encarnada e constantemente reatualizada por todos os lados, realidade essa resgatada e valorizada por àqueles – obreiros, pastores e bispos - que estavam interessados em ouvir, compreender e remediar o sofrimento alheio. Mas que para tanto, precisavam e mereciam ser pagos para isso. Penso que o recurso à narrativa do perseguido tem atualmente perdido a importância para muitos dos frequentadores, pois entendo que eles se sentem atualmente suficientemente fortes para confrontar de “igual para igual” suas perspectivas com visões concorrentes. Inclusive, penso que só se pode compreender o crescimento dessa instituição ligando-o a um contínuo aprendizado. É como se a seqüência de ataques os tivesse fortalecido através de um rápido aprendizado pela necessidade de se fornecer repostas ágeis, as quais, ao se dizer o que não se é, aprendeu-se também bastante sobre o que se é e sobre o que se quer ser; ou seja, os embates, ao porem em questão moralidade, confiança, legitimidade e reconhecimento, demandavam também certa sensibilidade para ouvir, interpretar e se auto-avaliar. Nesse sentido, penso que atualmente os seus adeptos têm apresentado uma capacidade cada vez maior para avaliar e justificar as próprias condutas, tendendo, nesse processo, a interiorizá-las. Assim, quando perguntada sobre o porquê da importância da oferta, vejamos o que uma informante me respondeu:

¹³³ Por exemplo, quando da prisão de Edir Macedo, ao mesmo tempo em que as acusações eram respondidas como injuriosas e injustas, rapidamente se disseminou uma orientação de desvincular a instituição da imagem do bispo. Por certo que os meios de comunicação disponíveis, principalmente TV, foram fundamentais nesse momento.

Você aprende a não viver em prol daquele dinheiro, *porque você tá ajudando outra pessoa*. Aquele homem que há quinze anos estava ali era um pastor. Se ele não tivesse lá naquela igreja eu taria viva hoje? Eu teria criado meus filho? *Alguém deu uma oferta antes pra salvar a minha vida*. A oferta é uma alma que você salva. Então *é muito importante você saber que você tá sendo útil*. Cê imaginou cê tá desesperado, deprimido, sofrendo, você encontra uma pessoa que te dê um abraço, que te dê uma palavra de vida? É melhor do que muita coisa. As vezes você tem um amigo, mas ele só se aproxima de você porque quer que você ensine um trabalho, ele quer que você dê alguma coisa... Mas *aquele amigo voluntário, que te ajuda com a palavra*, até no telefone, você já viu como você fica feliz quando alguém telefona pra você? Você diz olha só, *fulano lembrou de mim...* Né legal? (INFORMANTE, MULHER, 42 ANOS)

Adquire-se uma responsabilidade, mas ela não pode ser interesseira, mas gratuita e pessoal. É fazer circular a lição inaugural sem a qual ninguém poderia começar. Assim o “iniciado” deve aprender: “Alguém lembra de mim!”, para em seguida perceber e se empenhar no propósito: “Alguém precisa de mim!” De fato, como já foi dito, muitos dos frequentadores estabelecerão uma relação interesseira com a denominação, todavia, ainda que aberta a essa circunstância, os pastores não param de exortar: para aquele que recebe a benção e dá as costas, o risco de recair em erro, fraquejar na fé e perder tudo, crescerá bastante. Não deixa de ser uma eficiente estratégia de pressionar a fidelidade, mas, do ponto de vista de quem sente a toda hora as pressões e incertezas da vida como algo além do próprio controle, tal estratégia só adquire eficácia justamente por fazer sentido (BOURDIEU, 2001, 2004), por estar na esfera do vivido. Também pode-se observar afirmações similares no site “InForum – Igreja universal”. Segundo sua própria apresentação, ele seria dedicado à “[...] desmascarar as mentiras pregadas na Igreja Universal do Reino de Deus à qualquer pessoa que tenha sido enganada ou ludibriada com a subtração de seus bens pelos seus respectivos pastores ou auto-intitulados bispos com a promessa de soluções de problemas financeiros, saúde, sentimentais etc., mostrando que a indústria do curandeirismo evangélico tem proteção de interesses econômicos e políticos na exploração das pessoas humildes.” Mesmo que de uma forma generalizada, sujeito à todo tipo de participação, esse espaço digital não deixa de revelar-se um material interessante por exibir, nesse caso, diálogos que se desenrolam através de contínuas provocações, contrapartidas e ajustamentos ao que cada participante do “jogo” está realizando. Nesse fórum, a frequência de defensores da IURD é intensa, sendo, é claro, o tema das ofertas o predileto:

GRAÇAS A DEUS neste país ainda temos liberdade religiosa. Já pensaram? Nós ofertamos e devolvemos o dízimo do que é NOSSO, do suor nosso de cada dia! Já pensou nossa

*denominação recebesse ajuda de governo etc etc? Somos criticados e o dinheiro é nosso! Não pedimos nada a ninguém. Chegamos na Universal falidos, desenganados, família destruída... e Deus, através das orações fortes vai fazendo aquilo que era impossível... Não tem dinheiro que pague! E quanto mais damos mais recebemos de volta! A semelhança dos 10 leprosos curados, uns não entendem e nem voltam para agradecer! Mas, apenas aquele um! volta e agradece ao Mestre a bênção recebida. É assim na Universal: *Quem um dia foi limpo e liberto de uma vida miserável, jamais terá reservas em contribuir com esta obra!* (JAMILE)*

Ou seja, a oferta seria uma forma de ligação e reciprocidade¹³⁴, ao mesmo tempo que uma decisão pessoal num espaço livre. Todos os entrevistados fizeram questão de afirmar que não eram obrigados a dar nada, todos acentuaram que davam com prazer e que, se pudessem, dariam mais; também, não se imagina que a oferta vá diretamente para Deus, muitos o disseram claramente, Deus, é claro, não precisa de dinheiro. Todavia, sua obra na Terra depende desse mesmo dinheiro. O ato de dar, portanto, precisa ser um ato desinteressado, voluntário e desapegado. Ajudar ao outro é um exercício de fé, pois depende de nossa atitude de desapego e confiança. A confiança, como afirma Caillé, está inscrita no circuito do dom, através dele, mesmo num tipo de sociabilidade em que o face a face já não compõe boa parte das relações humanas, dar implica em ofertar a alguém que inclusive nunca se viu e nunca se verá. O dinheiro, operador de troca universal num espaço de liberdade e pluralidade religiosa – ou, melhor seria, de pluralidade de produtos e serviços de modo geral -, permite a circulação de outro bem, também universal e suposto como “muito bem entendido” sem maiores explicações: o amor. Alguns dos entrevistados tendiam a quase não considerar a IURD uma igreja, mas um local de acolhimento e apoio emocional, um serviço de ajuda mútua que pretende melhorar a vida da pessoa e sua relação com outros.

Segundo a entrevistada, a primeira mudança observada por seu marido ocorreu na vida doméstica. Ele percebeu que ela havia se arrumado, cuidado melhor da casa, feito a comida cedo, “arrumado tudo” etc. O cuidado da casa é aqui uma forma de apresentação de si, que vem acompanhada de um cuidado com o próprio corpo. É um sinal importante de mudança, principalmente quando inserido no interior da vida familiar. A alteração e valorização dos mínimos detalhes significam uma modificação da percepção do mundo,

¹³⁴ “A IURD parece realmente estabelecer uma dívida, um constrangimento e, portanto, uma obrigação de retribuir da esfera divina a seus fiéis. Não é preciso dizer que a dádiva em dinheiro não significa uma ‘compra’, mas uma moeda de troca que, segundo os pastores dessa Igreja, obriga o recebimento de um dom, como efeito da reciprocidade na relação com Jesus.” (BIRMAN, 2001, p. 74)

através da qual pequenas coisas devem ser vividas com prazer, o prazer com as coisas do dia a dia. Ter fé, portanto, seria uma operação ativa em que não bastaria acreditar; ao contrário, pôr os meios e as energias próprias em prol da transformação seria a maior comprovação dessa fé. É como se se celebrasse uma troca: “Eu dou a minha vida pra Jesus e Jesus manifesta a vida dele em mim, naquilo que eu quero”; apresentando-o apresenta-se a si mesmo. “É uma troca de bens”, disse-me sem rodeios uma informante.

Mas, para terminar, não bastaria ofertar, é preciso ofertar algo que nos faça falta, que implique em perda, idéia central no cristianismo. Pois, é importante que renunciemos a algo que importe para nós, que nos faça falta. Portanto, mais uma vez, não se trata de uma relação de total desapego, de desprendimento no sentido estóico do termo, no entanto se está habilitado a escravizar as paixões, “a não viver em prol daquele dinheiro”. Isso exige contínua vigilância. Nesse sentido, um certo refreamento dos impulsos, às vezes expresso em aparente rigorismo, proporciona uma via para a construção de projetos a médio e longo prazo. A lógica reside em se abdicar de um prazer mais imediato, em prol de uma felicidade mais duradoura, é um exercício de intensificação do controle de si. Mas isso só é possível por que se está suficientemente certo da reciprocidade divina. Também, entre outras coisas, a oferta baixa é vergonhosa, demonstra que a vida não está bem, e que, portanto, não se é, ou não se está sendo abençoado. E, se não se está sendo abençoado, é porque não houve merecimento. E se não houve merecimento, é porque não se está sendo um verdadeiro cristão aos olhos de Deus.

VI.2.3 – O estar no mundo: sobre espontaneidade e auto-controle:

Penso ser essa uma forma possível de se interpretar a noção de prosperidade. Ela faz parte de uma mudança mais abrangente das condutas, e não apenas uma busca interesseira por benefícios materiais em sentido mais estrito. Compõe uma reconstrução das estimas e uma reavaliação positivada de si mesmo. As conquistas pessoais não podem ser isoladas de uma pressão pela reorientação das condutas, senão não haveria libertação e felicidade. Dessa forma, ter uma vida materialmente próspera diz respeito a se tornar uma melhor pessoa. É claro que, caso a caso, a avaliação do que seria uma melhor pessoa, bem

como as relações que se estabeleceriam com os bens desejados variariam bastante. Por certo, a instituição não está imune a uma atitude relativamente instrumentalizada com os bens. Contudo, como já foi dito, ela também não está fechada a tal relação. Tudo depende do grau de comprometimento e de vivência religiosa de cada um. Assim, àquelas pessoas que estreitaram maiores laços dentro de um grupo religioso e que, de alguma forma, deram testemunhos do poder de Deus em suas vidas, será cobrada maior diligência diante da própria vida e das alheias. Por outro lado, ao contrário do que costumam afirmar outros agentes, principalmente intelectuais comprometidos com a defesa do candomblé ou catolicismo na cidade, qualquer um pode ir buscar algum tipo de benefício para si mesmo, sem sequer ter pisado os pés na IURD em um outro momento. De fato, as pressões e jogos visando impor uma taxa crescente de exploração dos fiéis são insistentes e mesmo até, poder-se-ia dizer, constrangedoras e invasivas, todavia, vai-se aprendendo cada vez mais os limites e possibilidades de eficácia nesse jogo, de parte a parte.

Nesse sentido, se por um lado acaba-se possuindo uma alta taxa de entrada, apostando numa estratégia de liberalidade dos costumes¹³⁵ e flexibilidade doutrinária, onde o dom se universaliza, tornando-se atributo da relação de cada indivíduo com Deus; por outro, pelos mesmos motivos, se propiciam as condições para que ocorram altos índices de evasão e, de fato, baixa fidelidade denominacional. Ou seja, uma alta fidelidade a “si mesmo”, e uma baixa fidelidade à denominação em que se está. Todos os entrevistados declararam não fazer determinadas coisas – fumar, beber, ir a festas profanas etc. – “por discernimento próprio, e não por que a igreja ou o pastor manda [...]” Isso se revela inclusive pelo fato de que muitos dos entrevistados não se preocuparam em uma defesa exclusivista da IURD, mas sim, numa defesa fundante em relação a própria vida espiritual. Alguns chegaram a ser taxativos em afirmar que não importava a igreja a qual se participava – uma das entrevistadas frequenta um encontro ecumênico¹³⁶ -, mas a convicção pessoal, sendo a denominação um meio, não uma finalidade. Inclusive, diferentemente do que ainda hoje se pode observar entre as lideranças, foram raras entre os entrevistados referências pejorativas diretas em relação a qualquer denominação, mesmo

¹³⁵ Dos dez entrevistados, nove consideraram positivos os avanços e usos da ciência contemporânea, interpretando-os, inclusive, como vontade de Deus.

¹³⁶ Por exemplo, enquanto entrevistava essa informante, presenciei quando ela cumprimentou uma “mãe de santo” de um terreiro local. Ela mesma, neta de mãe de santo, me disse: “Quem sou eu pra condenar as pessoas do candomblé, se eu mesma já estive lá.”

em relação ao catolicismo ou até ao candomblé. Certamente que também aqui há por parte dos clientes classificações e hierarquizações dirigidas ao campo religioso, e elas são fundamentais para o desenvolvimento dos argumentos desse trabalho, todavia, elas não comparecem explicitamente nas falas dos meus entrevistados, que se apresentaram mais interessados em definir a própria fé como resultante de opções basicamente pessoais. Por enquanto essa estratégia tem funcionado a favor da igreja - acusa suas altas taxas de crescimento. Só o futuro irá dizer por quanto tempo.

Essa flexibilização constrói-se também através de um movimento cada vez mais reflexivo por parte dos fiéis. Quando perguntada sobre o que seria para ela se sentir uma boa seguidora de Cristo hoje, respondeu-me uma informante:

*Olha, eu costumo falar muito assim que pra você ser um bom seguidor de Cristo hoje, não é você se sentir melhor do que ninguém, não é você achar que você é diferente assim [...] olhar e você se achar que você é melhor do que qualquer outra pessoa, mas pra ser um bom seguidor *você tem... que mostrar diferença no seu comportamento, nas suas atitudes, pra que àqueles que ainda não crêem no Senhor Jesus, eles possam ver que houve diferença, não uma diferença assim de orgulho, mas que a cada dia a pessoa possa ser humilde, buscar mais a humildade, mostrar que hoje você ser um cristão não é uma coisa cafona, não é uma coisa que, como pode se dizer, está fora de moda, porque muitas pessoas visam assim: Crente, crente hoje em dia é uma coisa que cê só vive da igreja pra casa, cê não tem alegria, não tem lazer, não sorri, você não é feliz. E não é bem isso, né, quando você está firme na presença de Deus, aí que você tem alegria, felicidade completa. Porque quando você no caso não tem, você sabe que você vive momentos felizes, não é uma felicidade completa. Porque por mais que viemos passar lutas, mas nós temos a certeza que aquela luta vem e ela vai passar, e aí isso te dá força pra cada dia mais você lutar e ta buscando aí na presença de Deus. (INFORMANTE, MULHER, 35 ANOS)**

Assim, aqui também a resposta à questão esteve todo o tempo perpassada por uma referência a relação com os participantes de outros grupos religiosos, mas já não no sentido de acusá-los, mas de percebê-los enquanto coparticipantes de um universo mais amplo e povoado de encontros. Não há um sentimento de exclusividade e fechamento, ao contrário, busca-se objetivar a própria posição religiosa dando-se conta de outras presenças no espaço de convivência. E, se por um lado, questões locais são fortemente demarcadas, elas não seriam necessariamente fatores exclusivos a orientar as interpretações de mundo. Ao contrário, tende-se a jogar, excluindo e selecionando, através de uma percepção mais generalizante da posição dos evangélicos de uma forma geral e seus cultos. Também, até mesmo rejeita-se determinada maneira típica de ser, que não seria mais reconhecida como legítima pela freqüentadora. Chama atenção justamente a rejeição da “cafônica” dos

cristãos e a correlativa busca por inserção e reconhecimento em condições contemporâneas de vida. Se por um lado a reelaboração da vida pode levar a um estado de pacificação, por outro, teme-se justamente que esse estímulo a uma autovalorização e autopercepção possa levar ao envaidecimento e orgulho.

Como me disse outra informante, a presença pelo Espírito Santo seria como que o “gozo da alma, o gozo de estar em Cristo.” Exibe-se por certo uma vida diferenciada - senão nada faria sentido -, mas não uma vida de virtuosos. Aqui chama atenção a tensão posta entre prazeres e felicidade circunstancial, e a obtenção de uma felicidade mais duradoura, em que uma determinada sensação de segurança faria parte. Nesse sentido, em todas as entrevistas que realizei, os entrevistados declararam ser mais “medrosos” antes de se firmarem na igreja. Os medos eram os mais variados, indo desde pequenas fobias e fantasias até os assuntos contemporaneamente bastante explorados da criminalidade, medo da morte e inseguranças relacionais e afetivas. Após a inserção, muitos declararam não sentir medo de mais nada. Penso ser esse tipo de resposta difícil de ser levado “ao pé da letra”. Mesmo assim, acredito que indica para uma modificação na maneira de se estar no mundo, no qual o contraste com uma vida anterior povoada de ansiedades e incertezas foi correlativamente passando por um gradual processo de pacificação e equilíbrio.

Nesse sentido, quatro dos entrevistados se declararam estar passando no momento que adentraram na IURD por um quadro de depressão, sentindo tristeza e desinteresse pelas coisas da vida: “[...] eu não tinha mais vontade, só tinha vontade de ficar na cama, depois que o pastor fez essa primeira oração em mim eu tive essa força pra poder cuidar das coisas de casa. Já tava me sentindo viva... É como se eu tivesse me sentindo morta espiritualmente, e não tava mais ligando pro que tava acontecendo ao meu redor. Eu não dava mais importância a nada.” Sendo que em nove das dez entrevistas, quando eu perguntava sobre o porquê de terem procurado a IURD, eles me responderam estar buscando, basicamente, um alívio para a alma; uma pacificação interior. Embora narrando problemas individuais e familiares específicos, ligados a vida afetiva, vida material e problemas de saúde, a conquista desses bens passava necessariamente pela transformação da forma de lidar com o mundo. Como já indiquei, essa alteração orienta-se por uma busca de coordenar duas condutas que tradicionalmente seriam vistas como em oposição: a

espontaneidade e o *autocontrole*. Nesse sentido, não haveria espontaneidade sem autocontrole. Uma ação descontrolada não poderia ser espontânea. Por quê? Simplesmente por que seria expressão de influências demoníacas. É nesse sentido que, mais uma vez, a discussão sobre o processo civilizador em Elias seria fundamental. Aqui, trata-se de se interpretar em que condições uma certa modernização parece ter se configurado através de um lento processo de hibridizações em que práticas religiosas podem ter suportado e absorvido os efeitos de desenvolvimentos de padrões perceptivos e institucionais externos, tornando-os parte componente de uma determinada modelação religiosa. Nesse percurso, patamares cada vez mais elevados de autocontrole foram se convertendo em virtudes mais e mais esperadas, estimuladas e valorizadas¹³⁷.

De fato, Elias não considerou que a religião pudesse contribuir para a construção de nenhuma forma de civilização. Sendo assim, corro por conta própria o risco de reconhecer nele uma contribuição para esse tema. Mais ainda, mesmo não tendo sido viável realizar aqui um trabalho histórico de longa duração, como sugerido por esse autor, penso poder identificar linhas gerais de desenvolvimento histórico, entendidas como efeitos de desenvolvimentos longos; algumas das práticas e interpretações de mundo observadas nos cultos e entre os frequentadores da Universal. Nesse sentido, torna-se interessante como essa pacificação interior, essa serenidade, vem acompanhada por uma capacidade crescente para modificar e organizar a vida através de uma seleção e uma forma racional de organizar uma imagem de si e de buscar aqueles bens que se deseja. Revelador a esse respeito é o fato de que todos os entrevistados consideraram importante cuidar da

¹³⁷ Entre as virtudes exigidas para a atividade de obreiro a primeira seria ter tido um contato com o Espírito Santo. Vejamos o que diz o site www.igrejauniversal.com.br, acessado em janeiro de 2007: “Para que alguém venha a ser um obreiro, exige-se, primeiramente, que este tenha tido uma experiência pessoal com o Senhor Jesus Cristo através do batismo com o Espírito Santo – essa condição é básica e fundamental para o candidato à obra do Senhor Jesus Cristo. Todo aquele que deseja ser um obreiro deve apontar os frutos do Espírito Santo em sua vida e depois os dons do Espírito Santo. Os frutos são mais importantes do que os dons, até porque o mais significativo para Deus é o que eu sou e não o que eu faço.” E, desmembrando: Quais seriam então frutos do Espírito Santo? Seriam ao todo 9: *o amor, a alegria, a paz, a longanimidade, a benignidade, a bondade, a fidelidade, a mansidão*, e, por fim, *o domínio próprio*: “O domínio próprio é de tão grande importância que o próprio Espírito Santo afirmou através de Salomão: De fato, o que adianta apresentarmos uma fé inabalável, capaz de transportar montanhas se não conseguimos controlar os impulsos da nossa vontade carnal? [...] *o autocontrole identifica o caráter cristão*. O obreiro deve apresentar o caráter do Senhor Jesus em sua vida. Pois é através do seu testemunho de vida dentro de sua casa, ou no seu trabalho que haverá o seu desenvolvimento dentro da sua Igreja. Portanto, *é muito mais importante examinar e fiscalizar a própria vida fora da Igreja do que dentro dela, pois é justamente lá fora que o diabo e seus demônios vão tentar tirar o brilho da sua fé e envergonhá-lo perante os incrédulos. Por essa razão os frutos do Espírito Santo devem estar sempre em destaque, a fim de que venham glorificar a Deus através do testemunho da própria vida cristã.*”

aparência física através de técnicas e práticas de embelezamento. Creio que o trecho a seguir é exemplar do que observei na maioria das explicações:

Eu acho importante porque eu acho assim, muitos falam da vaidade, mas eu acho que nós temos que nos apresentar pra Deus é... com uma aparência boa, porque se quando vivíamos pro mundo nós gostávamos é... de andar bem, vestir bem, né andar, ter boa aparência, por que é que pra Deus você tem que andar largado. *Você não tem que deixar a vaidade te dominar, né*, mas é muito importante, é muito importante mesmo. (INFORMANTE, MULHER, 35 ANOS)

Se o cuidado com a própria imagem não pode ser desprezado, por outro lado, é preciso se manter uma relação racionalizada e relativamente sóbria com o próprio corpo. Todavia, os parâmetros definidores dessa sobriedade não estão claramente especificados em nenhum lugar; deve-se apenas se submeter a um procedimento avaliativo pessoalizado e quase que intransferível. Parte-se do princípio de que cada um seria capaz de avaliar o que se pode ou não pode ser feito. Provavelmente, um pastor não irá reprovar diretamente as roupas mais “econômicas” de uma mulher que freqüente o culto, mas possivelmente ele irá tematizar de forma humorada a situação, podendo mesmo afirmar, como já presenciei, que a pessoa não pode reclamar se “só acha homens interessados ‘naquilo’”. Destarte, apela-se cada vez mais para um sentido interiorizado de condução dos valores e de expressão de si mesmo. Tenho procurado deixar claro que essa tensão entre atitudes autocontidas e expressividade estariam presentes todo o tempo nas condutas dos fiéis e que, talvez, essa circunstância ao mesmo tempo agonística, parece ser um forte fator de atração e estímulo aos indivíduos. Se por um lado não se espera muito de cada um do ponto de vista de ações absolutamente santificadas e extraordinárias, distantes do mundo, sendo o excesso de zelo interpretado até mesmo como fanatismo, por outro, exige-se de cada um, uma constante vigilância diante das coisas mínimas da vida. Um “heroísmo do ordinário”, no qual pesa a capacidade para viver esse mesmo ordinário de forma prazerosa. Interessante que no culto, os pastores tendem a demandar dos participantes um estado constantemente positivado de ânimo: Se o pastor lança o “Tá ligado!!!”, uma espécie de bordão disseminado entre os integrantes, todos correspondem rapidamente batendo palmas.

As questões relativas ao cuidado com o corpo foram bastante reveladoras. Através delas se pôde observar que o corpo passa a ser, entre os freqüentadores da IURD, importantíssimo, lugar de cuidado e atenção constantes e que merece uma valorização

ainda maior do que àquela que se tinha antes de se frequentar a igreja. Não basta um interesse pela “carne”, mas uma apresentação dessa mesma carne em favor da imagem do homem de Deus. Perfumes, maquiagens, roupas, adereços, cuidados com a saúde, tudo, uma vez que tratado com comedimento, possui um lugar na vida da pessoa, que não deve “se entregar ao desprezo.” Assim, o culto com seus testemunhos e manifestações de encostos funciona como lugar de troca de experiências e aprendizado com outros. Ainda que muitas vezes, principalmente em locais como a catedral da fé, os contatos tendam a ser bastante provisórios, é como se toda a cadeia de malefícios ligasse as pessoas entre si através de um drama comum. Os programas de rádio e TV o confirmam; os jornais apresentam circunstâncias comuns em que uma cadeia semelhante de acontecimentos se repete em sua forma; nesse sentido, as notícias da Folha Universal, quando combinadas a temas não religiosos, ao mesmo tempo em que fornecem uma narrativa aberta à variados entrecruzamentos de aspectos da vida, inserem a própria IURD como forma legítima de entender o mundo em que se vive.

Assim, não há qualquer incompatibilidade, mas complementariedade entre os meios modernos de comunicação de massa e as práticas por muitos consideradas mágicas, possuindo a televisão o mais alto posto entre os recursos atualmente utilizados. Possivelmente, somente a radicalização de algumas características identificadas à modernidade poderia permitir tal combinação. Ou seja, a aceitação aparentemente espontânea desses meios no interior da vida religiosa talvez faça parte de uma mentalidade bastante sensível a rápidas transformações e extensão dos contatos humanos, bem como à utilização das técnicas, saberes e tecnologias disponíveis; veja-se, por exemplo, a edição de fim de ano da Folha Universal. Na capa podem-se observar as seguintes notícias: “Imagens que marcaram 2006”; “Tráfico humano”; “Repórter da Globo denuncia emissora de manipulação”; “Obesidade, problema de saúde pública”; “Lei dos saneamentos é aprovada após 20 anos”; “Record na hora da virada”; “Grito dos aflitos: brasileiros falam das esperanças para 2007”; “Brasil: período de festas e férias acentua o caos na saúde.” Uma visada inicial não acusaria maiores diferenças entre esse jornal e quaisquer outros jornais do país. Todavia, as diferenças estariam na relação entre a forma e determinados conteúdos do jornal. Nele, mesclam-se todo tipo de notícias com mensagens positivas e um estímulo a um olhar para o futuro diante das adversidades, além de um ataque dirigido à rede global,

bem como uma notícia à favor da rede Record. Nesse sentido, as matérias tendem a ultrapassar, explicitamente, a idéia de uma narração dos fatos, procurando apresentar-se como uma forma de interpretar o mundo e sugerir saídas. Não que se possa ler os jornais “mundanos” aceitando cegamente os parâmetros supostos de sua fidelidade ou imparcialidade, mas no caso da Folha, o interesse em contribuir moralmente para a formação das pessoas através de uma explicação mais geral dos acontecimentos, de certo modo, é muitas vezes explícito. Na verdade, as matérias tendem a se separar entre aquelas de teor mais moralizante, e aquelas de teor mais narrativo-descritivo. Todavia, a combinação das duas tende a gerar no leitor uma sensação de unidade, continuidade e multireferencialidade.

Aqui, contrariando a ortodoxia judaica, pouco imagética e centrada no texto, bem como as variantes cristãs, sobretudo as protestantes que seguiram esse caminho, abusa-se do uso e produção de imagens, fotográficas e televisivas, principalmente. Por outro lado, aquilo que poderia ser identificado com certa educação do olhar mereceria aqui maior atenção. Parece mais uma vez ser bastante elucidativa a correlação construída por Elias entre o desenvolvimento de determinados valores modernos, fortemente associados à burguesia nascente, e a importância que será dada à educação do olhar. Trata-se de um padrão diferenciado que demanda dos indivíduos que não se deixem levar pelas compulsões corporais do toque e do olfato:

Hoje essa regra é aceita como natural. É altamente característico do homem civilizado que seja proibido por autocontrole socialmente inculcado de, espontaneamente, tocar naquilo que deseja, ama, ou odeia. Toda a modelação de seus gestos – pouco importando como o padrão possa diferir em relação entre as nações ocidentais no tocante a detalhes – é decisivamente influenciada por essa necessidade. Já mostramos páginas atrás como o emprego do sentido do olfato, a tendência à cheirar o alimento ou outras coisas, veio a ser restringido como algo animal. Aqui temos uma das interconexões através da qual um diferente órgão dos sentidos, o olho, assume importância muito específica na sociedade civilizada. (ELIAS, 1994, p. 200)

Esse trecho é revelador, pois aponta para a questão que a atividade do olhar se forma como resultado de desenvolvimentos lentos. Não pretendo afirmar que isolando-se o contexto estudado, se possa interpretar o papel da IURD como formador dessa orientação. Muito pelo contrário, pretende-se dar visibilidade ao fato de que se essa agência de fato costuma estimular certo sentido de educação do olhar e da eliminação das características

“animalizadas” da pessoa, apelando para o controle de si e para uma predominância de formas áudio-visuais entre seus mecanismos de interação, é porque, provavelmente, supõe-se que tais competências e propensões já seriam trazidas pelos pretendentes a participantes nos seus cultos. Nesse sentido também, relações de continuidades/descontinuidades com o catolicismo e as afro-brasileiras seriam fundamentais. Por exemplo, é interessante que, mesmo assimilando uma série de práticas do catolicismo e das afrobrasileiras, nem o estímulo ao contato físico entre os participantes, nem a utilização de odorizantes em forma de incensos nos cultos é muito forte. A maioria dos cultos precisa construir-se num modelo televisonável e, nele, tais mecanismos não possuem efeito. Por outro lado, sabe-se o quanto o catolicismo tradicionalmente usou, ainda que de forma distinta, da apresentação de imagens – esculturas, pinturas, objetos sagrados, roupas etc. – como forma pedagógica, ao mesmo tempo que ritualística e legitimadora. Também, no candomblé e umbanda, a utilização e valorização das imagens, sua estilização e padronização, principalmente no caso das orientações mais puristas, cumpriram papel semelhante, de forma que um orixá pudesse ser visto em qualquer lugar e ser identificado por sua estilização, indumentária e dança “características”, bem como pelos objetos sagrados a ele associados.

Já nos cultos da IURD e muitos cultos evangélicos, normalmente os cumprimentos entre os freqüentadores devem ser polidos, sem exageros e excesso de toques, ainda que eles sejam permitidos, sem haver qualquer proibição explícita; também, parte importante do zelo com o corpo diz respeito ao cuidado com a limpeza, cabelo e odores. Deve-se usar perfumes, mas também nunca em excesso e, odores corporais fortes devem ser eliminados. Sempre e em todos os casos, deve-se não causar vergonha, ao mesmo tempo, vigiar os próprios olhos. Eles devem “cobiçar” apenas o que é lícito, o que não acusa àquele que deseja. Como me disse uma informante, “[...] os olhos são a porta do espírito. É pelos olhos que as coisas entram na mente humana, a mente humana não para de trabalhar... O pecado já começa aí.” Assim, como ficou indicado entre os vários entrevistados, o poder de ver é o que leva a desejar. Assim, penso que a predisposição a inserir-se no culto da IURD conecta-se com a disposição a intensificação dessa competência como forma de elaborar e equilibrar uma economia emocional, pode-se dizer, através de uma taxa mais suportável de desgaste e ansiedades; tentar diminuir seus custos através de uma aquisição básica de segurança e de habilidade seletiva. Deve-se olhar apenas para o que é lícito.

Não espanta o quanto o contato com o Espírito Santo, aquilo que seria a experiência mais importante que alguém poderia ter, passe cada vez mais para um reino de interioridade e do indizível, do imponderável. Sem interferências humanas, sem os empecilhos do dia a dia: “A gente esquece de tudo.”; “A gente se desliga do mundo.”; “A gente deixa os problemas.” etc. Também, ainda que os cultos continuem sendo importantes, é interessante o quanto esse contato deverá se autonomizar cada vez mais do culto, passando a ser buscado a qualquer momento através do exercício de busca e, porque não dizer, imaginação. Nos cultos aparecem de forma mais intensa e escandalosa justamente os demônios. Eles estão sujos, agridem as pessoas, gritam, se descabelam, caem no chão e, principalmente, dependem fundamentalmente de que sejam provocados por uma força exterior para se manifestarem. Aliás, só os demônios se manifestam, eles tomam forma visível quando provocados. O Espírito Santo pode estar em qualquer lugar e em qualquer momento, é sutil e basicamente silencioso, basta que a pessoa o busque. Ele está associado a um conjunto de sinais e imagens de pureza e limpeza. Da mesma forma, sua busca é orientada pelo exercício de evocação de cada um. Ainda que repleto de sinais corporais, todos os entrevistados faziam associações com a vida espiritual, com o que está dentro. Na Igreja Pentecostal Deus é Amor, cheguei a presenciar pastores e obreiros que afirmavam enxergar anjos e “um homem de barba” durante os cultos. Na Universal nunca presenciei isso. As imagens são atribuições do indivíduo. Ele as controla e as vive em solidão, melhor dizendo, em intimidade.

Penso que uma capacidade cada vez mais individualizada para fantasiar e imaginar seja então o que se exercite nesse momento. “A gente fica só com Deus, a gente fala coisas que só ele entende e, mesmo que a gente não tenha as palavras, ele vê o nosso coração, ele enxerga a nossa alma.” Assim, dá-se uma espécie de deleite intenso repleto de sensações. Nada nesse mundo poderia substituir, nada seria tão perfeito e belo. Ou seja, como diria Colin Campbell a respeito do consumo, a realidade sempre estaria aquém da fantasia em sua perfeição. Assim, a cada fantasia realizada e, portanto, a cada frustração sofrida, se multiplicariam as demandas por mais fantasias – a satisfação da carne é ilusão. Todavia, talvez se aposte aqui justamente na possibilidade de que a realidade possa se contagiar um pouco por tal perfeição e que se consiga no interior da rotina e do mundo material, também

em última instância expressão da vontade divina, perceber sinais dessa mesma perfeição, só plenamente acessível no contato interiorizado com Deus. Mas para isso, torna-se necessário justamente uma contenção e controle do movimento entre a experiência religiosa e a vida material, aceitando-se, como pré-condição da própria busca e realização, que o patamar de satisfação individual e material precisa ser estabilizado e tornado de alguma forma realístico. Um dos entrevistados inclusive me afirmou claramente: “Não é que a gente passe a ter mais coisas, é que a gente começa a controlar mais, a gaste menos com bobagem, com bebida, não precisa mais tomar tanto remédio, a gente aprende a planejar melhor a nossa vida.” (INFORMANTE, HOMEM, 30 ANOS)

VI.2.4 – Vida material e salvação:

Assim, meus entrevistados declararam insatisfação quanto ao padrão de renda, estipulando para si patamares superiores aos atuais e declarando fazer ofertas e participarem de correntes para isso. Por outro lado, 4 deles disseram estar satisfeitos com o tipo de atividade que exerciam. Quando perguntados se Deus desejava que o cristão tivesse uma vida material próspera, todos declararam que sim. Essa orientação é, não só permitida, mas estimulada e orientada. Vejamos o que diz Edir Macedo:

O homem foi colocado na Terra para viver em abundância, sobre a fartura e a prosperidade. [Adão e Eva] tinham abundância de prazer, de energia e amor; viviam em plena e absoluta felicidade, pois para isso foram criados [...] O homem desobedeceu e foi expulso do Paraíso, mas Jesus pagou pela sua culpa e nos dá novamente o direito de voltar ao jardim da abundância de Deus [...] Eu creio em Deus como um Pai [...] Imagino que Deus não é um pai pior do que eu ou do que outros pais. Eu, por exemplo, tenho duas filhas e, pela minha vontade, daria a elas um castelo milionário no melhor lugar do mundo. As melhores roupas, as mais lindas jóias, a mais fina educação, e, se pudesse, escolheria para elas príncipes que as desposassem. Não tenho a menor dúvida de que faria isso, se pudesse [...] Que nos apresentemos ao mundo como verdadeiros filhos e cidadãos do Reino dos Céus, povo de propriedade exclusiva de Deus, nação santa, pura e imaculada, capaz de mostrar para o diabo e seus demônios que somos algo mais especial e que temos um pai que nos dá a verdadeira vida abundante. (MACEDO, 2000, p. 26)

Poder-se-ia perguntar, e com toda razão, se essa maneira de pensar não seria exclusividade de uma elite dirigente, mas vejamos como se expressa uma informante:

Olha, é, eu vejo assim: Deus quer sim que você tenha uma vida estabilizada, porque na própria palavra Ele fala que nós somos herdeiros e coherdeiros dEle. E na própria palavra

de Deus Ele diz que é o dono do ouro e da prata, então, *Ele não se agrada de ver um cristão dizer: 'eu sirvo à Deus, e passo privações, passo necessidade, vivo numa vida pior do que quando não estava na presença de Deus, né, então eu acho que quando nós servimos à Deus nós temos que ter uma vida digna,* porque aqueles que ainda não crê em Deus, eles não visam apenas a vida espiritual, visa sua vida material. *Quem te conheceu antes sabia a sua vida e hoje você na presença de Deus ele visa muito se houve diferença, se houve... é... como é que eu posso dizer... abundância na sua vida, né [...]* (INFORMANTE, MULHER, 35 ANOS)

O primeiro trecho é ilustrativo do estilo despudorado e direto do Bispo Macedo. Ele segue através de uma coordenação entre causa e efeito relacionando as ações de Deus e as dos homens, onde o mundo terreno seria extensão necessária da vontade de Deus e, portanto, não poderia padecer de privações. Todavia, para adentrar no jardim da abundância, o primeiro passo seria aceitar a presença desse mesmo Deus na própria vida. Nessa cosmovisão, Deus não pretende submeter ninguém a provações, a privações; o sofrimento não poderia ser sua obra, pois que é consequência do mal. Portanto, é preciso transformar e buscar uma vida de felicidade. Ao contrário da resignação, a aposta é na possibilidade de que muitas coisas da vida humana seriam reversíveis, uma vez que o Deus dos vivos, também um “Deus vivo e atuante” como muitos me disseram, quer acabar com o sofrimento. Pode-se desejar e interferir, que Ele irá ajudar - a salvo casos que impliquem visivelmente no prejuízo de outros.

Da mesma forma, a narração da informante segue essas mesmas idéias centrais. Além disso, fica ainda mais claro o quanto a apresentação de si mesmo e, portanto, um processo distintivo ligado à inserção religiosa, é recuperado como forma de justificar a necessidade de vida material. Todos os entrevistados afirmaram ter obtido maiores êxitos materiais após a participação. Em circunstâncias familiares e vicinais, em que as pressões por monetarização, as competições e a necessidade por ascensão possivelmente jogam um papel central, o risco de que a entrada na IURD possa ser associada a um declínio na vida material deve gerar alguma ansiedade, ainda que os entrevistados quase nunca apontassem para a presença desse tipo de sentimento. Inclusive, acredito que a tematização sobre determinados assuntos possa ser dificultada pela necessidade de se apresentar todo o tempo a imagem de uma vida vitoriosa entre os emocionalmente mais próximos. Nesse sentido, pode-se arriscar uma determinada homologia: se por um lado, a necessidade de apresentação de sinais visíveis para se asseverar a presença do Espírito Santo na pessoa pode levar a determinadas afetações, por outro, aqui se está sujeito a um esforço ainda

mais dramático visando apresentar a si mesmo como uma vida exemplar. E também nesse caso, a avaliação sobre até onde se pode ou deve chegar continua estando submetida – do ponto de vista de uma avaliação apressada - à avaliação pessoal. “É você que diz até onde Cristo vai entrar em sua vida.” Contudo, nessas circunstâncias foi ficando claro o quanto a perseguição das finalidades e metas não podiam ser desvinculadas da percepção que se tinha da relação com os outros. Não poderia ser diferente para o caso de uma religião que exorta à realização material e à satisfação neste mundo. Portanto, trata-se de um equilíbrio bastante tenso entre a satisfação da “carne” e a do “espírito”. Se se pudesse falar de um perfil típico dos frequentadores da IURD, penso que se poderia descrevê-lo justamente pela presença dessa tensão.

Dessa forma, a ênfase que é dada às questões “materiais” não é desprezível. E, se por um lado o corpo é essa abertura para o tempo e espaço vividos, por outro, o seu manejo está perpassado por limites e constrangimentos. Por exemplo, ao falar sobre assuntos que mais incomodavam ou causavam tristeza, dois foram os mais citados: a entrada dos jovens no “mundo das drogas”, e a perda de fé pela qual viria passando a humanidade. Nesse sentido, os dois temas se entrecruzam. Passar a conviver com as drogas foi interpretado como algo causado pelas atuais condições materiais, entendidas como adversas e injustas. A “tendência ao desespero”, as pressões por distinção e reconhecimento entre os pares no lugar em que se vive, as incertezas do cotidiano, a vontade de possuir coisas e ser admirado, poderiam levar à opção por essa alternativa. A construção de uma determinada imagem de si começa então a não se apresentar como resultado dessa escolha tão livre, uma vez que os condicionantes das decisões religiosas vão todo o tempo sendo inseridos mais ou menos explicitamente ao se narrar os próprios dramas individuais, cada vez menos individualizados, do ponto de vista das expectativas e possibilidades de vida. Todavia, seria justamente por isso que aderir ao caminho religioso passaria também a ser identificado como libertação, uma vez que se presume uma relação cada vez mais íntima e individualizada com Deus e com a própria fé como forma de se romper as cadeias do sofrimento. Escolha e responsabilidade estão visivelmente associadas a autocontrole, liberdade e felicidade. Como tradicionalmente ocorre no protestantismo, as obras não são suficientes para se garantir a salvação. A fé seria uma aposta que só a pessoa poderia fazer, ninguém poderia realizar pelo outro, ninguém poderia mediar esse “contrato”. Assim, ao

mesmo tempo em que todos reconheciam como um dever ajudar ao próximo, sobretudo espiritualmente, aconselhando e “ganhando almas”, a maioria declarou ser um equívoco viver-se dependente dos amigos. É como se a decisão passasse a pertencer a cada um, cabendo a Cristo, o único amigo absolutamente fiel, reconhecer e retribuir os sinais de mudança operados na vida da pessoa.

Nesse sentido, considero curioso o fato de que pelo menos em três dos entrevistados - sendo que um era obreiro - quando perguntados sobre a salvação, houve hesitação na resposta. Se por um lado apenas um dos dez entrevistados declarou ter dúvida sobre a própria salvação, quando eu perguntava sobre o que se imaginava que seria a vida após a morte, percebi certa vacilação. Uma informante nessa ordem que se segue me respondeu, resumidamente, sobre a própria salvação: “Sim, tenho certeza!” E como seria a vida após a morte: “Fogo eterno!” – identificando ao inferno. Então eu perguntei: “E se a pessoa se salvar?”, e ela me respondeu: “Ah, aí é só alegria!” Ou seja, ela não só não correlacionou espontaneamente o que seria um dos principais fundamentos da cosmovisão cristã: a ligação entre salvação e vida após a morte; também, não se preocupou em dar maiores explicações sobre o que seria essa vida após a morte para os salvos. Uma outra entrevistada, esta, obreira, também teve uma reação semelhante. Após afirmar ter certeza da própria salvação, eu perguntei sobre o que seria e como seria a salvação. A essa pergunta ela me respondeu: Como assim? Nessa vida ou na outra vida? E também deu uma resposta bastante resumida, indicando para uma vida de paz, após uma amiga, que estava próxima e ouvia partes da entrevista, indicar que eu queria saber sobre o pós-morte.

Em todo caso, mesmo entre aqueles que apresentaram uma compreensão mais complexa da vida após a morte, talvez apenas entre dois dos entrevistados eu possa dizer que identifiquei maior ênfase a essa instância, ainda que também essa atenção não tenha sido de modo algum exclusiva. Inclusive, para retomar o bispo Macedo ou mesmo o teor de muitas outras pregações que presenciei, a salvação é tematizada como pano de fundo, supostamente a meta de todo cristão, mas de forma nenhuma predomina na forma e conteúdos da maioria das pregações. Se o peso no exercício da fé tende a crescer, a meta a que serve esse exercício se modifica, comparativamente a um protestantismo mais

ortodoxo, ou mesmo em relação ao modelo de catolicismo romanizado¹³⁸. A salvação adquire um outro significado de forma a que se deva mesmo perguntar sobre até que ponto se pode falar de religião dualista. Até que ponto o terror diante da dúvida se torna relevante. Ainda assim, suponho ser coerente a idéia de que um desdobramento como esse, ainda que não programado, já se encontrava como possibilidade nas primeiras motivações protestantes, sem falar das combinações imprevistas com as doutrinas do progresso surgidas no século XIX¹³⁹.

A fé, sem dúvida, é um dos temas mais controversos no cristianismo. É coerente pensar que o cristianismo, a partir de Lutero, será radicalmente dividido em torno dessa questão. Lutero, influenciado por Paulo, leva até as últimas conseqüências a idéia de que só podemos ser *justificados* por Cristo através da fé. Vivemos renovados pelo seu sacrifício e, ao morrermos, estaremos implicados através dEle. Não podemos fazer nada por nossa salvação. Nossas obras não podem nos salvar. Ou seja, Lutero nos diz que não nos fazemos retos realizando ações retas, mas realizamos ações retas porque fomos feitos retos. Essa perspectiva se imporá fortemente ao protestantismo, sendo adotada e revigorada pelo Calvinismo. Aqui a morte não seria continuidade, mas transformação e, portanto, perda. Ela não desaparece, ela é e precisa ser derrotada. Se ela pudesse desaparecer talvez não fizesse sentido em se falar numa vida além como construída no cristianismo, pois que essa vida não será igual a nossa, há um sentido de ruptura¹⁴⁰.

Para os eleitos, essa outra vida será vivida em um estado de pureza na casa do Senhor Deus. A respeito do que ela seria, e do que e como se ressuscitaria, há, do ponto de vista teológico e doutrinário, muitas divergências, ou senão um silêncio sobre o assunto. Mas penso que para boa parte dos cristãos não faz ou mesmo fez muito sentido em se divagar sobre tais coisas. No caso da IURD, penso que se torna muito mais importante uma morte seletiva para determinados aspectos do mundo, concomitante a um renascimento e

¹³⁸ Não é o caso de me demorar muito nesse debate, foi na monografia de final de curso que comecei a atentar para esse fenômeno o qual, penso, me levou a desenvolver o atual caminho na dissertação.

¹³⁹ Não se pode esquecer, Delumeau realiza excelente trabalho em que descreve um longo processo através do qual se poderia identificar motivações religiosas indispensáveis e bem anteriores às modernas ideologias e filosofias do progresso.

¹⁴⁰ “[...] segundo a perspectiva cristã, a perda é uma quebra da integridade do bem. É por isso que o cristianismo requer uma perspectiva escatológica da restauração dessa integridade, embora essa tenha sido compreendida de várias formas.” (TAYLOR, 1994, p. 284)

entrega a outros. Essa morte simbólico-material, no caso estudado, não é um processo violento e definitivo, mas o resultado de um trabalho contínuo de reaprendizado e afirmação fundamentalmente emocional e cheio de idas e vindas, mas reconhecido como nunca acabado de uma vez por todas – sintomático disso que um dos temores pessoais mais declarados foi o da perda da fé. Também: “Nós não somos perfeitos né, nós, os cristãos, a gente vive em busca da perfeição, é uma luta constante né, porque na verdade a carne pede uma coisa e o espírito outra. Então é uma luta constante da carne com o espírito.” (INFORMANTE, MULHER, 25 ANOS) Parece que a principal competência demandada esteja em não se desesperar – mais uma vez, autocontrole e determinação -, para se poder crer e realizar a mudança. Se a morte relativa para o mundo é renascimento em Cristo, esse renascimento deverá ocorrer ainda nesta vida através de uma reorientação seletiva das energias em prol do que seriam aspectos e demandas legítimas nessa vida. Acredito ser esta, em grande parte, a salvação visada e a que no fundo estava em mente quando alguns entrevistados me responderam.

Nessa perspectiva resgata-se por outras vias o interesse dos hebreus pela vida. De qualquer forma, uma posição que receberá uma justificação bíblica poderosa. Certamente que nenhum dirigente irá confirmar essa suposição de que o outro mundo teria deixado de gerar ansiedades; mas creio, essa acaba sendo uma direção não prevista pelos novos movimentos religiosos, e que parece causar arrepios nos defensores mais ferrenhos da ortodoxia. Ora, o cristianismo passou dois milênios esforçando-se para atemorizar e fazer crescer a ocupação humana com os assuntos do outro mundo, foi basicamente disso que todas as igrejas viveram e que boa parte delas ainda hoje esperam viver; pareceria então que o sentido de perfectibilidade do supremo criador não se sustentaria, no cristianismo, sem a esperança desse lugar de pureza localizado em outro tempo e lugar inacessíveis. Como então se poderia admitir uma orientação espiritual que prescinde - mesmo sem o declarar, e ainda que não completamente - dessa tensão e motivo e que, justamente, mesmo sem o explicitar, parece pretender fazer desse mundo expressão e finalidade da existência divina? E, até mesmo, como então se falar de vida espiritual ou mesmo de religião – acusam os oponentes, ou mesmo se auto-denunciam sem o querer os frequentadores? Teriam sido os dois mil anos de lutas, perseguições e provações em vão? Essa pretensa

salvação mundana viria substituir toda a pungência e profundidade de praticamente dois milênios de crenças e certezas?

É nesse sentido que considero interessante a resposta da informante que identificava a vida após a morte ao inferno. Se a salvação é uma coisa que se dá aqui nesse mundo, ela então não possuiria maiores afinidades com a morte. Possivelmente essa denominação, dentre todas as coisas que assimilou e combinou, foi capaz também de silenciar o discurso sobre a morte, inclinação essa, provavelmente forte em quase todo ocidente cristão nos últimos séculos, e assim também no Brasil (ARIÉS, 1982; ELIAS, 2001; REIS, 1991). Por outro lado, se se recupera o amor do antigo judaísmo pela vida¹⁴¹, não se aceita a imagem do Deus punitivo¹⁴², muito característico do antigo testamento. De fato, para os que não foram salvos restaria - na forma mais disseminada de ortodoxia - o inferno; o inferno que foi cada vez mais associado a um reino de exclusividade do mal. No entanto, a queda não é resultado da vontade de Deus, mas da escolha pessoal de cada um que não optou por se libertar e afastar da própria vida a participação de energias e seres malignos. Deus sempre irá desejar, basta que cada um dê algum sinal de boa vontade para com Ele, para que sejamos salvos. Por isso não houve entre os entrevistados, nenhuma dúvida sobre a própria salvação.

Assim, pode-se dizer que não só na IURD, mas entre a maior parte dos pentecostais, é importante que a fruição dos bens - dinheiro, saúde e amor – se dê ainda nesse mundo, não sendo necessário, para isso, que se perca a salvação da própria alma. O reino dos céus está definitivamente apartado do nosso por sua pureza e perfeição, mas a Terra não é o inferno, como às vezes fica sugerido ao se dizer: “o inferno é aqui!”. Essa percepção seria, conforme a visão pentecostal típica, absolutamente errônea. A Terra é

¹⁴¹ Em princípio, o Deus cristão, sobretudo em sua visão herdada da tradição judaica, pode ser considerado “Deus biológico” (CHOURAQUI, 1990). Biológico, aqui, é empregado num sentido mais amplo, sendo Deus, aquele que oferece a vida, o portador do destino dos homens, da vida e da morte. Para os hebreus, a morte não era considerada um mal, era um acontecimento comum e contingente que atualizava o poder de Deus. Ela não tinha importância, bem como não existia entre os judeus primitivos uma sistematização sobre uma vida além morte – ia-se para o Sheol, lugar de sombras e sono eterno. Sendo assim, é nesta vida que deveriam se concentrar todas as atenções e preocupações. Não há interesse, ou - até onde eu saiba - esperança em uma comunhão futura com a unidade, com o Todo, com a divindade.

¹⁴² “Na escatologia mais coerente, o mundo da pureza, e o mundo da impureza, de cuja mistura emanou o mundo empírico, fragmentário, separou-se repetidamente em dois reinos à parte. A esperança escatológica mais moderna, porém, faz que o deus da pureza e benevolência vença [...]” (WEBER, 1982, p. 409)

arena do conflito cósmico entre o Bem e o Mal. O Inferno existe, é a morada de Satanás, e das legiões de demônios. Temos que estar cientes disso, e buscar fazer da nossa vida, uma vida abençoada. Mas temos também que buscar melhorar as nossas vidas, inclusive, para demonstrar o quanto o Senhor é bondoso e misericordioso para com seus filhos. Os primeiros passos resumem-se à busca do conhecimento e a expulsão dos demônios, ou das forças demoníacas que rondam nossas vidas, bem como, procurar modificar nossas condutas.

A vida não é tão simples quanto supõem os homens ausentes, ou de pouca fé. A vida é problematizável e problemática. Há uma imensa batalha cósmica que a todo dia se atualiza, e pela qual nossas almas estão comprometidas. Escolher o lado do Bem, ou seja, escolher o lado vitorioso é uma escolha cheia de conseqüências. Nesse sentido, se ter saído de um passado maculado, talvez também tenha a importância de, ao mesmo tempo em que se desfalca as fileiras inimigas, assegura que o homem fez uma escolha mais consciente e total, pois conheceu em seu passado o Mal. Ao mesmo tempo em que se fortalece a imagem de um deus todo poderoso, se está certo de que o fiel conhece minuciosamente o mundo e a esperteza do Inimigo. O conhecimento do mal, então, talvez seja a garantia de uma vantagem na batalha contra ele, ou seja, contra a ordem equivocada e injusta do mundo. Satanás é o que “atenta”, o que confunde, o que engana, o que produz a desordem em nossas vidas. Aqui, voltarei a passagem que ouvi de uma pastora a respeito da sua própria filha, no Ministério Filadélfia Pentecostal, que havia expressado o desejo de visitar outras denominações: “É preciso estar preparado para ir ao mundo, é preciso conhecer bem a palavra para não cair em erro.” Em todos os templos que visitei, mesmo que ocasionalmente, presenciei uma preocupação persistente com o risco da queda no pecado.

De modo característico, o medo de recair em pecado, e ver novamente a vida ser desgraçada não deixa de ser uma motivação poderosa para a permanência na fé entre os templos que pesquisei. Mas, o reconhecimento de termos vivido durante muito tempo em pecado e, portanto, o arrependimento daí advindo, possui um valor central apenas no momento da aceitação à Cristo. De fato, esse é um momento importante. Não se pode negar, aceitar a Cristo implica também em reconhecer-se pecador perante Deus. O que tem, por conseguinte, um forte apelo diante do grupo religioso: “Eu não vim chamar os justos,

mas, sim, os pecadores, ao arrependimento.” (LUCAS, 5.32) Mas isso não é tudo, nem sequer é o mais importante. Uma vez vencida essa etapa, a busca por uma vida correta, por vitória e prosperidade, passa a ganhar prioridade. É preciso se transformar verdadeiramente, é preciso morrer para renascer.

Por fim, a aceitação da idéia de que o passado das pessoas está maculado, afrouxa algumas amarras que dificultariam a salvação. Em certo sentido, qualquer um pode doravante ser salvo. Até a mais vil das criaturas – e talvez principalmente ela – tem um lugar nos planos de Deus. A Bíblia está repleta de histórias improváveis, sobre homens improváveis. Moisés era um gado que liderou seu povo, Martha era uma mulher idosa, que deu à luz um mensageiro, homem santo. Davi era um pequeno homem que se torna chefe da guerra. O próprio Jesus era um carpinteiro filho de carpinteiro. Muitos dos apóstolos eram iletrados, e assim por diante. Tudo remete a idéia de uma valorização do mundo dentro dos limites de uma existência humana comum e realizável para todos os homens. Ninguém é nada, se não for por Cristo. Talvez por isso, em alguns casos haja também um maior afrouxamento quanto aos costumes. Todo homem é potencialmente santo, não há seres especiais, privilegiados nesse sentido. Mas, dessa forma, a salvação precisa ser buscada em ações neste mesmo mundo, neste mesmo conjunto geral de possibilidades.

Pode-se falar, quanto aos templos que estudei, de uma experiência religiosa que se baseia em alguns de seus aspectos, na idéia de um ascetismo intramundano, de acordo com o formulado por Weber. Entretanto, como já foi indicado, guarda-se aqui uma pequena, mas nada desprezível diferença, com relação, por exemplo, as vertentes calvinistas. Neste último caso, a ação no mundo não ocorre prevendo-se e abarcando-se a possibilidade de gozo dos bens e dos prazeres existentes nesse mundo, essa atitude seria inaceitável e comprometeria a própria salvação. Ao contrário, age-se no mundo, em busca de uma compensação no além. Se quer basicamente salvar a alma, ou ao menos, se ter algum indício da possibilidade de sua salvação. Para os pentecostais de hoje, não poderia ser santa uma vida que estivesse imersa em dor e privação, ou seja, que não estivesse apta a consumir, de “cabeça erguida”, as sensações que Deus deixou no mundo.

VI.2.5 – Entrecruzamentos entre o campo e participação religiosa:

Para concluir, espero, nesse último capítulo ter tornado claro o quanto as definições no campo religioso precisam ser compreendida por um processo de idas e vindas entre a dimensão experienciada pelos agentes no campo, e os percursos institucionais no espaço. Sem dúvida que, em última instância, seria necessário um trabalho histórico mais detalhado do campo religioso em Salvador, ou mesmo no Brasil, ao mesmo tempo que uma discussão bem mais detalhada sobre a formação de um mercado de consumidores nas últimas décadas, pelo ao menos. Todavia, penso que a opção que fiz, diante das limitações do trabalho, pode ajudar a interpretar alguns dos processos que tinha em mente descrever e entender desde o início.

Ao que parece, se entendermos os processos sociais como estruturados de forma codependente, num dinamismo que demanda dos agentes, ou ao menos os sensibiliza à perceberem os movimentos e condicionamentos no campo, a correlação entre institucionalização e sensibilidades não se resumiria apenas a um suposto, mas a um processo dinâmico capaz de ser apreendido na elaboração da pesquisa. Nesse sentido, de fato não se poderia pensar a construção de um determinado mercado de bens de salvação identificando-se os seus consumidores como cognitivamente incapacitados, uma vez que não haveria como autonomizar a definição dos agentes especializados da especificação dos seus consumidores reais ou potenciais. Um processo anda junto com o outro, e, mais ainda, ocorrem condicionalmente a muitos outros fatores que não dizem respeito exclusivamente ao espaço religioso. Como deixei indicado, muitos dos autores que estudaram o fenômeno religioso no Brasil têm apontado para a importância de fenômenos como a urbanização, concentração de renda, processos migratórios, industrialização, tecnologias, globalização, meios modernos de comunicação etc. Ligando-se a tais processos, entendo que uma discussão e análise mais detalhadas do que teria sido a formação do consumo no Brasil e, basicamente, para o caso, em Salvador, seria fundamental. Em seguida, na próxima página, apresento um quadro em que, espero, torne mais explícitas as correlações que pretendi explorar, principalmente nos dois capítulos anteriores. Nele, apresento determinadas classificações operadas no interior mesmo da Igreja Universal, e que ajudam a compreender um pouco da forma como se estipulariam as correlações, tanto do ponto de

vista da competição, como de uma determinada auto-imagem, por certo oficial, mas que se coaduna com muito do que se pode observar nas narrações dos seus clientes. Não se pretende de forma nenhuma apresentar um esquema estático e preciso, apenas que ele fornece linhas gerais de interpretação e mapeamento, possibilitando uma rápida vista panorâmica, inclusive, sintetizando e, portanto, simplificando muito do que já foi mais detalhadamente descrito e discutido.

QUADRO 7 - Oposições no campo e experiência religiosa, do ponto de vista da IURD

	Características Gerais	IURD	Evan. de Missão	Católicos	Afrobrasileiras
C R A E M I P I O G I O S O	Estratégias Religiosas	Ousada	Modestas	Modesta	Dissimuladas
	Tecnologias audiovisuais	Uso intenso	Pouca utilização	Uso corrente	Inexistentes
	Proselitismo	Intenso	Moderado	Moderado	Dissimulado
	Tensão Magia-Religião	Religião	Religião	Incoerente	Magia
C C O O N T S I U D M I O A / N O	Dignidade/Auto estima	Fortalece	Variável	Pouco contribui	Falsa/Efêmera
	Prosperidade	Propicia	Muito pouco	Nada contribui	Falsa/Efêmera
	Felicidade	Propicia	Incompleta	Pouco contribui	Falsa/Efêmera
	Segurança	Propicia	Incompleta	Pouco contribui	Falsa/Efêmera
	Individualidade	Estimula	Variável	Não estimula	Não estimula
	Performances/emoções	Estimula	Pouca emoção	Superficial	Falsa/dissimulada
	Espontaneidade	Estimula	Superficial	Não estimula	Falsa/dissimulada
	Auto-controle	Exige	Exige	Não estimula	Não há
C O R P O	Interioridade	Estimula	Variável	Não estimula	Não há
	Espírito Santo	Estimula	Não estimula	Ausente	Não comparece
	Demônios	Exorciza	Ausente/dissimulado	Ausente/dissim.	Presentes
	Civilização	Sim	Sim	Incoerente	Incivilizada
	Barbárie	Não	Não	Permissiva	Causadora
G E U S E P R I R R A I T U A L	Troca: material-espiritual	Sim	Não	Sim/ Incoerente	Sim
	Ofertas/desafios	Sim	Não	Não	Sim
	Mundo-extramundo	Sim, mas maleável	Sim	Incoerente	Não: amor à carne
	Libertação/conhecimento	Sim	Superficial	Não	Não
	Doutrina/palavra	Simplificada	Intensa	Moderada	Não
	Culto	Entusiasmante	Ineficaz/áspero	Monótono	Extravagante
	S A L V A Ç Ã O				

VII - CONCLUSÃO

O protestantismo reformado havia deixado como uma de suas heranças o que se pode chamar de *desmagificação* do mundo, uma vez que, ao prescindir dos agentes especializados como mediadores da relação dos homens com Deus, retirou também das mãos humanas o poder de interferir e alterar a ordem do mundo espiritual, fazendo dos bens de salvação uma propriedade intangível e inacessível. Esse sentido do termo weberiano *desencantamento*, acredito ser de fundamental importância para esse trabalho. Ainda que não tendo sido diretamente tematizado, ele esteve implícito em quase todos os momentos, atravessando-o em vários pontos. Pois aqui, a desmagificação estaria ligada ao problema, discutido no segundo capítulo, da perda de sentido e das condições de emergência da sociologia como saber, acredito, privilegiado na tarefa de compreender, descrever e mesmo interpretar a fisionomia, as condições e a direção das ações, atividades, lutas, percepções e saberes humanos no interior de uma vida constituída com outros. Pode-se dizer, questões relevantes a uma tradição sociológica que pretende se definir por uma teoria da ação.

Ou seja, vê-se o quanto a própria atividade de pesquisa é também delimitada pelas condições de surgimento e identificação do seu próprio objeto. Assim – e nisso reside um pouco da atividade de pesquisador –, seria importante não se esquecer que as condições para se pensar, por exemplo, numa distinção magia/religião, sob este ponto de vista, só emergiriam no ocidente após o desenvolvimento dessa direção histórica posta pela reforma. Lutas religiosas sempre houveram, acusações de fraqueza ou ineficácia por parte dos oráculos, feiticeiros e deuses, da mesma forma. Mas uma desqualificação do oponente através das categorias possibilitadas por essa separação rigorosa, provavelmente é uma resultante da organização da moderna religião reformada, em que aspectos rituais foram cada vez mais sendo eliminados em proveito de uma direção cada vez mais interiorizada das emoções e julgamentos. Assim, teria resultado num tipo de religião da palavra, em que a doutrina e a retidão das condutas individuais adquiriram prioridade. Aliás, tipo esse que, quando confrontado com o que havia sido predominante em quase mil e quinhentos anos de cristianismo, estaria-se tentado a fazer perguntas em várias direções: será que realmente teria havido religião no ocidente? Ou, o que se pretende chamar de religião, seria privilégio

de uma elite de especialistas? Ou senão, teria a Europa e os Estados Unidos, finalmente encontrado a expressão legítima do que verdadeiramente se poderia chamar de religiosidade? Seja como for, para essa última opção, têm-se que lidar com os paradoxos das conseqüências propiciadas pela emergência mesma desse modelo reformado.

Entre outras coisas, sabe-se que, se por um lado, o protestantismo surge como um desdobramento “natural” de lutas, retenções e aprendizados próprios, fundamentalmente tributários de determinado catolicismo, a reforma ocorrida nesse catolicismo segue sensível a tais deslocamentos, buscando organizar-se institucionalmente, padronizando e fornecendo um modelo de direção cada vez mais unificado de religiosidade e de percepção de mundo. Todavia, o fulcro aberto por essa mesma reforma protestante não poderia mais ser desfeito e, de certa forma, suas conseqüências provavelmente se espalharam para além da vida religiosa em sentido estrito. Weber foi quem primeiramente melhor percebeu essa conexão, identificando na dimensão da vivência religiosa aspectos que permitiam se pensar na relação entre os afetos e motivos, e determinados efeitos práticos de um desenvolvimento histórico longo e, de antemão, imprevisto. Nesse sentido, percebeu que a eliminação dos antigos laços entre as comunidades católicas fortemente hierarquizadas e afeitas à magia, deixava um espaço aberto ao que se poderia chamar de uma interiorização progressiva da experiência religiosa para aqueles agentes que se encontrassem afeitos a tal perspectiva. O problema da solidão e da busca ansiosa pelos sinais da salvação, uma vez que nesse aspecto, o protestantismo herda basicamente da tradição católica a preocupação com o outro mundo, modificando apenas as condições e a sua forma de acesso.

Penso que se poderia falar a esse respeito, ainda que esse autor – tratando-se agora de Norbert Elias – não o admita, de um cruzamento entre o desenvolvimento contemporâneo do que ele identificou como um determinado processo civilizador e específicas continuidades advindas da esfera religiosa. Sei o quanto é desconfortável e delicado tentar se operar teoricamente quando os autores em diálogo podem possuir, sob o ponto de vista dos conceitos visitados, algum tipo de incompatibilidade de princípio. Todavia, não estaria sendo devidamente transparente, acaso omitisse o débito a essa percepção e estímulo, uma vez que acredito ter sido esse o principal ponto de partida e, portanto, de chegada dessa pesquisa. Claro, esse caminho não só demanda muito maior e

mais complexa pesquisa empírica, como exige uma reflexão teórica que extrapola tanto as condições de uma dissertação, como as possibilidades e limitações atuais do pesquisador. Dessa forma, aposto na idéia de que esse seria um bom lugar para continuar doravante a pesquisa em um outro trabalho.

Minha suposição reside no fato de que se possa explicar parte dos acréscimos nos patamares de auto-contrôle burgueses em relação às sociedades de corte, pela aceitação de uma possível contribuição, originalmente advinda da esfera religiosa, mas que em seus desenvolvimentos ulteriores teria se autonomizado relativamente a essa dimensão, autoreferindo-se e sustentando-se daí em diante. Nesse sentido, o trabalho de Colin Campbell afigurou-se como uma possibilidade de diálogo. Em seu livro “A ética romântica e o espírito do consumismo moderno”, esse autor explora justamente a relação entre a contribuição religiosa e a racionalização das emoções. Sua análise aposta justamente na idéia de que a busca por interioridade e a solidão da experiência religiosa entre as igrejas reformadas teria levado a uma vivência de melancolia e de sentimentalismo, os quais teriam caracterizado bastante as correntes românticas do século XIX, bem como, por extensão, teria contribuído para formar a relação específica entre expectativas e satisfação na formação do consumidor moderno.

Nesse sentido, o apelo ao famoso auto-contrôle vitoriano andou de forma tensa de mãos dadas com as exigências de espontaneidade e naturalidade. Dificuldade que pode ser encontrada agudamente na obra de Rousseau, e, possivelmente, também em sua história de vida, mas que também perpassou as obras de muitos dos autores românticos. Nesse sentido, é possível ter havido uma ênfase, como em Baudelaire, na identidade entre ética e estética, tornando-se o belo o bom e o certo¹⁴³. Mas, sobretudo, exorta-se a busca do natural como o profundo e o essencial. Assim, quando se diz que “o essencial é invisível aos olhos”, não se estaria refutando essa interpretação, ao contrário, acredito que frases como essa, mais do que nunca, a confirme. Ela, penso, levaria até às últimas conseqüências um sentido de percepção e emoção que se dirige cada vez mais para o intangível, só disponível àquele que é capaz de dar vazão plenamente à capacidade de imaginar e

¹⁴³ Assim, talvez haja razão no argumento de muitos autores pós-modernos, os quais apontam para um inflamento da estética na vida humana contemporânea – mas, claro, trata-se de uma determinada estética.

fantasiar, de romper com o aqui e agora, com a imperfeição e quase imoralidade e pobreza do mundo “real” e visível.

Nesse sentido, orientei-me no trabalho pela idéia de que o pentecostalismo, através de caminhos imprevistos, seria tributário desses e de outros desenvolvimentos anteriores, ao trilhar o caminho da interioridade, ainda que, diferentemente do protestantismo originário, teria não só permitido, mas estimulado e dado centralidade a vazão das emoções através de uma espécie de reunião mística com o sobrenatural, em sua forma cristã do espírito santo. Todavia, mesmo nesse aspecto, não se poderia entender como a modelação das emoções teria chegado aonde chegou sem anterioridade da ênfase calvinista na intimidade e democratização relativa quanto às possibilidades de distribuição da graça entre os homens. Ou seja, a democratização dos bens de salvação teria, em seu processo de democratização e contágio, levado ao retorno do encontro direto com o sagrado através de uma busca pelos sentimentos. Interessante notar que essa busca irá ocorrer justamente motivada por uma crítica e oposição, nos Estados Unidos, ao protestantismo mais antigo, mas, por outro lado, só será possível mediante os deslocamentos propiciados por esse mesmo protestantismo.

Ou seja, ao mesmo tempo em que não se estava completamente conciliado com as posições protestantes tradicionais, também não se poderia identificar com uma tradição católica dependente da força e poder das lideranças em assuntos religiosos. Ou seja, acessava-se uma espécie de público interessado na experiência direta com o sagrado, mas que ao mesmo tempo desejava que essa experiência pudesse se dar por uma espécie de encontro profundo, para além das doutrinas e dos rigores morais e não dependesse quase que exclusivamente da palavra escrita na conformação dos cultos e pregações. Trata-se de um processo de construção de afinidades que ultrapassava o controle dos prestadores de serviços espirituais e que extraía sua legitimidade da existência de um público que, ao mesmo tempo em que havia sido formado dentro dos limites protestantes, não se conformava mais ao seu estilo e compreensão do significado do sagrado, ou mesmo, talvez não encontrasse nesse espaço uma aceitação ou tolerância satisfatória ao seu modo de ser e, quem sabe, erros do passado. E, nesse sentido, acredito que se possa afirmar a mesma coisa a respeito do pentecostalismo brasileiro sendo que aqui, a ênfase está na relação entre

o catolicismo e o seu público, mas sempre tendo em vista a tensão que esse mesmo catolicismo vivia com outros processos específicos: por um lado, a constituição e centralização de um Estado e uma república colocavam o problema dos limites entre poder temporal e poder espiritual, uma vez que o catolicismo possuía grande poder no país. Por outro, tinha-se que enfrentar uma série de práticas mágicas e terapêuticas populares, a produção de saberes e profissionais que concorriam, tanto com os padres católicos, quanto com os técnicos e médicos que se atrelavam ao projeto estatal. Sendo assim, esses “trabalhadores informais” do mundo espiritual, teriam poucas possibilidades de sobrevivência, diante de uma completa e absoluta reprovação e oposição por parte dos, provavelmente, dois maiores poderes organizados e instituídos no país: a Igreja e o Estado.

Sendo assim, penso ser justamente nesse fulcro da formação nacional, em que determinados agentes desejosos de vida espiritual, mas não suficientemente identificados com a promessa católica, ou melhor, com o que ela implicava dentro dos contextos locais de residência e das sociabilidades que se poderia entender melhor as afinidades que se deram entre esse modelo de protestantismo e sua clientela. Melhor ainda, trata-se de indivíduos que, ao mesmo tempo em que não podiam se identificar com o rigorismo doutrinário e letrado do protestantismo de missão, ou com qualquer referência a uma suposta inferioridade negro-africana das afrobrasileiras, ou senão, simplesmente ao seu excesso de ritualismo, dispêndios e complexificação dos cultos, estava pré-disposto, justamente pelas circunstâncias anteriores de contatos e diálogos, a buscar uma determinada opção religiosa.

Assim, creio que o estigma que determinados grupos e agentes portavam, talvez tivesse motivado a entrada para cultos evangélicos, sobretudo, os de origem pentecostal nas primeiras décadas, sendo que, ao fazer isso, acabavam por constituir aquilo que se chamou de adesão. Ou seja, no sentido mais pleno da palavra, adesão de um fiel ao credo, mas também, do credo ao fiel e, assim, toda uma carga lógica e semântica passa, sutilmente, a compor a interpretação desses personagens, ironicamente, também em forma de adesão, ou, melhor dizendo, de aderência. O interessante de se notar é que, justamente, esse sentido de aderência mais ortodoxo na leitura que se fez dos evangélicos brasileiros talvez não seja mais capaz de explicar o fenômeno e, dessa forma, a tentação intelectualista

de classificar cirurgicamente, ou mesmo de “corrigir”, tenha que enfrentar dificuldades, principalmente, quando os agentes que portam o “guarda-chuva” cognitivo e institucional da ciência estejam, eles mesmos, propensos a hierarquizar moralmente o campo religioso.

Nesse sentido, talvez se possa entender um pouco da posição um tanto quanto excêntrica dos primeiros pentecostais, seus costumes extravagantes, seu isolamento e sua aparente “insignificância”. Na verdade, possivelmente tudo isso se liga muito mais às circunstâncias e características sociogenéticas de suas lideranças e clientela, que a determinação de uma orientação especificamente religiosa. Penso, ao contrário, que a religião operou aí muito mais como fornecedora de parâmetros legítimos e compartilhados, ainda que no interior de grupos inicialmente bastante fechados e restritos¹⁴⁴. Dessa forma, a tensão mundo-extramundo ainda podia funcionar de forma poderosa, uma vez que a percepção de mundo que se tinha, um mundo injusto, de sofrimento e opressor e, principalmente, absolutamente fora do controle humano, parecia de fato motivar a construção desse modelo através de parâmetros mais rigoroso, em que a vida da pessoa deveria ser uma vida exemplar aos olhos daqueles que estavam no mundo, os de fora. Assim, o demônio já ocupava naquele momento um lugar importante, mas, possivelmente, a relativa rareza dos contágios e acidentes, garantiria uma menor recorrência aos seus préstimos. Ou seja, uma vez que se estava relativamente protegido e controlado no interior de um grupo que poderia ser identificado como uma espécie de comunidade em busca da salvação, mais próxima do modelo de seita, em que o face a face e o controle de cada um por todos e de todos por cada um era bastante forte, provavelmente o demônio não tenha se afigurado como recorrência tão extravagante como a presenciada na IURD. Também, as transformações por que passou o país e a cidade do Salvador nas últimas quatro décadas teriam fornecido as condições para a emergência de um modelo religioso que retira sua legitimidade justamente e ironicamente de sua “impureza”. Ou seja, o “dito cujo” possuía de fato bem mais poder, pois que o demônio só precisará e poderá aparecer cada vez mais intensa e exaustivamente, justamente quando o terror em relação a ele estiver diluído e domesticado, ou seja, quando, no fundo, quase ninguém mais temer sua imagem e presença. Tanto é verdade que nenhum dos entrevistados declarou possuir medo de

¹⁴⁴ E aqui a religião acaba sendo um poderoso catalisador, empiricamente muito rico, por ser capaz de mobilizar e adensar múltiplas determinações.

demônios ou encostos. Inclusive, alguns desses encostos costumavam aparecer na sessão do descarrego de forma que mais evocava o cômico que o aterrorizante.

Assim, penso, se se pode afirmar que a tarefa fundamental a que se propôs o protestantismo, foi justamente inchar o mundo de sagrado, tornando Deus acessível a todos e tornando a vida de cada um, um exercício para a Sua honra e glória, pode-se dizer que uma de suas contribuições não previstas, combinada a outros fatores inclusive não religiosos, possa ter sido não só a expulsão de determinada magia do mundo, mas a invasão do sagrado pela civilização, a técnica, a racionalidade instrumental, a tecnologia e o desejo de controle, acompanhados reflexivamente por suas ideologias e filosofias. Ou seja, trata-se de um processo de interpenetração entre os bens materiais e espirituais de forma a não ser mais tão simples se definir com absoluta certeza, o que é uma coisa e o que é outra. E, nesse sentido, trata-se de uma competência forte entre muitas religiões a capacidade em filtrar, selecionar e adaptar características do mundo em que ela está inserida. Competência essa que, pelo que pude perceber, é muito forte e valorizada na Igreja Universal.

Nessas circunstâncias, talvez a orientação para a interioridade, ou mesmo a “fuga para o irracional”, acabe sendo o último recurso àqueles que pretendem encontrar os sinais do sagrado no mundo, mas ainda guardando seus traços de pureza. Todavia, mesmo nessa busca, não se pode dizer que rigorosamente não se dê racionalização. Aliás, como já foi indicado, a organização dessa experiência, ao contrário, demanda um alto grau de racionalização, o qual se instaura mesmo nas competências e performances corporais, dependendo de autocontrole e concentração de quem busca esse sagrado, de tal forma que, ainda que sozinho, ele precise desenvolver um grau suficientemente forte de controle de si e das sua imagem perante os outros, não se excedendo ou causando vergonha, não escapando à censura alheia, mas, sobretudo, não escapando à censura mais dura e inescapável, a própria, garantida pela interiorização dos constrangimentos, já, portanto, encarnada como disposição, como habitus. Ou seja, essa tensão constante entre a busca por prazer e a moderação. Creio que, nesse sentido, a discussão sobre o processo civilizador em Elias seja bastante elucidativa. Ora, não se pode perceber essa experiência religiosa sem se observar o quanto o demônio se forjava como marco fronteiro entre o

humano e o animal, ou seja, traduzido em termos religiosos, como os domínios da carne e do espírito, mas que, acredito, pode ser perfeitamente posto nos termos elisianos do binômio barbárie e civilização.

Esse, um lugar de luta e parâmetro delineador da construção das estimas e da dignidade. Não pode, portanto, haver experiência religiosa plena fora do mundo, distante dos constrangimentos e valores civilizacionais desse mundo, fortemente enraizados e demandados por tais agentes religiosos e, por certo, só exibidos nestes termos no interior desse mesmo espaço, porque alguma coisa provavelmente não deu certo. Ou seja, penso que, de fato, não é extravagante a relação entre crise e busca religiosa. Todavia, penso que essa relação não possa ser generalizada. Trata-se apenas de parte das motivações, em certos contextos vivenciais, do mesmo modo que a forma de solução dessa crise irá variar bastante entre os agentes no campo religioso. Dessa forma, penso que o que se coloca em jogo quando se fala de guerra espiritual seja muito mais que acusação religiosa em sentido estrito; ao acentuar a inferioridade das afrobrasileiras, por exemplo, toca-se num parâmetro civilizacional importante, pois o que se pretende recusar, de fato, seria muito mais a proximidade entre Brasil e África, e toda carga pejorativa que se insere nessa relação. Inclusive, acredito que a produção audiovisual e sua disseminação nas últimas décadas tenham fornecido padrões avaliativos importantes sobre uma suposta África. Trata-se de todas as imagens de guerras fomes, privações, doenças e catástrofes que esses meios têm divulgado compondo, quase que exclusivamente, o que seria a imagem e mapa cognitivo hegemônico que se possui desse continente.

Em contraposição, coloca-se toda uma narrativa de abundância e poder referida a esse deus supremo, criador do mundo e de sua riqueza. Esse mundo repleto de oportunidades e aberto à conquista dos homens. Nesse sentido, o acesso aos bens e seu desfrute ganha centralidade quando confrontados com as privações de uma vida restrita, ou até mesmo “miserável”. Como explicar uma situação de pobreza? Como se entender o sofrimento humano? Sem a recorrência aos encostos e espíritos malignos seria impossível entender porque o Deus da riqueza e da abundância permitiria a pobreza. É dessa forma que o consumo passa a ser fundamental na construção desse modelo religioso. Da mesma forma, é assim que a relação entre o corpo e as práticas de consumo se correlacionariam

em seu interior, pois, como se disse, a todo momento a busca pelos bens passa por um contínuo processo organizador das próprias emoções e sentidos, uma reeducação perceptiva e emocional, que exige, desde o momento da oferta, a experiência com o espírito santo e a reorganização do cotidiano, uma contínua renovação e domesticação dos próprios atos e da maneira de desejar e se expressar.

Portanto, ao optar pelo campo dos estudos religiosos, espero estar contribuindo de alguma forma para a compreensão da imagem que temos de nós mesmos, enquanto resultante de um longo desenvolvimento histórico. Processo esse que, se não podemos alterá-lo à nossa revelia, superando definitivamente seus aspectos indesejáveis, ou muito menos refazer o que já foi feito, penso que seria possível, caso aceitemos e enfrentemos nossa própria tragédia, adquirir mais clareza e responsabilidade diante desse passado, bem como do futuro possível.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. 254 p.

<http://www.arcauniversal.org.br>

ARIÈS, Philippe. **O homem diante da morte**. Tradução de Luiza Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1982.

ARON, Raymond. Augusto Comte. In: _____. **As etapas do pensamento sociológico**. São Paulo: M

artins Fontes, 1999. Coleção Tópicos.

AUGÉ, Marc. **Não Lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Tradução: Maria Lúcia Pereira. São Paulo: Papirus, 1994. 110 p. (Coleção Travessia do Século)

BASTIDE, Roger. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 280 p.

BAUDELAIRE, Charles. **Sobre a modernidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. 70 p.

_____. **O poema do haxixe**. Rio de Janeiro: Ed. Newton Compton Brasil Ltda, 1996. 93 p.

BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade de consumo**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995. 213 p.

BAUMAN, Zygmunt. Caps 1, 2 e 3. In: _____. **Amor líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2004, p. 15-142.

_____. **Modernidade líquida**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2001. 258 p.

_____. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1998. 272 p.

BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. **Modernização Reflexiva**: Política, tradição e estética na ordem social moderna. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Ed. UNESP, 1997. p. 1-133.

BELL, Daniel. Cap 1. In: _____. **Las contradicciones culturales del capitalismo**. Tradução de Néstor A. Míguez. 1977. p. 45-90. Coleção Los noventa.

BENJAMIN, Walter. **Charles Baudelaire**: um lírico no auge do capitalismo. São Paulo: Brasiliense, 2000. (Obras escolhidas, Vol. 3).

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Ed. Ave Maria 24ª Ed., 1982.

BIRMAN, Patrícia (org.). **Religião e espaço público**. São Paulo: Attar Edit., 2003. 389 p.

BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**. Tradução Carlos Néelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991. 202 p.

BOURDIEU, Pierre. Caps II e III. **A economia das trocas simbólicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. **A produção da crença**: contribuição para uma economia dos bens simbólicos. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. 2. ed. São Paulo: Zouk, 2004. 219 p.

_____. Espíritos de Estado: gênese e estrutura do campo burocrático. In: _____. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. São Paulo: Papirus, 1996. p. 91-135.

_____. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Ed. Marco Zero Limitada, 1983.

_____. **Meditações pascalianas**. Tradução de Sérgio Miceli. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. 324 p.

_____. Caps I, II e III. In: _____. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. 7. ed. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2004. p. 7-16 e p. 59-74.

BRAUDEL, Fernand. **Gramática das civilizações**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. 506 p.

CAILLÉ, Alain. **Antropologia do dom**: o terceiro paradigma. Petrópolis: Vozes, 2002. 325 p.

CAMPBELL, Colin. **A ética romântica e o espírito do consumismo moderno**. Tradução de Mauro Gama. Rio de Janeiro: Rocco, 2001. 400 p.

CAMPOS Jr., Luís de Castro. **Pentecostalismo**: sentidos da palavra divina. São Paulo: Ed. Ática, 1995. 166 p. (Coleção: As religiões na história)

CANCLINI, Néstor García. **Consumidores e cidadãos**: conflitos multiculturais da globalização. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001. 290 p.

CARSE, James P. **Muerte y existencia**: una historia conceptual de la mortalidad humana. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

CARVALHO, Moacir. **Pentecostais e a morte**: a purificação sem purismos salvando o homem do mundo. 2003. 100 f. Monografia (Bacharelado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

CASSIRER, Ernest. **A filosofia das formas simbólicas**. Tradução Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 9-172. Coleção Tópicos.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. artes de fazer. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994. 351 p.

CESAR, Waldo; SHAULL, Richard. **Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs**: promessas e desafios. Petrópolis: Vozes, 1999. 316 p.

CHOURAQUI, André. **Os homens da bíblia**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. 341 p. Coleção A Vida Cotidiana.

<http://www.cnbb.org.br>

COMISSÃO DE HISTÓRIA DA IGREJA NA AMÉRICA LATINA. **História geral da igreja na América Latina**: ensaio de interpretação a partir do povo: a igreja no Brasil no século XIX. 3. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992. 322 p.

COSTA, Jurandir Freire. **O vestígio e a aura**: corpo e consumismo na moral do espetáculo. Rio de Janeiro: Ed. Garamond, 2004. 244 p. Coleção A lei do desejo.

DAMATTA, Roberto. **O que faz o brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

<http://www.dantas.com/realidadebr/rn/iurd/iurd301295.html>

DELUMEAU, Jean. **Mil anos de felicidade**: uma história do paraíso. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. 424 p.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. **O mundo dos bens**: para uma antropologia do consumo. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2004. 302 p.

DUMONT, Louis. **O individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1985. p. 09-175.

DURKHEIM, Émile. Da divisão do trabalho social. In: _____. **Os pensadores**. 2 ed. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1983. p. 1-70

_____. **Lições de sociologia**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002.

_____. **O suicídio**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003. p. 29-321.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. Martins Fontes, 2001. 191 p.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. 201 p.

_____. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. 271 p.

_____. **A solidão dos moribundos**: seguido de envelhecer e morrer. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. 107 p.

FARIAS, Edson. **Consumo cultural em sociedades modernas**. 2006. 30 p.

_____. **O desfile e a cidade**: o carnaval-espetáculo carioca. Rio de Janeiro: Editora E-papers, 2006 467 p.

FEATHERSTONE, Mike. **Cultura de consumo e pós-modernismo**. Tradução: Júlio Assis Simões. São Paulo.

FIORAVANÇO, João Caetano. **O consumo de alimentos nos países do MERCOSUL e do Chile**. Informações Econômicas, São Paulo, v. 33, n. 4. Disponível em: <<http://www.iea.sp.gov.br/out/publicações/pdf/tec20403.pdf>> Acesso em: 17 mar. 2007.

FOLHA UNIVERSAL: Inúmeras edições durante o ano de 2006, além de recolher panfletos e objetos variados, distribuídos gratuitamente nos cultos.

FONSECA, Celso. Verão do remelexo: o pagode e a axé music invadem o país, vendem milhares de discos e se transformam no som do momento, **ISTOÉ**, São Paulo, n. 1476, p. 76 – 81. 14 jan. 1998

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução Roberto Machado. 14ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979. 295 p.

_____. **História da sexualidade**: a vontade de saber. Vol 1. Ed. Paz e Terra. 1998. 156 p.

_____. **Vigiar e Punir**. 16ª Ed. 1997.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: _____. **Nem anjos nem demônios**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 67-162.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1997. 116 p.

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e Mucambos**. Rio de Janeiro: Ed. Record, 17ª Ed.

GAY, Peter. **Guerras do prazer**: a experiência burguesa da rainha Vitória à Freud. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 352 p.

GAZETA MERCANTIL. 4 e 5 de Setembro de 2004.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

GIDDENS, Anthony. **Política, sociologia e teoria social**: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo. São Paulo: Editora Unesp, 1997. p. 147-168.

GINZBURG, Carlo. **Olhos de madeira**: nove reflexões sobre a distância. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 328 p.

GOMES, Wilson. Nem anjos nem demônios. In: _____. **Nem anjos nem demônios**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 225-268.

GONÇALVES, Robson R. **O setor de bens de eletrônicos de consumo no Brasil**: uma análise de seu desempenho recente e perspectivas de evolução futura. Rio de Janeiro, abr. 1997. Disponível em: <<http://www.ipea.gov.br/pub/td/td0476.pdf>> Acesso em: 30 abr. 2007

GUILLEBAUD, Jean-Claude. **A tirania do prazer**. Tradução de Maria Helena Kuhner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. 434 p.

HAMMAN, A. **A vida quotidiana dos primeiros cristãos**. Tradução de Miguel Serras Pereira. Ed. Livros do Brasil. Título original: La vie quotidienne des premiers chretiens.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Laís Teles Benoir. São Paulo: Editora Centauro, 2004. 197 p.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 8. ed. São Paulo: Loyola, 1999. 349 p.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. Tradução: Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1989. (Serie: Interpretações da história do homem, Vol. 2), 3ª Edição.

HERSCHMANN & Micael. M. **A invenção do Brasil moderno**: medicina, educação e engenharia nos anos 20-30. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. 316 p. Coleção Pensamento Crítico.

HOBBSAWM, Eric. **A era dos extremos**: o breve século XX. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

<http://www.igrejauniversal.org.br>

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo demográfico 2000: características gerais da população e resultados da amostra, 2003.

<http://www.ibge.gov.br>

JAMESON, Frederic. **Espaço e imagem**: Teorias do pós-moderno e outros ensaios. Tradução e organização de Ana Lúcia Almeida Gazzola. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004. 290 p.

KLINKE, Ângela; MARQUES, Manoel. Mancha de dendê não sai. **ISTOÉ**, São Paulo, n. 1539, p. 52 – 61. 31 mar. 1999

LAPA, José Roberto do Amaral. **A Bahia e a carreira da índia**. São Paulo: Ed. HUCITEC, UNICAMP, 2000. 382 p. (Coleção: Estudos Históricos)

LASCH, Christopher. Caps I, II e III. In: _____. **A cultura do narcisismo**: a vida americana numa era de esperanças em declínio. Tradução de Ernani Pavaneli. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1983. p. 23-98. Série Logoteca.

LEFEBVRE, Henri. **A vida cotidiana no mundo moderno**. Tradução: Alcides João de Barros. São Paulo: Ed. Ática, 1991. (Série Temas, Vol. 24, Sociologia e Política)

LE GOFF, Jacques. **A bolsa e a vida**: economia e religião na Idade Média. Tradução Rogério Silveira Muoio. São Paulo: Brasiliense, 2004. 112 p.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Tradução de Tânia Pellegrini. 5.ed. Campinas, SP: Papyrus, 1989. 323 p.

MACEDO, Edir. **As obras da carne e os frutos do espírito**. Rio de Janeiro: Ed. Gráfica Universal Ltda, 2005. 49 p.

_____. **Doutrinas da Igreja Universal**. Rio de Janeiro: Ed. Gráfica Universal Ltda, 1998. 108 p.

_____. **O perfeito sacrifício**. Rio de Janeiro: Ed. Gráfica Universal Ltda, 1998. 69 p.

_____. **Vida com abundância**. Rio de Janeiro: Ed. Gráfica Universal Ltda, 2005. 62 p.

_____. **Estudos bíblicos**. Rio de Janeiro: Ed. Gráfica Universal, 2002. 168 p.

_____. **Vida com abundância**. Rio de Janeiro: Ed. Gráfica Universal, 2005, 14ª ed. 64 p.

_____. **O perfeito sacrifício**. Rio de Janeiro: Ed. Gráfica Universal, 2004, 72p.

_____. **Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus**. Rio de Janeiro: Ed. Gráfica Universal, 2002, 112 p.

_____. **Nos passos de Jesus**. Rio de Janeiro: Ed. Gráfica Universal, 2000, 13ª ed. 128 p.

_____. **Orixás, Caboclos e Guias, deuses ou demônios?** Rio de Janeiro: Ed. Gráfica Universal, 2000.

_____. **As obras da carne e os frutos do espírito.** Rio de Janeiro: Ed. Gráfica Universal, 2005, 2ª ed. 56 p.

MACHADO, Maria das Dores Campos. **Carismáticos e pentecostais:** adesão religiosa na esfera familiar. Campinas: Ed. Autores Associados, 1996.

MARIZ, Cecília Loreto. Libertação e ética: uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo. **Nem anjos nem demônios.** Petrópolis: Vozes, 1994. Parte III, p. 204-224.

MARTINO, Luís Mauro Sá. **Mídia e poder simbólico:** um ensaio sobre comunicação e campo religioso. São Paulo: Ed. Paulus, 2003. 198 p.

MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia alemã.** Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. 11. ed. São Paulo: Editora Hucitec, 1999. 138 p.

_____. **O manifesto comunista.** Rio de Janeiro: Paz e Terra.

MARX, Karl. Para a crítica da economia política. In: _____. **Marx.** Tradução de Edgard Malagodi. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. p. 25-54. Coleção Os Pensadores.

_____. Seção I mercadoria e dinheiro, seção II a transformação do dinheiro em capital, seção III, a produção da mais-valia absoluta. **O capital:** crítica da economia política. Volume 1 Tradução Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985. p. 43-246. Coleção Os Economistas.

MATTOS, Sergio. O desenvolvimento dos meios de comunicação. In: _____. **O controle dos meios de comunicação:** a história da censura no Brasil. Disponível em: <[http:// www.sergiomattos.com.br/liv_controle06.html](http://www.sergiomattos.com.br/liv_controle06.html)> Acesso em: 15 mar. 2007.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: _____. **Sociologia e antropologia.** Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2003. p. 182-314.

_____. As técnicas do corpo. In: _____. **Sociologia e antropologia.** Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2003, p. 399-422.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir:** a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984. 266 p.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção.** Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 662 p.

NEVES, Laerte Pedreira. **O crescimento de Salvador e das demais cidades baianas.** Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1985. 98 p.

ORO, Ari Pedro; SEMÁN, Pablo. **Os pentecostalismos nos países do Cone-sul:** panorama e estudos. Religião e sociedade. Rio de Janeiro, 1997. v. 18, p. 127–155.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro:** umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999. 229 p.

_____. **Pierre Bourdieu.** Ed. Ática. p. 8 – 80.

PATUSCO, João Antonio Moreira. **Energia e economia no Brasil 1970 – 2000.** Brasília, 27. 7. 2002. Disponível em: <http://ecen.com/eee35/energ_econom1970_2000.htm>
Acesso em: 05 de mai.2007

PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil.** São Paulo: Hucitec, 1996. 293 p.

_____. **O desencantamento do mundo:** todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Ed. 34, 2003. 240 p.

RABELO, Miriam Cristina; CUNHA, Litza; SCHAEPPPI, Paula. **Religião, imagens e experiências de aflição:** alguns elementos para reflexão. Experiência de doença e narrativa. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 1999. p. 229-261. (Coleção Antropologia & Saúde).

RAMOS, Cleidiana. Salvador da Bahia e de Oxum. **A Tarde**, Salvador, 13 mai. 2007. p. 6.

_____. Cresce número de adeptos de cultos afros em Salvador. **A Tarde**, Salvador, 13 mai. 2007. p. 10.

_____. Terreiro baiano é escolhido para iniciação de africano. **A Tarde**, Salvador, 25 mai. 2007. p. 11

REIS, João José. **A morte é uma festa:** ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. 357p.

RIESMAN, David. Parte I. In: _____. **A multidão solitária:** um estudo da mudança do caráter americano. Tradução de Rosa R. Krausz e J. Guinsburg. 2.ed. São Paulo: Ed. Perspectiva. p. 67-228. Coleção Debates.

ROBERTSON, Roland. **Sociología de la religión.** México: Fondo de Cultura Económica, 1980. 431 p.

ROCHE, Daniel. História das coisas banais: nascimento do consumo nas sociedades tradicionais. Tradução: Ana Maria Scherer. Riode Janeiro: Ed. Rocco. 396 p.

RODRIGUES, Fernando. **Os ritmistas e a cidade:** sobre o processo de formação da moderna música baiana orientada para a diversão. 2006. 150 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília.

SACHS, Viola. **Brasil & EUA: religião e identidade nacional**. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1988. 189 p.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Tradução de Sérgio Tadeu de Niemayer Lamarão. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. 230 p.

SANCHIS, Pierre. **Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001. 208 p.

_____. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. **Nem anjos nem demônios**. p. 34-66.

_____. Comentários de Pierre Sanchis. **Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política**. p. 150 – 180.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. **Décadas de espanto e uma apologia democrática**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1998. 192 p.

SENNETT, Richard. **A corrosão do caráter: conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo**. Tradução de Marcos Santarrita. 8. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004. 204 p.

SHILS, Edward. **A teoria da sociedade de massas**. In: _____. Diógenes. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1983. p. 115-133.

SIMMEL, Georg. **Simmel e a modernidade**. Oelze, BERTHOLD & SOUZA, Jessé (org.). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

_____. **A metrópole e a vida mental**. Tradução de Sérgio Marques dos reis.

VELHO, Otávio Guilherme Org. In. O Fenômeno urbano. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 4ª ed. (Biblioteca de ciências sociais)

_____. **Sociabilidade: um exemplo de sociologia pura ou formal**.

SCHLUCCHTER, Wolfgang. As origens do racionalismo ocidental. In: SOUZA, Jessé (Org.). **O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999. 316 p.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. 287 p.

SOUZA, Jessé. **A modernização seletiva: uma interpretação do dilema brasileiro**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000. p. 09-42.

_____. **Democracia hoje**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001. p. 428.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. 396 p.

SOUZA, S.R.M. **Cura e terapia**: experiência religiosa das mulheres da IPDA. 2000. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. Salvador. Orientadora: Prof. Miriam Cristina Marcílio Rabêlo Rabêlo.

SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá. **Sociologia da religião e mudança social**: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil. São Paulo: Ed. Paulus, 2004. 173 p. (Coleção Sociologia e Religião)

TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 1994. 670 p.

THOMPSON, E.P. O poder transformador da cruz. **A formação da classe operária inglesa II**: a maldição de Adão. Tradução de Renato Busatto Neto e Cláudia Rocha de Almeida. Paz e Terra.

THOMPSON, J.B. **Ideologia e cultura moderna**: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. Rio de Janeiro: Vozes, 2002. 427 p

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidade**. Tradução Elia Ferreira Edel. 7.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994. 431 p.

VEBLÉN, Thorstein. **A teoria da classe ociosa**: um estudo econômico das instituições. Tradução de Olívia Krahenbuhl. 3.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. 180 p. Coleção Os Economistas.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Após o liberalismo**: em busca da reconstrução do mundo. Petrópolis: Vozes, 2002. 271 p.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1999.

_____. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**: volume 1. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4. ed. Brasília: UNB, 1999.

_____. **A psicologia social das religiões mundiais**. In: _____. **Ensaio de sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1982. p. 309–347.

_____. **As seitas protestantes e o espírito do capitalismo**. In: _____. **Ensaio de sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1982. p. 347–370.

_____. **Rejeições religiosas do mundo e suas direções**. In: _____. **Ensaio de sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1982. p. 371–410

_____. **A ciência como vocação**. In: _____. **Ensaio de sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1982. p. 154–183.

_____. **A política como vocação**. In: _____. **Ensaio de sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1982. p. 97 – 153.

ANEXOS

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – ICS

IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS QUESTIONÁRIO 1: OPINIÕES E SITUAÇÃO DA MEMBRESIA

Responsável: Moacir Carvalho Oliveira

Data de preenchimento: ____/____/____

N °: _____

Bloco 1: Identificação Geral:

1) Idade: _____

2) Local de nascimento: Cidade: _____ Estado: _____ País: _____

3) Há quanto tempo você mora em Salvador: _____

4) Sexo: () Masculino () Feminino

5) Cor da pele: () Branco () Pardo () Negro () Amarelo () Outros _____

6) Grau de instrução: () 1º Grau incompleto () 1º Grau completo () 2º Grau
incompleto () 2º Grau completo () Superior incompleto () Superior completo
() Outros _____

Bloco 2: Situação familiar e profissional:

7) Quantas pessoas residem/moram com você: _____

8) Situação conjugal atual: () Casado(a) ou vivendo maritalmente () Viúvo(a)
() Solteiro(a) () Divorciado(a)/Separado(a)

9) Você tem filhos: () Sim () Não Quantos: _____

10) Mora sozinho ou com (se for o caso, assinalar mais de uma opção):

() Sozinho () Esposo(a) e filhos () Esposo(a) () Filhos () Amigos () Pais
() Mãe () Pai () Outros: _____

11) Reside em imóvel próprio: () Sim () Não

12) Você se considera materialmente:

() Rico () Pobre () Classe média () Outro: _____

13) Trabalha atualmente: () Sim () Não

Se Sim:

14) Qual a sua atual atividade/emprego: _____

15) Há quanto tempo exerce essa atividade/emprego: _____

16) Preferia estar atuando em outra atividade diferente da atual: () Sim () Não

Se sim: Qual(is): _____

17) Qual a sua renda mensal atual: _____

18) Você está satisfeito com o seu atual padrão salarial: () Sim () Não

Por quê: _____

Se não: Quanto você gostaria de receber atualmente: _____

Bloco 3: Trajetória religiosa:

19) Há quanto tempo frequenta a IURD: _____

20) Você já participou de alguma outra religião ou grupo religioso anteriormente:

Qual(is): _____

21) Seus pais e familiares freqüentavam alguma outra denominação/religião:

Qual(is): _____

22) De que forma aconteceu o seu encontro com a Universal do Reino de Deus:

23) O que mudou em sua vida depois que você ingressou na IURD:

24) Houve alguma coisa que você deixou de fazer após o ingresso: () Sim () Não

Se sim: O que deixou de fazer: _____

Por que deixou de fazer: _____

25) Houve alguma coisa que você passou a fazer após o ingresso: () Sim () Não

Se Sim: O que você passou a fazer após: _____

Por quê passou a fazer: _____

26) Houve ou há alguma coisa que você ainda tenha dificuldade de deixar de fazer:

27) Houve ou há alguma coisa que você tenha dificuldade de fazer:

28) Nessa sua opção religiosa, o que mais considera gratificante:

29) Também, alguma coisa relativa ao mundo atual passou a lhe entristecer mais:

Bloco 4: Corpo e Experiência com o Espírito Santo:

30) O que é o batismo e a experiência de renovação com o Espírito Santo:

31) Você já passou por essa experiência de renovação: () Sim () Não

Se Sim: O que sentiu nesse momento: _____

32) Como fica o seu corpo quando tomado pelo Espírito Santo:

33) Você controla seu corpo nesse momento:

34) Como você sabe que alguém está tendo essa experiência:

35) Como discernir a renovação pessoal de êxtase com o Espírito de uma posse demoníaca provocada por um “encosto”:

36) Você costuma receber o Espírito Santo no culto: () Sim () Não

Se sim, isso ocorre muitas vezes: _____

37) Fora do culto você costuma receber o Espírito Santo/ Em quais circunstâncias:

38) Você já obteve algum(s) êxito(s) material(is) através de algum dom do Espírito Santo:

() Sim () Não

Se sim, qual ou quais foram: _____

39) Em sua opinião, é importante que o cristão obtenha sucesso/vitória material – emprego, conquistas como casa própria, sucesso nos empreendimentos, automóvel etc.: () Sim () Não

Por quê: _____

40) Quais outros benefícios que você consideraria importantes e que foram propiciados por obra do Espírito Santo em Sua vida:

41) Se você tivesse que associar cada uma das seguintes palavras a uma, e apenas uma pessoa da Trindade, como você faria: Marcar, correspondentemente **(P)**ai, **(F)**ilho e **(E)**spírito Santo: () Felicidade

() Satisfação () Confiança () Energia

() Conhecimento () Sabedoria () Transformação () Sentimento () Paz

() Poder () Palavra () Luta () Misericórdia () Perdão () Justiça () Fogo

() Salvação () Sacrifício () Pureza () Água () Mundo

() Segurança () Corpo () Emoção () Cuidado () Operação

() Desejo () Renovação () Santidade () Provação () Libertação

() Progresso () Amor () Vitória () Família () Outras associações: _____

42) Quais benefícios você considera que o Espírito Santo traz ao corpo das pessoas:

43) Vc. Considera importante que o fiel saiba cuidar do próprio corpo e da aparência:

() Sim () Não

Se Sim, de qual ou quais formas:

() Higiene pessoal () Cuidados com a saúde () Práticas esportivas

() Boa alimentação () Vestindo-se bem () Indo a cabeleiros () Realizando plásticas e intervenções estéticas corretivas () Clínicas de emagrecimento/SPAR () Dormindo bem

() Deixando de fumar/ beber () Outros _____

No caso das mulheres: () Uso de adereços () Maquiagens () Perfumes

() Cremes e produtos cosméticos () Manicures e pedicures () Outros: _____

Se Sim, por quê: _____

Bloco 5: Vida material:

44 Sua vida material melhorou depois que você entrou pra a IURD: () Sim () Não

Se Sim, de que forma: _____

Se Não, por quê você acha que não mudou: _____

45) Há uma ou mais coisas materiais em especial que você tenha investindo/adquirindo após seu ingresso na IURD: () Sim () Não

Se sim, o quê: _____

A que ou a quem você deve tal aquisição: _____

Você fez algum propósito ou participou de alguma campanha visando a aquisição desse bem/ objeto em particular: () Sim () Não Se sim, diga de que forma: _____

46) Há uma ou mais coisas materiais em especial nas quais você está investindo/adquirindo atualmente: () Sim () Não - Se sim, o quê: _____

Você **Fez**; **Está fazendo**; ou **Fará** algum propósito ou campanha visando a aquisição desse bem/objeto em particular: Sim Não

Se sim, diga de que forma: _____

47) Participa de algum culto em especial para isso: Sim Não

Se Sim, qual: _____

48) Há uma ou mais coisas materiais em especial nas quais você gostaria de estar investindo/adquirindo atualmente: Sim Não - Se sim, o quê: _____

49) Antes de entrar para a IRD, quais eram suas prioridades materiais, o que você pensava em ter/adquirir: _____

50) Escolha nessa lista um máximo de 6 (seis) coisas/itens que você hoje considera prioritárias ao utilizar o seu orçamento (seja em benefício próprio ou de terceiros):

(1) Automóvel (2) Casa própria (3) Plano de saúde (4) Roupas

(5) Utilidades do lar (6) Escola/Educação (7) Cuidados com o corpo

(8) Poupança (9) Alimentação (10) Cuidados com o embelezamento do corpo

(11) Lazer e entretenimento (especificar):

() Festas () Viagens () Idas a bares, restaurantes e shopping centers

() Música (discos e Shows), cinema, teatro () Eventos esportivos () Práticas esportivas (

) Praia e clubes () Outros: _____

(12) Auto-aperfeiçoamento:

() Livros revistas e jornais () Cursos, seminários e palestras () Outros _____

51) Escolha nessa lista no máximo 6 (seis) coisas/itens que você consideraria prioritárias ao utilizar o seu orçamento (seja em benefício próprio ou de terceiros), antes de frequentar a IURD:

(1) Automóvel (2) Casa própria (3) Plano de saúde (4) Roupas

(5) Utilidades do lar (6) Escola/Educação (7) Cuidados com o corpo

(8) Poupança (9) Alimentação (10) Cuidados com o embelezamento do corpo

(11) Lazer e entretenimento (especificar):

() Festas () Viagens () Idas a bares, restaurantes e shopping centers

() Música (discos e Shows), cinema, teatro () Eventos esportivos () Práticas esportivas

() Praia e clubes () Outros _____

(12) “Auto-aperfeiçoamento”:

() Livros revistas e jornais () Cursos, seminários e palestras () Outros _____

52) Sobre as diversões do “mundo”, como você considera que um cristão deve agir:

Bloco 6: Sobre a IURD, sentimentos e doutrina:

53) O que, para você, significa ser um bom cristão aos olhos de Deus:

54) Você considera que Deus deseja que sua vida material progrida, que você se torne uma pessoa próspera: Sim Não Por quê: _____

55) Quais são as coisas que no dia a dia lhe causam maior temor (marcar no máximo 6 seis opções):

- (1) Insegurança/Violência (2) Necessidades financeiras (3) Encostos
(4) Desentendimentos domésticos (5) Desemprego (6) Problemas ecológicos (efeito estufa, poluição etc) (7) Desastres naturais (tsunamis, terremotos, enchentes etc.) (8) Acidentes de carro, barcos e avião (9) Acidentes de trabalho (10) Fome (11) Problemas de saúde
(12) Envelhecimento (13) Não se casar (14) Guerra
(15) Divórcio (16) Inveja de vizinhos/parentes/amigos (17) Outros: _____

56) Qual tipo de apoio, principalmente, você acha que as pessoas buscam na IURD:

57) Qual tipo de apoio, principalmente, você veio buscar inicialmente na IURD/ E também, alguma coisa grave estava acontecendo em sua vida naquele momento:

58) O que lhe fez e o que lhe faz continuar a freqüentar a IURD:

59) Quanto à rigidez e rigor doutrinário, você consideraria a IURD uma denominação:

- () Muito Rígida () Rígida () Medianamente Rígida () Tolerante () Flexível () Liberal
() Muito liberal

60) Qual foi a última vez que você leu a Bíblia:

61) Você costuma ler a bíblia constantemente: () Sim () Não

Com qual freqüência: _____

62) Qual a sua freqüência ao culto:

- () Vezes por Dia () Vezes por Semana () Vezes por Mês () Vezes por Ano

63) O que você acha dos avanços e usos da ciência atual no mundo:

- () Excelente () Indispensável () Bom () Útil/Necessário () Aceitável () Um mal necessário () Dispensável () Algo ruim () Algo muito Ruim
() Outros: _____

Se possível, comente sua resposta: _____