

JOSÉ RUBENS LIMA JARDILINO

**RELIGIÃO E PÓS-MODERNIDADE:
AS RECENTES ALTERAÇÕES DO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO**

Doutorado em Ciências Sociais

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
São Paulo, 1997

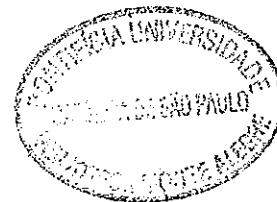
JOSÉ RUBENS LIMA JARDILINO

**RELIGIÃO E PÓS-MODERNIDADE:
AS RECENTES ALTERAÇÕES DO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO**

Biblioteca MA - PUCSP



100079782



Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais, sob a orientação da Prof^a Dra. Beatriz Muniz de Souza.

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
São Paulo - 1997

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
DATA: 13/01/98

4
300
134
643



JARDILINO, José Rubens Lima

Religião e Pós-Modernidade:

As recentes alterações do campo religioso brasileiro, 224 p.

Tese de Doutorado [Ciências Sociais]

Sociologia da Religião

Orientador(a): Profª Dra. Beatriz Muniz de Souza

1. Sociologia da Religião 2. Pós-Modernidade

3. Pentecostalismo 4. Teses

I. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

II. Título

BANCA EXAMINADORA

*Dedico este trabalho a duas gerações de "Gardilinos":
aos meus pais, Lia e Gardilino, por terem me ensinado a sonhar
em meio às adversidades da vida;
ao meu filho Felipe e aos meus netos, Lucas e o outro(a) que vem
vindo, a quem desejo ensinar a arte de sonhar.*

AGRADECIMENTOS

De todos os pré-requisitos para a apresentação do trabalho acadêmico, este seja talvez o mais difícil, pois incorremos no risco de esquecer nomes que, de maneira direta ou indireta, contribuíram com a pesquisa. Embora o risco seja inevitável, quero minimizá-lo, agradecendo, de modo geral, a todos que se tornaram meus interlocutores nestes quatro anos de leitura, debate e escrita deste trabalho.

Contudo, algumas pessoas estiveram mais próximas, e para estes tenho uma especial gratidão: a Prof^a Dra. Beatriz Muniz de Souza, que orientou este trabalho com segurança e dedicação, possibilitando, numa convivência fraternal, os espaços para discussão e debate das idéias, e, em alguns momentos, partilhando dos percalços que a vida nos coloca; aos meus filhos, pela compreensão nas longas e duradouras horas de enclausuramento, que nos roubou um tempo de convivência irrecuperável. E, por fim, minha companheira Yoko, que se tornou a pessoa mais exigida, tanto na interlocução das idéias que aqui veiculo, como nas tarefas do cotidiano, garantindo-me tranquilidade para dedicar-me a este trabalho. A ela devo também uma atenciosa revisão e muito empenho na preparação dos originais.

Dedico especial agradecimento ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais pelo apoio, sempre presente, do pessoal administrativo, em particular, a Emilene, e pelo espaço acadêmico que o seu corpo docente possibilitou, estimulando os debates e a veiculação das idéias.

Agradeço a Capes - Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - que possibilitou os recursos, concedendo-me bolsa de demanda social durante estes anos de pesquisa.

Lamentavelmente, a despeito de toda ajuda recebida, este trabalho ainda contém algumas lacunas, que se possível for, numa outra oportunidade, gostaria de retomá-lo e aprofundá-lo. Por isso, é de minha inteira responsabilidade quaisquer erros que este trabalho venha a conter.

JARDILINO, José Rubens Lima. *Religião e Pós-Modernidade: As Recentes Alterações do Campo Religioso Brasileiro*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1997.

SINOPSE

As mudanças sociais provocaram alterações no campo religioso nos mais variados contextos, e conseqüentemente, transformaram o modo-de-ser do homem no mundo e sua experiência com o sagrado. O campo religioso brasileiro tem, particularmente, neste último quartel de século, sofrido mutações de todos os matizes. Elas têm acontecido desde as correntes migratórias do Protestantismo, no século passado, que modificaram, sensivelmente, a composição da cultura brasileira, revelando-se como uma importante peça neste mosaico cultural de origem ibérica com pardos elementos da cultura afro-ameríndia; passando pela inserção do Pentecostalismo, religião dos “deserdados”, que chega ao Brasil em 1910, alterando, significativamente, a experiência do povo com o sagrado; culminando com o Neopentecostalismo, a partir dos anos 60, uma ofensiva que, de ímpeto, transforma nossa vivência religiosa, numa verdadeira sedução pelo sagrado - um reencantamento do mundo em detrimento da religião marcada pela racionalidade moderna.

Este trabalho busca entender a dinâmica do fenômeno religioso numa situação pendular: entre o desencanto e o reencanto do sagrado nas sociedades Moderna e Pós-Moderna, suas estratégias de sobrevivência e adaptações para seguir sua trilha como orientadora de sentido da vida dos homens. O Neopentecostalismo, enquanto parcela do campo religioso brasileiro, está inserido num contexto de mudança, diante de uma ambivalência de sentido, referências e significações; da dissolução de paradigmas; das múltiplas tentativas de elaborar novos elementos que dão sentido à vida. Importa-nos aqui estudar como os grupos de orientação protestante dos Novos Movimentos Religiosos reconstróem seu discurso e redirecionam sua práxis neste contexto

Em suma, procuramos mostrar como o campo religioso brasileiro se dinamizou frente às demandas de representações e sentido ocasionadas pelas mudanças sociais ocorridas nesta segunda metade de século na sociedade brasileira.

JARDILINO, José Rubens Lima. *Religion and Postmodernity: Recent Changes in Brazilian Religious Field*. São Paulo: Pontificia Universidade Católica de São Paulo, 1997

ABSTRACT

Social changes have provoked alterations in the religious field in very different contexts, and consequently have transformed the man's way of being in the world and his experience with the sacred. Brazilian religious field has been suffering changes of all kinds, particularly in the last quarter of this century. Such changes comprises migrations of the Protestantism in the last century, which clearly modified the composition of Brazilian culture, turning out to be an important element in this cultural mosaic of Iberian origin with dark traces of Afro-Amerindian culture, the insertion of Pentecostalism, religion of the "deserted", which reaches Brazil in 1910, changing significantly people's experience of the sacred and culminates in Neopentecostalism, as from the sixties, an offensive that transforms our religious way of living in a truly seduction for the sacred — a reenchantment of the world with detriment to the religion characterized by modern rationality.

This work aims to understand the dynamics of the religious phenomenon from a pendular situation: between the disenchantment and the reenchantment of sacred in modern and postmodern societies, searching its survival strategies and adaptations to keep on orientating man's meaning of life. Neopentecostalism, as a part of the religious Brazilian field, is inserted in a changing context and has to face the ambivalence of sense, references and meanings; the dissolution of paradigms; the multiple trials for elaborating new elements that give meaning to life. What is important here is to study how groups of the New Religious Movements characterized by protestant orientation reconstruct their discourse and redirect their praxis in such context.

In brief, we intend to demonstrate how Brazilian religious field became dynamic in the face of the demands of representations and meanings caused by social changings occurred in the last half of this century in Brazilian society.

INDICE

INTRODUÇÃO	12
X PARTE I - RELIGIÃO E A CRISE DA MODERNIDADE	23
Introdução	23
CAPÍTULO I - O CAMPO RELIGIOSO E A RACIONALIDADE MODERNA.	27
1. Palmilhando o solo religioso que preludiou a modernidade.	32
CAPÍTULO II - PROTESTANTISMO: RELIGIÃO FRUTO DA MODERNIDADE	46
1. O espírito da Reforma e uma re-forma no espírito	50
2. O espírito protestante e a racionalidade da fé.	56
CAPÍTULO III: A CRISE DA MODERNIDADE E O AJUSTE DO CAMPO RELIGIOSO.	75
1. As vozes da suspeita	76
2 - A modernidade clássica: exercício pendular entre tradição e progresso.	84
3. A Era das Incertezas: o ajuste do campo religioso no século XIX e XX.	88
X PARTE II: MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE: ESPELHO E TRANSPARÊNCIA DE "LA BELLE ÉPOQUE"	95
Introdução	95
CAPÍTULO I - O ESPELHO E A TRANSPARÊNCIA DE "LA BELLE ÉPOQUE".	105
1. Modernidade e Modernismo	106
2. Pós-Modernismo e Pós-Modernidade	117
CAPÍTULO II - PRELÚDIOS E CONTORNOS DE UMA NOVA ERA	128
1. Do vazio ao nada: fragmentação e transitoriedade	129
2 . A simulação das massas	135

PARTE III: CAMPO RELIGIOSO NO BRASIL: SIMULACRO DE UM MUNDO DO “DES” E DO “PÓS”	142
Introdução	142
CAPÍTULO I - OS NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS DE ORIENTAÇÃO PROTESTANTE	145
1. O neopentecostalismo e as “seitas” evangélicas no Brasil	147
2. Igreja em tempos de pós-modernidade.	152
3. A impostura religiosa dos NMR: Igreja ou Seita?	154
4. Religião e prosperidade: o ajuste do discurso religioso	156
CAPÍTULO II - RELIGIÃO E SIMULACRO: IMAGENS E RECORTES	174
1. Religião e Pós Modernidade: um reencantamento do mundo	176
2. Trânsito religioso e a sedução do sagrado	177
CAPÍTULO III - AS RECENTES ALTERAÇÕES DO CAMPO RELIGIOSO: O ESPAÇO E O TEMPO NUM MUNDO POVOADO PELO “DES” E O “PÓS”	192
1. Considerações sobre tempo e espaço na filosofia	192
2. O tempo e o espaço sagrado	196
3. O espaço e o tempo religioso num mundo povoado pelo “des” e pelo “pós”.	202
BIBLIOGRAFIA	215



Introdução

O mundo contemporâneo, marcado pelo avanço técnico-científico, chegou a sua maioridade afirmando que não necessitava mais dos argumentos metafísicos para explicar a realidade, nem tampouco para dar sentido à vida dos homens e orientá-la. A Modernidade chegava ao seu auge. As vozes, que vinham de muitos setores da vida moderna, atestavam o *desencantamento* do mundo. Uma das mais expressivas foi a de Weber, que entendeu o avanço da racionalidade como decadência, uma vez que o progresso, a intelectualização e a racionalização crescentes não traziam, necessariamente, um conhecimento geral acerca das condições em que vivemos¹, mas sim, um despojamento da magia do mundo. Este parece ter sido o verdadeiro ideal da Modernidade: libertar o mundo das interferências dos deuses. Paradoxalmente a esse intento, o que presenciamos hoje, na sociedade pós-industrial, é um revigoramento do fenômeno religioso; para continuar com a expressão weberiana, um reencantamento do mundo nos diversos setores da vida.

Este trabalho busca entender a dinâmica do fenômeno religioso numa situação pendular, entre o desencanto e o reencanto do sagrado, nas sociedades Moderna e Pós-Moderna, suas estratégias de sobrevivência e

¹ WEBER, Max. *Ciência e Política - duas vocações*, op. cit., p.30

adaptações para seguir sua trilha como orientadora de sentido da vida. *“Religião e Pós-Modernidade: as recentes alterações do campo religioso brasileiro”* é o seu título.

Para atender ao objetivo proposto, procuramos mostrar formas pelas quais o campo religioso se dinamiza frente às demandas de mudanças sociais.

Tomamos para análise os Novos Movimentos Religiosos de Orientação Protestante - as igrejas do Neopentecostalismo - por apresentarem uma característica importante: como “herdeiros” da Reforma Protestante, carregam dentro de si uma reserva religiosa que lhes possibilita, em meio a crises e a mudanças sociais bruscas, se adaptarem a determinadas circunstâncias sociais.

Para demonstrar as alterações do campo religioso brasileiro, tivemos que adentrar um universo muito pantanoso e movediço - a crise da Modernidade e ascensão da Pós-Modernidade. Percorrer um trajeto conceitual, um tanto quanto indeterminado, sobre essas categorias históricas que apresentam uma multiplicidade de abordagens, por vezes, consideradas paradoxais, foi uma urgência. Como resolver o problema desses paradoxos, nem sempre nitidamente revelados na trama social? Diante de tal impasse, optamos por um tratamento panorâmico acerca dos conceitos de Modernidade e Pós-Modernidade, recorrendo a várias

concepções, para situar o objeto de estudo no marco das ênfases dadas ao fenômeno religioso neste contexto de passagem.

Sem negar que o mundo contemporâneo está plasmado de traços ainda ligados ao *Anciën Regime*, procuramos indicar outros elementos que se ensaiam neste “rito de passagem” na busca ou construção de novos paradigmas que pautam a ação social no campo religioso.

O objeto desta pesquisa, os Novos Movimentos Religiosos de orientação protestante, enquanto parcela do campo religioso brasileiro, se insere num contexto de passagem, em que o novo convive com o velho, no mesmo espaço e tempo. Diante desta ambivalência de sentido, referências e significações, da dissolução de paradigmas, e das múltiplas tentativas de elaborar novos elementos que dão sentido à vida, buscamos saber como estes movimentos reconstróem seu discurso e redirecionam sua práxis.

O fenômeno religioso brasileiro tem recebido uma dedicação especial nos estudos acadêmicos. A quantidade de teses e publicações que se avolumam o coloca como um dos temas privilegiados nas pesquisas em Ciências Sociais.

Num primeiro momento, a atenção dos pesquisadores voltou-se para o aspecto exótico, tanto das religiões afro-brasileiras como das religiões de orientação cristã-protestante - os Pentecostalismos. Visto que, passada essa primeira sedução, os pesquisadores seguem insistindo na temática,

podemos afirmar que o fenômeno religioso brasileiro constitui-se, verdadeiramente, num movimento social que orienta a vida dos milhares de homens e mulheres nas sociedades do Terceiro Mundo. Essa pujança se justifica pelo fato de a religião cumprir determinadas funções sociais levando os indivíduos a contarem com ela como instituição orientadora de sentido à vida.

O Neopentecostalismo tem sido o recorte do movimento que vem recebendo, nos anos 90, maior atenção. Possivelmente, porque possua uma visibilidade e uma performance de adequação aos parâmetros que constituem a sociedade contemporânea.

Os pesquisadores do movimento procuram fundamentar suas análises na produção do imaginário social e na matriz religiosa que sedimenta o grupo, entendendo que o discurso e as práticas religiosas destes segmentos são construtores de uma realidade social.

Leonildo Silveira Campos, através da trilogia “Teatro”, “Templo” e “Mercado”, analisa as produções discursivas [produção teológica, comunicacional e administrativa] do movimento. Numa perspectiva histórico-sociológica, segue a trajetória de um dos representantes do movimento - a Igreja Universal do Reino de Deus -IURD, enquanto instituição que dá sentido à vida do indivíduo [o *iurdiano* tipo ideal do

crente neopentecostal elaborado por Campos], num contexto de rupturas sociais e mudanças de paradigmas, como afirma o próprio autor:

“Procuramos então analisar a Igreja Universal como fenômeno social surgido no Brasil, dentro de certas condições específicas, que permitiram que se constituísse um espaço social no qual as pessoas que o compõe se interagem e, entre conflitos e acomodações, elaboram para elas mesmas e para os outros, uma forma de convivência social tida e aceita como eficaz²”

Outro trabalho recente é a dissertação de mestrado de Alexandre Fonseca, em que se expõe a trajetória dos evangélicos no Brasil nos meios de comunicação de massa. O destaque da pesquisa recai sobre os Neopentecostais, por serem estes a corrente mais próxima dos mass media. Fonseca procurou aprofundar a reflexão sobre a experiência da Igreja Eletrônica no Brasil. Seu trabalho, de abordagem sócio-históricográfica, trata das implicações decorrentes da participação dos evangélicos na mídia, reunindo tanto dados quantitativos - audiência e estatísticas sobre o uso que fazem os evangélicos dos meios de comunicação social - com uma análise das relações que foram se estabelecendo nesta trama e luta social em busca da visibilidade do religioso no mundo virtual. Enfim, procura mostrar os efeitos

² CAMPOS, Leonildo Silveira. *“Teatro” “Templo” e “Mercado”: uma análise da organização, rituais, marketing e eficácia comunicativa de um empreendimento neopentecostal - Igreja Universal do Reino de Deus*, op. cit. p.10

desta empreitada no cotidiano das práticas religiosas. Seu universo de pesquisa limita-se à cidade do Rio de Janeiro; entretanto, guardadas as especificidades de cada contexto, é possível fazer algumas generalizações e estender seus resultados à experiência mais global da relação Igreja e Mídia no Brasil. No elenco de suas conclusões, uma está diretamente associada a nossa pesquisa: a sedução pelo mito das massas altera, consideravelmente, o locus religioso. Conforme Fonseca, *“a velha prática protestante de ao final do culto os pastores à porta cumprimentarem as “ovelhas”(...) parece coisa fadada ao esquecimento, pelo menos por parte das igrejas que escolheram a mídia como um locus privilegiado. Processo que acarreta - graças à capacidade de atingir uma pluralidade de indivíduos e ao distanciamento temporal-espacial - a formação de lideranças transdenominacionais que possuem nos meio de comunicação eletrônicos sua base estratégica de ação³”*

Já o trabalho de Ricardo Mariano⁴ faz um estudo sociográfico do Neopentecostalismo. Nele, Mariano analisa as características distintivas entre o Pentecostalismo clássico e o Neopentecostalismo. Para isso, procura, através da teoria das ondas [usadas por David Martin e Peter Wagner e no Brasil, por Freston], traçar os elementos que chama de

³ FONSECA, Alexandre Brasil. *Evangélicos e Mídia no Brasil*, op. cit., p.213

³ MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: os pentecostais estão mudando*, op. cit.

“dessectarização” dos novos representantes do Pentecostalismo no Brasil. Aponta, como elemento de mudança, um comportamento ético que se distancia dos movimentos da categoria “seita”.

Com uma preocupação mais teológico-pastoral, se inscreve como literatura recente sobre o tema o livro de Margarida Oliva, “O Diabo no Reino de Deus”. Editado a partir de sua dissertação de mestrado no programa de Ciências da Religião da PUC - S.P., o trabalho preocupa-se em detectar as causas do crescimento, no dizer da autora, da “proliferação da seitas”, e a construção do específico religioso da experiência dos adeptos com o sagrado através dos discursos, especialmente os que têm maior conteúdo do poder religioso - a denominação e o exorcismo. É na Liturgia e na Antropologia, que a autora encontra no culto da IURD os insumos para sua pesquisa. Oliva privilegia este espaço sagrado para identificar a luta entre Deus e o Diabo na liturgia Neopentecostal. Suas conclusões se distanciam do nosso trabalho, pois classifica a liturgia do neopentecostalismo, na versão que a IURD apresenta, como rito primitivo. Se por um lado, nossa pesquisa aponta alterações e adequações desta experiência religiosa às novas exigências da sociedade pós-moderna, Oliva, por outro lado, os leva à primitividade da vida religiosa, apenas com a ressalva de que as representações sociais são contemporâneas; ou seja, as vítimas sacrificadas no culto iurdiano são os excluídos da sociedade

brasileira que aderem ao sagrado num misto de violência e poder. Nas palavras da autora:

“Ao detectar os vestígios do pensamento religioso primitivo e do rito sacrificial na IURD, não podemos esquecer a escala em que se situa o fenômeno observado.(...) o que ele [o rito do exorcismo] parece propiciar, no final das contas, é o pensamento religioso primitivo. Ao mesmo tempo que cultiva as verdadeiras vítimas - as vítimas da sociedade de consumo, extremamente injusta e excludente - entretendo-as cantando, alegres e felizes, enquanto esperam o retorno milagroso do seu sacrifício, em pequenas prestações, a longo prazo⁵”

Ao travar diálogo com essa multiplicidade de abordagens sobre o fenômeno religioso brasileiro, este trabalho não pôde deixar de fazer uma reflexão acerca do uso que o Neopentecostalismo faz de suas heranças. A reserva religiosa disponível transpõe o Êthos protestante e se alia à matriz religiosa oriunda das representações coletivas do povo brasileiro, alicerçadas no Catolicismo, Espiritismo e religiões afro-brasileiras, para, através do mundo sincrético das massas, atuar, dando sentido à vida dos indivíduo em meio às incertezas do tempo presente.

Partindo da experiência neopentecostal, apontamos as alterações ocorridas na mentalidade do homem religioso da sociedade contemporânea, em relação à vida e à prática religiosa, enfim seu modo de ser-no-mundo.

⁵ OLIVA, Margarida. *O Diabo no "Reino de Deus": porque proliferam as seitas?*, op.cit.

Procuramos pautar nossa pesquisa numa perspectiva mais conceitual, seguindo uma metodologia qualitativa, restringiu-se apenas a um caráter de observação-participante nos rituais e eventos das igrejas que compõem o Neopentecostalismo, a fim de levantar os dados relativos a esta prática religiosa. Pela complexidade do fenômeno e sua multidisciplinariedade, não nos limitamos a um único método de abordagem. Contudo, nossa tentativa não foi cerrar os conceitos, mas articular os instrumentais sociológicos com os filosóficos, os da Ciências da Sociais e os lingüísticos [análise do discurso]. Em suma, poderíamos dizer que a complexidade é a melhor aproximação metodológica para nosso trabalho.

O trabalho foi estruturado em três partes. Na primeira, sob o título *Religião e a crise da Modernidade*, procuramos, numa perspectiva histórica, acompanhar a movimentação e as alterações do campo religioso nas várias fórmulas que antecederam à Modernidade e os que se sucederam a partir de uma experiência mais racionalizada do fenômeno religioso. Assim, importa mostrar a função social da religião, quando os indivíduos de uma sociedade em mudança a ela recorrem no desejo de dar sentido à vida.

Modernidade e Pós-Modernidade: Espelho e Transparência de 'La Belle Époque' é o título da segunda parte deste trabalho. De cunho

mais conceitual, e por isso um pouco mais densa, segue a trilha dos debates em torno do binômio Modernidade e Pós-Modernidade. Esse percurso se constitui numa amostra das efervescentes reflexões filosóficas e sociológicas que tentam definir o período no qual estamos imersos. Apesar das visões divergentes, e, por vezes, paradoxais, expressas pela academia em torno do tema, procuramos mostrar que a Pós-Modernidade constitui-se, em muitos aspectos, num espelho da Modernidade. Possivelmente, estivemos aí influenciados pelo pensamento de Habermas, que considera esse momento uma transição, uma vez que a Modernidade não se esgotou plenamente. A época em que vivemos se tornou, neste particular, um rito de passagem.

Por fim, na última parte - *Campo Religioso no Brasil: simulacro de um mundo do "des" e do "pós"* - detemo-nos, especificamente, naquilo que se constituiu o objeto desta pesquisa. A partir de uma breve caracterização dos Novos Movimentos Religiosos de Orientação Protestante, associamo-los aos seus antecedentes diretos, indicando as alterações ocorridas através da conversão como trânsito religioso no Protestantismo brasileiro.

As considerações finais estão contidas no último capítulo desta parte. Nele, reunimos as idéias levantadas ao longo do trabalho no que diz respeito às mudanças de mentalidade e de práticas sociais no campo

religioso brasileiro. Essas alterações estão aqui apontadas como elementos de uma nova realidade histórico-social que se aninha sob o nome de Pós-Modernidade.

Isto posto, o que procuramos demonstrar, neste trabalho, é que as mudanças sociais provocam alterações no campo religioso, nos mais variados contextos, e conseqüentemente, no modo-de-ser-no-mundo. No Brasil, o Neopentecostalismo nos serve como modelo de excelência para apontar essas alterações.

Esperamos ter expressado, ao longo do trabalho, as idéias que aqui introduzimos. Boa leitura.

PARTE I

RELIGIÃO E A CRISE DA
MODERNIDADE

PARTE I - Religião e a Crise da Modernidade

Introdução

Não é nova a pretensão da religião de manter um status científico. Toda tentativa de associá-la à Modernidade consiste em trilhar num campo minado, pois a religião esteve, permanentemente, tencionando descobrir por onde seguir nas sendas da razão, enquanto o mundo moderno pretendia extirpar-lhe a primazia da verdade.

Desde o embate do racionalismo (idealista e empirista), a visão metafísica/transcendental do mundo foi, a cada passo, perdendo seu posto⁶. A teologia cristã, obrigada a se distanciar do seu status de “*Scientia Mater*”, permitia o deslocamento da cosmovisão teocêntrica para uma visão moderno- antropocêntrica.

“A concepção clássica da modernidade é antes de tudo a construção de uma imagem racionalista do mundo que integra o homem na natureza, o microcosmo no macrocosmo, e que rejeita todas as formas de dualismo do corpo e da alma, do mundo humano e da transcendência”⁷

⁶ Sobre esse distanciamento, Alain Touraine afirma que a última empreitada metafísica na Modernidade se expressou na crença da união do homem e a natureza na filosofia de Kant e Rousseau “Após o século das luzes, esta vontade metafísica tornar-se-á nostalgia ou revolta; e o homem interior separar-se-á cada vez mais da natureza exterior” TOURAINE, Alan. *Crítica da Modernidade*, op. cit., p.32

⁷ TOURAINE, Alan. *Crítica da Modernidade*, op. cit., p.37



Apesar de recuar na primeira batalha, a religião não podia perder a luta. Começava, assim, a corrida dos teólogos cristãos para torná-la, o quanto fosse possível, mais adequada ao racionalismo. Iniciou-se toda uma discussão sobre a relação entre a Fé e a Razão, que norteou o trabalho de muitos teólogos na Europa e quase levou a religião cristã, no século XVIII, à condição de serva do racionalismo científico.

Embora tenha contribuído no processo de ocidentalização do mundo e exercido sobre ele um domínio que perdurara séculos, a religião, na fase final do Iluminismo, passou a ser considerada forasteira ou mesmo inimiga: tentar explicar qualquer fenômeno com elementos da herança metafísica tornara-se, na verdade, uma heresia. Essa luta entre religião e razão vivenciada na Europa iluminista - muito bem ilustrada no pensamento de Maquiavel e de Hobbes⁸, dentre outros - não era travada apenas para rejeitar o sistema político e econômico da monarquia de direito divino e do absolutismo, mas também para rejeitar os elementos

⁸ A trajetória dos reformadores, especialmente a de Lutero e Calvino, mostra que a "regnum spirituale" e a "regnum politicum" vão formar, no âmbito de um mundo novo, a antítese intramundana, outorgando à religião um caráter semi-moderno. Entretanto Hobbes, sob os efeitos da guerra civil religiosa, vai apontar um outro caráter para a religião; 'religião é coisa privada'. A despeito da desvalorização que Hobbes faz das crenças religiosas justificando a diferença entre o privado e o público, lhe confere assento no mundo moderno, uma vez que a separação entre público e privado, é algo essencialmente moderno. Cf. HABERMAS, Jürgen, *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*, op. cit., p.110/12

transcendentais ainda presentes na cosmovisão do pensamento dominado pela razão.

O argumento de Weber⁹, que coloca a Modernidade como responsável pelo desencantamento do mundo e pelo rompimento da visão mágica, explica, com maior vigor, a chegada da segunda versão de "la belle-époque" - a Modernidade da racionalidade instrumental, a era das máquinas, e depois, a técnico-ciência.

Esse estágio da Modernidade foi, sem dúvida alguma, o responsável pelo veredicto final da influência da cosmovisão religiosa no mundo: proclamou-se que Deus estava morto. Com esse veredicto, nem mais a força do Espírito, de que falam os Evangelhos, teria condição de ressuscitá-lo. Atestava-se o fim da idéia de Deus e sua impotência para explicar o sentido da vida e do mundo¹⁰

Para os capitalistas neoliberais da Modernidade técnico-científica já chegamos ao fim da linha. Transportando a "utopia" neoliberal para uma

⁹ Para Weber, a importância do Protestantismo como religião da Modernidade não diz respeito ao conteúdo de sua fé, mas, à rejeição do encantamento do mundo cristão que o desloca de um ascetismo fora do mundo para um ascetismo no mundo, bem de acordo com os parâmetros da racionalidade moderna que contribuíram para criar um êthos favorável ao surgimento do Capitalismo. Cf. WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, op. cit..

¹⁰ É possível perceber essa influência da impotência do argumento transcendental na explicação do mundo e na busca pelo sentido da vida até mesmo na produção dos existencialistas. Na peça de Sartre "As Moscas" aparece todo ateísmo dos existencialistas na idéia que sustenta o fracasso de Deus, baseado no argumento de Feuerbach: "Ou Deus é forte e o homem é fraco, ou o Homem se redescobre livre e responsável, neste caso é o próprio Deus que é impotente e incapaz"

linguagem religiosa, já retornamos desta longa viagem para o paraíso recuperado. Através da globalização e da integração dos mercados, a humanidade já teria conquistado tudo que necessita para sua vida¹¹. A esta visão utópica da realização plena da História, Morin acrescenta: “*Os economistas e sociólogos ‘burgueses’ dos anos 60 acreditavam que a sociedade ‘industrial’, e mais tarde ‘pós-industrialista’, estava assentada numa rocha; que estávamos quase no fim da história, no momento da realização quase suprema da ‘boa sociedade’, a que estabelece a paz, segurança, bem-estar e conforto para todos os seus membros...*”¹²

É possível mesmo que tenhamos chegado definitivamente ao fim do período metafísico da civilização ocidental? Teríamos agora tão somente o dever de esperar a plena realização do homem enquanto “ser-para-si” e afirmar que a história está realizada, como diz o escritor bíblico: “*Come, bebe e dorme, desfruta de todos os teus bens, oh! alma minha*”?

¹¹ FUKUYAMA, Francis. *O Fim da História e o Último Homem*. Op. cit.,

¹² MORIN, Edgar *Para Sair do Século XX*, op. cit., p. 314

Capítulo I - O Campo Religioso e a Racionalidade Moderna.

“A modernidade não substituiu um universo dividido entre o humano e o divino por um mundo racionalizado; de maneira diretamente inversa, ela quebrou um mundo encantado da magia dos sacramentos substituindo-o por duas forças cujos relacionamentos tempestuosos desenham a história dramática da modernidade: a razão e o sujeito, a racionalização e a subjetivação”¹³

As rupturas sócio-econômicas da Modernidade desembocaram numa nova divisão do trabalho, no aparecimento das cidades e no desenvolvimento de uma mentalidade geradora de uma maior racionalização. Rechaçavam, desta maneira, a visão de mundo das antigas estruturas sociais marcadas pela transcendentalização do mundo e favoreciam a racionalização e a moralização da vida religiosa.

Segundo Durkheim, o fenômeno religioso, buscando satisfazer as necessidades de ordem social, desenvolve suas funções de inclusão e exclusão; associação e dissociação; integração e distinção, relacionado-se não somente com a vida totêmica das religiões nas “sociedades primitivas” - nas quais fundamenta suas teses - como também com os sistemas religiosos da Modernidade¹⁴.

¹³ TOURAINE, Alain. *Crítica da Modernidade*. op.cit., p.47.

¹⁴ Conforme Renato Ortiz, na apresentação da edição em português de *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, para Durkheim a religião significou, em todas as épocas, um cimento de coesão social. Todavia, não possui mais a capacidade de organizar as sociedades modernas.

Encarar o fenômeno religioso como “coisa eminentemente social” em que as representações individuais e coletivas se constituem em representações mentais e sociais de cada época, significa procurar entender como a religião se consolidou enquanto fruto essencial da mentalidade racionalista moderna. Algumas concepções durkheimianas podem nos ajudar a fazer esse itinerário no campo religioso.

Durkheim postula que a religião é parte estratégica da ação humana na construção do mundo que essa instituição, tão duradoura e geral à sociedade, acompanha o homem como o mais antigo dos fenômenos sociais. Na Modernidade, ela se apresenta prenhe de significados para a dinâmica das representações coletivas e dos sujeitos sociais que edificam o mundo moderno. Durkheim, embora trabalhando com sistemas religiosos “primitivos”, reconhece e aponta elementos da racionalidade moderna para adesão às crenças religiosas:

“dissemos que há algo de eterno na religião, é o culto, a fé. Mas os homens não podem celebrar cerimônias cuja razão de ser não vêem, nem aceitar uma fé que absolutamente não compreendem. Para disseminá-las ou simplesmente para conservá-la é preciso justificá-la, ou seja, estabelecer a sua teoria. Uma teoria desse gênero é, sem dúvida, obrigada a apoiar-se nas diferentes ciências, a partir do momento que elas existam; ciências sociais, em primeiro lugar, já que a fé religiosa tem suas origens na sociedade¹⁵”.

¹⁵ DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Op.cit., p.508.

A racionalidade moderna, oriunda das transformações tecnológicas, econômicas e sociais, é signatária da preocupação com a identidade do sujeito, uma vez que o colapso da cosmovisão metafísica colocara em pauta a questão da autoria do mundo e do sentido da vida, dos indivíduos e da sociedade. Conforme Boaventura¹⁶, a despeito de toda a objetividade que a Modernidade buscava, a transformação sígnica de “identidade” para “subjetividade” possibilitou ao indivíduo a busca pelo sentido da vida num mundo desencantado.

A religião, no contexto de um mundo desencantado, longe de ser banida, foi adaptada aos ditames de uma nova era. Weber é o nome, por excelência, que abre essa discussão. Compreende ele que a ruptura das relações entre o homem e as forças da natureza - pautada pela cosmovisão religiosa/metafísica medieval - lançou-o num mundo sem encantamento. Conseqüentemente, entender o sentido de sua existência foi a questão que passou a enfrentar.

A religião vai reorganizar, com os próprios paradigmas da Modernidade, essa nova visão de mundo, tornando-se significativa na construção das representações mentais e simbólicas. Weber percebe sua importância, ao trabalhar com o tema da racionalização e da moralização

¹⁶ SANTOS, Boaventura S., *Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*, op. cit., p.136

nas religiões urbanas¹⁷ que emergem com a modernidade. Bourdieu, comentando Weber, afirma que “*as transformações econômicas e sociais correlatas à urbanização, seja o desenvolvimento do comércio e sobretudo do artesanato, atividades profissionais relativamente independentes dos imprevistos naturais, e, por isso, relativamente racionalizadas ou racionalizáveis, seja o desenvolvimento do individualismo intelectual e espiritual favorecido pela reunião de indivíduos libertos das tradições envolventes das antigas estruturas sociais, só podem favorecer a ‘racionalização’ e a ‘moralização’ das necessidades religiosas*”¹⁸. Atesta, por conseguinte, as funções sociais desempenhadas pelo campo religioso na Modernidade.

O campo religioso estabeleceu um conjunto de valores que conduziram à racionalização das condutas dos indivíduos na sociedade. Weber o considera tão importante quanto os campos político e econômico, para se compreender a constituição da estrutura das sociedades modernas e a formação de suas instituições que dão sentido à existência dos sujeitos. A Modernidade não implicou na eliminação do sagrado, mas numa “substituição de um ascetismo fora do mundo por um ascetismo dentro do mundo”, i.e., uma outra forma de sagrado.

¹⁷ Cf. WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Op. cit.

¹⁸ BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*, op. cit., p. 35

Nesta breve visita ao edifício sociológico dos clássicos sobre a questão religiosa, coube a Marx um lugar menos confortável, pois, embora tenha aceito a religião como fenômeno social¹⁹, procurou, através de sua crítica às estruturas sociais, demonstrar a função ideológica da religião enquanto justificadora, legitimadora e deformadora²⁰ da realidade iníqua que a Modernidade lançou aos seus filhos. Sua crítica contundente mostra que a religião é incompatível com o progresso social e a emancipação do homem²¹. Propõe que para entender o fenômeno religioso se empreenda uma análise da realidade histórica concreta numa crítica às condições sociais e políticas sobre as quais a religião está assentada em todos tempos. “*A religião não vive no céu, mas sim na terra*”, diz Marx para evidenciar sua materialidade.

Para Marx, todas as ações humanas habitam num lugar ideológico e este se constitui como um fenômeno insuperável da vida social. Portanto, a

¹⁹ Explica Marx: “ Feuerbach não vê que o próprio ‘espírito religioso’ é um produto social e que o indivíduo abstrato que ele analisa pertence na realidade a uma forma social determinada” MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach, VII, In: *A Ideologia Alemã*, São Paulo: op. cit., p.127.

²⁰ O conceito de ideologia de Marx acentua sobremaneira a função de deformação da realidade (a qual exploramos neste item). Todavia deixa-nos antever, nos seus argumentos, as demais funções ideológicas. Confira-se a análise de Ricoeur sobre as três funções da ideologia numa perspectiva weberiana, in: RICOEUR, P. *Interpretação e Ideologias*, op. cit., p. 67-75.

²¹ Marx deflagra sua crítica à impostura da religião, já na introdução da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* nos seguintes termos: “(...) a crítica da religião destruiu as ilusões do homem para que ele pense, aja, construa a sua realidade como homem sem ilusões chegando à idade da razão, para que grave em volta de si mesmo, do seu sol real. A religião não passa do sol ilusório que gravita em volta

religião não pode permanecer numa ilha a-ideológica; ao contrário, o fenômeno religioso presta-se melhor à função ideológica de deformação da realidade. No afã de colocar a práxis como essência da trama social, Marx recusa qualquer elemento de abstração que nos permita substituir a imagem pelo real ou o reflexo pelo original. Daí sua crítica ferrenha à religião. Nos argumentos contra as teses de Feuerbach, acentua a materialidade da religião, uma vez que *“a vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que induzem a teoria para o misticismo encontram sua solução racional na práxis humana e na compreensão dessa práxis”*²²

1. Palmilhando o solo religioso que preludiu a modernidade.

Palmilhar o campo religioso dos séculos XIV e XV é pisar num terreno minado, onde interpretações variadas se movimentam, desde uma perspectiva pessimista e catastrófica, do ponto de vista do historiador católico, até uma perspectiva, por demais otimista, como uma volta às fontes originárias da espiritualidade, do ponto de vista do historiador protestante. Conforme Knowles e Obolenski²³ *“o clima religioso do*

do homem enquanto o homem não gravita em volta de si próprio” MARX, Karl. Crítica a Filosofia do Direito de Hegel, in: *Sobre a Religião*, op. cit., p.46-47

²² MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach VIII, in: *Ideologia Alemã*, op. cit., p. 128.

século XV [retrata] uma igreja doente em todo o seu organismo, cabeça e membros, e clamando pela reforma, mas sem o prognóstico de uma catástrofe, como o que estava para acontecer”.

O historiador protestante reconhece que as causas das alterações do campo religioso no prelúdio da Modernidade possuem paralelos com as reformas sociais do “Ancien Régime”: o movimento das comunas no surgimento da burguesia europeia e do proletariado urbano (centro da efervescência social); a formação de um proletariado rural com potencial revolucionário; o surgimento do Capitalismo comercial internacional e suas conseqüências na relação capital e trabalho, dentre outros. Todavia, coloca a Reforma Protestante como um movimento essencialmente religioso. Conforme Biéler: *“Se a efervescência social que se manifesta através da Europa prepara o terreno às explosões da Reforma, não basta, entretanto, para explicá-la.(...) As causas essenciais da Reforma não são nem sociais, nem políticas, nem mesmo eclesiásticas, mas, de fato, religiosas”*²⁴.

Diante destas duas visões históricas com respeito às transformações religiosas do mundo moderno, devemos lançar um olhar transversal que ultrapasse os lugares eclesiásticos nos quais ambas estão assentadas. Este

²³ KNOWLES, David & OBOLENSKY, Dimitri. *Nova História da Igreja - Tomo II A Idade Média*, op.cit., p.491-499

²⁴ BIÉLER, Andre. *O pensamento econômico e social de Calvino*, op. cit., p. 36-106.

olhar, buscando compreender as alterações do campo religioso, pretende-se sociológico.

“Se a religião cumpre funções sociais, tornando-se, portanto, passível de análise sociológica, tal se deve ao fato de que os leigos não esperam da religião apenas justificações de existir capazes de livrá-los da angústia existencial, da contingência e da solidão, da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte. Contam com ela para que lhes forneça justificações de existir em uma posição social determinada, em suma, existir de fato como existem, ou seja, com todas as propriedades que lhes são socialmente inerentes”²⁵

Contrariando as análises de historiadores católicos e protestantes, os eventos sociais nos quais o campo religioso estava imerso, nos séculos XIV e XV, são indispensáveis para se compreender a temática religião e Modernidade, na perspectiva sociológica.

Os movimentos religiosos populares e o fim da “Latinitas”²⁶.

No final do século XV, a visão de mundo da cultura latina se mostrava esfacelada. A Europa era um mosaico de diversidades sociais e culturais, sacudida pela quebra dos valores da Cristandade medieval e pela “devoção moderna” da burguesia em plena ascensão. Tornava-se palco de todas as agitações e reivindicações políticas e religiosas populares. Neste

²⁵ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*, op. cit. p. 48

²⁶ Termo usado por historiadores católicos para designar a unidade cultural religiosa dos 4 séculos da alta Idade Média

particular, o campo religioso migra da hierarquia e da ortodoxia para os movimentos populares que polulam em toda a Europa neste período.

Essas manifestações religiosas - verdadeiros movimentos do espírito - têm sido consideradas pelos historiadores como despertamento de retorno às raízes, sem que, contudo, se lhes apontem os aspectos sociais desta movimentação do sagrado.

A bem da verdade, esses movimentos têm origens mais remotas. Entretanto, privilegiamos para essa análise os dois últimos séculos que antecedem à chamada “era moderna”. Esta escolha se justifica por serem os que apresentam maior radicalidade em termos de protesto social.

Se tomarmos como exemplo os movimentos de pobreza e as ordens mendicantes medievais, já podemos perceber que elas não continham apenas um entusiasmo religioso de caráter apocalíptico. Há que se pensar em duas categorias de indivíduos que abraçavam a pobreza: se alguns, inspirados no exemplo franciscano, a adotavam como estilo de ascese religiosa, abandonando seus bens materiais por vontade própria, havia, por outro lado, uma grande multidão que, involuntariamente²⁷, encontrava ali refúgio para as mazelas sociais de sua pobreza, confortados pela promessa divina de que Deus estaria com os fracos na sua luta contra o senhor poderoso[feudal].

²⁷ GONZALES, Justo. *Uma História Ilustrada do Cristianismo*. v.5. op.cit., p.119

Inspirados nestes modelos de despertar religioso através da renúncia dos bens materiais, os movimentos religiosos populares se multiplicaram por toda a Europa à revelia da ortodoxia da Igreja. Citamos a seguir alguns movimentos de maior destaque.

Os movimentos religiosos populares do século XIV e XV

- Os Irmãos do Livre-Espírito: beguinas e begardos²⁸

Oriundo desse ambiente sócio-religioso altamente místico, mas preparado para receber qualquer proposta que se declarasse contra os desmandos da Igreja/Estado e que proclamasse liberdade e inspiração interior individual, o movimento do “livre-espírito era exatamente o que se dizia dele: um sistema de auto-exaltação, que frequentemente resultava numa autodeificação; uma busca dum emancipação total que na prática podia resultar em antinomianismo e particularmente num erotismo anárquico; muitas vezes uma doutrina social revolucionária que denunciava a instituição da propriedade privada e que aspirava à sua abolição²⁹”

Convém ainda considerar que os movimentos de pobreza estavam inseridos num contexto de ascensão do bem-estar da Europa

²⁸ JARDILINO, José Rubens. *As Religiões do Espírito - uma visão histórico-teológica do Pentecostalismo na década de 30*, op. cit.,

²⁹ COHN, Norman. *Na senda do milênio - milenaristas, revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*, op. cit., p.237

Ocidental, onde havia grandes possibilidades de se viver na luxúria. Este contexto de ruptura sócio-econômica permite perceber as causas que constituíram a transformação desses movimentos individualistas extremados em “revolucionários” sociais.

Crítico da Igreja, por ter se constituído numa ordem estabelecida, o movimento julgava-a não só como um empecilho para a salvação, mas como incapaz de realizar qualquer projeto em prol da liberdade; como repressora do Espírito, deveria ser substituída.

Os irmãos do livre-Espírito acreditavam ter chegado à perfeição exigida por Deus e por isso eram incapazes de pecar [*ideal do homem perfeito e o antropocentrismo religioso*]. Como seres perfeitos, não podia haver regras nem limites para suas ações. O homem perfeito podia chegar a qualquer conclusão e fazer o que lhe aprouvesse, pois nada poderia ser considerado pecado para aqueles que estavam em liberdade total(...) o período em que viviam os irmãos do livre-Espírito deve ser compreendido, historicamente, dentro de um contexto escatológico revolucionário, embora o movimento, de início, não se inserisse, a rigor, nesta categoria. Sua doutrina estava voltada para a salvação individual - o homem interior(...) É somente a partir do final do século XIII, largamente influenciado pelo movimento de pobreza dos “santos pedintes”, do qual

herdou muitos adeptos, que vai se constituir numa força social revolucionária³⁰

Outro fator a ser considerado é a questão social da mulher neste contexto. Estes movimentos possibilitaram às mulheres algumas saídas. Dirigidas pelos desejos e pelas decisões de terceiros - seus donos: pai, irmão, maridos e filhos -, elas encontravam nas “beguinagens” (casas-conventos onde levavam uma vida de oração, devoção e pobreza), um meio de libertação. Os movimentos religiosos populares absorveram grande contingente de mulheres, para as quais a pobreza não era uma escolha de natureza religiosa, conforme Justo Gonzales³¹, ao explicar, pela própria etimologia, o termo “Beguinias”.

- Os taboritas e o milenarismo radical

Esse movimento retrata uma versão do milenarismo radical de um fim da História, no qual os eleitos tinham como tarefa primeira lutar pela restauração do paraíso, mesmo que isso significasse empunhar uma espada na milícia do Senhor.

A base doutrinária do movimento tinha um tom exacerbado da eminência do fim e por isso se lançava na luta pela transformação. Para levar a cabo essa restauração do paraíso, tinha que, primeiro, destruir

³⁰ Cf, JARDILINO, José Rubens, *As Religiões do Espírito...Op. Cit.* p.23

³¹ A origem do nome tem um cunho depreciativo por parte da sociedade e da hierarquia da Igreja. Foi usado, com freqüência, como sinônimo de herege. Conf. GONZALES, Justo. *Uma História Ilustrada do Cristianismo*, Op. cit. p 114.

aqueles que se opunham à vontade de Deus e adiavam a hora final, conforme nos aponta um historiador do período: *“O fim estava às portas(...) Então Jesus Cristo castigaria os ímpios, e exaltaria os eleitos(...) Não havia motivo para ter misericórdia daqueles que de qualquer forma o Juízo Supremo iria condenar ao fogo eterno. Por isso todos os que agora se opunham à vontade de Deus deveriam ser destruídos pelas milícias cristãs. Quando chegasse a hora final, Deus restauraria o paraíso”*³².

Embora a historiografia eclesiástica não associe frequentemente a origem desses movimentos a uma causa social, ela aponta pistas para a associação. O texto de referência que citamos reconhece que os adeptos destes movimentos provinham das classes marginalizadas; portanto, seus inimigos eram os ricos e poderosos (clero e príncipes europeus). Desta maneira, é impossível não encontrar nesses movimentos religiosos um fator de protesto social e um desejo de mudança. O milenarismo radical exercido por eles aponta para representações do imaginário religioso com fins à conquista de melhores condições de vida e bem-estar, privilégio somente dos poderosos. As ações concretas realizadas por taboritas e demais movimentos religiosos estavam alicerçadas num desejo de mudança nas esferas social, econômica e política, ainda que exercidas no

³² GONZALES, Justo. *Uma História Ilustrada do Cristianismo*. Op. Cit. p. 118.

âmbito de uma analogia à guerra religiosa - a luta de um Deus/bom contra os poderosos/maus. A rigor, as expectativas religiosas não estão ligadas a um paraíso fora do mundo, mas, à construção de um paraíso terrestre. Fala-se de coisas terrenas com imagens do sagrado; ou, dito de outra maneira, *“contam com ela para que lhes forneçam justificações de existir em uma posição social determinada”*, uma vez que a *“função social desempenhada pela religião em favor de um grupo ou de uma classe, diferencia-se necessariamente de acordo com a posição que este grupo ou classe ocupa”*³³. Nesta perspectiva, o milenarismo radical dos taboritas se inseria dentro do processo das reformas que sacudiam a Europa no final do período medieval.

“Os últimos anos da Idade Média foram caracterizados por um grande descontentamento popular, que combinava causas sociais com motivos religiosos. Os oprimidos viam que a vida dos poderosos não só era injusta, mas também se vestia de um manto de piedade cristã, e inclusive se apoiava na autoridade da Igreja. Contra esta situação houve inúmeros movimentos de protesto, e até rebeliões que só puderam ser sufocadas mediante a ação militar. Em todos estes casos as autoridades eclesiásticas, que integravam o número dos que se beneficiavam com a situação existente, deram todo seu apoio aos poderosos”³⁴

A ‘via moderna’ e o humanismo das universidades: uma nova cosmovisão.

³³ BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*, Op. Cit. p. 48

³⁴ GONZALES, Justo. *Uma História Ilustrada do Cristianismo*, Op. Cit. 109

Solomon
religioso
Jansen
mundo
popul
militar
autoridade

Se perguntássemos qual a herança deixada pelo século XIV na construção de uma nova visão de mundo para a Modernidade, poderíamos ensaiar uma resposta, dizendo que foram o humanismo gestado nas universidades e a secularização do saber nos grupos de leigos espalhados nas cidades. Estes dois elementos estão ligados à queda de prestígio da 'senhora feudal' - a Igreja - e à contestação de sua autoridade máxima, personificada no supremo pontífice.

A chamada "via moderna", vitoriosa na teologia medieval nos séculos XIV e XV e fortemente influenciada pelo ocamismo e pelo nominalismo³⁵, se constituía no movimento intelectual nas universidades que contestava, a seu modo, a autoridade dos concílios eclesiásticos e a do Papa. Voltava-se para uma busca às origens, ensaiando a consagrada expressão da Reforma - "Sola Scriptura", ou seja, toda autoridade religiosa centrada nas Escrituras.

Desta maneira, diferentemente dos movimentos religiosos da Idade Média, que optaram por uma via popular e milenarista, a via moderna buscava, através das sutilezas e precisão das definições acadêmicas da teologia cristã, reformar, "*intra muros*", a Igreja. Por maior que tenha sido a aridez da reflexão neste período e as conseqüentes reações que

³⁵ Ocamismo e Nominalismo foram as duas principais correntes do pensamento teológico que dominaram o século XIV nas recém-instaladas universidades de Paris e Oxford. Primavam pela aridez acadêmica em torno da polêmica tomista - Fé e Razão.

sofreu, não se pode negar a influência que o movimento intelectual das universidades exerceu sobre a construção de um novo edifício para o mundo moderno: a busca de perfeição literária do estilo, o interesse e o resgate do indivíduo enquanto potencialmente capaz, o retorno ao clássico.

Aí estava o berço do humanismo e da Renascença.

(...)durante cerca de sete séculos, a Igreja, e de modo especial, o clero, começou a invadir e dominar todas as classes e atividades, e a reivindicar seu direito de dirigir e controlar em tudo esta sociedade que se dizia cristã. Agora, no século catorze, começam a manifestar-se na Europa, e a exigir seus direitos, forças e objetivos declaradamente seculares e materiais. Tomam corpo as grandes linhas da história moderna: oposição entre a Igreja e o Estado, entre clérigos e leigos, entre autonomia da razão e a fé revelada, entre a autoridade e a liberdade pessoal; a maioria das pessoas cultas passaria a sentir-se vinculada por dupla lealdade”³⁶

Como observamos, a herança antropocêntrica do século XV legada à Idade Moderna, se deve, naturalmente, às rupturas ocasionadas nos campos social, político e econômico. Conseqüentemente, uma nova mentalidade se insinua como progresso e consolida-se nos séculos XVI e XVII. Melhor dizendo, inicia-se com um renascimento - basicamente, como um fenômeno religioso católico - e consolida-se, com a alteração do campo religioso, com o Iluminismo de cunho protestante.

A economia mercantilista é fator determinante para compreender a

³⁶ KNOWLES, D. & BOLENSKY Dimitri. *Nova História da Igreja - A Idade Média*, vol.II, op, cit., p.502

ascensão da burguesia comercial e artesanal que, progressivamente, vai se tornando uma classe privilegiada na busca de autonomia política, independência econômica e prosperidade. Esta classe tenta salvaguardar seus interesses e privilégios, bloqueando o expansionismo comercial e não permitindo que os setores populares gozem do bem-estar material e social. Diante disso, surgem, a começar pela Saxônia e a Boêmia, centros de efervescência urbana, movimentos populares de despertar religioso com alto teor de protesto social.

Por sua vez, no campo, dado ao novo redirecionamento econômico na passagem de um modelo feudal para uma economia mercantilista, os proprietários de terra são incentivados a libertar os seus vassallos, que embora livres, não são considerados cidadãos. Este fenômeno dá origem à formação de um proletariado de alto teor revolucionário, que se encontra disponível para ingressar em qualquer movimento reivindicatório³⁷, social ou religioso.

Esta nova composição bipolar de dois extratos sociais definidos na Europa, já pós-medieval, permite perceber a importância da alteração do

³⁷ Este proletariado se encontra disponível para ser facilmente cooptado por qualquer movimento de protesto contra o mal-estar social em que se encontrava. Neste particular, podemos citar como exemplo o movimento dos Lollardos na Inglaterra e o próprio movimento de João Huss (os hussitas), que no alto posto de Reitor da Universidade de Praga se torna líder da revolução social e religiosa que animou o povo tcheco, e rapidamente foi espalhada para outras cidades européias, movimentando uma massa de párias, num grande movimento de emancipação.

campo religioso num contexto de rupturas sociais, no qual segmentos vão atuar, em busca da construção do novo mundo a partir de uma mística social religiosa. A consciência social e a hermenêutica bíblica revolucionária transformam os movimentos religiosos em movimentos sociais e populares relevantes na transformação da sociedade.

A nova composição social da Europa altera um elemento de fator econômico vital para a chegada do novo mundo: a relação capital e trabalho.

A expansão comercial das rotas marítimas gera as grandes fortunas e possibilita, por conseguinte, o desenvolvimento de uma circulação financeira, que dava início ao que hoje chamamos de Capitalismo. A maior circulação da moeda, a fundação dos bancos, a indústria de exportação de tecidos na Itália impõem novas condições e novas regulamentações na relação capital e trabalho³⁸, num tempo ainda longe daquele que chamar-se-ia “Revolução Industrial”.

Neste contexto de profundas rupturas sociais e econômicas, os movimentos populares fazem parte de um intenso reajuste do campo sócio-religioso. Estes necessitam da mística para reivindicar uma transformação,

³⁸ Este tema remonta ao século XIV. Adam Smith, no seu tratado “Considerações sobre as variações do valor da prata no decurso dos últimos quatro séculos”, em uma nota, comenta a lei 1349 de Eduardo III, chamada ‘Estatuto dos Trabalhadores’, que discute a relação capital e trabalho na perspectiva do capitalista. Cf. SMITH, Adam. *Inquérito sobre a natureza e as causas da Riqueza das Nações* op. cit., p. 360.

prolongando-se além da Reforma Protestante, considerada a Religião da Modernidade.

Cabe-nos perguntar quais foram as “luzes” que as “trevas” jogaram sobre os movimentos revolucionários que se seguiram no século XVI. Ou, perguntando de outra maneira: que herança a chamada “Era Moderna” recebeu do período quinhentista?

Capítulo II - Protestantismo: religião fruto da modernidade

“Nós protestamos, por meio das presentes, diante de Deus, nosso único criador, conservador, Redentor e Salvador, e que será, um dia nosso juiz, assim como diante de todos os homens e de todas as criaturas, que não consentimos nem aderimos de nenhuma maneira, nem quanto aos nossos, ao decreto proposto em todas as coisas que são contrárias a Deus, a sua santa Palavra, a nossa boa consciência, à salvação de nossas almas e ao último decreto de Spira”³⁹

Com base na citação acima, costuma-se justificar o movimento da reforma religiosa seiscentista, em meio a tantas outras razões político-sociais, com argumentos de ordem predominantemente, religiosa.

A Reforma Protestante, resultante de insatisfações políticas, econômicas e sócio-religiosas da época, apresentou, num primeiro momento, sinais de um movimento revolucionário que procurava, nas raízes de sua história, um modelo renovador para a vida da Igreja. Sustentada por uma visão de mundo que resgatava o valor do indivíduo, deu ênfase à leitura popular das Escrituras, rechaçou a hierarquia eclesiástica e redirecionou, bíblico-teologicamente, os conteúdos dogmáticos da Cristandade.

³⁹ Costuma-se aludir como ato fundante do Protestantismo esta moção de protesto dos príncipes alemães contra o princípio *cujus regio ejus religio* da dieta de Spira em 1529.

Passados os primeiros momentos, o movimento da Reforma foi perdendo o caráter revolucionário⁴⁰, até chegar a sua institucionalização burocratizada como “corpus” doutrinário, e ao posterior enrijecimento administrativo-eclesiástico no sistema calvinista em Genebra. Entretanto, esse trajeto - de movimento à institucionalização - não diminuiu a importância e o impacto que o mesmo causou no mundo moderno. Os grupos populares que, no início, acreditavam na proposta do movimento, tornaram-se mais tarde, seus críticos e contestadores, o que lhes valeu o nome de “radicais”. Entendiam que, uma vez superada a expectativa da ação religiosa, deveriam propor um redirecionamento na ordem social e política da Europa como causa prioritária da Reforma. Alguns cientistas políticos chegaram a apontar como modesto e sem audácia política o programa dos radicais:

“O programa destes é moderado: pedem uma diminuição de impostos, mas não concebem o nivelamento social. A justiça opõe-se aos abusos, não a desigualdade de condições; é necessário que cada um se contente com os rendimentos e os direitos que lhes cabem pelo nascimento. Também nas cidades os revolucionários lutam pela restauração de um regime antigo, com um espírito corporativo e anticapitalista. O dinamismo provém menos de uma audácia política do que da confusão que reina entre a tentativa de satisfação

⁴⁰ Em trabalho anterior, dedicamos um breve capítulo para relatar a ação dos vários movimentos sectários e revolucionários registrados na História da Igreja In: JARDILINO, José Rubens. *As Religiões do Espírito - visão histórico-teológica do pentecostalismo na década de 30*, op., cit., p.18-39.

de objetivos materiais limitados e modestos - uma existência menos miserável - e a certeza de combater pela santa causa de Deus⁴¹

Evidentemente, não se pode exigir dos camponeses um humanismo acadêmico e secular, uma vez que foram contaminados e animados pelo humanismo cristão bebido nas fontes do espírito da época⁴². O que chegou até os camponeses era insignificante em termos de proposta política. Sua luta consistia em minimizar a miséria e o seu programa político estava realmente condicionado à subsistência.

No que pese toda a estreiteza do seu programa político-social, esses radicais ou fanáticos - como os denominou Lutero - passaram a ver a Reforma apenas como um período de motivação, pois ela não levou a cabo as transformações mais radicais nas ordens social e política desejadas pelo povo alemão. Julgavam que se havia perdido o ponto central do movimento: a ação do Espírito que movia o indivíduo à ação transformadora. O símbolo desta crítica radical é Müntzer⁴³. O líder mais

⁴¹ TOUCHARD, Jean (org.) *História das Idéias Políticas*, op. cit., p.41.

⁴² O pensamento de Erasmo acerca do Estado era acanhado; em sua obra chega quase a ignorá-lo. O humanismo erasmiano parte de imperativos morais e religiosos para prescrever as regras de ação do homem na sociedade.

⁴³ Thomas Müntzer é um personagem pouco conhecido na história da Reforma. As interpretações sobre sua práxis na historiografia eclesiástica seiscentista aparecem quase sem destaque, pois representa a voz dos vencidos na Reforma. No Brasil, a bibliografia sobre ele é escassa e pouco conhecida. Quem nos brinda com uma introdução e um apanhado geral das interpretações sobre sua atuação na Reforma Protestante é Joaquim Fischer, In: "Thomas Müntzer 500 anos: sua imagem ontem e hoje". *SIMPÓSIO*, ASTE, São Paulo 33: 3-16, 1990.

importante do movimento de contestação à Reforma, ele proclamava a união entre a graça revelada nas Escrituras e a ação do Espírito, entendida como voz interior que direcionava as pessoas no âmbito político e religioso e as convocava para uma ação de ruptura com a ordem social estabelecida.

A ênfase da presença do Espírito nos indivíduos tirava qualquer virtude das hierarquias na transformação da realidade. A revelação de Deus feita diretamente aos homens - amplamente divulgada pelo ideal da Reforma [Sola Gratia, Sola Scriptura, Sola Fidei] - era a única força que animava a luta pela transformação e pela superação da realidade, levando-os à revolução. Sem intermediários eclesiásticos, os radicais transformavam-se em sujeitos históricos, preparados para lutar como revolucionários de Deus contra os poderes constituídos (príncipes e clero). Nesta perspectiva, acreditavam que poderiam cumprir, cabalmente, aquilo que Lutero havia começado, mas abandonou, pois consideravam-se “eleitos”, chamados por Deus para a implantação de uma nova era: a “Era do Espírito”. Como reformadores críticos da Reforma inconclusa, colocavam-se na posição de novos receptores do Espírito, os verdadeiros idealizadores da Igreja e da nova sociedade que Deus exigia.

A trajetória dessas facções do movimento da Reforma nos leva a concordar, em parte, com o que muitos pesquisadores afirmam: o

movimento da Reforma Protestante, a rigor, não é precursor direto de uma transformação social e econômica; era, todavia, portador de sementes que poderiam, conjugadas a outras, germinar o fruto da nova civilização ocidental - a Modernidade.

Nossa análise acerca do Protestantismo, ainda que não exclua a predominância do movimento à transformação religiosa considerada acima, caminhará por outras sendas. Buscar-se-á uma compreensão do Protestantismo através dos “raios” da era moderna, em duas dimensões: a do espírito [intelectual], expressa na *ratio fidei*, e a inegável importância do aspecto religioso na transformação sócio-econômica do mundo seiscentista e setecentista.

1. O espírito da Reforma e uma re-forma no espírito

Renascimento e Humanismo são, sem sombra de dúvida, movimentos que preludiarão, ou concomitantemente, influenciaram a Reforma Protestante no século XVI. O primeiro, com uma preocupação estritamente antropocêntrica, deseja afirmar a grandeza do homem; o segundo, com uma preocupação em resgatar a “honra de Deus”, conforme expressão de Calvino, desaguam suas idéias num mesmo manancial - a liberdade de espírito - almejada nos dois últimos séculos pelos

liberdade de
e...

reformadores que os antecederam. A luta pelo resgate da liberdade do homem em toda a sua dimensão é o objetivo destas correntes que entrelaçam a história moderna e que marcam, indelevelmente, a cultura ocidental.

Nas analogias e convergências que possam ser feitas a ambos, somente uma divergência transparece: a do método. O Espírito da Reforma, considerado como a verdadeira essência do Cristianismo, encontra-se sempre na tensão, que exige uma resposta, entre a conduta social e a crença. Todos os movimentos de renovação do Cristianismo, uma vez instalados, exigem de si mesmos o afastamento do mundo. Essa tensão em sua trajetória histórica vai mostrar que a Reforma “*será incapaz de escapar ao estigma de conspiração e conivência com os interesses do mundo que rejeita*⁴⁴” e segue, como todas as demais religiões de cunho universal, uma cosmovisão ambígua, ou seja, negação e afirmação do mundo. Conforme Habermas⁴⁵, cabe-nos perguntar se o “*crente*” avalia realmente o mundo de forma positiva e negativa; se o mundo tem para ele um valor intrínseco ou não.

⁴⁴ NIEBUHR, H. Richard. *As origens sociais das denominações cristãs*, op. cit., p.12

⁴⁵ Habermas, comentando a teoria weberiana de Modernidade problematiza a questão do desencantamento do mundo nas posturas ascética e mística do crente, apontando que Weber privilegiou no estudo sobre o Protestantismo, mais a superação das práticas mágicas do que a ruptura do pensamento mágico. In: HABERMAS, J. *Theorie de l'agir communicationnel*. Paris, Fayard, 1981.

A Reforma Protestante surge como um movimento do Espírito, no ideal de retorno às origens primeiras da fé cristã. Toda peleja dos reformadores com o poder temporal não tem, em última análise, uma preocupação em transformar o mundo pelo braço secular. Todavia, por estar no mundo, o movimento é jogado numa luta de corpo-a-corpo com as questões do seu contexto. Neste particular, embora sublinhando a separação entre o divino e o humano, Calvino entendeu o mundo como o lugar primordial da manifestação da Glória de Deus - "o mundo é o teatro da Glória de Deus" - e portanto o lugar onde o cristão deve desenvolver sua vocação. Neste sentido, a Reforma Protestante é signatária da tensão inerente ao próprio Cristianismo - rejeitar e afirmar o mundo. Por isso, rejeitou a aceitação passiva do seu contexto e optou pela via da ação, aliando-se às forças centrípetas enquanto ação religiosa identificada com a totalidade da vida.

O palco desta trama sócio-religiosa foi a ordem político-elesiástica da Idade Média, que se encontrava com rachaduras de toda natureza. Sobre elas, tanto humanistas como reformadores lançaram suas bases para elaborar uma nova cosmovisão e uma nova era.

Na longa definição que faz de liberdade, Hobbes termina com a seguinte assertiva: "*um homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o*

*que tem vontade fazer*⁴⁶”. Isso nos permite apontar que, ao lado da noção de progresso, o tema da liberdade se insere nas duas principais características da Idade Moderna: a rejeição ao modelo sócio-político medieval baseado na autoridade eclesiástica; e o pontificado da razão na aceitação da autoridade da ciência. Ambos desembocam na emancipação do homem e na constituição do individualismo que chegarão a sua expressão máxima na reconstituição do sujeito do projeto iluminista.

As características atrás apontadas - vistas como a maioria do homem - se convergem numa máxima - a emancipação do indivíduo. Isso foi, indubitavelmente, todo o projeto, que desde os séculos XIV e XV, levou os homens a buscarem a disciplina intelectual, moral e política e a se aproximarem da probabilidade dos enunciados científicos, para, conseqüentemente, distanciarem-se cada vez mais da certeza do dogma eclesiástico.

O dogma e a tradição religiosa se constituíam num sistema preciso que respondia a todas as inquietudes humanas, fundamentadas nas reminiscências do passado, apontando-lhes esperanças futuras. No entanto, diferentemente desta perspectiva, as certezas da Modernidade estavam ainda por ser feitas. É o homem livre, engenhoso e capaz que vai

⁴⁶ RIBEIRO, Renato Janine. Hobbes: O medo e a esperança, in, WEFFORT, Francisco. C. (org) Os Clássicos da Política, vol.1, 3ª ed. São Paulo: Ática, 1991,p.67

construir, pelo uso da razão, um mundo novo. O apelo intrínseco da razão o leva à construção de uma cosmovisão, centrada nas suas potencialidades, em detrimento de sua imparcialidade frente à onipotência e a onipresença dos deuses.

A re-forma do espírito na reconstrução da imagem do homem e das suas pontecialidades se manifesta na obra dos renascentistas e dos humanistas. Neste particular, lembremos as palavras de Michelângelo, que depois de terminar sua escultura de Moisés, determinou: "Parla, Moisés", sinalizando que toda a perfeição estava ali contida na obra das suas mãos; o criador, diante da criatura. Para realização plena daquele criador só lhe faltou o poder de soprar sobre sua criatura o fôlego da vida.

Para contestar a ordem estabelecida e propor uma nova visão de mundo era necessário voltar às fontes primárias. A Era Moderna, apesar de ser considerada como uma ruptura com a tradição, com a ordem social, política e econômica do *Anciën Regime*, paradoxalmente, voltou às fontes mais primevas para inspirar seus ideais de liberdade e dismantelar, através do conhecimento, até então detido *intra muros ecclesea*, o sistema medieval.

O despertar das letras e das artes partia de um retorno às fontes clássicas, redescobrendo linguagens e estilos que não retratavam a inspiração unicamente de tradição cristã da "baixa" Idade Média, mas sim,

da arte pagã da antigüidade - o gótico⁴⁷. Neste particular, o retorno aos documentos originais, às artes [pintura, escultura, arquitetura] e ao conhecimento das letras [língua e literatura] trazia uma indiscutível base para a crítica literária e textual nas explicações filológicas e exegeticas das chamadas fontes, contribuindo para um conhecimento abrangente do ambiente cultural da sociedade medieval. Isto libertava o homem da tutela hermenêutica e da cosmovisão eclesiástica, lançando-o num mundo de liberdade de criação e pensamento, conforme nos mostra esta louvação do período: *"Oh! suprema generosidade do Pai Deus! Oh! Altíssima sorte do ser humano! A ele foi concedido o ter o que decidir, ser o que quiser."*

Se por um lado, o Renascimento e o humanismo buscam, neste retorno às fontes, um significado para sua conquista de liberdade, os reformadores religiosos guiam-se pelo redescobrimto da exegese bíblica, na tentativa de compreender o mundo do texto que fundamenta sua fé para esclarecer e orientar a vida do homem na liberdade das origens - o livre arbítrio - doutrina posteriormente cara ao Protestantismo e fundada no tripé da Reforma - *Sola Gratia, Sola Fidei, Sola Scriptura*. O Protestantismo nasce como fruto desse desejo de retorno às fontes, de retomada dos clássicos. Isso é perceptível na obra dos principais

⁴⁷ Os modernos, ao designar a arte medieval como gótica, o fazem numa concepção pejorativa. O termo Gótico significa aquilo que vem do, ou o que fazem os godos, portanto bárbaros.

para o Renascimento
 liberdade
 liberdade

O que é
 liberdade
 liberdade

reformadores, Lutero e Calvino, conhecedores das línguas clássicas, exegetas e comentadores dos livros bíblicos.

2. O espírito protestante e a racionalidade da fé.

Fruto deste ambiente humanista, o Protestantismo também propunha uma reforma dos costumes, a prática da decência, moderação moral e honra a Deus, autor e consumidor da liberdade e da salvação do homem. Embora esse empreendimento fosse de ordem eminentemente religiosa, não se pode omitir as responsabilidades sociais e políticas daí advindas.

A reforma luterana, permeada por interferências políticas oriundas das disputas travadas entre os príncipes e os movimentos populares do campo, foi levada a muitos desvios e exageros. Por conta dessa verdadeira arena, Lutero se propôs a apagar as chamas de sua reforma por meio de escritos de ordem político-social. Dentre eles, destaca-se: *“O apelo à nobreza alemã”*, onde tenta, através da doutrina do livre arbítrio, reordenar os desvios ocasionados. Neste tratado, Lutero afirma que a liberdade cristã não significa desordem política, uma vez que tudo está sob o poder de Deus. A liberdade do homem nada mais significa do que submissão a esse poder divino. Buscou, sem contudo ter bom termo em seu intento, cunhar princípios de organização social e econômica, tanto no

que dizia respeito à diaconia - obra social da Igreja - quanto à formulação de uma pseudo-teoria da economia do comércio, vazada nos princípios cristãos da idéia de “mordomia”, ou seja, a de que cabe ao homem ser apenas o mordomo [administrador] dos bens que pertencem a Deus. Na perspectiva social, animava os magistrados das cidades alemãs a cuidar do ensino público e extensivo a todos.

Apesar de todos esses esforços, o Luteranismo se desenvolveu como obra dos príncipes, cabendo a Lutero a condição de teólogo na sistematização das doutrinas e dos tratados religiosos. Neste particular, observa Biéler... “ *se faz clara a trágica insuficiência da reforma luterana e sua diferença, essencialmente para com as reformas zwingliana e calvinista que a completam. Falta-lhe uma doutrina política e social*”⁴⁸

sobre
Luteranismo
e
Calvinismo

Na outra ponta da Reforma Protestante, se encontra o Calvinismo, que iniciado em Genebra, se espalha como modelo cultural nos séculos seguintes por toda a Europa. No dizer de Boisset “*Lutero estabeleceu, para a primeira geração do protestantismo histórico, os fundamentos de uma nova modalidade de piedade pessoal e coletiva; Calvino há de estabelecer, para a segunda geração, as bases de uma civilização*”⁴⁹

Lutero
&
Calvino

Se aceitamos que a reforma de Genebra é antes de tudo um

⁴⁸ BIÉLER, André. *O pensamento econômico e social de Calvino*. Op. cit., p.58/59.

⁴⁹ BOISSET, Jean. *História do Protestantismo*, op. cit., p.56.

movimento de aspecto religioso voltado para o resgate da fé, não podemos esquecer que Calvinismo tem pretensões que vão mais além da problemática religiosa, tencionando colocar-se como um projeto civilizador, imbricado de questões sociais, políticas e econômicas. Possivelmente, esse tom globalizante da proposta calvinista se deva a seu humanismo⁵⁰, mais acentuado do que nos demais reformadores, e a sua formação jurídica, que o ajudou na tarefa de organizar a Igreja enquanto instituição social.

Por causa desta característica organizacional e burocrática, o Calvinismo se transformou num espaço alternativo para homens empreendedores da Europa católica que se viam expulsos por suas idéias erasmianas. A esta constatação coube uma revisão da tese weberiana que afirma a ascensão do Capitalismo como oriunda de uma vocação religiosa própria do Calvinismo. Isto também refuta a antiquada tese de que os países protestantes prosperaram, enquanto a Europa católica⁵¹ afundava-se

⁵⁰ Segundo TREVOR-ROPER, H.R. "Calvino foi o herdeiro de Erasmo, em maior medida do que se admite geralmente(...) seguindo sua carreira ou lendo suas obras, lembramo-nos constantemente de Erasmo. Calvino foi educado nos ensinamentos de Erasmo. Seus escritos quase o plagiavam. E tal como Erasmo, e ao contrário de Lutero, Calvino acreditava numa Igreja visível reformada [onde] a hierarquia não devia ser destruída, mas sim purificada, tornar-se mais eficiente e dinâmica. E em toda parte a *bourgeoisie* erasmiana, quando não renunciou completamente as idéias de Erasmo, voltou-se para o calvinismo." TREVOR-ROPER, H. R. *Religião, Reforma e Transformação Social*, op.cit., p.30.

⁵¹ É somente a partir do século XVII que o capitalismo da Europa Católica [indústria têxtil e o comércio financeiro do norte europeu] vai perder sua primazia econômica no empreendimento capitalista para a Europa protestante, signatária do capitalismo industrial, ou seja, Revolução Industrial.

numa visão feudal dominada pelos valores da religiosidade medieval. O Capitalismo da cultura católica da velha Europa, considerado por Weber como pré-moderno, não deixa nada a desejar ao “espírito” protestante ligado à prosperidade econômica. Sua origem está num humanismo erasmiano e não numa ética protestante.

“Foi assim que a mudança teve lugar. Não foi o calvinismo que criou um novo tipo de homem, que por sua vez criou o capitalismo; o que aconteceu foi que a velha elite econômica da Europa foi empurrada para a heresia porque a atitude de espírito que a caracterizara durante gerações fora tolerada, passou subitamente, em alguns locais, a ser considerada herética e intolerável(...) os calvinistas e os empresários judeus do norte da Europa não eram uma nova formação nativa: eram uma formação antiga transplantada. Ao considerar o “espírito do capitalismo” como algo de novo, cujas origens tinham de ser procuradas no século XVI, Weber inverteu o problema. A novidade não residia nos empresários em si mesmos, mas nas circunstâncias que os obrigaram a emigrar”(...) No século XVI a Itália e a Flandres, durante séculos os centros do capitalismo industrial e comercial, modificaram-se de tal maneira nas suas características sociais que deixaram de tolerar esses homens que, no passado, as tinham tornado o centro econômico da Europa”⁵².

Muitas têm sido as revisões feitas às teses que colocam o Protestantismo como fruto de Modernidade, especialmente quando se trata do argumento que estreita as relações deste com o surgimento de um modo econômico específico, somente possível na modernidade - o Capitalismo industrial.

⁵² TROVOR-ROPER, H.R *Religião, Reforma e Transformação Social*, Op. Cit., p.30-31

Origem do
capitalismo
eram os
humanistas
na elite
protestante

Luethy⁵³, por exemplo, nega qualquer relação direta do Protestantismo com o desenvolvimento econômico da Europa; afirma que a influência da racionalidade econômica do projeto calvinista se restringe a Genebra e não se pode ir além disso. Trevor-Roper considera a Reforma Protestante um movimento conservador, pois se limitava a “re-formar” uma ordem religiosa medieval. O Protestantismo, a rigor, não se colocou como ator indispensável para nenhum desenvolvimento sócio-cultural e político. É somente pela própria tendência social e política das rupturas na sociedade europeia quinhentista e seiscentista, que se lhe pode atribuir, indiretamente, alguma relevância no desmantelamento de traços tradicionais da sociedade medieval, ou como afirma Eisenstadt:

“la significación de la Reforma y el protestantismo no se encuentra en el hecho de que haya causado u originado directamente tipo nuevos de actividades económicas, políticas o científicas, sino en su contribución a la restructuración de la sociedad europea, una restructuración que se desarrolló como resultado de todas estas crisis pero que alcanzó su expresión más plena, en el periodo posterior a la Contrarreforma, en los países protestantes que en los católicos, debido a algunas de las capacidades transformadoras del protestantismo tal como se desarrolló, en estos ambientes. Este efecto fundamental del protestatismo en el sentido de la modernidad apareció después del fracaso de sus orientaciones sociorreligiosas totalizadoras iniciales”⁵⁴

⁵³ LUETHY, H. *Le Passé, Menace Présente*, Sevpen, Paris, 1965 Apud. EISENSTADT, S.N. La tesis de la ética protestante, In: ROBERTSON, Rolando. *Sociología de la Religión*, op. cit., 1980. p.269-287

⁵⁴ Eisenstadt., S.N. La tesis de la ética protestante, op. cit., 275-76

Ortodoxia Protestante

A crença religiosa da Modernidade - o Protestantismo - por sua peculiaridade de movimento eminentemente religioso nas origens, embora extremamente secularizado⁵⁵ [ao estar no mundo se vê confrontado pelas urgências de seu contexto], se torna também ideologia como todos os demais movimentos que co-habitam a História. Estamos usando aqui o conceito de ideologia numa compreensão que vai além da clausura do termo no Marxismo. Usamo-lo no sentido de sistema organizador, uma idéia poderosa que mobiliza os homens na sua trajetória histórica, oferecendo-lhes explicações para o presente e permitindo-lhes projetar-se no futuro com utopias. Neste sentido, o Protestantismo se traduz em fruto da Modernidade, assumindo não só papel de arauto da razão, mas também o de idealizador do progresso e das certezas posteriores que a ditadura da ciência vai proclamar. É muito comum, na historiografia protestante, ouvirmos expressões como “escolasticismo protestante” e “iluminismo protestante”. Possivelmente, isso se deva à influência que o Protestantismo exerceu em toda a Europa, e conseqüentemente, seu reflexo na vida de muitos filósofos e cientistas europeus que tinham, ainda que cépticos, um berço protestante.

Protestantismo
da
modernidade

⁵⁵ No dizer de Tillich “...a igreja protestante deve dar ênfase ao fato de ser fenômeno histórico, sujeito a condições sociológicas e psicológicas. Não se trata de uma comunidade ‘transubstanciada’, mas ‘transparente’”. TILLICH, Paul. *A Era Protestante*. op. cit., p.229.

O Protestantismo enfrenta sempre o dilema das duas dimensões que traçam a existência dos homens - o “ser-no-mundo”) e o “dever-ser”. Uma é traçada verticalmente e indica o significado eterno da existência, e a outra, traçada horizontalmente, indica o significado da ação temporal do “Dasien” - o ser aí. Para a religião, essas dimensões históricas da existência se expressam também na fé. A primeira, fora da História, e a segunda, geradora da História, ou, conforme Tillich, *“a primeira linha, a vertical, simboliza a atitude de “apesar de”, e indica o que poderíamos chamar de ‘reserva religiosa’. A horizontal simboliza a atitude de “porque” e indica o que se poderia chamar de ‘obrigação religiosa’”*⁵⁶.

Passada a efervescência dos primórdios da fé “reformada”, era chegada a hora de o Protestantismo se firmar como ideologia religiosa, de definir seu status de religião na sociedade e na cultura; ou seja, de colocar em prática sua dimensão histórico-horizontal, enquanto instituição cultural doadora de sentido à vida, constituindo-se em ortodoxia. Isso se dá em meio à apologética da Contra-Reforma. O discurso que a religião necessita usar tem, necessariamente, que estar em consonância com o espírito da época - o primado da razão. A Teologia, oriunda deste período de fixação do Protestantismo, está vazada na disputa entre razão e revelação, ou seja,

⁵⁶ TILLICH, P. A Era Protestante, Op. Cit. p.204; (Confira também. DUMAS, André, *Ideologia e Fé - o pensamento cristão em face das ideologias contemporâneas Op. cit.*

provar, com argumentos racionais, que a fé protestante é moderna⁵⁷. Aliás, não era preciso nem retornar a Aristóteles, uma vez que o próprio reformador Lutero havia dito na Dieta de Worms *“que não estava muito inclinado a aceitar qualquer coisa que não viesse ou pelas Escrituras ou pela razão”*.

Os teólogos se engalinharam nesta peleja. O Calvinismo, bem mais próximo da racionalidade econômica da Modernidade, não teve muitas dificuldades e por isso se espalhou rapidamente por toda Europa, na trilha do capitalismo emergente. Sua doutrina da predestinação e sua vocação pela empresa capitalista - o lugar por excelência, onde o fiel demonstra sua eleição - o colocou como ponta da religião protestante. O Calvinismo forjou, como diz Weber, *“a idéia da necessidade de se provar de cada um a fé, na atividade secular. Com isso deu a mais amplos grupos de pessoas com inclinação religiosa um incentivo positivo para a ascese”*⁵⁸

⁵⁷ Nas teologias luterana e calvinista, o debate da ortodoxia estava centrado na questão da salvação, e, cada uma a seu modo, tentou demonstrar, racionalmente, como isso funcionava. A primeira desenvolveu dois princípios teológicos, o formal que é a própria Bíblia, e o material que é a doutrina da justificação. Para Lutero, eram princípios interdependentes (cf. Tillich, *História do Pensamento Cristão* op.cit.p.254). A segunda, calvinista - na polêmica do Sínodo de Dort - estava centrada na questão da eleição: a eleição se deu antes ou depois da queda do homem? O sínodo adotou a posição mais viável ao espírito da época, o que deixava margem para a participação humana na salvação: *“o Sínodo, ao adotar essa posição, tenta preservar o que é mais essencial na doutrina de Calvino e ao mesmo tempo pagar tributo aos anseios de participação humana(...)os propósitos soberanos de Deus deixam uma margem para a decisão humana, o que valoriza de certo modo o homem ao lhe garantir a liberdade de aceitar ou não pela fé, essa graça que lhe é oferecida”* MENDONÇA. Antonio G. O Celeste Porvir - a inserção do protestantismo no Brasil, op. cit., p.31-32

⁵⁸ WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, op. cit. p. 85

A ortodoxia protestante está amplamente documentada na história dos seus concílios, sistematizando catecismos, confissões e ordenanças litúrgicas, tanto luterana como reformada⁵⁹. Este período resultou na organização eclesiástica e na sistematização do arcabouço teológico que hoje conhecemos como pensamento ou ortodoxia protestante. Conforme Tillich:

“Poderíamos chamá-la de escolástica protestante, com todos os refinamentos e métodos que a palavra ‘escolástica’ inclui. Assim, quando eu falo de ortodoxia, refiro-me à maneira como a reforma estabeleceu-se, enquanto forma eclesiástica de vida e pensamento, depois que o movimento dinâmico da Reforma terminou. É a sistematização e a consolidação das idéias da Reforma”⁶⁰

Pietismo - uma reação mística ao dogmatismo

O contraponto desta *fidei rationalis* vem com o resgate da doutrina da justificação pela fé, advogada por Lutero e debatida longamente no período anterior. Em tempos de Concílio, as disputas teológicas são, por natureza, mais intelectualizadas, uma vez que cabe a este fórum oferecer os contornos de determinada concepção religiosa. Por outro lado, a comunidade de fé requer, via de regra, uma teologia mais subjetiva, e,

⁵⁹ Estamos usando a palavra Reformada para nos referir ao Calvinismo, como é conhecido na Europa.

⁶⁰ TILLICH, Paul. *História do Pensamento Cristão*, op. cit. p.251

Pietismo
157
158

portanto, os sistemas teológicos racionalizados dos concílios devem ser mediatizados pelas experiências subjetivas reclamadas pelos fiéis. Assim, o movimento chamado de Pietismo constituiu-se nessa insurgência subjetiva no corpus teológico do pensamento protestante. Poderíamos dizer que foi um “movimento do espírito” que buscava a renovação da fé dos pais, e, neste particular, reclamava a fidelidade aos princípios luteranos da via mística da fé que fora deixada de lado na objetividade intelectual e clerical da escolástica; caracterizava-se por uma laicização da Reforma, uma volta ao individualismo, agora melhor delineado.

Mendonça, em seu trabalho sobre as origens do Protestantismo no Brasil, passa, naturalmente, pelo Pietismo e aponta a dificuldade em datá-lo, rigorosamente, em um só período histórico. Reconhece, no movimento, uma “atitude-pietista” que se dinamiza, não só no Protestantismo, mas que perpassa toda a história do Cristianismo, com nomes diferentes, pois “tanto o misticismo[católico] como o pietismo [protestante] são uma ascese pessoal no sentido de um apropriar-se do sagrado sem a ajuda de fatores de ordem epistemológica”⁶¹.

O movimento pietista, enquanto prática religiosa, deixou consagrados verdadeiros “best-sellers” da devoção protestante. Do lado mais acadêmico, encontramos “*Pia Desideria - um clássico do pietismo*

⁶¹ MENDONÇA. Antônio G. *O Celeste Povir..* op.cit. p.67/68



protestante". Seu editor para a língua portuguesa apresenta-a ao público, numa estrutura tripartite nos seguintes termos:

"A primeira, repassa as limitações da Igreja de sua época: frouxidão moral em todos os estamentos sociais; o pecado não é levado a sério; as tarefas religiosas são cumpridas como obrigações sociais; o clero está na mesma situação de pecado. Na segunda, trata das possibilidades de reforma da Igreja: não há justificação para o desespero; tanto a Bíblia como a história da Igreja afirmam a possibilidade de melhores condições. A terceira parte faz seis propostas para que se alcance a reforma desejada: maior uso das escrituras; exercitamento (sic) efetivo do sacerdócio universal; predominância da prática sobre a teoria; sobriedade nas controvérsias religiosas; reforma nas escolas e universidades; pregação edificante"⁶²

A estrutura da obra atrás citada traz similitudes com as propostas dos primeiros embates dos movimentos de reforma da Igreja, e especialmente, os ideais da Reforma propriamente dita, que se arregimentam contra o clero - a Igreja estabelecida - denunciando seus pecados sociais e religiosos, reclamando a autoridade do livro sagrado como a priori reformista e conclamando os fiéis a exercitarem a fé longe das discussões teológicas e dos concílios. Todos esses aspectos estão, na verdade, buscando um retorno às origens: nada menos que dois séculos de prática protestante. Isso nos leva a considerar que toda a trajetória da religião cristã foi um exercício pendular entre reformas e contra-reformas.

⁶² Prócoro Velasques, tradutor e apresentador da obra de SPENER, Philipp Jakob. *Pia Desideria - um clássico do Pietismo Protestante*, op. cit.

Outra importante referência deste período é *O Peregrino*, do pietista inglês John Bunyan, romance épico das suas visões e experiências por ele vivenciadas num cárcere, exaltando a liberdade do cristão mesmo quando aprisionado. À primeira vista, para o leitor desavisado, parece uma obra de ficção onde o autor retrata sua *viagem na irrealidade cotidiana* - apocalíptica - denominada por ele como *a viagem do cristão à cidade celestial*. Os editores do texto exaltam Bunyan com as seguintes palavras:

“... foi ali, numa cela úmida em Belford, que Bunyan teve aquelas gloriosas visões, e foi ali que ele as enfaixou magistralmente na sua obra imortal. Era-lhe bastante fechar os olhos, e deixava de ser prisioneiro para se tornar peregrino cuja trajetória descreve com tanto vigor.(...) Dali via ele a Cidade da Destruição e rememorava como saíra dela, com um grande fardo nos ombros. Via o Pântano da Desconfiança e o grande morro vizinho à casa do sr. Legalidade, com seus precipícios e suas labaredas vivas. Relembrava a sua entrada pela Porta Estreita, sua visita à casa do Intérprete, seu êxtase ao chegar ao pé da Cruz, quando, com os olhos fitos no crucificado, o fardo caiu-lhe dos ombros. E mais adiante, via o Palácio Belo, onde encontrara alimento e repouso, e onde despertara cantando no quarto da Paz. Então passeava nas montanhas das Delícias, na companhia dos pastores, onde do Morro da Luz, com o Telescópio da Fé, divisava ao longe os portais de pérola, as torres de ouro e as muralhas de jaspe da Cidade dos bem-aventurados, ou demorava na terra, passando o rio, subia o morro que ia ter às portas da Cidade, e os imortais tomavam-lhes das mãos e o fardo dos seus ombros cansados caía ao rio. As portas se abriam à sua chegada; as trombetas soavam à sua aproximação. Os sinos da Cidade ‘repicavam de alegria’. Os anjos vinham-lhe ao encontro com harpa e coroa e davam-lhe a harpa para

cantar louvores e a coroa 'em sinal de honra'. E a multidão de remidos o rodeava com aclamações, dizendo: 'entra no gozo do teu Senhor'.⁶³

Os fragmentos acima mostram que esse tipo de prática religiosa, comumente chamada de piedosa, em reação à religião institucionalizada (templos, clero e dogmas) reaparece constantemente em tempos de crise, o que revela uma insatisfação com a ordem social e *modus vivendi* de cada contexto histórico. Se, por um lado, os historiadores reconhecem no Pietismo uma descrença na ordem social [mundo], na qual seus adeptos estão apenas de passagem, e por isso devem viver ascepticamente como se não fizessem parte dela, esperando apenas o seu *visto de saída*; por outro lado, não se pode perder de vista que esse ascetismo se expressa como protestos inconscientes à ordem estabelecida. Em última análise, há uma visão apocalíptica e a proposta de uma nova ordem.

O reflexo das luzes no Esclarecimento Protestante*

A reação a um tipo de misticismo expresso no Pietismo veio em seguida com uma volta à racionalidade que denominamos aqui de a *era do*

⁶³ Palavras de apresentação dos editores em língua portuguesa do texto de BUNYAN, John. *O Peregrino ou a viagem do cristão à cidade celestial*. op. cit., p.15. [grifos nossos]

* Estamos usando o termo Esclarecimento [*Aufklärung*] na concepção filosófica, no uso que dele faz a Escola de Frankfurt, especialmente, Adorno e Horkheimer na "Dialética do Esclarecimento", em sua crítica ferrenha ao Iluminismo. A centralidade deste termo é notória na filosofia alemã. Kant o coloca como o estado de *maioridade e autonomia do homem* para o seu exercício de uso da razão sem a necessidade de tutores. Hegel situa-o no marco da Reforma e da Revolução Francesa como *princípio do espírito* filosófico. Marx também faz uso do mesmo

Protestantismo
Liberalismo Teológico
do século XIX
Pietismo

Aufklärung Protestante. O esclarecimento assegurou ao Protestantismo o batismo da Modernidade⁶⁴ e deu origem à crítica histórico-literária da Bíblia, servindo mais tarde como base para o liberalismo teológico do século XIX. Este movimento, assim como o Pietismo, é uma reação ao escolasticismo. Claro que se trata de uma reação à fase dogmática “iluminada” pelo racionalismo.

O “aufklärung” protestante se baseava também nos mesmos princípios fundamentais do racionalismo iluminista⁶⁵. Dentre eles, destacamos os conceitos de autonomia e de razão.

Autonomia e Teonomia

Entendemos por autonomia a compreensão que o homem tem de si mesmo e da realidade exterior, e a partir da qual, toma suas decisões. No dizer de Kant, é o exercício, em liberdade, do uso da razão, sem a necessidade de qualquer tutela, quer seja espiritual, política ou social. Em última instância, o indivíduo é sua própria lei e seu agir não obedece a uma

para definir o *Capitalismo* como força estática e dinâmica [dialética]. E, por fim, Weber, no seu conceito de *desencantamento do mundo*.

⁶⁴ Nossa opinião sobre a origem do Protestantismo diferencia-se, em parte, da concepção de Troeltsch, que caracterizou como medieval a visão de mundo que acompanhou o Protestantismo em sua trajetória. Para ele, o fim da Idade Média só chegou com o Iluminismo. Consequentemente, o que há de moderno no Protestantismo provém das idéias iluministas; o restante não passa de feições do mundo medieval. TROELTSCH, Ernest. "Protestantism and Progress: a historical study of the relation of protestantism to the modern world", Apud. TILLICH Paul. *Perspectivas da Teologia Protestante dos Séculos XIX e XX*. op. cit., p. 216.

⁶⁵ Para a análise conceitual deste princípio, seguimos as orientações conceituais de Paul Tillich. *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*, op. cit.

voz de comando ou lei exterior [heterônoma]. Todavia, deve-se entender que autonomia não significa arbitrariedade e arrogância. Na análise de Adorno e Horkheimer, este foi um dos desvios pelo qual o Iluminismo pagou caro⁶⁶. A autonomia não significa princípio anárquico do agir humano, mas reconhecimento de que a única lei que pertence essencialmente à natureza humana é a da razão - autônoma - e inclusive por isso, somos seres racionais diferenciados dos demais.

Razão
única lei
que pertence
essencialmente
à natureza humana

Como então a Protestantismo ajustou esse pensamento autônomo do indivíduo em relação a sua teologia da soberania de Deus? Tillich nos abre uma fresta, ao associar esse ajuste à idéia de teonomia, ou seja, a lei divina impressa no homem pela *imago dei* e que nos outorga o livre arbítrio - liberdade de agir pela própria razão. Nesse caso, a autonomia deriva de uma teonomia. Ele explica: *“Na autonomia seguimos a lei natural de Deus implantada em nosso ser(...) quando a autonomia adquire consciência de seu fundamento divino, passa a ser teonomia [e só] somos autônomos quando experimentamos a verdade desta lei na Bíblia ou na Igreja”*⁶⁷

⁶⁶ Para Adorno e Horkheimer, a idéia de autonomia do homem na racionalidade do Aufklärung, ao contrário de esclarecimento, constituiu-se numa nebulosa, criando sua própria negação; o progresso almejado se converteu em regressão. O Esclarecimento se tornou mito e a promessa de liberdade e a autonomia do indivíduo se converteram em mistificação das massas. As vozes dos autores partem também de sua própria experiência [a fuga da totalitarismo nazista e a condição de refugiados na América do Norte. Cf. ADORNO Theodor W. e HORKHEIMER, Max. *A Dialética do Esclarecimento- fragmentos filosóficos*, op. cit.,

⁶⁷ TILLICH, Paul. *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*, op. cit. p.49.

Autonomia
é o Iluminismo
promoveu uma
regressão
do progresso
de liberdade
e autonomia
do indivíduo

a razão iluminista

Tillich faz o caminho conceitual da razão por quatro vias: a primeira é a filosófica, que ele chama de razão universal; na segunda, imigrando para Sociologia, denomina de razão crítica ou revolucionária; a terceira, a da razão fenomenológica ou intuitiva, inspira-se na Psicologia; e por fim, a da razão técnica, baseada na objetividade das ciências.

A primeira e a segunda, baseadas na filosofia do logos, um conceito mais universal que remonta à discussão clássica iniciada pelos pré-socráticos [Heráclito], pretende saber como o linguagem humana concebe a realidade. A primeira volta-se para a razão a fim de apreender a realidade e, a segunda, para transformá-la. A discussão sobre o logos aparece mais detalhadamente no pensamento kantiano, a partir do exemplo da árvore, em que explica a origem do conhecimento. Kant, refutando o a priori do conhecimento sensível, destaca que, tanto a realidade quanto a mente humana possuem a mesma estrutura e derivam da razão. Os pontos/imagens que se aglomeram na mente, a rigor, não se traduzem em conhecimento até que sejam inteligíveis e nominados, i.e., *"a razão ou logos está na árvore(...) e também no homem que a nomeia e depois descreve a imagem de arboridade que reaparece em cada árvore individual. Isto só é possível porque existe uma estrutura na árvore capaz*

de ser captada pela mente humana ou, posto que o processo é mútuo, a mente humana é captada pela estrutura da árvore⁶⁸”

Esta concepção da razão aparece em todo escopo da exegese histórico-crítica, especialmente em Bultmann⁶⁹, todavia, o que é mais importante, são os ajustes das teologias da criação e da redenção às concepções iluministas do logos. Diz Tillich: *“se o universo foi criado por um poder inteligente [leia-se Deus], e desde que o mundo foi assim inteligentemente feito, a inteligência pode apreendê-lo”*. Com isso resolve-se qualquer dúvida sobre a racionalidade do pensamento teológico. E complementa: *“Há, em qualquer teologia, necessariamente, a presença do logos [razão]. Qualquer teologia que não reconheça o caráter universal da estrutura do mundo, baseada no logos, torna-se bárbara e deixa de ser teologia. Quando o logos desaparece da teologia, ela se*

⁶⁸ TILLICH, Paul. *Perspectiva da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*, op. cit. p.52

⁶⁹ Rudolf Bultmann, teólogo e filósofo, influenciou, sobremaneira, o pensamento teológico na Europa, no início deste século. No Brasil, sua obra foi pouco conhecida e sua teologia quase que rechaçada da comunidade acadêmica. Bultmann teve uma profícua produção literária, mas sua influência específica na teologia ficou expressa em sua análise sobre o mito enquanto gênero literário que permeia o texto bíblico. Em busca do evento Cristo nos textos bíblicos, considerado por ele como conteúdo essencial, procura desmitologizar a forma estrutural da mensagem cristã a partir do seu “Sitz im Leben”[contexto vital], ou seja, retirar o elemento mítico dos escritos sobre Jesus a partir do local do seu aparecimento - a comunidade dos evangelistas. Outra obra significativa de Bultmann foi: *“Die Geschichte der Synoptischen Tradition”* publicada em Marburg, 1921, pela qual introduziu nos estudos exegéticos o método histórico-morfológico [Formgeschichte]. Foi notória sua distinção entre “Geschichte e Historie” - a primeira trata da crônica histórica e a segunda diz respeito ao evento [kairós] que, embora esteja no tempo, não o é cronologicamente temporal. Rudolf Bultmann foi considerado um antimodernista e antiliberal e também um dos fundadores da Teologia Dialética.

*transforma em fanática repetição de passagens bíblicas sem o necessário esforço para alcançar o seu sentido*⁷⁰”

As duas últimas vias são antagônicas. Se a razão intuitiva ou fenomenológica não pretende conhecer o objeto a partir de argumentos axiomáticos, mas se limita a entendê-lo por meio dos significados através dos quais o fenômeno se apresenta ao mundo, a razão técnica tem a responsabilidade de demonstrar os resultados, e, por isso, exercita sua capacidade de analisar a realidade e instrumentalizá-la.

A análise que fizemos neste capítulo, tentando percorrer o caminho e as alterações do campo religioso na passagem dos dois períodos que certamente nortearam uma weltanschauung⁷¹ da cultura ocidental, buscou respaldar a hipótese de que o Protestantismo é a religião fruto da Modernidade e sua teologia, parte orgânica tanto do Humanismo como do Iluminismo. Ela nasce moderna. Nesta análise, nos opomos, pelo menos em parte, ao pensamento de Ernest Troeltsch, que considerava que o moderno no Protestantismo só apareceria com o Iluminismo (conforme

⁷⁰ TILLICH, P. *Perspectiva da Teologia Protestante*.. Op. Cit. p.52

⁷¹ Usamos o termo weltanschauung porque ele realmente abrange mais o que queremos expressar sobre essa construção filosófica intelectual do período medieval e moderno. Não nos limitaríamos a exprimi-lo como visão de mundo. A cultura ocidental foi realmente marcada por uma construção intelectual que tentou solucionar todos os problemas da existência humana, uniformemente. Tanto na filosofia medieval como no Iluminismo, tentou responder todas as perguntas e colocar firmeza e confiança ou em Deus ou no homem. E Weltanschauung, termo usado por Freud, expressa, com toda a força do conceito freudiano, exatamente o que queríamos dizer. Cf. FREUD, S. *A questão de uma Weltanschauung*. Rio de Janeiro: Imago, 1994, v.XXII, p.115

Freud a
visão
de mundo
do Iluminismo
é a
Weltanschauung
de Freud

74
R
Hegel
e
R...

nota anterior deste trabalho). Por outro lado, Hegel vem ao nosso socorro, ao considerar a religião como o poder de executar e validar os direitos que a Razão outorgou⁷². A esta concepção podemos acrescentar Habermas, para quem *“a idéia de Deus só pode conseguir um tal poder se a religião impregnar o espírito e os costumes de um povo, se ela estiver presente nas instituições do Estado e na práxis da sociedade, se ela se tornar o modo de pensar dos homens(...). Só como elemento da vida pública a religião pode conferir eficácia prática à razão”*⁷³.

⁷² Cf. HEGEL, Georg W. Friedrich. *Introdução à História da Filosofia*, op. cit., p.108-112

⁷³ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*, op. cit., p.35.

Capítulo III: A Crise da Modernidade e o Ajuste do Campo Religioso.

Falar sobre Modernidade e sua crise significa adentrar um espaço pantanoso repleto de pluralidade conceitual. Em linguagem metafórica, é como entrar num destes salões de entretenimento, onde se pode, num mesmo espaço, dançar sobre o som de variados ritmos e estilos, separados apenas por tênues mezaninos. Os fulcros a partir dos quais produzimos os conceitos de *Modernidade*, *Modernismo*, *Modernização* são esses autênticos mezaninos que nos permitem participar de uma dança epistemológica.

No que pese a impostura metodológica, se nos permitem, não pretendemos ainda entrar nesta dança. Postergamos a pretensão para a segunda parte deste trabalho. Todavia, para não causar mais horrores, vamos nos servir de uma caracterização feita por Smart para introduzir o assunto.

“A questão da modernidade e das suas consequências [crise] é efetivamente, a questão do desenvolvimento pós-iluminismo na civilização ocidental e do projeto racionalizador com o qual tem sido articulada. Desde o século XVIII que existe o pressuposto proeminente de que um acréscimo da racionalidade conduziria à promoção da ordem e do controle e à consecução de níveis mais elevados de entendimento social, de progresso moral, de justiça e de felicidade humana. A busca da ordem, a promoção da calculabilidade, a

fabricação e a celebração do 'novo' e a fé no 'progresso' têm sido identificadas como características fulcrais da modernidade"⁷⁴.

Por esta razão, os críticos da Modernidade têm procurado rastrear as características citadas, apontando, nesse *projeto inacabado*, como quer Habermas, as imprecisões e rachaduras de suas utopias - a crise.

Para traçarmos os contornos dessa crise, optamos por trilhar apenas algumas sendas, visto que o caminho é tortuoso e assaz longínquo.

1. As vozes da suspeita

A primeira voz que podemos ouvir vem, não de uma crítica literal à Modernidade, mas sim à Filosofia da História. Esta voz, a de Marx, ecoa, sobretudo, para reinterpretar a presença do indivíduo no palco desta História Moderna. Afirma Marx que o fundamento primeiro da História humana é a própria condição de existência dos indivíduos na sua concretude histórica, através da qual se relaciona com o meio físico na produção dos seus meios de vida.

Marx não faz uma crítica direta à Modernidade, mas, ao se pronunciar contra as categorias hegelianas de subjetividade, substância e

⁷⁴ SMART, Barry. *A Pós-Modernidade*. op. cit., p.110

Monte
críticas
ao H2C
de

auto-consciência, passa, necessariamente, pela crítica dos pressupostos básicos dos tempos modernos: autonomia, liberdade e progresso.

Hegel entende que não é possível compreender o conceito que a Filosofia faz dela mesma, sem levar em conta o projeto da Modernidade, considerando que o mundo moderno estaria sustentado pelos princípios da subjetividade e da liberdade. Apesar da sua condição de superioridade em relação ao mundo medieval, o moderno está vulnerável a crises, pois ao mesmo tempo em que é o mundo do progresso, é também o mundo do espírito alienado de si. Ele chama a atenção para o fato de a Modernidade possuir um potencial de despertar para uma consciência de si. Por isso é necessário atentar para o conceito filosófico de que a Modernidade faz uso. A via para a execução desta tarefa são os princípios de liberdade e de subjetividade dos tempos modernos. Diz Hegel: *“o que dá grandiosidade à nossa época é o reconhecimento da liberdade, a propriedade do espírito, o reconhecimento de que o espírito estando em si está consigo”*⁷⁵. A Modernidade necessita certificar-se desta autoconsciência; para Hegel, isso se traduz em necessidade da Filosofia.

A exaltação que Hegel faz de sua contemporaneidade se baseia nas dimensões intrínsecas da subjetividade moderna, herdadas, segundo ele,

⁷⁵ HEGEL, G. F. *Obras escolhidas*. Ed. Suhrkamp. Vol. XX, p.329. Apud. HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*, op. cit. p.27; Sobre a propriedade do espírito, autoconsciência e liberdade cf. também HEGEL, F. *Introdução à História da Filosofia*, São Paulo: op. cit., p.112 a 140

dos acontecimentos fundantes da era moderna - a Reforma, o Iluminismo e a Revolução Francesa -, a saber: o individualismo, o direito à crítica, autonomia de agir e a consciência de si ⁷⁶ [filosofia idealista].

A crítica que Marx lança ao pensamento hegeliano está centrada no problema da idealização da História que, embora procurando uma autoconsciência, torna-se abstração do pensamento puro na busca do espírito absoluto, porque conforme Hegel *“somente o espírito percebe o espírito... o espírito, representado em sua verdade, é somente o que se percebe a si próprio”*⁷⁷. Porém, para Marx, a História e a consciência de si do indivíduo se realizam na história concreta dos homens mediatizada pelos meios de produção. Conforme suas palavras: *“teremos que examinar a história dos homens, pois quase toda a ideologia se reduz ou a uma concepção distorcida desta história, ou a uma abstração dela”*⁷⁸

Marx não aceita a associação que se faz da História com a idéia de progresso, concebido como triunfo da razão ou coisa do espírito absoluto. Se existe algum progresso, ele está representado nas relações que os homens travam entre si para liberar suas energias naturais, no sentido de lhes garantir as condições de viver, e assim poder “fazer a história”.

⁷⁶ HABERMAS, O Discurso Filosófico da Modernidade. op. cit., p.27/8.

⁷⁷ HEGEL. Introdução à História da Filosofia. op. cit. p.112/113

⁷⁸ MARX, Karl & ENGELS, F. A Ideologia Alemã. op.cit p.24

Embora rejeite qualquer idealismo histórico, continua historicista, pois, para ele, a vida social nada mais é do que a luta entre o valor de uso e o valor de troca das forças de produção contra as relações sociais de produção. O progresso histórico, para Marx, é a produção dos meios que permitem a satisfação das necessidades básicas *“a produção da própria vida material, e de fato, este é um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história(...) deve ser cumprido todos os dias e todas as horas, simplesmente para manter os homens vivos”*⁷⁹

A voz de Marx ecoa numa crítica à idéia de progresso, de autonomia e de liberdade na construção de sua análise das contradições de existência no interior da sociedade capitalista moderna. Sua crítica ao arcabouço hegeliano representa uma desconstrução dos valores ideológicos proclamados pela sociedade moderna, que, segundo ele, não passavam de astúcia da burguesia.

A segunda voz que fala da crise da modernidade ganha expressão no pensamento de Nietzsche sobre o fracasso da razão iluminista. No afã de construir um sujeito significativo do desenvolvimento pessoal e da integração social, a Modernidade se conduziu por um projeto niilista de total esvaziamento, que provocou uma nostalgia do Ser. Por isso,

⁷⁹ MARX, K & ENGELS, F. A Ideologia Alemã, op.cit. p 39

Nietzsche apela para a unidade do Ser ao espírito nacionalista e/ ou ao futuro da História, na busca incansável do retorno ao Uno, ao Todo.

Conforme Habermas, a argumentação sobre o triunfo da razão na Modernidade seguiu três passos:

“inicialmente a razão fora concebida como autoconhecimento conciliador [Hegel], depois como apropriação libertadora [Marx] e, finalmente, como recordação compensatória [Nietzsche], para que pudesse aparecer como equivalente do poder unificador da religião e superar as bipartições da modernidade a partir de suas próprias forças motrizes. Fracassou por três vezes esta tentativa de talhar o conceito de razão à medida do programa de um iluminismo em si mesmo dialético”⁸⁰

Por trás da crítica nietzschiana com relação à racionalidade da Modernidade e de sua recusa em fazer uma revisão do conceito de razão [embora o faça subliminarmente], está colocada a dúvida no próprio projeto da Modernidade, uma vez que a deformação historicista da consciência do ser e o esvaziamento de tudo aquilo que lhe é essencial, destroçaram o projeto iluminista, transformando-o em mito. É por isso que o programa de Nietzsche em o “Nascimento da Tragédia” volta-se para um retorno às origens, baseando-se no fenômeno estético. Afirma que “a crença nas categorias da razão é a causa do seu niilismo, - medimos o valor do mundo por categorias, que se referem a um mundo puramente

⁸⁰ HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Op. Cit. p. 91

*fictício*⁸¹”, uma vez que as categorias de ‘*fim*’, ‘*unidade*’ e ‘*ser*’, com as quais tínhamos imposto ao mundo um valor, foram, na Modernidade, por nós retiradas, e, agora, o mundo parece sem valor.

Nietzsche resume sua crítica à racionalidade moderna sustentada na verdade e na transparência cognoscível do mundo, em quatro proposições:

“Primeira proposição. Os fundamentos, em vista dos quais ‘este’ mundo foi designado como aparente, fundam, em vez disso, sua realidade - uma outra espécie de realidade é absolutamente indemonstrável. Segunda proposição. Os signos característicos que se deram ao ‘verdadeiro ser’ das coisas são os signos característicos do não-ser, do nada - edificou-se o ‘verdadeiro mundo’ a partir da contradição com o mundo efetivo: um mundo aparente de fato, na medida em que é uma ilusão de *ótica e de ética*. Terceira proposição. Fabular sobre um ‘outro’ mundo, que não este, não tem nenhum sentido, pressuposto que um instinto de calúnia, apequenamento, suspeição contra a vida, não tinha potência em nós: neste último caso vingamo-nos da vida como fantasmagoria de uma ‘outra’ vida, de uma vida ‘melhor’. Quarta proposição. Dividir o mundo em um ‘verdadeiro’ e um ‘aparente’, seja ao modo do cristianismo, seja ao modo de Kant, é somente uma sugestão de *décadence* - um sintoma de vida declinante(...) a ‘aparência’ significa aqui a realidade *mais uma vez, só que selecionada, fortalecida, corrigida...*”⁸²

A voz nietzschiana, em meio à crise da Modernidade, reintroduz o Ser a-histórico que não pode ser construído pela razão. No dizer de

⁸¹ NIETZSCHE, Friederich W. *A Obras Incompletas op. cit.* p. 381.

⁸² NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos - a ‘razão’ na filosofia*, In: *Obras Incompletas, op. cit.* p. 331/2

Vattimo⁸³, a crítica de Nietzsche é a melhor representação da obsessão filosófica do ser perdido, do niilismo triunfante na Modernidade. Neste particular, o pensamento de Nietzsche se torna chave filosófica fundamental para se compreender a crise da Modernidade, que a rigor, é a crise da Modernidade e da razão.

A terceira voz da suspeita, Freud, vai deflagrar um golpe quase que mortal nas categorias racionalizadas da Modernidade - uma rejeição à sociedade moderna pautada pelo triunfo da racionalidade técnico-instrumental. Conforme Touraine: *“a vertente crítica do pensamento freudiano é a da destruição do ego, da consciência do caráter repressivo, inevitável e inaceitável da ordem social. Sua vertente educadora é, ao contrário, aquela que sublinha a possibilidade de reinvestimento pelo Sujeito de situações interpessoais ou sociais nas quais ele está colocado”*. Assim, Freud se distancia de Nietzsche, que não concebia outra saída para a Modernidade, senão um eterno retorno ao Uno e ao Todo, em sua ‘nostalgia do ser’. Amplia as possibilidades de superação da crise da Modernidade, que é a crise do sujeito, pois *“ao mesmo tempo que leva ao extremo a demolição do Ego, explora também as vias pelas quais deverá passar todo pensamento do Sujeito⁸⁴”*.

⁸³ VATTIMO, Gianni. *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*. Paris: Éd. Du Seuil, 1987 p. 191. (traduzido para a língua portuguesa pela Martins Fontes, em 1996)

⁸⁴ TOURAINE, Alain. *Crítica da Modernidade*, op. cit., p.134.

Na crítica freudiana sobre a concepção de sujeito, o que está em pauta é a diferenciação entre o 'Eu penso' [razão moderna] com o 'Eu sou' [subjetivação]. O sujeito de Freud está no devir, na liberdade do indivíduo de procurar o seu 'Eu' perdido [nisto se aproxima de Nietzsche]. Não fala de uma nostalgia do "ser"; seu intento é promover o nascimento do sujeito pessoal em meio a um mundo marcado por identificações político-sociais e moralmente alienantes. O indivíduo moderno será capaz de, na produção do inconsciente, descobrir o "lá, onde era, lá [onde] eu devo vir a ser"⁸⁵ como sujeito, não pelo cogito, mas através de um desejo de si, e, ao mesmo tempo do outro. Neste sentido, Freud, em sua crítica à Modernidade, nos separa da visão racionalista que identificou o sujeito como a razão e transformou o homem moderno num super-homem capaz de triunfar sobre suas próprias paixões: um homem "não-subjetivável".

O tempo das luzes, o primado da razão e o progresso histórico se decompõem enquanto ideologia moderna, nos oráculos profético-filosóficos de Nietzsche, Marx e Freud, os três mestres da suspeita. Poderíamos dizer que o fim da modernidade clássica se encontra na encruzilhada destas três vozes que "clamam no deserto" da racionalidade moderna.

⁸⁵ "Wo es war, soll ich werden". Estamos fazendo uso desta expressão utilizada por Gilles Deleuze In: "Quatre Propositions sur la Psychanalyse" (trad. para o português e publicada In: FIGUEIRA, Sérvulo A (org). *Psicanálise e Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Liv. Francisco Alves, 1980.

2 - A modernidade clássica: exercício pendular entre tradição e progresso.

A Modernidade tem sido vista como uma ruptura radical que deslocou o ser e as coisas, despedaçou a cosmovisão unitária do mundo feudal, provocando, conforme Balandier, uma fragmentação de idéias e conceitos numa experiência nômade. Isso nos leva a compreender a Modernidade como *“uma palavra-abrigo em um tempo de transição, um indicador de ruptura com as antigas linguagens, um chamamento à compreensão da sociedade em vias de fazer-se (...)no sentido de um *devir*”*⁸⁶, centrada numa lógica tríplice de progresso: produção-organização-poder. Este progresso é fundamentado numa concepção de desenvolvimento que leva em conta as discontinuidades do processo histórico e, por muitas vezes, propõe um “re-torno” aos seus antecedentes.

Desta maneira, podemos dizer que a Modernidade é tecida, de forma dialética, neste vácuo entre tradição e progresso.

Esta lógica tríplice da Modernidade se torna exequível quando integrada às dimensões institucionais produzidas em seu seio. Giddens as apresenta na seguinte ordem: industrialismo e capitalismo [produção], vigilância [organização] e organização militar [poder]. Estas dimensões

⁸⁶ BALANDIER, Georges, *O contorno: poder e modernidade*; op. cit., p.147

institucionais da Modernidade demonstram sua maior pujança a partir do século XIX, implementando marcas definitivas ao progresso, tão desejado pelos modernos, desde os anos seiscentistas.

As dimensões institucionais propostas por Giddens nos levam a pensar o projeto de progresso da Modernidade nas relações produzidas entre o homem, a natureza e as relações sociais.

O Capitalismo e o industrialismo foram instituições modernas que alteraram as relações do homem com a natureza, e conseqüentemente, sua visão de mundo. Reintroduzindo Marx na discussão, concordamos que a empresa capitalista foi condição *sine qua non* para o desenvolvimento da vida moderna porque causou uma ruptura com as instituições do *Anciën Regime*.

As relações sociais foram vigorosamente alteradas pela mudança dos meios de produção e pela divisão do trabalho social, uma vez que *na maior parte das culturas pré-modernas, mesmo nas grandes civilizações, os seres humanos viviam em continuidade com a natureza. Suas vidas estavam atadas aos movimentos e disposições da natureza - a disponibilidade das fontes naturais de sustento, a prosperidade das plantações e dos animais no pasto, e o impacto dos desastres naturais*"⁸⁷, organizavam a vida do homem numa regularidade monótona, pautada pela visão de mundo transcendental.

⁸⁷ GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da Modernidade*, op. cit. p. 66.

O Capitalismo, constituído por um sistema de produção baseado nas relações entre capital e trabalho assalariado, propriedade privada e domínio dos meios naturais, dependente de um mercado consumidor, e portanto, de uma sociedade estratificada em classes sociais, representa um fenómeno somente possível numa sociedade com os olhos e pés voltados para frente e para baixo - materialista em sua essência.

Embora alguns historiadores trabalhem com a categoria *Capitalismo da Idade Média*, com base no tipo de relações comerciais desenvolvidas nas cidades-república italianas e no sul da Alemanha desde o século XIV, e em alguns incrementos técnicos desenvolvidos neste período, visando uma empresa de lucro, não podemos esquecer que estamos falando a partir de uma visão de mundo medieval em que todas as relações sociais, políticas e econômicas são orientadas pela relação Igreja/Estado, e portanto, longe do que chamamos de “empreendimento capitalista” voltado para produção de mercados competidores e ávidos consumidores urbanos que os tornem expansionistas e inovadores tecnológicos. Isto só vem a ser possível com os paradigmas da cosmovisão moderna.

O industrialismo, descendente direto do capitalismo, se caracteriza pela exploração das riquezas e fontes naturais - matéria prima - para produzir os bens de necessidade. Para seu desenvolvimento, foi necessário

o aperfeiçoamento da máquina, ou melhor, o desenvolvimento tecnológico. Esta instituição moderna, por necessitar de aparatos sociais sólidos e organizados, foi responsável pela transformação do trabalho humano, expressa na divisão do trabalho da empresa capitalista. Para regular e coordenar as atividades do homem, pôs em curso o desenvolvimento da técnica e produziu uma nova racionalização do trabalho. Ao industrialismo, cabe-lhe a responsabilidade pelas alterações sociais do trabalho, do transporte e do lazer do homem moderno. Com a inserção da Revolução Industrial - berço moderno do industrialismo - vimos alterar todas as relações sociais do homem, não somente com a natureza [trabalho], mas também com os outros homens [relações sociais].

Capitalismo e industrialismo são matrizes institucionais da Modernidade, que não podem ser compreendidos a não ser numa relação isomorfista⁸⁸ de biunivocidade.

Se por um lado, como vimos, a Modernidade foi movida pelo ideal de progresso, esboçada na ascensão do Capitalismo e do industrialismo, por outro lado, conforme Giddens, a tradição ainda se conserva nas

⁸⁸ Aqui seguimos Giddens na diferença que ele procura fazer entre Capitalismo e industrialismo, retirando-os do reducionismo da análise sociológica que considera um como subtipo do outro: "Em contraste a tal reducionismo, devemos ver capitalismo e industrialismo como 'feixes organizacionais' da modernidade". GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da Modernidade*. op. cit. p.61. Introduzimos também o conceito de isomorfismo para demonstrar a interdependência de ambos, sem que isso signifique a perda das características próprias de cada um.

instituições guardiãs do aparato de vigilância para o controle de informações e supervisão social. Uma dessas instituições é a Religião⁸⁹.

3. A Era das Incertezas: o ajuste do campo religioso no século XIX e XX.

Acompanhando o pensamento religioso, ao lado do social e do econômico, chegamos ao clímax da crise da Modernidade, e novamente, à insurgência e ajuste do campo religioso dentro deste contexto.

O Pietismo, como vimos, foi a primeira reação à ortodoxia protestante da objetividade da fé, e com suas ênfases teológicas sustentadas no subjetivismo da crença medieval, recebeu também, a seu modo, um golpe certo da corrente posterior - o "Aufklärung" protestante - e das disputas racionalistas da fé expressas na exegese histórico-crítica da escola alemã.

Até este momento, centralizamos a mobilidade do campo religioso na Europa, sem dar muita atenção à religiosidade protestante que se

⁸⁹ Giddens não a mencionou como uma dessas instituições de vigilância. Ao contrário, considera que seu impacto tem sido decrescente. Vejamos seu comentário: "A secularização é sem dúvida uma questão complexa e não parece resultar no desaparecimento completo do pensamento e atividade religiosos - provavelmente por causa do poder da religião sobre algumas das questões existenciais ... No entanto, a maior parte das situações da vida social moderna é manifestamente incompatível com a religião como uma influência penetrante sobre a vida cotidiana" GIDDENS, A, op. cit. p.111. Entretanto, como religião é o objeto do nosso trabalho, distanciar-nos-emos de Giddens neste particular.

*Religiões e
modernidade
p. 111*

reorganizava na América. Para essa análise, vamos privilegiar os desdobramentos dos ‘despertamentos religiosos’ ocorridos na América do Norte, e conseqüentemente, sua imigração para o resto do continente.

Mendonça, em sua interpretação histórico-teológica do período relata como se deu a imigração do espírito iluminista e suas querelas contra o “espírito” da religião nas terras das Américas:

“As lutas políticas e a guerra podem ter desviado as atenções da religião para os interesses mais imediatos. A Era da Razão, por outro lado, pesou fortemente sobre o pensamento e o sentimento religiosos. No fim do século XVII as idéias iluministas se espalharam pela América. Nada escapou ao crivo da razão soberana que teve como sua vítima principal, na religião, o coração mesmo do protestantismo que é a Bíblia(...) O Iluminismo tocou também a Teologia do Pacto, que involucrava o pensamento puritano. Aos poucos essa poderosa forma de pensamento teológico foi cedendo lugar a um moralismo individualista(...) *A teologia e a disciplina prevalecentes nas igrejas, ainda fortemente carregadas de calvinismo ortodoxo, firmavam o princípio da incapacidade total do homem para se aproximar de Deus, o que não deixava de ser motivo de desânimo para muita gente(...)* Essa situação de enfraquecimento demandava novas formas teológicas e eclesiais que atendessem às exigências diferentes da sociedade. O estudo dos Grandes Despertamentos (revivals) do protestantismo americano pode demonstrar a evolução do seu pensamento religioso...⁹⁰”

A era das certezas, oriunda da razão iluminista, chegou ao seu esgotamento, assim como as certezas dogmáticas do escolasticismo

⁹⁰ MENDONÇA, Antônio G. O Celeste Povir Inserção do Protestantismo no Brasil op. cit, p. 48 passim

protestante, provocando uma ordem social de incertezas e um enfraquecimento da fé.

No campo sócio-econômico, os Estados Unidos não passavam por um tempo de 'bênção' e prosperidade. A fase que se segue à independência é de grande crise econômica, diferentemente da visão próspera profetizada por Adam Smith no período anterior:

“Embora a América do Norte não seja ainda tão rica como a Inglaterra, é muito mais florescente, e avança muito mais rapidamente para a maior aquisição de riqueza.(...) O preço das provisões é, em toda América do Norte, muito inferior ao que se verifica na Inglaterra. Nunca lá houve falta de qualquer gênero. Mesmo nas épocas piores, têm sempre tido o suficiente para si próprios, ainda que menos para exportação. Assim, se o preço monetário do trabalho é lá superior ao que se verifica em qualquer zona da metrópole, o seu preço real, o domínio real que ele permite ao trabalhador adquirir sobre os bens necessários à vida e ao conforto, é-lhe(sic), com certeza ainda superior com maior proporção”⁹¹.

Os Grandes Despertamentos⁹² buscavam dar respostas religiosas às crises sociais e imprimir no espírito americano, que neste momento se movimentava num grande vagalhão de oportunidades para os herdeiros dos “Pilgrim Fathers” e para os imigrantes de toda a Europa que desembarcavam nas terras americanas à procura de prosperidade, uma

⁹¹ SMITH, Adam., *Inquérito sobre a Natureza e as causas da Riqueza das Nações*, op. cit., p.183

⁹² Para uma visão mais pormenorizada da perspectiva teológica, confira o texto de MENDONÇA, A G. & VELASQUES, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*, op. cit.,

identidade nacional do espírito livre e empreendedor para o bem do progresso econômico e social. Para dar conta de tal demanda, os Estados Unidos necessitavam rejeitar a dogmática calvinista e cunhar uma teologia da perfeição que resguardasse a liberdade do homem mediante a graça e o amor de Deus. Esse cimento teológico, preparado pela ideologia americana do “destino manifesto”⁹³, oriundo do pacto de Mayflower⁹⁴, foi a base dos avivamentos e ofensiva de sua empresa missionária⁹⁵, rumo às nações pagãs.

A religião foi, seguramente, uma chave de interpretação na história dos povos. No caso particular da América do Norte, ela chegou mesmo a ser parte constitutiva, conforme apontamos acima, da fundação e do desenvolvimento da sociedade americana.

Na primeira metade novecentista, percebia-se na sociedade americana um princípio de voluntarismo, que despertava nos cidadãos

⁹³ Representa um elemento que cimenta a cultura americana, ou seja, a convicção de que Deus escolheu a América do Norte e a comissionou para redimir, política, econômica e moralmente o mundo. Em algumas ocasiões este ideal têm caído num messianismo nacional da cultura que se espalha como ideologia norte-americana.

⁹⁴ Documento firmado pelos “colonizadores” da América do Norte, ao desembarcarem na baía de Massachusetts, que diziam ter empreendido uma viagem “para a Glória de Deus e o avanço da fé cristã e honra de nosso rei e país...solene e mutuamente, na presença de Deus e cada um dos demais, compactuamos e combinamos em corpo político civil” In: MENDONÇA, O celeste Porvir: inserção do Protestantismo no Brasil, op. cit e REILY, Duncan. *História Documental do Protestantismo*, op. cit.

⁹⁵ No Brasil, este protestantismo de migração, classificado por Mendonça como pietista, peregrino, guerreiro e milenarista, chega por volta de 1858.

energia, autoconfiança e esforço na causa da religião. Assim, o mesmo princípio que tornava evidente o gênio da livre empresa do povo anglo-saxônico, também norteou sua religião⁹⁶.

Os desdobramentos despertamentos para a religião voluntária vão se nos chamados movimentos de santidade e no Pentecostalismo surgidos no começo deste século.

Para maior esclarecimento sobre alterações do campo religioso que consolidaram o fim da “Era das Certezas” e inspiraram os movimentos religiosos deste século, citamos o resumo que Mendonça propõe:

“As condições históricas e sociais da América pré e pós Independência e a presença do puritanismo desde o início conseguiram traduzir a teologia protestante no sentido de atender às necessidade emergentes de uma sociedade que, ao se formar, tendia para o humanismo igualitarista e pragmatista, tudo sob o colorido do racionalismo e do progressismo evolucionista. Deste modo é bastante compreensível a centralidade teológica no homem como agente moral livre, no Cristo crucificado, na religião ética e na fé racional e experimental(...) Assim o protestantismo americano do século XIX orientou-se no sentido de conduzir o pensamento cristão a uma unidade orgânica com o ponto de vista evolucionista, com os movimentos de reconstrução social e com as esperanças de “um mundo melhor”, pensamento dominante na mente humana em geral⁹⁷”

⁹⁶Conf. Robert Baird, citado por REILY Duncan. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. Op.cit.p. 19

⁹⁷ MENDONÇA, Antônio G. *O Celeste Porvir: inserção do Protestantismo no Brasil* ...op.cit. p. 53

Podemos afirmar que a modernidade clássica foi um movimento de ação pendular entre os homens do progresso e os homens da tradição [Renascença/Reforma; Fé/Conhecimento]. A história da Modernidade estará sempre no marco dessa visão pendular, ou melhor, deste diálogo entre religião e sociedade, um esforço e um compromisso mediado, ora pela racionalização, ora pela subjetivação.

Retornando a Weber, poderíamos dizer que a Modernidade não eliminou o sagrado da sociedade, mas substituiu o ascetismo fora do mundo [religião medieval] pelo ascetismo intramundano. Ao contrário da utopia da era da razão e do idealismo do pensamento modernista, nunca houve, a rigor, uma ruptura intransponível entre sagrado e profano na Modernidade. Este movimento pendular que a persegue - também presente na era pós-industrial - não pretende “*substituir um universo dividido entre humano e divino por um mundo racionalizado; de maneira diretamente inversa, ela [modernidade] quebrou o mundo encantado da magia dos sacramentos substituindo-o por duas forças cujos relacionamentos tempestuosos desenharam a história dramática da modernidade: a razão e o sujeito, a racionalização e a subjetivação. As reformas religiosas ultrapassaram o racionalismo da renascença ao mesmo tempo pelo apelo humanista à consciência e à piedade e pelo apelo anti-humanista à arbitrariedade divina*”⁹⁸

⁹⁸ Touraine. Alan. Crítica da Modernidade, op. cit. p. 47

Falamos da ascensão e declínio da Modernidade. Procuramos demonstrar, nesta análise breve, o emaranhado campo religioso como também protagonista desta trama histórica. Ao preferirmos utilizar o termo crise, o fizemos porque avistamos novas saídas na curva do túnel; se não, pelo menos, novas sinalizações em prol de uma possível superação. Se a isto podemos denominar de Pós-Modernidade é a questão que levantamos na parte seguinte de nosso trabalho. Tencionando respondê-la, pretendemos fazer uma análise conceitual de Modernidade e Pós-Modernidade e Modernismo e Pós-Modernismo. Nesta análise, consideramos o constante diálogo com as duas extremidades da recente discussão. De um lado, há os que acreditam que a Pós-Modernidade seja um “rebento”, fruto do declínio do iluminismo racionalista, e, não significando, portanto, cansaço, nem mesmo atraso, mas sim libertação e auto-afirmação dos que acordaram de uma era passada e que se reencontram em diversos caminhos. Do outro lado, há os que a consideram um ajuste do projeto histórico ainda inacabado da Modernidade, e, conseqüentemente, não uma nova etapa da história humana, mas apenas um reflexo da crise que a Modernidade tem enfrentado nestes séculos do “esclarecimento”.

Pós-modernidade
dele

religioso
e
comunitário

2) Pós-modernidade
um ajuste
do projeto
histórico
inacabado

PARTE II

MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE:
ESPELHO E TRANSPARÊNCIA DE
“La BELLE É POQUE”

Parte II: MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE: ESPELHO e TRANSPARÊNCIA de “La BELLE ÉPOQUE”

Introdução

“Actos y umbrales epistemológicos, descritos por Bachelard; suspenden el cúmulo indefinido de los conocimientos, quiebran su lenta maduración y los hacen entrar en un tiempo nuevo, los escinden de su origen empírico y de sus motivaciones iniciales: los purifican de sus complicidades imaginárias; prescriben así al análisis histórico, no ya la investigación de los comienzos silenciosos, no ya el remontarse sin término hacia los primeros precursores; sino el señalamiento de un tipo nuevo de racionalidad y de sus efectos múltiples⁹⁹”

Cumpre-nos, nesta parte, dar conta das exigências metodológicas e conceituais do trabalho, ou seja, adentrar a “dança epistemológica”, conforme prometido no capítulo anterior. Para dar encaminhamento a esta tarefa, que consideramos árdua, explicaremos os motivos que nos levam a recorrer a instrumentais teóricos até então usados com restrição na reflexão sociológica da religião, especificamente, na análise de nosso objeto de estudo - Os Novos Movimentos Religiosos de Orientação Cristã/Protestante. Em seguida, nos dois capítulos desta parte do trabalho, almejamos dar contornos aos conceitos dos binômios Modernidade/Modernismo; Pós-Modernismo/Pós-Modernidade que compõem a estrutura teórico-metodológica do trabalho.

⁹⁹Foucault, Michel. *La Arqueología del Saber*, op. cit., p.5

Neste trabalho, a questão metodológica se constituiu num “calcanhar de Aquiles”. Nossa intenção inicial era trabalhar o tema à luz do instrumental teórico weberiano, pois entendemos que este, ainda hoje, é o mais adequado para o estudo do fenômeno religioso. No entanto, para a análise do objeto, segundo a perspectiva deste trabalho, ele apresenta algumas lacunas.

A Sociologia da Religião é tema central na obra de Weber. Ele procura explicar, pelo processo da racionalidade universal do campo religioso¹⁰⁰ e do desencantamento do mundo, o processo de racionalização da cultura ocidental. Para demonstrar sua teoria, Weber usa a racionalização sincrônica de sistemas religiosos universais, porém se detém na ética puritana da vocação no Protestantismo de onde retira os elementos mais substanciais para a comprovação de suas teses. A ética religiosa do Protestantismo, que renuncia à pretensão do universalismo do amor, fortemente almejada pela mística tradicional do Cristianismo, assume para Weber um dos pressupostos básicos para o surgimento do Capitalismo e, conseqüentemente, para uma racionalidade moderna.

¹⁰⁰ A universalidade dos deuses e sua primazia no Panteon seguem a influência da ordem social e da racionalidade moderna. Por isso Weber, analisando o nascimento da religião, afirma que a razão exige a primazia de deuses universais, e conseqüentemente, toda a formação do panteão segue, de alguma maneira, os princípios da racionalização, porque vai de encontro à tendência geral dos homens por uma ordem racional. Cf. Weber, Max. *Economia y Sociedad- esbozo de sociología comprensiva*, op. cit., p.341.

Nesta perspectiva, usar somente o instrumental teórico weberiano, pareceu-nos insuficiente para dar conta das hipóteses levantadas no trabalho, uma vez que seu tema foi construído numa tentativa de olhar, através de um movimento pendular entre a Modernidade e a Pós-Modernidade, as alterações no campo religioso. Todo arcabouço metodológico de Weber está amparado na questão da racionalidade moderna.

Naturalmente, não se pode desconsiderar a importância do método weberiano, nem tão pouco deixar de usá-lo em nossa pesquisa. Faremos isso, usando, primeiramente, a noção de “sentido” na ação social. Weber trabalha com esse elemento, tentando compreender, tanto na perspectiva subjetiva, como na objetiva, uma ação com sentido. Diz Weber:

“Una Acción con sentido, es decir, comprensible, no se da en muchos casos de procesos psicofísicos, y en otros sólo existe para los especialistas; los procesos místicos, no comunicables adecuadamente por medio de la palabra, no pueden ser comprendidos con plenitud por los que no son accesibles a ese tipo de experiencias(...) A menudo los elementos comprensibles y los no comprensibles de un proceso están unidos y mezclados entre sí”¹⁰¹

O segundo é o “*tipo ideal*”, que, embora tenha sido pensado para segmentar um elemento com mérito de evidência racional unívoco para uma compreensão da ação social, foi elaborado por Weber sem perder a

¹⁰¹ Weber, Max. *Economía y Sociedad - esbozo de sociología comprensiva*. op. cit. p. 6

perspectiva de que numa ação estão envolvidas outras dimensões, que ele denomina de “irracionalidades”.

Para a elaboração do presente trabalho, entendemos que estas duas premissas weberianas deverão ser requisitadas, por abarcarem o objeto de maneira mais específica. Elas serão exploradas na terceira e última partes.

Por outro lado, fomos desviados para outros olhares metodológicos durante esse período de estudo: diríamos, numa linguagem foucaultiana, fomos seduzidos por “uma nova episteme”.

Bachelard nos chama a atenção para essa nova episteme, pois “a questão que se coloca no momento presente não é mais onde está o real, mas, em que direção e por qual organização do pensamento podemos ter segurança de que nos aproximamos do Real?”¹⁰².

Assim sendo, entendemos que uma das formas mais eficazes de nos acercarmos do objeto de nossa pesquisa procurando compreendê-lo na sua multidimensionalidade, será a de explorar a “teoria” da complexidade¹⁰³.

¹⁰² Bachelard, G. *La Valuer inductive de la relativité*, Paris, 1929, citado por Eliana Barbosa, in *Espaço-Tempo e Poder e Saber- Uma nova episteme?*, op. cit., p. 117

¹⁰³ Deve-se evitar o mal-entendido de que por complexidade se entenda “dominar” o objeto em toda a sua amplitude. O pensamento complexo tem aspirações multidimensionais, e por isso, exige uma concepção plural na análise dos fenômenos. Como afirma Morin, “não se trata de dar todas as informações sobre um fenômeno, mas de respeitar suas diversas dimensões(...) não devemos esquecer que o homem é um ser bio-sociocultural e que os fenômenos sociais são, simultaneamente, econômicos, culturais, psicológicos etc. Morin, Edgar. *Ciência com Consciência*, op. cit.

A questão da complexidade em Ciências Humanas nos leva a repensar os “a priores” metodológicos. As exigências da complexidade são resumidas por Edgar Morin na forma de um método:

“ O Método da complexidade pede-nos que pensemos sem nunca encerrar os conceitos, que quebre as esferas fechadas, que restabeleçamos as articulações entre o que está desconjuntado, que tentemos compreender a multidimensionalidade, que pensemos com a singularidade, com a localização, com a temporalidade, que nunca esqueçamos as totalidades integradoras.(...)Daí que o estabelecimento de diálogos entre os nossos espíritos e as suas produções coisificadas em idéias e sistemas de idéias seja uma coisa indispensável para defrontar os problemas dramáticos do fim deste milênio”¹⁰⁴

Entendemos que o objeto de nossa pesquisa e sua vinculação com a Pós-Modernidade, possui relações muito particulares. Isso nos levou à decisão de orientar metodologicamente este trabalho também por essas avenidas que nos propõem a complexidade, não como método, mas como dimensões que possam balizar nosso olhar ao “Neopentecostalismo”¹⁰⁵,

¹⁰⁴ Morin, Edgar. *Ciência com Consciência*, op. cit., p. 150,151.

¹⁰⁵ Aqui, nos parece que adentramos um campo minado da Sociologia da Religião no Brasil: é o problema das classificações e tipologias, especialmente, as do Protestantismo Brasileiro. Quando falamos de Pentecostalismo, a coisa fica um pouco mais confusa. Desde a classificação elaborada por Camargo, distinguindo as religiões de caráter universal e as de preservação de patrimônio étnico-cultural, os estudos sobre as classificações e tipologias do fenômeno religioso brasileiro têm se multiplicado. No caso do Protestantismo, fala-se, de início no Protestantismo de imigração e no de conversão, e, com o avanço expressivo do Pentecostalismo a partir das décadas de 50/60, os evangélicos são distribuídos nos grupos dos Protestantes Históricos e Pentecostais. Chega o momento do próprio Pentecostalismo ser reavaliado. Atentemo-nos para as mais recentes classificações: Mendonça propõe uma classificação, mais voltada para a história das famílias confessionais, apresentando-os como “Clássicos” e “Recentes”. José

procurando unir sua singularidade e sua autoctoniedade com outros movimentos da sociedade pós-moderna.

A dificuldade para definir o conceito de pós-moderno está relacionada aos métodos de análise científica, especialmente nas Ciências Sociais. As nossas análises estiveram por demais acorrentadas a uma visão positivista, que produziu uma certa “miopia” do sujeito em relação ao objeto. Na discussão sobre Pós-Modernidade, uma das fundamentações básicas vem da suspeita de Habermas, que coloca a possibilidade do pós-moderno ser apenas uma restrição ao projeto inconcluso da Modernidade.

Esse argumento procura mostrar que o universo científico que pretende explicar as práticas sociais e a cultura sob novas “luzes”, constituiu-se, a partir da crítica do pensamento, num período de crise aguda do modelo histórico da Modernidade, mas não de seu esgotamento.

Bittencourt, os apresenta como Clássicos e Autônomos. Outros sociólogos tendem a classificá-los simplesmente como Pentecostais e Neopentecostais. Ainda uma outra classificação, que encontra maior rejeição, embora tenha sido usado por Freston e Mariano, refere-se a “ondas” pentecostais históricas que se sucedem. As fontes desta classificação constam na bibliografia deste trabalho. Dada à tamanha confusão classificatória e tipológica, não pretendemos criar nenhuma nova, todavia as que aí estão não atendem, a rigor, às necessidades conceituais do nosso objeto de trabalho. Chamá-los-emos, provisoriamente, de Novos Movimentos Religiosos de Orientação Cristã/ Protestante. O debate sobre classificação e tipologia não está concluído como bem mostra recente discussão sobre o tema “*Pentecostalismo em Debate: Metodologias, Terminologias Classificadoras e Técnicas de Pesquisa*”, PUC, São Paulo 10,11 de 1996 (textos em preparação para publicação).

Num primeiro momento, a crise se expressou, de maneira contundente, no vanguardismo da arte¹⁰⁶.

A crítica à Modernidade que aparece na Escola de Frankfurt, elaborada, de forma significativa, por Adorno, Horkheimer, Marcuse e Benjamin, aponta para a mitologização da cultura de massa e o surgimento da Indústria Cultural, essência da ideologia capitalista pós-industrial, como o último suspiro da Modernidade, demonstrando a crise do arcabouço do pensamento moderno. A lógica da dominação e da opressão¹⁰⁷, que caracterizou o projeto do racionalismo iluminista, foi o cimento mais sólido para a elaboração dessa crítica à Modernidade pelos frankfurtianos em a "*Dialética do Iluminismo*".

Todavia, convém acrescentar que, no que pese o idealismo dos frankfurtianos, em nenhum momento, deram por encerrado esse capítulo da história - a Era Moderna - mas sim, o seu primogênito, o Iluminismo.

¹⁰⁶ As manifestações que criticavam a arte do Modernismo, expresso na op-arte, arte cinética, pop art, etc. sinalizavam o "pós" que contém um "des" como princípio esvaziador, diluidor, pondo em relevo a sedução, o niilismo, o simulacro, o digital, a desconstrução e a desreferenciação do mundo. Cf. SANTOS, Jair. *O que é Pós Moderno*, op. cit.; Sobre o vanguardismo da Arte confira também COMPAGNON, Antoine. *Os Cinco Paradoxos da Modernidade*, op. cit.

¹⁰⁷ O século XX, com seus campos de concentração e esquadrões da morte, seu militarismo e duas guerras mundiais, sua ameaça de aniquilação nuclear (Hiroshima e Nagasaki), certamente deitou por terra [seu] otimismo. Há a suspeita de que o projeto do Iluminismo estava a voltar-se contra si mesmo e transformar a busca de emancipação humana num sistema de opressão universal em nome da libertação humana. Cf. ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *A Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos* op. cit. p. 157-194



O argumento de que o conceito de Pós-Modernidade¹⁰⁸ é prematuro, uma vez que a Modernidade sempre contou com uma vanguarda que recria, promove alterações e recupera seus conceitos e idéias¹⁰⁹, reforça a tendência de alguns em afirmar que, aquilo que conhecemos por Pós-Modernidade não passa de uma crise do projeto inacabado da Modernidade. Entretanto, não se encontra, nesta análise, nenhuma pista que nos mostre os frutos verdes que necessitam ainda de um tempo para a boa colheita de "la belle époque".

¹⁰⁸ As primeiras reflexões (década de 60) sobre as novas tendências do pensamento e da cultura contemporânea caracterizada como uma pós-modernidade, causaram uma esperada reação no mundo acadêmico. Jean-Francois Lyotard, por exemplo, teve que escrever um outro livro, "Le postmoderne expliqué aux enfants" Paris: Galilée, 1986, para responder às críticas feitas a seu livro "La Condition Postmoderne", Paris: Éditions de Minuit, 1979. Entrando no debate, Habermas propõe para discussão o seguinte questionamento: o Pós-Modernismo limita injustamente ou restringe de modo prematuro o "projeto inacabado" do Modernismo? In: *Modernity An Unfinished Project*. (Estamos usando edição espanhola que reúne vários ensaios. HABERMAS, Jürgen. *Ensayos Políticos*. op. cit. p.265-283. Esse questionamento levou a uma reflexão sobre a nossa impotência para analisar e empregar o conceito historicamente, uma vez que somos frutos e sujeitos dessa cultura e sociedade a que demos o nome de Pós. Quem expressou bem essa impotência foi Connor: "Na tentativa de entender nossos *eus* contemporâneos no momento presente, não há posto de observação seguramente afastado, nem na "ciência", nem na "religião", nem mesmo na "História". Estamos no e pertencemos ao momento que tentamos analisar, estamos nas e pertencemos às estruturas que empregamos para analisá-las. Quase poderíamos dizer que essa autoconsciência "terminal" caracteriza nosso momento contemporâneo ou pós-moderno", CONNOR, Steven *Cultura Pós-Moderna: introdução às teorias do contemporâneo*, op.cit. Numa perspectiva mais positiva, a origem do conceito de pós-moderno pode ser considerado um "rebento", fruto do declínio do iluminismo racionalista do Modernismo. O "pós", segundo Lyotard, não quer significar nem cansaço nem atraso, e sim, libertação e auto-afirmação dos que acordam de uma era passada, e que se reencontram em diversos caminhos. Assim a característica da Pós-Modernidade é essa relação peculiarmente complexa que ela tem com a Modernidade.

¹⁰⁹ Sobre o assunto confira a nota que Harvey faz a POGGIOLI, R. *The Theory of the Avant-Garde*, Cambridge, Massachusetts, 1968; BÜRGER, P. *Theory of the avant-garde*, Manchester, 1984. Apud HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna - uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*, op.cit.

Lyotard
reencontro
em diversos
caminhos

“se a vida moderna está de fato tão permeada pelo sentido do fugidio, do efêmero, do fragmentário e do contingente, há algumas profundas conseqüências. Para começar, a modernidade não pode respeitar sequer o seu próprio passado, para não falar do de qualquer ordem social pré-moderna. A transitoriedade das coisas dificulta a preservação de todo sentido de continuidade histórica. Se há algum sentido na história, há que descobri-lo e defini-lo a partir de dentro do turbilhão da mudança, um turbilhão que afeta tanto os termos da discussão como o que está sendo discutido. A modernidade por conseguinte, não apenas envolve uma implacável ruptura com todas e quaisquer condições históricas precedentes, como é caracterizada por um interminável processo de rupturas e fragmentações internas inerentes”¹¹⁰

A racionalidade moderna pós-industrial chegou a seu clímax ao confrontar valores morais e sociais vigentes. Em prol do poder e do lucro, sacrificou seu arquitetônico edifício humanístico expresso na Revolução Francesa - Liberdade, Igualdade e Fraternidade.

Através da percepção desta irracionalidade da Modernidade, alguns filósofos da “Escola Francesa” contemporânea apresentam outra fundamentação sobre o tema. Respalhando suas análises na tradição dos mestres da suspeita -Nietzsche, Marx e Freud -, direcionam suas reflexões em dois aspectos: primeiro, em perceber as lacunas e o esgotamento do projeto iluminista da Modernidade na desconstrução dos seus principais pilares - a Razão, o Sujeito, o Estado e a Sociedade, assolados pelo

¹¹⁰ HARVEY David, *Condição Pós-Moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*, op. cit, p.22

casamento da técnico-ciência com o poder político-econômico. Em segundo lugar, põem em relevo temas marginais que emergem no cotidiano fragmentado da sociedade pós-industrial - desejo, loucura, sexualidade, linguagem, poesia etc. Esses são, no tribalismo pós-moderno, temas que abrem as portas para a libertação do homem à procura de si, diluindo os meta-valores (éticos e morais) da civilização ocidental.

Essas considerações sobre a crise da Modernidade e as possibilidades da irrupção de um 'novum' levam-nos a revisitar os espaços epistemológicos da atual polifonia dos termos Modernidade/Modernismo; Pós-Modernismo/ Pós-Modernidade.

Capítulo I - O Espelho e a Transparência de “la Belle Époque”.

A retórica da ruptura ou da continuidade presente na discussão sobre as díades Modernidade e Pós-Modernidade; Modernismo e Pós-Modernismo se nos apresentam na figura da transparência e do espelho. A imagem refletida, embora descentralizada do objeto, reflete as nuances do próprio objeto.

A imagem do espelho vem como reminiscência das nossas juvenis leituras da Bíblia. Paulo é o personagem desta figura, ao afirmar que nossa visão sobre Deus era embaçada, ‘víamos como por espelho’, não na sua plenitude. E a transparência, vem-nos como a imagem da prática pedagógica, quando, abandonando o velho quadro-negro, deslocamos o texto, arremessando-o para outro lugar, através da imagem transparente que se projeta, embora ele continue com o mesmo conteúdo. O espelho e a transparência ainda que desterritorializem o objeto, não retiram sua natureza e suas características, mas ao contrário, realçam-nas sobre novos contornos.

· Não seriam pois, o pós-modernismo e a pós-modernidade um espelho e uma transparência dos seus pares que, ao invés de negar, tornaram-se imagens reconfiguradas dos desejos de seus ascendentes?

1. Modernidade e Modernismo

Modernidade

A Modernidade consistiu-se num esforço de elaborar uma crítica das ilusões, dentre elas, a ilusão da plena modernidade. Talvez por isso a sua retórica seja a da ruptura e a da busca incessante do novum - “retórica da mudança pela mudança” - e a cultura que a exprime é chamada de cultura do efêmero. Por conseguinte, esses elementos se reconfiguraram no discurso Pós-Moderno.

Balandier percebe na Modernidade um movimento mutante, dizendo: “*a retórica da ruptura e da criação encontra limites que ela recoloca, ultrapassa e que reaparecem sob outras formas. Não é uma geradora infinita do novo e do inédito. É uma retórica ao passado, a servir-se dele (movimentos “neo” e “retro”), a desconstruir e a reconstruir de outra maneira aquilo que já existe*¹¹¹”.

Essa experiência da reconfiguração dos pressupostos da Modernidade nos remete ao tema da reflexividade, de si própria e em relação à tradição, não como hipótese de repetição da História, nem tampouco, como significado escatológico próprio do espírito de *fin de siècle*.

¹¹¹ BALANDIER, Georges. *O Contorno - poder e modernidade*, op.cit. p. 137-146

O dinamismo deste pensamento nos leva a compreender as conexões históricas existentes entre Modernidade e tradição. É necessário que nos preservemos do risco de não derraparmos numa historicidade que usa o passado para ajudar a modelar o presente, mas ao contrário, ressaltamos que ela deve ser superada, guardando apenas o respeito àquilo que pode nos orientar para o futuro. É neste particular, que falamos de reflexividade da Modernidade.

Giddens entende reflexividade como uma contínua revisão das práticas sociais à luz de seu próprio conhecimento e informação. Seguindo esta análise, a Modernidade não é nenhum irrompimento da busca incansável do novo, nem tampouco se alimenta da tradição, visto que “*a rotinização da vida cotidiana não tem nenhuma conexão intrínseca com o passado(...) não se sanciona uma prática por ela ser tradicional*”¹¹². Somente o conhecimento justifica qualquer recorrência à tradição. A Modernidade é pura reflexividade e as ações sociais se retro-alimentam no seu auto-exame, possibilitando reformulações de suas práticas, e jamais a monitoração da tradição. Esta visão perde, por assim dizer, uma linearidade historicista em que todas as ações dos indivíduos estão aconcentadas à continuidade do passado, presente e futuro.

¹¹² Estamos usando o termo na perspectiva de GIDDENS, Anthony. As consequências da Modernidade. Op. Cit.

A Modernidade, enquanto projeto histórico, ainda não está esgotada em todas as suas possibilidades. Essa assertiva orientou as discussões de Habermas, quando este se inseriu na discussão do Pós-Moderno. Ele abre essa discussão em 1980, por ocasião do recebimento do prêmio Adorno, em Frankfurt¹¹³. O discurso versava sobre sua esperança no patrimônio que a Modernidade tinha construído. A partir daí, seu esforço maior em mostrar este caminho de possibilidades da Modernidade, se consolidou através da Filosofia. Em “*O Discurso Filosófico da Modernidade*”, Habermas busca, através de variadas vozes filosóficas, do Iluminismo aos contemporâneos, costurar o projeto da Modernidade que ele considera ainda viável.

O problema que Habermas aponta está próximo ao da reflexividade de Giddens, embora o faça tendo como parâmetro o esgotamento das energias utópicas do Iluminismo, e assim, não deixa de responsabilizar a Modernidade pela saída de suas próprias crises, uma vez que foi no auge de sua importância para o mundo que a consciência do novo se elevou, dando-lhe uma condição de transitoriedade e de ruptura com o mundo anterior. Como afirma Habermas: “*A modernidade já não pode emprestar seus padrões de orientação de modelos de outras épocas. Ela encontra-se*

¹¹³ Seu discurso recebeu o título de: “*A Modernidade: um projeto inacabado*”, e foi publicado pela primeira vez em Frankfurt, 1981, numa edição que reuniu vários ensaios sob o título de “*Kleine Politische Schriften*”.

*completamente abandonada a si mesma, tem de extrair de si mesma sua normatividade*¹¹⁴”.

Habermas coloca sobre os ombros da Modernidade a responsabilidade de recriar o universo filosófico-conceitual. O problema da Modernidade não se resume às ações sociais e a sua história voltada para o passado. Sua tarefa é reconfigurar o futuro, e a chave para isso será a re-elaboração do arcabouço filosófico-conceitual que possibilite uma nova visão de mundo: *“a modernidade não pode e não quer continuar a ir colher em outras épocas os critérios para sua orientação, ela tem de criar em si própria as normas por que se rege. A modernidade vê-se remetida para si própria sem que a isso possa fugir*¹¹⁵”. Ela terá que, a suas próprias penas, se estabelecer no “seculum” e superar suas crises. Habermas, num outro momento¹¹⁶, procura fazer um levantamento minucioso dessas crises através da análise do pensamento utópico e esgotamento das promessas modernas de bem-estar social e condições de uma vida digna ao homem moderno.

Habermas não acredita que a Modernidade tenha se esgotado nas ações cotidianas e nos projetos falidos do pensamento utópico; eles se

¹¹⁴ HABERMAS, Jürgen. *A nova intransparência: crise do estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas*, op. cit. p.103.

¹¹⁵ HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 18

¹¹⁶ HABERMAS, J. *A nova intransparência - a crise do estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas*, op. cit. p. 103-105

constituem apenas em enganos provenientes do desejo alucinado da Modernidade de se superar e criar o novo. Segundo ele, o projeto da Modernidade não pode ser confundido com atos isolados das ações públicas ou com a obscuridade da razão do Estado moderno: “*devemos aprender com os desvios e até mesmo com os erros que têm acompanhado este alucinado programa de superação da modernidade, em lugar de dar por encerrada a modernidade e seu projeto*¹¹⁷”.

Nas idéias de Giddens, encontramos uma outra consideração a respeito da relação entre Modernidade e tradição. O autor afirma serem o pensamento e a cultura ocidental reflexos da Idade Média.

Seguindo essa análise, Eco denomina a Modernidade de “neomedievalismo”, como “*a herança de todos os problemas ocidentais*”, uma vez que as nossas vidas continuam a ser vividas com, ou à sombra, dos restos remendados das instituições medievais [Banco, Igreja, Estado, Universidade, etc.]. Ao lembrar que o estudo sobre a Idade Média está passando por um revigoramento, seu objetivo é dispor de uma “imagem¹¹⁸” [como através de espelho] histórica para medir as

¹¹⁷ HABERMAS, J. *La modernidad: un proyecto inacabado*, in: *Ensayos Políticos*, op.cit. p.279

¹¹⁸ Nesta análise, Eco se aproxima da visão que Baudelaire tinha de Modernidade. Afirma que dentre todas as relações que ela possa ter, a relação com a Antiguidade é a melhor, pois a força que a leva à ação, faz com que ela seja parecida com a Antiguidade. Cf. BENJAMIN, Walter. *A Modernidade e os Modernos*, op. cit. p.7-31;

tendências e situações da Modernidade, conforme nos mostra seu argumento:

“O colapso da Grande Pax (militar, civil, social e cultural ao mesmo tempo) inicia um período de crise econômica e de carência de poderes, mas é apenas uma justificável reação anticlerical a que permitiu ver as Idades das Trevas como tão ‘obscuras’; com efeito também a alta Idade Média foi uma época de incrível vitalidade intelectual, de diálogos apaixonantes entre civilizações bárbaras, herança romana e temperos cristão-orientais, de viagens e encontros, com os monges irlandeses que atravessavam a Europa difundindo idéias, fazendo conferências, inventando maluquices de todo tipo... Em outras palavras foi ali que amadureceu o homem ocidental moderno, e é nesse sentido que o modelo de uma Idade Média pode nos servir para compreender o que está acontecendo nos nossos dias: à queda de uma grande pax se sucedem crises e períodos de insegurança, chocam-se civilizações diferentes e se esboça lentamente a imagem de um homem novo¹¹⁹”

Desta maneira, Eco percebe uma reconfiguração dos elementos na conquista do novo, dentro da tradição medieval, que se reflete também na Modernidade e, por conseguinte, na Pós-Modernidade. Um neomedievalismo caracterizado por três aspectos: 1. ruptura de uma grande Pax e ordem que levam a Modernidade a um esvaziamento de poder e à crise econômica; 2. A “medievalização das cidades modernas - transformações na urbanidade do mundo” 3. e por fim, o clima de risco que vive a Modernidade.

¹¹⁹ ECO, Umberto. *Viagem na irrealidade cotidiana*, op. cit., p.80

Estas análises conceptuais nos apresentam diferentes portas de entrada para se compreender o que seja a Modernidade.

A primeira enfatiza a ruptura com o lado sombrio do racionalismo iluminista, como um rito de passagem entre a rivalidade dos extremos - do desencanto e do pessimismo radical para o encantamento e o otimismo absoluto; do primado da fé ao primado da razão - criando o mito do “tudo é possível”. A Modernidade, vista desta maneira, ao invés de produzir as certezas como as que os dogmas medievais concederam aos seus convivas, desenha um mapa de muitas incertezas, levando seus críticos a considerá-la como algo esgotado para realizar o projeto utópico por ela encampado. Atesta-a como geradora de ‘distopia’. Dizem que de suas cinzas só foi possível sobreviver um messianismo técnico-científico, portador da esperança e da felicidade profetizada para uma *new age*.

A segunda encara a Modernidade como auto-realizável, uma ruptura radical com todo o pensamento anterior. O pensamento filosófico, as ações e as organizações sociais da Modernidade não devem nos levar para além dela mesma, mas sim fazer compreendê-la na sua reflexividade “intra-muros”, ou seja, entender a Modernidade por seus próprios movimentos. Essa visão é uma tentativa de quebra com a tradição anterior. A Modernidade é o totalmente outro.

E, por fim, a terceira busca resgatar esta ascendência histórica sem ser historicista; introduz a Modernidade na linha da chamada “tradição” moderna, ou seja, como uma continuidade. As mudanças de lá e de cá são geradas não de forma absolutizada, mas estão refletidas em outras ações dos homens de outras épocas. São reconfigurações que se apresentam em transparências a outras histórias e épocas. Eco demonstra que a oposição entre tradição e Modernidade pode se tornar enganadora, uma vez que já conhecemos uma “tradição moderna” ou uma “modernidade clássica” com a qual a Pós- Modernidade deverá também se identificar.

Modernismo

Se podemos perceber na Modernidade, uma centralidade na questão da cultura, o Modernismo se caracteriza especificamente pelas candentes questões culturais. Seu predomínio está associado à arte, indicando estilos variados que emergiram na segunda metade do século XIX, e que ainda convivem com outros movimentos da atualidade. Estes estilos estão registrados na cultura e nas artes - pictórica, cênica, literária, musical e arquitetônica.

A dificuldade conceitual, como a dos demais movimentos, filhos e netos da Modernidade - Modernismo, Modernização e seus subseqüentes apelidos “pós” e “neo” - se agrava diante da relação que eles mantêm entre si e com seus antecessores. Em razão dessa simbiose, cabe-nos

perguntar: em que medida expressam realmente a superação de seus antecessores? E ainda: que diferenças significativas possibilitam apontá-los como novo?; e em que proporção guardam similitudes e diferenças com seus antecessores?

Para detectar as especificidades dos conceitos, temos que buscar as características que os qualificam como tais. Conforme Featherstone, as do Modernismo são: *“reflexividade e autoconsciência estética; rejeição da estrutura narrativa em favor da simultaneidade e da montagem; exploração da natureza paradoxal, ambígua e indeterminada da realidade e rejeição da noção de uma personalidade integrada, em favor da ênfase no sujeito desestruturado e desumanizado”*¹²⁰

Esse acento na cultura é enfatizado por quase todos os pensadores que estudam o movimento modernista. Daniel Bell e Fredric Jameson¹²¹ o definiram como algo que designa complexos culturais abrangentes, não se limitando apenas às artes, mas imbricando-se nas relações de mercado - economia - e nas relações sociais como um todo. Encontramos na análise de Daniel Bell, um exemplo dessa pluridimensionalidade cultural do Modernismo e seus pares, quando este o associa a um dos fundamentos

¹²⁰ FEATHERSTONE, Mike. *Cultura de Consumo e Pós-Modernismo*, op. cit. p.24-25.

¹²¹ Confira BELL, Daniel. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. Londres, Heinemann, 1976; JAMESON, Fredric. *Espaço e Imagem: Teorias do Pós-Moderno e outros ensaios*, [1994] op. cit.; *Pós-Modernismo: A lógica cultural do capitalismo tardio*; [1996]; op. cit.



principais da Modernidade - a busca de autonomia do indivíduo - expressa tanto no domínio econômico do empresário burguês como na busca frenética do 'eu' pelos artistas.

Jameson, a seu turno, segue fiel ao neo-marxismo. Embora admita uma certa mudança cultural, não concorda que essas novas formações sociais não estejam sob a influência do capitalismo clássico (produção industrial e luta de classes); se elas acontecem estão associadas aos modos de produção do capitalismo monopolista. Resiste assim, a todo custo, a uma periodização historicista, argumentando *“que toda análise cultural isolada e disjuntiva sempre envolve uma teoria subjacente, ou reprimida, de periodização histórica; além disso, a concepção de ‘genealogia’ acaba por liquidar as preocupações teóricas mais tradicionais a respeito da assim chamada história linear, das teorias, dos ‘estágios’ e da historiografia teleológica¹²²”*.

Atesta-se desta maneira, que o Modernismo não foi somente uma renovação estética *“l’art pour l’art”*. Seu processo em busca da autonomia passou pela relação com a Indústria Cultural que emergia.

O imperativo do novum no Modernismo é associado ao mercado capitalista, em que a obra de arte é também uma mercadoria. Como afirmou Compagnon, interpretando Lukács: *“o artista que se opõe ao*

¹²² JAMESON. Fredric. Pós-Modernismo. a lógica cultural do capitalismo tardio..op. cit. p.29

burguês, depende do mesmo modo de produção, e não percebemos haver grande esperança para ele, nem para arte, de escapar à alienação capitalista¹²³”

Essa análise foi também confirmada por Benjamin, em seu celebrado ensaio “*A obra de arte na era da reprodução mecânica*”, onde acentua a mercantilização da arte e sua capacidade técnica de reprodução na ideologia de mercado.

Todavia, há outras versões acerca do Modernismo e sua relação com os modelos capitalistas apresentados, especialmente no que tange às artes. Para Harvey, embora possa parecer complexo e contraditório, o Modernismo representou uma reação a muitas facetas do modo-de-ser capitalista moderno: *é importante ter em mente(...)que o modernismo surgido antes da Primeira Guerra Mundial era mais uma reação às novas condições de produção, de circulação e de consumo do que um pioneiro na produção dessas mudanças*”. Contudo, não deixa de apontar os desdobramentos desta reação, afirmando que tomou outros rumos com ações consideradas importantes. Essa reação do Modernismo ao sistema capitalista monopolista *“forneceu meios de absorver, codificar e refletir sobre essas rápidas mudanças, [assim] como sugeriu linhas de ação capazes de modificá-las ou sustentá-las¹²⁴”*

¹²³ COMPAGNON, Antoine Os Cinco Paradoxos da Modernidade, op. cit., p.61.

¹²⁴ HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna*, op.cit. 31.

2. Pós-Modernismo e Pós-Modernidade

O pântano epistemológico apontado para diáde anterior [Modernidade e Modernismo] continua a nos assustar quando é chegada a hora e a necessidade de conceituar Pós-Modernismo e Pós-Modernidade. A despeito do prefixo ['pós'], continuamos ainda demarcados, na análise dos termos, pela questão cultural. É comum considerarmos o Pós-Modernismo como a cultura emergente da Pós-Modernidade. Se assim o considerarmos, Pós-Modernidade se configurará em uma "Era", terá status de um tempo histórico social definido, forjado por um tipo específico de cultura.

Propomos uma retomada 'arqueológica' do uso do termo Pós-Modernismo. Os trabalhos de Kohler e Hassan¹²⁵ indicam sua paternidade a Federico de Onis, lá pelos idos de 30, numa intenção clara de causar uma reação ao 'alto-modernismo'. Assim, o primeiro emprego do termo teve apenas um caráter de oposição ao período anterior. Essa reação não ocasionou maiores desdobramentos e sua importância foi secundária. Somente na década de 60, ele foi largamente usado como uma crítica contundente, sistematizada por artistas, escritores e críticos de arte para

¹²⁵ KOHLER, M. *Postmodernismus: Ein begriffsgeschichtlicher Überblick* & HASSAN, I. *The Culture of Postmodernism*. Apud. FEATHERSTONE, Mike. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. op. cit. p.25

indicar o esgotamento do Modernismo, que enclausurou a arte nos museus e na academia. Conseqüentemente, as discussões se ampliaram nas décadas seguintes, para inseri-lo numa perspectiva mais abrangente da cultura. Passou rapidamente da arquitetura, artes pictóricas e cênicas para o debate filosófico, abrangendo os domínios da economia e política que designá-lo-iam, a partir de então, como cultura emergente de uma nova era - a Pós-Modernidade.

Nas artes, o Pós-Modernismo se expressou sob características bem radicalizadas, tais como: *“a abolição da fronteira entre arte e vida cotidiana; a derrocada da distinção hierárquica entre alta-cultura e cultura de massa/popular; uma promiscuidade estilística, favorecendo o ecletismo e a mistura de códigos; paródia, pastiche, ironia, diversão e a celebração da ausência de profundidade da cultura; o declínio da originalidade/ genialidade do produtor artístico e a suposição de que a arte pode ser somente repetição”*¹²⁶

Na segunda metade deste século, recebendo influência do pós-estruturalismo e das teorias da linguagem da escola francesa, o conceito ganhou novos elementos de significação epistemológica. O chamado pós-estruturalismo, representado em sua melhor expressão no

¹²⁶ FEATHERSTONE. Mike. *Cultura de consumo e Pós-Modernismo*. Op. Cit. p.25

desconstrutivismo de Derrida e nas teorias da linguagem - representação, desarticulação e auto-referencialidade do fenômeno discursivo - de Lyotard e Foucault, se tornou tão relacional ao pós-modernismo que muitas vezes não temos como identificá-los separadamente. Quem percebeu essa confluência ou sobreposição de terminologias foi Harvey com a seguinte análise:

“Os pós-modernos também tendem a aceitar uma teoria bem diferente quanto à natureza da linguagem e da comunicação. Enquanto os modernistas pressupunham uma relação rígida e identificável entre o que era dito (significado ou mensagem) e o modo como estava sendo dito (o significante ou meio), o pensamento pós-estruturalista os vê ‘separando-se e reunindo continuamente em novas combinações’. O desconstrutivismo surge aqui como poderoso estímulo para os modos de pensamento pós-modernos. O desconstrutivismo é menos uma posição filosófica do que um modo de pensar sobre textos e de ‘ler’ os outros textos e palavras com que depararam, e os leitores lidam com eles do mesmo jeito. A vida cultural é, pois, vista como uma série de textos em interseção com outros textos, produzindo mais textos. Esse entrelaçamento intertextual tem vida própria...”¹²⁷”

Os vários conceitos de Pós-Modernismo, nos campos cultural e filosófico, estão dentro de um furacão de mudanças experienciais que ainda são vivenciadas por grupos sociais nos localismos da desterritorialização, contraditoriamente globalizada, da chamada Pós-Modernidade. Sua importância recai na multidisciplinariedade que se

¹²⁷ HARVEY, David. Condição Pós-Moderna.. Op. Cit. p. 53

movimenta desde o artístico às Ciências Sociais, pois a eficácia está posta na atenção que dedica aos sistemas culturais contemporâneos mais amplos, que fazem acadêmicos redirecionarem suas teorias e artistas repensarem novos modos de produção cultural e de circulação dos bens simbólicos. Por fim, são mudanças que alteram o cotidiano das urbes, nas resignificações da comunicação expressas nas novas linguagens.

É provável que a linha limítrofe que separa, conceitualmente, Pós-Modernismo e Pós-Modernidade seja quase imperceptível. Na medida em que um se sobrepõe ao outro, nos vemos numa limitação, talvez própria de quem de dentro de um turbilhão, procura, tateando, compreendê-lo. Esta dificuldade não é apenas nossa; acompanha os autores com quem dialogamos e por isso nos sentimos mais à vontade em dar algumas impressões, ainda que rascunhada, destes termos, presentes não somente na academia, como também nas mais variadas experiências do cotidiano.

Em relação à Pós-Modernidade, vamos nos ater apenas ao que ela representa como “nova época”, a despeito das resistências que recaem sobre esta concepção.

A Pós-Modernidade, enquanto “condição” ou “modo de ser” de um tempo, se não novo, experienciado de outra maneira, em vias de se tornar um outro tempo, tem sido analisada sob a perspectiva de três modelos:

- a) - o primeiro procura olhá-la como diferente, contudo sem perder sua continuidade - uma imagem refletida num espelho da modernidade - uma extensão;
- b) - o segundo a considera como uma ruptura radical com os metaprojetos da condição moderna;
- c) e, por fim, o terceiro enfatiza a passagem de um período a outro, encarando seus limites - uma fase de transição.

O primeiro modelo se aproxima das concepções de Lyotard¹²⁸, quando publica, em 1979, "*La Condition Postmoderne*", obra que se tornou paradigmática para a discussão do assunto. Embora a tenha escrito para discutir o problema da narrativa no discurso do conhecimento científico, extrapolou a temática, possibilitando sua referência em outros debates, como na economia, na política e na estética.

O deslocamento da obra aconteceu graças a sua reivindicação de legitimidade dos discursos que colocavam-se longe das metanarrativas totalizantes que permearam todo o conhecimento na Modernidade, apontando para um jogo de linguagem que era resistentemente desconhecido pelo discurso da Modernidade e do modernismo clássico. Lyotard propõe, na discussão sobre o saber científico, o abandono das narrativas centralizadoras e totalizantes, tanto as econômicas e sociais, no

¹²⁸ LYOTARD. Jean-François. *La condition postmodern*. Paris: Éd. De Minuit, 1979.

marxismo; como as da razão, na filosofia hegeliana. Com isso, acredita ele que a nova realidade na qual está imerso o homem contemporâneo não suporta mais um diálogo de consenso e de hegemonia, uma vez que as muitas linguagens que emergem do “novo” mundo se constituem numa rede de jogos plurilingüísticos, incompatíveis com ideais do *Ancien Regime*. Não chega, naturalmente, ao extremismo de ruptura radical com as conquistas da Modernidade, como querem alguns de seus críticos. Connor, por exemplo, afirma que Lyotard propõe “*um quadro de dissolução da ciência como um frenesi de relativismo em que o único objetivo é libertar-se alegremente do jugo do confinamento de velhos paradigmas ultrapassados e repudiar procedimentos operacionais na busca de formas exóticas de ilogicidade*”¹²⁹. Entretanto, Lyotard, ao admitir um ‘nouveau’ emergente, como bem se defendeu, contestando seus críticos¹³⁰, não está propondo uma ruptura, mas ao contrário, uma reafirmação dos propósitos da autêntica tradição do modernismo clássico. Conforme Jameson: “*o desvio, ou a guinada engenhosa, em sua proposta envolve a proposição de que o que é chamado de pós-modernismo não vem depois do alto modernismo, como o refugo deste, mas sim o prepara e precede, de tal forma que os pós-modernismos contemporâneos [da*

¹²⁹ CONNOR, Steven. *Cultura Pós-Moderna: introdução às teorias do contemporâneo*. op. cit., p.35

¹³⁰ LYOTARD, Jean-François. *Le postmoderne expliqué aux enfants 1982-1985* op. cit.

pós-modernidade] à nossa volta podem ser vistos como promessa do retorno e da reinvenção da triunfante reaparição do alto modernismo, dotado de todo seu antigo poder e de vida nova¹³¹". Em verdade, a análise de Lyotard possibilita entender que o novo não se encontra no agora; seu sentido histórico antecede este século e, está guardado no coração da vanguarda modernista de 1880, que parecia resistir o Aufklärung da Modernidade, na busca do nouveau. Tal como Baudelaire, ele afirma que o efêmero e o eterno são inseparáveis.

Essa visão de regeneração leva-nos a entender o Pós-Moderno de Lyotard como uma "condição" dada à sociedade contemporânea e não como um anti-modernismo. Isso é tão perceptível em sua obra como, por exemplo, em sua visão sobre o marxismo. Ele o considera como uma metanarrativa e megaprojeto; contudo, não anuncia o seu fim, mas, ao contrário, encontra nele, ainda, uma certa relevância na transformação dos modos de produção capitalista; não como estrutura de pensamento, mas como ponto de referência de uma tradição crítica.

O segundo modelo representa uma saudação do pós-moderno com um tom eminentemente anti-modernista. Baudrillard se constitui numa das mais radicais referências desta versão conceitual do pós-moderno, ao

¹³¹ JAMESON. Fredric. *Pós-Modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*, op. cit. p.84

considerá-lo o último estágio da sociedade, o fim do social¹³². Qualquer análise com pressupostos do esquema lógico da Modernidade iluminista está, a princípio, fadada ao engano. Sua análise sobre a realidade simulacional das massas não comporta quaisquer elementos paradigmáticos e estruturais, como por exemplo, o conceito de “classe” da estrutura marxista, uma vez que já não é possível separar a domínio do econômico sobre a cultura das imagens e representações sociais, nem mesmo das estruturas psíquicas.

O que rege a vida social pós-moderna não são os fundamentos da razão, mas os códigos de representação. A sociedade do espetáculo é gerenciada pelo simulacro, daí a sua idéia de fim social. Já não podemos dizer que existe, de fato, a realidade que vivenciamos, pois a produção frenética de representação confere às massas identidade e satisfação dos desejos. O que importa não são mais as metanarrativas com representações linguísticas cognoscíveis, pois a realidade se multifaceta num pluralismo de outras representações de linguagem que dão sentido à vida e ao ser. Na sociedade do ‘pós’ é sempre uma questão de provar o real através do imaginário, de provar a verdade pelo escândalo, de provar a lei por meio da transgressão, provar o trabalho por intermédio da greve, de provar o sistema com crise e o capital pela revolução.

¹³² BAUDRILLARD, Jean. *À sobre das maiorias silenciosas - o fim do social e o surgimento das massas*, op. cit.

Baudrillard proclama o fim daquilo que foi chamado de Modernidade, que desde a década de 50, de uma maneira ainda incipiente, havia sido decretado por Wright Mills sob o impacto do colapso do Liberalismo. Este percebeu que a agonia das realidades indicava a impossibilidade de se sustentar o patrimônio da Modernidade - razão e liberdade. Estas idéias tornaram-se discutíveis e já não se podia esperar um aumento da racionalidade que garantisse a eficácia da Modernidade. Assim, Mills anunciava o fim da Modernidade e os prelúdios da Pós-Modernidade. Baudrillard, alguns anos depois, pôde testemunhar essa decomposição da razão num cotidiano fragmentado por outras lógicas, já vaticinadas por Mills.

Ainda nesta saudação niilista da “condição” pós-moderna, encontramos Vattimo, para quem a idéia de fim está muito presente. Na sua concepção, a Pós-Modernidade está para além da Modernidade. Se o pós-moderno enfatiza uma pós-metafísica, e portanto, qualquer princípio unificado do mundo, chegamos ao fim de uma História que se pautou pelas metanarrativas da ciência, filosofia e religião, que procurava dar uma certa coerência ao mundo; e estamos em uma nova era que se caracteriza por experiências localizadas e polifônicas dos novos tribalismos.

O terceiro e último modelo entende essa contemporaneidade, chamada de pós-moderna, como um processo de transição representado

pelos estágios do modelo econômico. Se o Modernismo está relacionado com a cultura do Capitalismo monopolista dos anos novecentistas, a formação cultural da Pós-Modernidade é fruto do Capitalismo tardio do pós-guerra.

Representante do terceiro modelo, Jameson não refuta a concepção das metanarrativas; ao contrário, faz uso dela e da metateoria do neomarxismo, procurando explicar a lógica da cultura pós-moderna através da lógica do Capitalismo. Na verdade, entende a Pós-Modernidade como um período de transição, ou, no dizer de Habermas, um projeto inacabado.

Na crítica de Habermas, o primeiro modelo é considerado conservador, enquanto o segundo, neoconservador:

“los jóvenes conservadores se apropian de la experiencia fundamental de la Modernidad estética, del descubrimiento de una subjetividad descentrada, liberada de todas las limitaciones de la cognición y de la actividad finalista de todos los imperativos del trabajo y de la rentabilidad. Y, tras habérsela apropiado, ignoran el mundo moderno. Fundamentan un antimodernismo irreconciliable con actitudes modernistas. Remiten a tiempos lejanos y arcaicos las fuerzas espontáneas de la imaginación, de la experiencia propia, de la afectividad y, de una forma maniquea, contraponen a la razón instrumental un principio que ya sólo es accesible mediante evocación, tanto si se trata de la voluntad de poder o de la soberanía, del ser o de la fuerza dionisiaca de lo poético(...) Los neoconservadores son los que se comportan de un modo más claramente afirmativo en relación con los logros de la Modernidad. se felicitan del desarrollo de ciencia moderna, en la medida

*en que supera su propia esfera con el fin de impulsar el progreso técnico, el crecimiento económico y una administración racional*¹³³”

Os conceitos que tentamos mapear neste capítulo levam-nos a compreender que a produção do conhecimento e as ações que dão sentido à vida do homem estão plasmadas de referenciais e imagens que se deslocam de um contexto a outro, ora contrapondo-se, ora justapondo-se em novas representações. Talvez por isso, não possamos “nominar” com tanta segurança a época em que vivemos. As imagens com as quais o Pós-Moderno se apresenta são representações históricas da realidade que se resumem em objeções e reações ou ratificações do “modus vivendi” contemporâneo.

Como então, de posse destes enunciados, podemos compreender nossa sociedade e os muitos movimentos que se acotovelam no vai-e-vém do cotidiano deste limiar de novo milênio? Se, por um lado, detectamos a quebra de utopias e da segurança, por outro, percebemos a reinvenção de novas formas de organização que buscam dar sentido à vida. O capítulo que se segue procura demonstrar que, em meio à crise e à falta de utopias, a sociedade constrói outras, refletidas ou não no espelho da anterior, para dar sentido à vida.

¹³³ HABERMAS, Jürgen. *Ensayos Políticos*, op. cit. p.283

Capítulo II - Prelúdios e Contornos de uma Nova Era

Efêmero, fugidio, fragmentário não são conceitos próprios de nossa época. Sua origem remonta à “velha” tradição do Modernismo, onde o efêmero e o eterno são inseparáveis. Foram usados por Baudelaire para indicar um dos lados de sua concepção de Modernidade. Outros conceitos que fazem parte de nossa experiência cotidiana e de nossas pelejas acadêmicas, também foram elaborados neste tempo de tradição vanguardista. Um exemplo emblemático é a categoria ‘massa’. Escreve Baudelaire na dedicatória de seu poema *Spleen de Paris* a Arsène Houssaye, sua experiência com essa realidade: “*Quem de nós não sonhou, em dias de ambição, com o milagre de uma prosa poética, musical, sem ritmo nem rima, suficientemente flexível e nervosa para saber adaptar-se aos movimentos líricos da alma, às ondulações do sonho, aos sobressaltos da consciência?...Da fermentação das grandes cidades, do crescimento de suas inúmeras relações nasce sobretudo este ideal obsecante*¹³⁴”. Nestas frases, o poeta ensaia um conceito de massa que veio a ser desenvolvido pela Sociologia, nas primeiras décadas do século XX. Algo que consideramos uma experiência tão pós-moderna é, antes de tudo, experimentado nos versos da poesia oitocentista. Os versos de *Les*

¹³⁴ Citado por Walter Benjamin in: *A Modernidade e os Modernos*, op.cit. p. 45 [os grifos são nossos]

*Fleurs du Mal*¹³⁵, também de Baudelaire, indicam a predominância do tema, primeiramente na arte e não na filosofia como era de se esperar.

Desta feita, o que resgatamos destes termos para indicar a ‘condição’ de vida contemporânea - chamada pós-moderna - são os seus reflexos, ou quiçá, uma reconfiguração destas imagens que nos vem da crítica à Modernidade.

1. Do vazio ao nada: fragmentação e transitoriedade

Para iniciarmos a discussão sobre esse tema, pedimos licença para recontar a narrativa que nos parece interessante por retratar, de forma magistral, o indivíduo considerado pós-moderno, numa sociedade chamada de pós-moderna:

“Ao acordá-lo, o rádio-relógio digital dispara informações sobre o tempo e o trânsito. Ligado a F.M, lá está o U-2. O vibromassageador amacia-lhe a nuca, enquanto o forno microondas descongela um sanduíche natural. No seu micro Apple II, sua agenda indica: REUNIÃO AGÊNCIA 10H/ TÊNIS CLUB 12H/ TROCAR CARTÃO MAGNÉTICO BANCO/ TRABALHAR 15H/ PSICOTERAPIA 18H/ SHOPPING/ OPCÕES: INDIANA JONES -BLADE RUNNER VIDEOCASSETE, ROSE, SE LIGAR/ SE NÃO LIGAR,

¹³⁵ La rue assourdissante autour de moi hurlait
Longue, mince, en grand deuil, douleur majestueuse,
Une femme [passa], d'une main fastueuse
Soulevant, balançant le feston et l'ourlet;

Agile et noble, avec sa jambe de statue.
Moi, je buvais, crispé comme un extravagant,
Dans son oeil, ciel livide où germe l'ouragan,
La douceur qui fascine et le plaisir qui tue.

Un éclair... puis la nuit! - Fugitive beauté.
Dont le regard m' fait soudainement renaître,
Ne te verrai-je plus que dans l'éternité?

Ailleurs, bien loin d'ici! Trop tard! Jamais, peut-être!
Car j'ignore où tu fuis, tu ne sais où je vais,
O toi que j'eusse aimée, ô toi que le savais!

OPÇÕES: LER O NOME DA ROSA (ECO) - DALLAS NA TV - DORMIR COM SONÍFEROS VITAMINADOS/.

Seu programa rolou fácil. Na rua divertiu-se pacas com a manifestação feminista pró-aborto que contava com um bloco só de freiras e, a metros dali, com a escultura que refazia a Pietá (aquela de Miguelângelo) com baconzitos e cartões perfurados... Rose ligou. Você embarcou no filme Indiana Jones sentado numa poltrona estilo Memphis - uma pirâmide laranja em vinil - desfiando piadas sobre a tese dela em filosofia: Em cena, a Decadência. A câmara adaptada ao vídeo filmou vocês enquanto faziam amor. Será o pornô que animará a próxima vez.

Ao trazê-lo de carro para casa, Rose, que esticaria até uma festa, veio tipo impacto: maquiagem teatral, brincos enormes e uma gravata prateada sobre o camisa lilás. Na cama, um sentimento de vazio e irrealdade se instala em você. Sua vida se fragmenta desordenadamente em imagens, dígitos, signos - tudo leve e sem substância como um fantasma. Nenhuma revolta. Entre a apatia e a satisfação, você dorme¹³⁶.

Onde e como percebemos essa sedução do indivíduo em direção ao vazio e ao nada e sua entrega hedonista sem reservas ao prazer e ao presente?

A reconfiguração do cenário epistemológico¹³⁷, que hoje somos forçados a encarar, leva-nos, com urgência inadiável, a perceber os reflexos de mudanças no cotidiano de nossa existência, num século

¹³⁶ SANTOS, Jair Ferreira dos. *O que é o Pós-Moderno*. op.cit.,p.8-9

¹³⁷ Esse foi o título que Hugo Assmann deu a um dos capítulos de seu último livro para indicar o fim do racionalismo científico e nos mostrar outras 'janelas' da *epistème* na atualidade. ASSMANN, Hugo. *Metáforas novas para reencantar a Educação*. Piracicaba, SP: Unimep, 1996.

marcado pelos dualismos - confiança e desconfiança; verdade e erro; ordem e desordem; indivíduo e sociedade.

Quando a sociedade acreditava ter organizado uma nova divisão do trabalho social, com a inserção do proletariado nas decisões sobre a sua produção, a revolução tecnológica lhe roubou a confiança acerca do futuro do trabalho humano¹³⁸. A robotização da indústria redimensionou novos modos de produção, levando a sociedade à alienação. Quando a concepção de Estado-Nação parecia haver se cristalizado na geopolítica da oikoumene e as guerras pelos limites geográficos haviam cessado no estabelecimento da Pax Moderna, o mundo foi solapado pelas duas grandes Guerras Mundiais deste século, seguidas pelos totalitarismos dos campos de concentração (Auschwitz e os do stalinismo). O aumento do poder destruidor das nações pelo incremento da tecnologia de guerra atômica gerou no homem contemporâneo um sentimento de impotência e de completa desconfiança no projeto político e social da Modernidade. Descobriu-se também que os conceitos de ordem/desordem não passaram de divisões artificiais que o ser humano elaborou para facilitar sua organização mental das aparências de realidade que o senso comum

¹³⁸ Segundo a análise de Robert Reich, o proletariado dos países industrializados tem diminuído consideravelmente em número e em força política pelo enfraquecimento do sindicalismo mundial. Nos Estados Unidos, em 1960, a sindicalização alcançava 35%; em 1990, chegava à cifra de apenas 17% dos trabalhadores. REICH, Robert. *L'économie mondialisée*. Paris, Dumod, 1993, p. 17.

consegue perceber. Parafraseando Wittgenstein, não há mundo perceptível, por nós e para nós, além de nossa elaboração conceitual e linguístico-simbólica, que não esteja apoiada na limitada percepção sensorial; de fato, o que permite a sensação de ordem e desordem são nossas criações linguísticas e conceituais.

A desconfiança, no longo processo evolutivo da sociedade, chegava ao fim justamente no século que lhe apontou o progresso e o desenvolvimento. A humanidade parecia perder a crença no seu próprio projeto de existência. Assim, quando o homem imaginava estar assentado na segurança de um mundo (Kósmos) organizado pela racionalidade cognoscitiva, conhecida milimetricamente pelas Ciências da Modernidade, surgem outras epistemes, outras inteligências que vão exigir a criação de novos paradigmas¹³⁹.

Se por um lado, a constituição do social e o seu reconhecimento teórico nos dois últimos séculos consolidaram um saber seguro sobre o homem e a sociedade, por outro lado, a Sociologia e a Antropologia foram buscar nas sociedades primitivas a gênese da vida social. Como bem

Apud HOUTART, François. *La mundialización de la economía*. In: REFLEXIÓN y LIBERACIÓN (21) Santiago, Chile, maio, 1994, p. 17-29.

¹³⁹ A concepção do paradigma científico do saber tradicional foi resumida por Kuhn com os seguintes princípios: exatidão (matemática, experimentalmente comprováveis); consciente (sem contradições internas e inteligível para a mundo científico); simplicidade (a tarefa de descomplicar o que está complicado); utilidade (ser útil para explicar e aplicável a um conhecimento dado). KUHN, Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científicas*, op. cit.

apontou Durkheim, para se conhecer a sociedade do presente torna-se necessário dela se desviar para os tempos mais remotos da história - as sociedades primitivas. Além disso, outros métodos, como os de Marx e Weber, deram contornos aos conceitos que tínhamos como raízes epistemológicas do conhecimento sociológico.

Na Modernidade, vimos a emergência do sujeito humano dotado de liberdade e poder de criação. O homem moderno, diferentemente do pré-moderno, que pautava sua ação pelas forças impessoais da natureza e do sagrado, desempenha seu papel de gestor da História, adquire consciência de seu dever de construir a obra coletiva. A construção do sujeito no homem moderno vem de seu ardente desejo de agir e de ser reconhecido como ator.

Essa imagem construída a partir da visão antropocêntrica moderna se vê abalada e proclama-se então, a morte do sujeito e o fim do social. A assim chamada crise das revoluções (política e econômica), é, na verdade, a crise do sujeito que perde sua autonomia no movimento revolucionário de sua classe, ou perde o seu 'eu' nas massas da sociedade de consumo ocidental, ou seja, *"de maneira quase animal sentimos uma força que transcende as trajetórias individuais, ou antes, que faz com que estas se inscrevam num grande balé cujas figuras, por mais estocásticas que sejam, no fim das contas, nem por isso deixam de formar uma*

*constelação cujos elementos se ajustam sob a forma de sistema sem que a vontade ou a consciência tenha nisso a menor importância*¹⁴⁰. Esta morte do sujeito preconiza também o fim do social, aquele erigido pela modernidade contratualista, identificada no pensamento de Hobbes e Rousseau. O fim do social também foi preconizado por Marx e Engels em sua dialética das estruturas de poder [Estado] e do poder da sociedade civil.

Este fim do social, que se traduz no fim das dimensões pública e privada, do social e do individual, se deu com a inserção da sociedade virtual da Pós-Modernidade, conforme a análise de Baudrillard:

“ A socialidade racional do contrato, a socialidade dialética dá lugar à socialidade do contato, do circuito e da rede transistorizada de milhões de moléculas e de partículas mantidas numa zona de gravitação aleatória, imantadas pela circulação incessante e pelas milhares de combinações táticas que se eletrizam(...) E onde estará ela adiante, numa geração posterior a de uma disseminação total, de uma alocação de indivíduos como terminais de informação, num espaço sem sequer mensurável, nem convergente.(...) Ora o social só existe num espaço perceptivo, morre no espaço de simulação, que é também um espaço de dissuasão. O espaço de simulação é o da confusão do real e do modelo. Não há mais distância crítica e especulativa do real ao racional¹⁴¹”

¹⁴⁰ MAFFESOLI, Michel. *O tempo das Tribos - o declínio do individualismo nas sociedades de massa*, op. cit., p.107

¹⁴¹ BAUDRILLARD, Jean. *A sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das massas*. op.cit.,p.68

2 . A simulação das massas

Só é possível pensar na sociedade de massa como categoria no contexto da urbanidade. Sua origem pode ser datada a partir da Revolução Industrial, sem contudo desconsiderar outras expressões urbanas anteriores, nas quais poderia ser buscada a gênese do conceito.

Nossa intenção neste item, não será dar contornos históricos ao conceito, mas sim, tentar compreendê-lo na sociedade atual.

Atualmente, costuma-se falar em mitologização do conceito de massa. Talvez esteja aí a porta de entrada de nossa discussão sobre a simulação das massas.

A sociedade tem sido analisada como uma ordem simulacral. Baudrillard¹⁴², estudando as trocas¹⁴³ simbólicas e as mutações na lei do valor nos diferentes estágios da sociedade moderna, diferencia três tipos de simulacros que marcaram essa sociedade. O primeiro, o da contrafação (na sociedade do século XVI/XVII) em que a natureza sígnica sofre mudança considerável, uma vez que na sociedade de casta [feudal] não há mudança nos papéis sociais. Na Modernidade, o signo é emancipado para

¹⁴² BAUDRILLARD. Jean. *A Troca Simbólica e a Morte*, op. cit.

¹⁴³ O estudo sobre as trocas e contratos nas civilizações foi vastamente explorado na história da Sociologia e da Antropologia. O mais conhecido é o clássico de Mauss, "*Essai sur le don*". Mauss queria compreender como se davam as trocas através da prática de presentear, aparentemente, livre e gratuita, mas, em verdade, dirigida por interesses econômicos.

ser usado no jogo das trocas simbólicas e das relações sociais entre homens livres. Porém, ele é entendido como simulacro porque tanto o homem livre como o signo emancipado estão amarrados a uma natureza signica anterior - a tradição. O homem da Modernidade é livre para produzir equivalências e o signo é livre para produzir significados equivalentes: é o simulacro do jogo das relações sociais e econômicas da Idade Moderna. O segundo refere-se à produção na era industrial, em que o signo é produzido pela técnica, e portanto, não possui passado, mas, por ser produzido em escala, se perde na pluralidade dos demais. Isto constitui-se também num simulacro, porque ela tem que se auto-reproduzir. Por fim, o terceiro refere-se ao simulacro do código operacional: *“É com efeito no código genético que a 'gênese dos simulacros' encontra em nossos dias sua forma acabada. No limite de uma exterminação sempre mais ampla das referências e finalidades, de uma perda das semelhanças e designações, encontramos o signo digital e programático, cujo 'valor' é puramente 'tático' na interseção de outros sinais e cuja estrutura é a do código micromolecular de comando e de controle¹⁴⁴”,* ou seja, é o código simulado nas aparências da era cibernética.

¹⁴⁴ BAUDRILLARD. Jean.. A troca simbólica e a morte. Op. Cit. p.75

Esta terceira abordagem baudrillardiana nos leva à conclusão de que a massa não reflete mais um espelho do social; é apenas uma imagem estilhaçada do real. A massa tornou-se um mito, perdendo suas referências política e social; não é mais nem sujeito nem objeto da trama social, é tão somente um mito alimentado pelas ideologia social e política para referendar seus simulacros de poder. Isso não nos leva a negar sua existência, mas a acentuar sua perda de poder de representação.

Nos conceitos de massa existentes, podemos destacar dois eixos: a massa enquanto público - expresso pelo seu poder de falar, de opinar - chamada de massa crítica; e a massa como ajuntamento heterogêneo dos indivíduos, que manipulados por uma voz externa, agem irracionalmente para atender aos fins ideológicos da fonte da mensagem - as massas alienadas. Nos dois eixos lhe é assegurada a representatividade social, tanto na participação política consciente, como na ação pragmática do ativismo sem reflexividade.

Ambos os eixos se tornam mito na sociedade pós-moderna, pois a transitoriedade e a fragmentação das coisas e das pessoas não mais permitem os ajuntamentos. A cada dia, as comunidades e os grupos têm procurado sua autonomia nas redes virtuais de informação e comunicação da era tecnocrática. Um exemplo relevante desta realidade são as salas de visitas da internet e os bate-papos virtuais com pessoas sem pele, sem

fisionomia e sem história, das quais só se sabe os nomes e algumas futilidades. Somos levados do tribalismo localizado num vídeo-game ou numa janela qualquer do Windows a outras localidades tribais do mundo globalizado. No efêmero e no fugidio, se instalam as “comunidades de massas” do cyberspace.

Assim, no mundo pós-moderno, podemos afirmar que as massas não são mais um referente, porque não têm mais natureza representativa. As massas do primeiro eixo perderam seu posto de sujeito, uma vez que não expressam mais sua opinião e os indivíduos são apenas sondados; perderam também seu posto de objeto, pois não mais reside nelas nenhuma gota de reflexividade e os indivíduos são apenas testados. No segundo eixo, também é possível perceber essa insignificância das massas, pois sua voz foi destituída, sua palavra, desterritorializada. Como diz Baudrillard, elas se tornaram uma “maioria silenciosa”: *“as massas não são mais uma instância à qual se possa referir como outrora se referia à classe ou ao povo. Isoladas em seu silêncio não são mais sujeito, elas não podem, portanto, ser faladas, articuladas, representadas, nem passar pelo ‘estágio do espelho’ político e pelo ciclo das identificações imaginárias(...) não sendo sujeito elas não podem ser alienadas - nem em sua própria linguagem (elas não têm), nem em alguma outra que*

*pretendesse falar por elas*¹⁴⁵". Elas se tornaram mito para serem mantidas apenas como simulacro sócio-político das manifestações ideológicas, culturais, sexuais e políticas; têm apenas valor signico, caracterizado por uma dimensão pragmática da sociedade de consumo; tornaram-se simulacro sócio-econômico com valor de uso e de troca no mercado das trocas simbólicas.

O silêncio das massas e sua simulação pós-moderna caracterizam muito bem esta busca do vazio que leva o indivíduo ao niilismo da entrega insaciável do presente, como se cada dia fosse o fim da História. Assim, a vida pós-moderna se caracteriza na mega-história diária em que até o meu próprio animal de estimação - o "tamagoshi" - pode durar somente um dia como se fosse vinte anos.

A representação mais perfeita desta simulação do real na época pós-moderna ficou registrada, de maneira emblemática, na guerra do Golfo, em que os Estados Unidos, utilizando-se de uma tecnologia sofisticadíssima, a transformou numa guerra de vídeo-games, e assim foi apresentada pela mídia como uma guerra sem sangue. Cada missão de bombardeio sobre o inimigo era precedida por um treinamento virtual dos pilotos em busca de seus alvos, ao ponto de não sentirem nenhuma diferença entre a missão

¹⁴⁵ BAUDRILLARD, Jean. À sombra das maiorias silenciosas - o fim do social e o surgimento das massas. op.cit., p.23

real nos céus do Iraque e a missão simulada nos laboratórios com seus capacetes virtuais. Isto nos permite perceber que na Pós-Modernidade conseguimos demolir a distância entre a imagem e o real.

A sociedade de massa é uma sociedade iconoclástica que, fabricando imagens do real, vai quebrando outras imagens do mundo racional e ordenado. Permite, até mesmo, a invenção do “iconoclasta virtual” para trazer ao mundo das aparências outras imagens que nada têm a ver com a realidade. O episódio do “chute na santa”, por exemplo, [episódio recente no universo neopentecostal, amplamente veiculado pela mídia], se apresenta como um conflito religioso virtual, tanto quanto imaginamos ter sido a guerra do Golfo, pois o que realmente tem valor não é mais a realidade, mas sua representação midiática.

O que consideramos fundamental nas questões que abordamos é o lado paradoxal da Pós-Modernidade, ou seja, sua busca de espaço do escape, de fuga de tudo aquilo que foi acumulativo na História. Suas tensões transformam suas representações sociais, políticas e culturais em simulacros, escondendo, no fundo das aparências os conflitos do real - a pobreza, a fome etc., - numa rede de comunicação que transforma miséria em beleza, dor em heroísmo, ódio em atos de altruísmo. O mundo se torna plástico, mas nem por isso deixa de ser mundo na dialética do fasto e do nefasto.

Se vivemos, quer como massas silenciosas ou como sujeitos à procura do nada, não se pode afirmar que a Pós-Modernidade se constitua numa ruptura com a Modernidade, pois o contingencialismo e o aspecto de reciclagem desta época não representam um rompimento na busca do novo; talvez estejam em busca do nada. O prelúdio e o contorno do mundo contemporâneo podem ser considerados como réquiem. Se podemos chamar a Pós-Modernidade de uma nova “era”, certamente não será de esperança, pois estabelece uma cultura da desesperança e provoca um niilismo sem medida.

Todavia, podemos ouvir vozes otimistas. Edgar Morin, nos seus conselhos de como sair deste século, avisa-nos: *“preparemo-nos para o tudo... preparemo-nos para o nada, embora o que mais desejamos no mundo seja ver terminada a humilhação, o desprezo, a mentira, não precisamos mais da certeza, da vitória para continuar a luta. Mas, preparemo-nos também para as libertações, mesmo efêmeras, para as surpresas divinas, para os novos êxtases da história...”*¹⁴⁶

¹⁴⁶ MORIN, Edgar. *Para sair do século XX*, op. cit. p.360.

PARTE III

CAMPO RELIGIOSO NO BRASIL:
SIMULACRO DE UM MUNDO
DO "DES" e do "PÓS"

PARTE III: CAMPO RELIGIOSO NO BRASIL: SIMULACRO DE UM MUNDO DO “DES” E DO “PÓS”

Introdução

“A moderna tradição brasileira” das religiões de massa

Para introduzirmos esta terceira e última parte do trabalho, tomamos de empréstimo a expressão que dá título ao livro de Ortiz, no que pese seu tom paradoxal [tradição/moderna]. Ela bem nos serve para fazermos referência às recentes análises sobre as questões culturais e suas abordagens sobre a condição pós-moderna. Partimos da cultura brasileira, pois nela estão inseridas tanto as tradições religiosas como também a experiência de uma cultura de massa.

Se lançarmos nosso olhar para o campo religioso brasileiro da primeira metade deste século, veremos que sua atuação ainda estava em consonância com a tradição cultural de dois pólos de religiosidade: um expresso pela religião do Estado [Catolicismo oficial], outro pela religiosidade rústica ou popular tradicional, representada por uma religião com características massivas no campo e na cidade¹⁴⁷. Alguns estudiosos

¹⁴⁷ OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. *As funções políticas do catolicismo popular*. 49º Congresso Internacional dos Americanistas, Quito, Ecuador:1997.

têm encontrado, nesta tradição, elementos para construir uma matriz religiosa brasileira¹⁴⁸, que norteia, em parte, a visão de mundo dos novos movimentos de orientação cristã-protestante [Pentecostalismo, Neopentecostalismo] no Brasil.

A experiência de uma cultura de massa propriamente dita, oriunda do processo de industrialização/urbanização na década de 30 e do aparecimento do *mass media*, só vai se consolidar no Brasil nos anos 50/60, como fruto de uma política de industrialização desenvolvimentista e implementação dos meios de comunicação. Se só podemos falar de uma cultura moderna [massa] no século XX, a partir da difusão dos meios de comunicação, a tradição moderna brasileira é recente. A reflexão sociológica sobre o tema, no Brasil, aparece no final da década de 60, sob a influência da Escola de Frankfurt na academia nacional, embora somente na década de 70, aparecessem estudos mais pormenorizados.

Segundo Ortiz, o impacto da economia capitalista tardia implantada no Brasil ter-nos-ia levado à reflexão sobre nossa cultura de massa: “*Não basta, porém, apontarmos para causas sociais mais amplas que ‘retardaram’ a reflexão sobre a cultura de mercado entre nós; é preciso entender a especificidade da discussão sobre cultura num país como o*

¹⁴⁸ José Bittencourt tem mencionado este tema em alguns ensaios. Cf. Remédio Amargo, In: ANTONIAZZI, Alberto, et. alii., *Nem anjos nem demônios*. op. cit., p.24-33.

Brasil, pois, só assim poderemos compreender com clareza as implicações que marcam o debate e em que medida ele se modifica com o advento das indústrias culturais¹⁴⁹”

O conceito de religião de massa, por vezes confundido com “popular”, dificulta a compreensão do fenômeno na sociedade de massa. Por exemplo, Abadalazis mostra que por detrás do Catolicismo de “massa”, esconde-se um saber popular contestatório e prehe de força transformadora. Para explicar este fato, é preciso lembrar que na Igreja nordestina em processo de renovação pós-concílio Vaticano II, o Catolicismo popular tradicional encontrou, na figura de Fr. Damião, um nicho para sua sobrevivência, pois aquele missionário capuchinho, em pleno século XX, repetia a mesma fórmula da romanização tridentina¹⁵⁰

Considerando que o campo religioso no Brasil apresenta apenas recentes e pequenas facetas de modernidade no que diz respeito à questão da sociedade de massa, estabelecemos como objetivo desta parte do nosso trabalho buscar relações entre a Pós-Modernidade e as alterações do campo religioso no Brasil.

¹⁴⁹ ORTIZ, Renato. *A moderna tradição brasileira - cultura brasileira e indústria cultural*. op. cit. p. 17.

¹⁵⁰ Cf. MOURA Abadalazis. *Frei Damião e os impasses da religião popular*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1978

Capítulo I - Os Novos Movimentos Religiosos de Orientação Protestante

Na primeira parte deste trabalho, procuramos mostrar, de forma breve, como a religião, fruto, e ao mesmo tempo, artífice da civilização ocidental, perdeu o seu status e como sobreviveu num mundo marcado pelo endeusamento da razão. No final deste século, de onde falamos, esta “nebulosa¹⁵¹” volta com toda sua força, reencantando, das mais diferentes maneiras, o mundo contemporâneo. Passados séculos, a religião permanece na luta pelo resgate de sua importância. Como estratégia de sobrevivência, caminha hoje ao lado, ou à margem, como preferem alguns, de um mundo técnico-científico. Seus efeitos, todavia, estão ainda hoje na ordem do dia. “Oráculos” vindos de vários setores anunciam: “Deus não morreu!” Ele vive na proliferação dos reagrupamentos afetivo-religiosos alojados entre as rachaduras da fragmentação, que caracterizam nosso contexto chamado de pós-moderno.

Na América Latina, e mais especificamente, no Brasil, os Novos Movimentos Religiosos (NMRs) têm se apresentado à sociedade

¹⁵¹ Tomamos de empréstimo essa metáfora usada por Maffesoli para tentar expressar esse vai-e-vem da influência religiosa na história do pensamento. É possível comparar a religiosidade como uma nebulosa que vai-e-vem, causando maior ou menor efeito sobre o imaginário coletivo. Atualmente seu efeito é indubitável. Cf. MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos-declínio do individualismo nas sociedades de massa*, op.cit., p. 109

revestidos com outra roupagem. Esta nova expressão do fenômeno religioso eclode, com maior vigor, nas sociedades do Terceiro Mundo.

Não podemos compreender o fenômeno religioso sem que compreendamos a dinâmica social dos contextos onde estes propõem seus discursos e práticas.

As mudanças sócio-econômicas no contexto de globalização mundial, em curso de maneira acelerada, criam condições históricas para a ação destes novos atores sociais.

O prelúdio da chamada "Nova Ordem Mundial", que expressa o seu ideal de cooperação com a finalidade de reajuste das sociedades mundiais, tem cedido lugar e preparado o surgimento gradual dos megablocos político-econômicos, repartindo o planeta geograficamente, conforme seus interesses. Embora possa parecer paradoxal em relação às propostas da Pós-Modernidade, o que está em jogo na globalização não é o tribalismo ou o microcosmos social que reorganiza o sentido da vida do homem, mas, sim, a entidade "espiritual" do mundo moderno - o mercado.

O Brasil e a América Latina, em geral, se compõem como um dos palcos deste novo ato do "desenvolvimento". Isso tem permitido que estas sociedades convivam com um princípio de exclusão, gerador da morte de parte da sua membresia. A massa de excluídos do sistema global está distribuída em várias esferas da vida social, que por sua vez, é deixada de

lado em função da revolução técnico-científica e a lógica da "racionalidade" da nova versão do Capitalismo - o Neoliberalismo.

Os fatores de exclusão provocados pela Nova Ordem Mundial estão apresentados nas atuais políticas de ajuste econômico e na completa insensibilidade dos megabloques para com o sofrimento dos pobres.

O panorama e a gravidade da pobreza e exclusão, paradoxalmente produzida pelo ideal do desenvolvimento do mundo, exemplifica-se facilmente no contexto brasileiro através de dados estatísticos alarmantes (3% da população ganha acima de 20 SM; 26,5% entre 2 a 20 SM e 52,9% ganha até 2 SM, conforme dados do IBGE/92).

Tudo nos levava a crer que a sociedade, marcada pelo avanço da ciência, pelo desenvolvimento tecnológico e pela secularização da vida, não necessitaria mais da religião para explicar sua vida e sua visão de mundo. Contudo, apesar do progresso técnico-científico que vimos florescer, contraditoriamente, o que presenciamos também é o crescimento explosivo do fenômeno religioso nestas últimas décadas.

1. O neopentecostalismo e as "seitas" evangélicas no Brasil

Na América Latina, especialmente no Brasil, o reavivamento religioso se expressou, de modo mais significativo, com a inserção das

“religiões do espírito”¹⁵² de orientação protestante oriundas do Norte (EUA), embora, atualmente venham assumido uma característica autóctone bastante marcante.

Por questão de método classificatório já explicitado na introdução, incluímos estes novos fenômenos religiosos brasileiros dentro de um núcleo mais abrangente - Novos Movimentos Religiosos (NMR) - considerados responsáveis por um ajuste religioso do mundo Pós-Moderno.

Assim sendo, percebemos que a debilidade progressiva da religião, dada como fator evidente por aqueles que elaboraram o conceito de secularização, pode hoje ser contestada. O aparecimento dos NMR e sua acolhida, não somente pelos pobres, mas também pelas classes médias em decadência, têm sido um elemento surpresa.

É bem possível que os NMRs sejam apenas a ponta do *iceberg*. A longo prazo, o desenvolvimento e a popularização dessa religiosidade difusa será muito mais do que NMRs, mas possivelmente, fator determinante na modelagem de uma futura espiritualidade dos países latino-americanos.

¹⁵² Continuamos usando este termo, como o fizemos no trabalho que redundou em nossa dissertação de mestrado, para designar os grupos religiosos que, no decorrer da história ocidental, tentaram recuperar o misticismo - o lugar do sagrado no mundo e a justiça social. Cf. Jardimino, José Rubens. *A chegada do Espírito - uma visão histórico-teológica das religiões do espírito em São Paulo, na década de*

A despeito de toda a arenga em torno dessas práticas religiosas, devem elas ser entendidas como uma reserva de sentido religioso de todos os movimentos de reavivamento da fé, que expressam, de maneira simbólica, uma crítica radical às instituições. Esses movimentos atuais, seguindo a trilha dos seus antecessores, expressam sua crítica à Modernidade com uma postura de insatisfação frente à realidade social. As divergências, ocultas e disfarçadas, mostram-se nas relações existentes no campo social. Assim, desejam, em última instância, reformular a vida social, por via religiosa. Seu sucesso está amparado num fator de ordem social.

No contexto dos NMR no Brasil, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), parte do que chamamos de "Neopentecostalismo" (que surge no Brasil entre 50/60), tem se destacado como um fenômeno religioso de orientação protestante com características bem diferenciadas das demais "religiões do espírito", transplantadas para o Brasil no início do século. Hoje, representa uma fatia considerável dos evangélicos no país.

A Igreja Universal do Reino de Deus é, sem sombra de dúvida, o representante-mor do neopentecostalismo no Brasil. Fundada na década de 70, vem sugerindo temas relevantes para pesquisas em Ciências Sociais e

outras áreas afins, além de ocupar um considerável espaço na grande imprensa.

Dentre os seus fundadores, Edir Macedo, atualmente, é a figura mais conhecida na mídia brasileira, não somente por ser o líder máximo da igreja, mas também porque conseguiu se infiltrar na pequena elite que controla a comunicação no país, através da compra de um conhecido canal de televisão em São Paulo (TV Record).

Com uma postura diferenciada do Pentecostalismo clássico¹⁵³, a nova igreja não impõe usos e costumes aos seus fiéis. Com uma boa dose de *marketing* religioso¹⁵⁴ vem recebendo uma adesão significativa de fiéis, chegando a preocupar as lideranças eclesiásticas das igrejas históricas. Por outro lado, tem estimulado os pesquisadores a se debruçarem sobre seu discurso e prática a fim de compreendê-la enquanto fenômeno religioso.

¹⁵³A classificação "Pentecostalismo Clássico" se refere às igrejas que chegaram ao Brasil durante a primeira metade deste século, a saber: Igreja Assembléia de Deus; Igreja Congregação Cristã do Brasil; Igreja do Evangelho Quadrangular, neste quadro se insere também o grupo nacional - O Brasil para Cristo - no final da década de 50.

¹⁵⁴ A IURD, ao contrário dos outros concorrentes do mercado religioso, não procura segmentar mercados, como diz Ricardo Mariano, "*tem pretensões 'universalizantes'(...) Não é segredo para ninguém que a Universal é a Igreja que mais cresce atualmente no Brasil(...) Seu sucesso de razões múltiplas, está fortemente ancorado na mídia eletrônica; possui uma rede de TV, na qual ocupa os horários da manhã e madrugada com programação religiosa, e cerca de 40 rádios, nas quais faz proselitismo 24 horas por dia. Não é preciso frisar, então, que a propaganda constitui seu ponto forte, a 'alma do negócio'*", in, Os usos do marketing por Neopentecostais e católicos. VIII Semana de Ciências Sociais, PUC-SP, 1996.(mimeo)

No início, o movimento marcou presença no cenário religioso por sua agressiva competição com outros grupos que atuam no mesmo universo mágico (os cultos afro-brasileiros), declarando uma "Guerra Santa" que atraía multidões, superlotando ginásios de esportes com campanhas de cura e libertação. Com um discurso bem próximo do universo religioso de seus competidores, excitava os fiéis a saírem numa cruzada contra os orixás e deuses das religiões afro, dizendo-se possuidora de um mandato de libertação para o povo brasileiro.

A sustentação do discurso teológico do movimento se dá na tríade - cura, exorcismo e prosperidade - o que lhe tem conferido uma razoável demanda de clientes que, em tempos de crises sócio-políticas e econômicas, procuram reorganizar suas vidas a partir da religião.

Algumas características do movimento, percebidas por sociólogos da religião, apontam para uma mescla de antigos elementos da vida religiosa com elementos da modernidade. Os grupos pertencentes ao movimento apresentam "*um intenso ambiente de magia. Os mágicos de plantão estão a serviço da 'empresa mágica' que embora trace normas gerais de prática, outorga certa margem de liberdade às características de cada um*"¹⁵⁵. Há, portanto, no movimento, uma organização implícita da

¹⁵⁵ MENDONÇA. A. Gouvêa. "Sindicato de Mágicos", In ESTUDOS DA RELIGIÃO/8, op.cit., p.47-59

vida religiosa, um "sindicato de mágicos" que agora se evidencia, ao contrário do passado, quando o mágico era perseguido e agia individualmente na relação com o seu cliente. Esta vida clandestina da magia agora se organiza, ganhando respaldo e *status* de instituição.

Esse grupos se apresentam, no universo religioso, como um forte concorrente na orientação da vida e do cotidiano dos indivíduos na sociedade latino-americana. Institucionalizam-se para dar resposta a um misticismo, característico de todo final de século e milênio, especialmente nestes tempos já prenunciados como "pós-modernos".

2. Igreja em tempos de pós-modernidade.

"Temos poucas relações com outros pentecostais porque eles se voltaram demais para o fanatismo, misturaram fé com costumes. Ora, uma coisa nada tem a ver com a outra,(...) fundamentam-se em doutrinas baseadas em costumes da época de Jesus. Nós, ao contrário, não vetamos nada. Na igreja universal é " Proibido Proibir", a pessoa é livre para fazer o que bem entende."

A citação acima, do Bispo Macedo, contém um dos grandes temas da Modernidade - a liberdade. Embora possamos chamar isso de "verniz de modernidade", para as massas populares que sempre viveram sob dogmas (católico e protestante), esse referencial é por demais importante. Numa comparação um pouco grotesca, poderíamos apontar similitude com

o que aconteceu no século XVI em relação aos elementos humanísticos que fizeram da Reforma Protestante uma atração para o povo.

Um segundo ponto que lhe confere este "verniz moderno" é a absorção do cotidiano para dentro do campo religioso. A concepção religiosa tradicional que separa os dois mundos - sagrado e profano - foi parcialmente rompida no Neopentecostalismo.

O espaço, considerado sagrado na tradição cristã, para esse grupo é também espaço povoado por demônios e espíritos negativos que habitam os corpos humanos, carentes de libertação. Esta ruptura permite que o "espaço sagrado" não seja um lugar apenas para o "con-sagrado".

Na linha desta dicotomia, foram rompidas também as barreiras para o uso das coisas sagradas. Por exemplo, a música considerada profana invadiu estes cultos, especialmente as canções populares que servem de subsídios litúrgicos para as grandes concentrações de fé.

Além destes aspectos, podemos citar ainda a utilização deste espaço cúltico para atividades consideradas pouco sagradas na perspectiva da religião tradicional. Referimo-nos aos tempos difíceis do início da igreja quando ocupava auditórios de cinemas populares, os quais, durante o dia, abrigavam fiéis nos serviços religiosos, e à noite, apresentavam películas pornográficas. Naturalmente, com o crescimento quantitativo e

econômico¹⁵⁶, esses auditórios foram comprados e transformados nos atuais e cômodos templos da igreja. Neste particular, a quebra do binômio sagrado/profano pode ser indicada como um dos aspectos modernos e atraentes para as massas urbanas.

3. A impostura religiosa dos NMR: Igreja ou Seita?

A clássica análise a respeito da tipologia “Seita-Igreja” e das tensas relações daí decorrentes, elaboradas¹⁵⁷ e discutidas largamente pelas Ciências Sociais¹⁵⁸ são por demais conhecidas. Voltamos ao tema, não para reprisar essas análises, mas para ressaltar sua importância no estudo que propomos. A discussão sobre essas duas realidades religiosas, embora já delimitada há tempos por cientistas sociais, ainda guarda complexidade, uma vez que a linha demarcatória e o limite que as separam são por demais tênues.

¹⁵⁶ No campo religioso, o paradigma para a organização é dado pela evolução das instituições econômicas, quando concomitantemente, surge a necessidade de contabilidade e da compra de propriedades. Cf. BOURDIEU, P. *A Economia das Trocas Simbólicas*, op.cit.

¹⁵⁷ Quando se discute o problema da conceituação típico-ideal “seita-igreja”, devemos, dentre outros, tomar como referência fundamental o pensamento de Troeltsch que faz uma análise das manifestações no campo social e discute os confrontos entre as comunidades do “tipo-igreja” e as do “tipo-seita”. TROELTSCH, Ernest. *The Social Teaching of the Christian Churches*. N.York: Memillan, 1931.

¹⁵⁸ No Brasil, uma das primeiras reflexões sobre o tema, na perspectiva dos estudos sobre o Pentecostalismo, foi elaborada por Souza, que analisou este grupo religioso não como um bloco uniforme, de tipo sectário, mas também formando em

Na história do Cristianismo, os movimentos que foram registrados como seitas, hoje se constituem em patrimônios eclesiásticos respeitados e em igrejas estabelecidas.

A pesquisa sobre o surgimento das denominações cristãs¹⁵⁹ observou que, na maioria dos casos, quase todas as igrejas foram, nos seus primórdios, acusadas de impostura religiosa frente à ortodoxia cristã. Citando a título de exemplo, o movimento de John Wesley, sofreu a abominação das classes altas representantes da religião oficial da Inglaterra. Difamaram suas práticas, definindo-as como emocionais, extravagantes e repulsivas à fé cristã. Esses atributos negativos tinham efeito contrário para as massas populares seguidoras do movimento. “*A atmosfera sobrenatural de milagres(...) as doutrinas que ensinava, a visão de vida que inculcava(...) capaz de erradicar inveterados vícios e de ajustar e direcionar naturezas impulsivas e rebeldes ameaçadoras de deteriorização completa*”¹⁶⁰.

Este período de impostura passou. Hoje a Igreja Metodista, oriunda do movimento de Wesley, goza de respeitabilidade eclesiástica e social. Passou por vários estágios e foi elevada da categoria de Seita à Igreja.

suas diversas subdivisões, gradiente “seita/igreja”. SOUZA, Beatriz Muniz. *A Experiência da Salvação: Pentecostais em São Paulo*, op. cit. p.77-78.

¹⁵⁹ NIEBURH, Richard. *As origens sociais das denominações cristãs*, op., cit.

¹⁶⁰ NIEBURH, Richard. *As origens sociais das denominações cristãs*, op., cit. p. 46

Pensamos que num futuro próximo, a impostura das igrejas pertencentes ao grupo que estamos estudando cederá lugar aos dogmas e à rotinização do carisma, transformando-se em novas denominações, a exemplo de outras do passado que também gozam da mesma condição de seita. Assim, seita é uma condição de passagem. É bem possível que vejamos muitas destas chamadas “seitas evangélicas” elevadas à categoria de igreja, disputando junto às demais a eficácia e o “establishment” da fé cristã.

A linha que separa uma seita de uma igreja é realmente tênue, o que torna possível encontrar elementos de uma transitando, com facilidade, no conceito da outra. Com o tempo e o cumprimento de certas exigências, a seita tende a se tornar Igreja. No futuro, o carisma deverá rotinizar-se e os remanescentes serão, talvez, pequenas denominações mais próximas da tradição evangélica do que na atualidade.

4. Religião e prosperidade: o ajuste do discurso religioso

A rápida aceleração, a pretensa ascese do Capitalismo global, a efemeridade das coisas consumíveis e um aparente fim da História preludiam a chegada ao paraíso. Porém, o milagre que torna um capitalista três vezes mais rico, somente com um simples toque num botão do

computador, manejando somas incalculáveis de dinheiro na bolsa de valores dos mercados financeiros, não conseguiu dar respostas para o cotidiano e para as mazelas mais simples da vida da humanidade. Massas de miseráveis se alojam em torno do planeta.

Tudo parece efêmero e sem solução. Essa aparência tem aberto um amplo caminho para as novas maneiras de pensar, de agir e de sentir. Para alguns, é a chegada de uma nova era - a pós modernidade- para outros, apenas uma crise da Modernidade que não mostrou ainda todo seu potencial.

A maioria dos elementos dessa religiosidade funciona como catalisador das necessidades e do cotidiano dos seus clientes e tenta fazer uma síntese entre a Teologia e a Economia¹⁶¹. A tese de Weber, que demonstra o estreito relacionamento entre religião e racionalidade econômica, tem trazido às novas gerações de intelectuais desafios constantes para a compreensão das relações existentes entre religião e economia.

Quando se fala de grupos religiosos de orientação protestante e suas relações econômicas, não se pode esquecer os argumentos weberianos sobre a influência do Protestantismo para o surgimento de um tipo

¹⁶¹O tema teologia e economia a que estamos aqui nos referindo deve ser compreendido diferentemente da crítica teológica à economia política feita hoje, em alguns círculos de pesquisa em Ciências da Religião e Teologia. Essa perspectiva

moderno de Capitalismo, ou seja, da relação Teologia e Economia. Embora não possamos desconsiderar as controvérsias¹⁶² que a tese weberiana tem causado no mundo acadêmico, nenhuma das refutações deixou de atribuir sua importância para as Ciências Sociais e, em particular, para a compreensão do tema religião e Modernidade.

A crença protestante calvinista e puritana na Europa motivou seus fiéis a demonstrarem sua “eleição” através de atividades econômicas. A prosperidade econômica sinalizava a qualidade dos escolhidos e lhes garantia a certeza de terem sido escolhidos por Deus. A prosperidade era um sinal visível da predestinação.

A relação Teologia/Economia sempre esteve presente na prática religiosa. O Protestantismo não passou incólume a ela; ao contrário, centrou sua vocação nesta relação. É possível que os grupos atuais de orientação protestante carreguem resquícios desta herança. Hoje, percebe-se um ajuste do discurso religioso pelo viés econômico, permeado pela ideologia reinante do Neoliberalismo. O ideal de consumo, a grande

tem ganho projeção no pensamento de alguns autores, dentre os quais citamos Franz Hinkelammert, Hugo Assmann, Júlio de Santa Ana e Jung Mo Sung.

¹⁶² A tese de Weber em “*A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*” que considera a influência de um tipo de Protestantismo, especialmente o Calvinismo, na gestação do capitalismo moderno, tem, ao longo dos anos, estimulado um controvérsido debate. Houve quem negasse completamente sua validade (Robertson/1933; Fanfani/1934; Samuelson/1961), todavia, no que pesem as críticas, tem-se atribuído a ela uma importância fundamental para o estudo do Protestantismo pelas ciências Sociais, e mais especificamente, para a compreensão sobre o debate “religião e modernidade. Cf. ROBERTSON, Roland. *Sociología de la Religión*, op. cit.

motivação para obtenção de bens e a propriedade privada, tudo isso aliado ao desejo de humanização-entrada no mercado - transforma a fé num investimento seguro.

A Igreja, enquanto espaço centralizador da vida religiosa, assume um papel de mediador do pacto que o fiel estabelece com a divindade, no plano de sua vida financeira. O sucesso econômico e a prosperidade são sinais visíveis de que Deus está com o fiel e vice-versa. Prosperidade é sinal da bênção da divindade, uma eleição.

Este ajuste do discurso religioso ultrapassou os limites da religião dos deserdados (Pentecostalismo clássico), em que a salvação com ênfase apocalíptica e milenarista assegurava ao fiel as promessas dos “bens sagrados”, inatingíveis para as classes poderosas. Seus seguidores abandonaram as aspirações de uma comunidade¹⁶³ com espírito de solidariedade e de companheirismo entre irmãos para expressar a individualidade da religião moderna - cada um por si, que Deus fará por todos. Sacralizam o mercado como o único realizador de todos os desejos. Tal qual o discurso neoliberal, aceitam e divulgam, às vezes,

¹⁶³ Outros estudos, embora reconheçam nesta Igreja a lógica e a razão instrumental mercadológica, consideram que em meio a toda sua vertente econômica neoliberal “no seu interior aninham-se pessoas que, depois de reencontrarem[nela] um sentido para a vida, formam grupos mais ou menos comunitários, que se não forem igreja no sentido tradicional do termo, são, no mínimo, comunidades eletivas que cultivam formas de compartilhamento emotivo” CAMPOS, Leonildo S. *“Teatro”, “Templo” e “Mercado”: uma análise da organização, rituais, marketing e eficácia comunicativa de um empreendimento neopentecostal - Igreja Universal do Reino de Deus.* [Tese de doutoramento]. op.cit p. 11

ingenuamente, a ascese do mercado como um deus. Ele age livremente para o bem dos escolhidos.

Marketing, estratégia de sobrevivência

A discussão sobre a temática Religião e Marketing se insere num cotidiano invadido pela tecnologização da vida na tão decantada “sociedade de massa”.

Nesse “século das comunicações”, caracterizado por um mundo micro processado e técnico-científico, onde o conhecimento e a informação computadorizadas hiper-realizam o mundo, transformando-o num espetáculo; onde a imagem tem valor heurístico e o real se transforma em signo¹⁶⁴, a religião entendeu que não mais teria chances de sobrevivência se continuasse com seus pés fincados na Idade Média.

Em virtude disso, seria hoje possível atribuir a invasão do campo religioso na área da comunicação (propaganda e marketing) somente ao *insight* de espertos *businessmen* da religião? Ou o marketing se traduz numa estratégia de sobrevivência elaborada a partir de uma auto-

¹⁶⁴ No ambiente Pós-Moderno, preferimos a imagem ao objeto, a cópia ao original, o simulacro ao real, como bem caracterizou Jair Ferreira quando conta a anedota pós-moderna mais comentada: “Que linda criança, disse uma amiga à mãe” - “Isto por que você não viu a fotografia dela a cores” - respondeu a mãe toda orgulhosa”. Cf. SANTOS, Jair Ferreira, *O que é Pós-Moderno*, op.cit..

compreensão da própria religião, no que diz respeito a seu lugar numa sociedade em rápida transformação?

Nesta perspectiva, pretendemos colocar em discussão alguns “mitos” que estão impregnados no debate do tema, especialmente aqueles que lançam a ação religiosa desses movimentos religiosos num charco de oportunismo e charlatanismo.

Numa sociedade chamada de “Pós-Moderna”, o indivíduo, levado a aceitar as rupturas e mudanças propostas por mais bruscas que sejam, é conseqüentemente intimado a fazer uma reengenharia de sua cosmovisão. Todavia, este itinerante pós-moderno refuta com veemência, toda e qualquer alteração no campo religioso. Este fato leva-nos a buscar explicações em nossa tradição religiosa. Ser refratário a mudanças no campo religioso faz parte da “matriz religiosa” do brasileiro. Assim, esta dificuldade em aceitar as mudanças no campo religioso pode ter explicações no reconhecido sentimento de pertença a um paraíso, próprio da mística cristã ibero-americana. Acredita-se que será sempre possível recuperar o paraíso perdido e a ele retornar algum dia. Enquanto seres em processo de decomposição em virtude da quebra dos paradigmas e da fragmentação de seu mundo, naturalmente, não desejariam que esse único legado herdado da tradição, até agora intacto, também se diluísse no

niilismo pós-moderno. Mudemos o mundo, mas preservemos a religião como um “éden recuperado”.

Por esse motivo defende-se, no senso comum (algumas vezes também na academia), que o lugar da Igreja é a sacristia e o confessionário, tratando do que é específico religioso.

Nas análises sobre o marketing religioso, em meio à multiplicação e ao reagrupamento de tendências religiosas, que dificultam hoje uma classificação mais rigorosa, tende-se a usar o instrumental teórico de análise como um *raio laser*¹⁶⁵, imaginado-se obter uma visão globalizante do fenômeno. Todavia, pensamos que uma análise mais rigorosa do assunto e a compreensão mais ampliada da história da religião no Brasil, irão fornecer dados mais seguros que permitam compreender a inserção do campo religioso na economia de mercado.

Marketing e Religião

Como sabemos, o termo marketing, de origem americana, vem da palavra “mercado” e significa, literalmente, ações necessárias para fazer com que um produto seja desejado e comprado num determinado mercado. É uma estratégia de venda. Portanto, em sua origem, o termo trata, antes

¹⁶⁵ MAFFESOLI, Michel. *O tempo das Tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*, op.cit., p.116.

de mais nada, de um instrumento de gestão essencialmente pragmático, visando ao resultado concreto em termos de venda.

Fora a conotação mercadológica, o termo migrou para outras áreas. Jean-Paul Flipo¹⁶⁶ indica que, desde o fim da década de 60, os intelectuais americanos começaram a refletir e a publicar sobre o tema mostrando o seu redirecionamento para outros domínios que não o econômico. Uma dimensão social e política do marketing começava a se ensaiar.

Rapidamente, outros campos da vida social começaram a fazer uso das estratégias de marketing para divulgar e/ou “vender” seus produtos. São nestes termos que falamos de um marketing religioso. Neste particular, os estudos mais conhecidos no Brasil são os de Philip Kotler¹⁶⁷. Suas publicações animaram a discussão do tema no Brasil sobre as relações entre marketing e as instituições que não visam lucro, especialmente, as instituições religiosas e não-governamentais. As Ciências Sociais se interessaram, sobremaneira, pela vertente do tema¹⁶⁸ nas religiões consideradas de massa - comunidades neopentecostais.

¹⁶⁶ Flipo tem estabelecido as relações entre Religião e Marketing. Em estudo recente, apresenta uma análise sobre os tabus que permeiam esses dois termos. Procura mostrar a especificidade das instituições Religião e Mercado, para apresentar em seguida o marketing como uma estratégia da religião. Cf. FLIPO, Jean-Paul. *Le marketing et l'église*, op. cit.

¹⁶⁷ Cf. KOTLER, P. “Marketing para as organizações que não visam lucro” op. cit.; e, KOTLER, P & SHAWCHUCK, Normam et. alii, *Marketing for congregations-choosing to serve people more effectively*, 1992

Por outro lado, os profissionais de marketing rejeitam essas análises, considerando-as oportunistas, marcadas pelo charlatanismo. Algumas análises desconhecem o uso que o marketing, em sua breve história, têm feito da cultura para desenvolver suas estratégias suas estratégias de venda. Roberto Simões¹⁶⁹ afirma que o marketing no Brasil tem usado, em muitas ocasiões, algumas variáveis do imaginário religioso da sociedade para atrair consumidores em potencial e quebrar alguns tabus de consumo em determinados produtos. Considerando que o povo brasileiro tem uma mentalidade religiosa aguçada, na qual se sustentam os padrões de comportamento moral, a propaganda e o marketing não tiveram “dúvida ética” de colocá-la no marco de seus propósitos. As campanhas publicitárias, num primeiro momento, tentaram explorar esse viés da mentalidade religiosa do povo, objetivando desmistificar o uso de alguns produtos:

“A campanha institucional de águas minerais(1974) procurava dar ênfase exatamente ao fator ‘o refrigerante criado por Deus’. A campanha do ‘conhaque do papa’ propunha uma análise do clima restritivo que a religião

¹⁶⁸ O debate tem sido bastante profícuo. A VIIIª Semana de Ciências Sociais da PUC, SP em 1996 reservou um de seus grupos de trabalho para debater as questões relativas ao tema do marketing e religião. As teses sobre o tema se multiplicam, entre as quais se distinguem: MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*. op.cit.; CAMPOS, Leonildo S. “Teatro”, “Templo” e “Mercado”: uma análise da organização, rituais, marketing e eficácia comunicativa de um empreendimento neopentecostal- Igreja Universal do Reino de Deus. Op.cit.; FONSECA; Alexandre Brasil. *Evangélicos e Mídia no Brasil*. op.cit.

¹⁶⁹ SIMÕES, Roberto. *Marketing Básico*, São Paulo, Saraiva, 1983. - Um dos primeiros textos nacionais de Marketing que procura oferecer uma visão didática das funções das relações mercadológicas.

estabelece ao consumo de bebidas alcoólicas: a figura do papa (*que hoje aparece num comercial da coca-cola*) deveria abençoar a marca no subconsciente do consumidor e, com isto, amortizar a restrição imposta pelo código religioso. Isto foi utilizado em 1975 no lançamento da '*cahaça de São Francisco*' (essa marca era indicação de procedência). Usa no rótulo a figura de um frade, numa evidente alusão religiosa, na tentativa de amortecer a restrição (*e o tabu*) da igreja"¹⁷⁰ (os grifos são nossos)

Essas e outras referências mais atualizadas em campanhas publicitárias tentam trabalhar as variantes e influências religiosas do consumidor que, por vezes, se vêem impossibilitados de consumir determinados produtos (vestuário, alimentação, lazer, etc.) por restrições e tabus religiosos.

Desta maneira, percebemos que o tema - Religião e Marketing - não é tão novo na mídia; ele apenas se desloca para o outro pólo do binômio, ou seja, hoje é a religião que usa as variáveis e as técnicas do marketing para atrair fiéis e consumidores em potencial.

Se podemos considerar como verdadeira a afirmação de que a finalidade do marketing é promover a satisfação dos desejos e das necessidades de uma sociedade de consumo, através da sedução pela imagem que o produto provoca, é natural que este procure usar, para a

¹⁷⁰ SIMÕES, Roberto, Marketing Básico, Op. Cit. p.57-58

execução de seus fins, as tendências religiosas e culturais de uma determinada sociedade.

A religião, por sua vez, percebeu que numa sociedade massificada pelo império dos Meios de Comunicação de Massa e extremamente seduzida pelo simulacro, não teria chances de competir com seus diferentes parceiros de mercado, na oferta de seus produtos - os bens religiosos - se não se lançasse, de corpo e alma nesta empreitada. Assim, a Propaganda e o Marketing se constituíram para a religião uma ferramenta de trabalho na concorrência para a venda de seus produtos, como qualquer outro do mercado.

Nós, cientistas sociais, temos a tendência de apurar, às vezes, apressadamente, resultados que dizem respeito às relações econômicas da religião; facilmente elaboramos a crítica severa a este segmento, por expor à venda seus produtos no mercado de bens simbólicos. Possivelmente, esta atitude esteja envolvida pelas teias do senso comum que restringem a religião à ação única daquilo que é o específico religioso.

Alguns estudiosos das Ciências da Religião têm aprofundado, em meio a um bombardeio de muitas críticas, estudos sobre as relações entre a religião e o mercado¹⁷¹, especificamente, uma crítica teológica à economia

¹⁷¹ Sobre a discussão do tema "Teologia e Economia" podemos encontrar uma razoável bibliografia em português, assinada pelos autores mencionados na nota 160, que têm trazido importantes reflexões sobre a religião e suas relações com o mercado.

política. Essas análises apontam que a economia, especialmente a de modelo neoliberal, está encarregada da produção dos bens simbólicos que tem seduzido os consumidores da nova religião - o mercado.

Religião e Marketing

Foi graças ao acelerado crescimento dos meios de comunicação de massa no Brasil e o seu domínio na produção do imaginário da sociedade nestes últimos 30 anos, que podemos presenciar, mais declaradamente, a visibilidade desta mentalidade religiosa que permeia a cultura brasileira.

É possível admitir hoje que a religião, fazendo a auto-análise do seu discurso e práxis frente aos desafios dos tempos presentes, compreendeu que estava sendo lançada num vazio; não demoraria muito e estaria relegada à periferia da vida, como preconizaram os teólogos da “morte de Deus”. Seu discurso se tornava anacrônico a cada minuto, e já não mais atendia às necessidades do homem pós-industrial, para o qual, até mesmo a noção de tempo e espaço¹⁷² havia mudado completamente.

Num primeiro momento, o investimento e adesão da religião aos

¹⁷² Jameson atribui a mudança pós-moderna a uma crise da nossa experiência do espaço e do tempo, crise na qual categorias espaciais vêm a dominar as temporais, ao mesmo tempo que sofrem uma mutação de tal ordem que não conseguimos acompanhar. JAMESON, Fredric. *Pós-Modernismo, a lógica cultural do Capitalismo Tardio*, op.cit. Sobre o assunto, Harvey acrescenta: *“Afinal a modernização envolve a interrupção perpétua dos ritmos espaciais e temporais, e o modernismo tem como uma de suas missões a produção de novos sentidos para o espaço e o tempo num mundo de efemeridade e fragmentação*, HARVEY, David, *Condição Pós-Moderna - uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*, op.cit., p 199.

meios de comunicação de massa se fez através do Rádio. O marketing era incipiente e simulado¹⁷³. As igrejas não estavam aparelhadas tecnicamente para o uso desses artefatos modernos, tinham apenas o recurso do discurso verbal. Os programas radiofônicos¹⁷⁴ nada mais eram do que reprodução de seus serviços religiosos, extremamente cansativos e dirigidos para um público de iniciados.

O segundo momento é o que se pode considerar como uma entrada mais formal no mundo da propaganda e do marketing. Seduzidos pela possibilidade da imagem, de se tornarem visíveis, aderem com toda força à Televisão - fenômeno conhecido como Igreja Eletrônica¹⁷⁵. Os pioneiros dessa empresa missionária foram os norte-americanos, que construíram verdadeiros impérios financeiros traduzindo, via *telinha*, o "*American Way of Life*". Quando o fenômeno é transplantado para a Pátria Grande (América Latina), por não possuírem os mesmos recursos tecnológicos que o uso da mídia requer, os "nativos" vão, num primeiro momento desta fase, reproduzir em seus programas, tal como na era do rádio, apenas seus

¹⁷³ Apesar de incipiente, o marketing evangélico no início da década de oitenta já se manifestava procurando tornar visível a prática religiosa do Neopentecostalismo. Por ocasião da compra do imóvel na baixada do Glicério, na cidade São Paulo, pela Igreja Deus é Amor, o jornal "A Folha de São Paulo" preparou uma reportagem intitulada: "Deus é Amor e lucro também", na qual abordava o apetite financeiro da "empresa religiosa" e sua inserção nos meios de comunicação radiofônica.

¹⁷⁴ Cf. CAMPOS, Leonildo Silveira, *O Milagre no Ar*. SIMPÓSIO, op. cit, p.93-114

¹⁷⁵ Sobre o assunto cf. ASSMANN, Hugo. *A Igreja Eletrônica*, op. cit.

serviços religiosos ao vivo. Contudo, deve-se salientar que iniciam-se aí as primeiras tentativas de recursos ao marketing.

Atualmente, o quadro parece estar mudando. Com a entrada em cena da ofensiva neopentecostal, busca-se um aperfeiçoamento técnico no uso da mídia¹⁷⁶ em geral, para a divulgação dos seus produtos religiosos.

Atualmente, pode-se constatar, em alguns casos, que o uso da mídia e a aplicação do marketing aos “produtos” religiosos têm sido realizado com uma certa competência e, conseqüentemente, têm conseguido inserir a religião no mercado. O exemplo mais notório do fato é o marketing realizado pela Igreja Renascer¹⁷⁷.

Quando falamos do uso do marketing pela religião, muitas vezes, estamos impregnados de pré-conceitos que colocam esses grupos apenas como oportunistas, levando-nos a crer que todas as suas ações estão no âmbito do charlatanismo. Caímos, por vezes inadvertidamente, no discurso apressado veiculado pela imprensa; ou somos até mesmo persuadidos

¹⁷⁶ Sobre o tema, remetemos o leitor ao impecável trabalho de Alexandre Fonseca: *Evangélicos e Mídia no Brasil*. [dissertação de mestrado], op. cit.

¹⁷⁷ Sobre esta Igreja, Mariano elaborou um síntese etnográfica apontando alguns elementos do uso do marketing, assim como sua inserção e controle de uma pequena fatia da mídia. MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*, op.cit. p.81-88

pelo senso comum de que a Religião deve se manter no espaço a ela reservado na sociedade - a sacristia e o confessionário.

O que podemos inferir das análises feitas sobre a incursão da religião no marketing, ou em qualquer outra área chamada de “secular”, é que elas refletem uma tendência de não compreender os elementos positivos que o fenômeno apresenta no jogo das relações sociais, ou até mesmo em julgá-la como simplesmente um fator de manipulação dos indivíduos desajustados desta sociedade em mutação. Não cremos que sejam apenas esses aspectos que fazem do Neopentecostalismo uma religião atraente para as massas urbanas.

O uso do marketing é mais um dos elementos que nos possibilita entender o ajuste religioso dos Novos Movimentos Religiosos e ligá-lo a outros, bastante interessantes, e que a economia neoliberal não leva em conta: a alimentação do sonho dos excluídos de se integrarem ao mercado; as relações biunívocas existentes entre discurso religioso e discurso econômico, dentre outros.

É possível perceber nessa relação Teologia/Economia, uma reciprocidade discursiva: religião com discurso econômico e economia com discurso religioso.

“agora a burguesia só fala em ajuste econômico que exige sacrifícios da população pobre, não mais em desenvolvimento para todos... Chegamos ao ‘fim da história’(Fukuyama), isto é, descobrimos o segredo da história

humana: só o mercado capitalista, sem intervenção do Estado e da sociedade, pode resolver os nossos problemas econômicos e sociais. É a proposta neoliberal(...) O princípio fundamental que move tal sistema de mercado é a livre concorrência; cada um deve defender os interesses pessoais contra os interesses dos outros (o egoísmo) para o perfeito funcionamento do sistema(...) o caminho para a solução dos nossos problemas sociais estaria no fomento do egoísmo. O mercado é apresentado como um ente supra-humano capaz deste milagre - transformar o egoísmo em “bem comum”(amor ao próximo). Os economistas neoliberais falam da necessidade de se ter “fé” no mercado(...) Amar ao próximo é defender os interesses pessoais contra os outros integrados no mercado e, principalmente, contra a a “violência” dos excluídos do mercado.¹⁷⁸ - Uma nova espiritualidade.

Nem mesmo a volatilidade e a efemeridade da moda e dos produtos têm nos permitido dar conta de que, possivelmente, estejamos sob a égide de novos tempos. Mesmo a sensação de que “*tudo que é sólido se desmancha no ar*”, ainda não nos convenceu completamente de que estamos iniciando uma nova era.

Em termos de religião, parece-nos que essas novas idéias já estão sendo absorvidas, especialmente no Brasil. Entretanto, convém indagar se o que os novos grupos de orientação cristã-protestante apresentam são elementos plausíveis de uma nova cosmovisão, ou apenas um “verniz” de Pós-Podernidade que determina uma adequação do seu discurso e algumas

¹⁷⁸ Jung mo SUNG, “*Estranhas inversões do mercado*”, in: *Tempo & Presença* nº 268, Abril, Cedi, R.J, 1993.

de suas práticas, dando a impressão de terem recebido os ares destes novos tempos.

Se se pode concluir que, em muitos aspectos, o discurso e as práticas do Neopentecostalismo apontam sinais de uma “Igreja para um tempo Pós-Moderno” com características de verdadeiras empresas exportadoras de bens simbólicos, agências competentes do marketing religioso e de relações empresariais do tipo cliente/empresa, a priori, não se pode concluir que estes sinais se convertam apenas num “verniz” que encobre uma prática religiosa bem antiga e circunscrita ao universo mágico-religioso.

Essas breves considerações nos remetem a algumas variáveis da hipótese de nosso trabalho: 1. em que medida as mudanças ocasionadas pela crise da Modernidade e o advento da Pós-Modernidade alteram o “específico religioso” do discurso e das práticas das novas expressões religiosas no Brasil?; 2. pretendem essas expressões religiosas se ajustar dentro destes novos parâmetros ou apenas os usam (marketing) como estratégia de sobrevivência para atrair fiéis e depois domesticá-los segundo o dogma religioso?; 3. poderão estas novas igrejas fazer a síntese entre o Protestantismo histórico (moderno e racionalista) e o Pentecostalismo clássico (baseados na concepção mítica e na moral de uma cosmovisão rural) e se constituírem em religião da Pós-Modernidade?



Os dois últimos capítulos deste trabalho buscam compreender as raízes dessas práticas, a fim de investigar se esses grupos apenas se apropriaram dos elementos desta ideologia para se tornarem atraentes às massas despersonalizadas do contexto atual, ou se a dinâmica desta religião descartável, capaz de jogar fora valores morais, estilos de vida pautados pela ética da solidariedade em troca de impulsos imediatistas do cotidiano, dão mostras de que se constituíram como igrejas para um tempo Pós-Moderno.

Capítulo II - Religião e Simulacro: Imagens e Recortes

As manifestações do sagrado, no desenrolar da História das Religiões, se dirigiram sempre para uma experiência simulacional. As crenças e os ritos são os dois pólos que as regulam. O primeiro consiste nas representações e o segundo nas ações que dão contornos à visão de mundo de cada grupo religioso nas diversas experiências sociais. Para Durkheim, ambos se constituem nos sistemas de representações que explicam a natureza daquilo que chamamos de “sagrado”.

A religião se erigiu como um simulacro de várias naturezas. Os gestos litúrgicos; o movimento espaço-temporal que firma a fundação de uma determinada religião, e conseqüentemente, a exigência de um “eterno retorno”; a palavra-oráculo (narrativa fundante) e as fórmulas teológicas (dogmas e doutrinas); os objetos sagrados; o sacrifício, dentre outros, compõem o mundo simulacional onde a experiência religiosa habita.

Rudolf Otto, referindo-se às primeiras manifestações do sagrado, considerou a magia um sistema de representações, ou seja, *“um conjunto de simulacros e de atos simbólicos que são realizados independentemente de toda reflexão e de toda teoria, a fim de exercer uma ação sobre os eventos e de regulá-los segundo seus desejos, ainda que o evento seja em*

*si completamente fora da esfera de suas práticas*¹⁷⁹. Nesta mesma corrente, se insere Bataille, que ao examinar o sacrifício enquanto festa, na experiência arcaica do sagrado, considera que o fundamento da vivência religiosa esteve sempre em representações fora do real, ou pelo menos, fora das atividades concretas da vida. A intenção implícita do sacrifício não seria a de destruir a vítima, mas a *coisa* que nela existe [o real], a fim de que esta experiência se torne um simulacro de “religare” com a intimidade do mundo divino. Como afirma Bataille, “*o sacrifício destrói os laços de subordinação reais de um objeto (...) e vira as costas às relações reais. Se as levassem em conta, violaria sua própria natureza, que é justamente o oposto desse mundo das coisas que funda a realidade distinta. Ele não poderia destruir o animal enquanto coisa sem negar sua realidade objetiva*¹⁸⁰”.

Isso nos permite pensar que as representações do sagrado e do profano - os dois pólos da vida religiosa - determinam a validade de cada conteúdo religioso num determinado tempo e espaço referencial, e apontam qual delas deve receber o status de religião, ou seja, qual simulacro tem o poder de determinar a cosmovisão de uma sociedade dada.

¹⁷⁹ Rudolf Otto *O Sagrado: um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e sua relação com o racional*, op. cit., p 123.

¹⁸⁰ BATAILLE, Georges. *Teoria da Religião*. São Paulo: Ática, 1993 p.37,38.

Este capítulo procura perceber, através de imagens e recortes da experiência do campo religioso brasileiro, a relação da religião com a sociedade, num tempo em que o simulacro tem sido considerado uma das características mais marcantes.

1. Religião e Pós Modernidade: um reencantamento do mundo

Quando falamos de reencantamento do mundo, estamos tentando nos sintonizar com novas representações. É possível perceber este reencantamento nos vários setores da vida social. Como habitantes de um mundo que se reorganiza em todas as dimensões e esferas da vida, do econômico ao político, do privado ao público, do educacional ao familiar, podemos perceber que os valores estão mudando. Há como que um reencantamento no mundo sob o qual se aloja nossa procura de paradigmas, nosso desejo de nos firmar numa identidade tribal, apesar do unionismo do mundo. O reencantamento passa então pela busca de determinação de um espaço diferencial dentro da atual padronização global.

Dentre as diversas causas apontadas para justificar esse reencantamento, ressalta-se a tão decantada “quebra de paradigmas”. Nela se inserem nossas dúvidas, pois os referenciais que nos serviam de

parâmetros, com o quais avaliávamos tudo, dissolveram-se, e os lugares seguros de nossas ciências, teorias e dogmas se tornaram virtuais, ou, no mínimo, complexos.

Se podemos falar de novas representações em todas as dimensões, de um intenso movimento do real para o virtual, e de uma reorganização dos simulacros nas mais variadas instâncias da vida, cabe também, falar dos reajustes da vida religiosa, em meio a essas transformações, ou melhor dizendo, de um reencantamento do sagrado.

No mundo desencantado weberiano, os deuses e os mitos se encontram exilados e os elementos mágico-religiosos substituídos pela técnica, pela ciência e pelas formas do desenvolvimento da racionalidade burocrática das organizações. A Modernidade havia trocado o mundo habitado pelo sagrado pelo mágico e pelo “mysterium tremendum” por um mundo racionalizado. Deste, voamos rapidamente para um mundo reencantado - a Pós-Modernidade.

Trânsito religioso e a sedução do sagrado

Se a religião cumpre funções sociais, tornando-se, portanto, passível de análise sociológica, tal se deve ao fato de que os leigos não esperam da religião apenas justificativas de existir capazes de livrá-los da angústia existencial da contingência e da solidão, da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte. Contam com ela para que lhes forneça justificações de existir em uma posição social determinada, em suma, de existir como de fato existem, com todas as propriedades que lhes são socialmente inerentes (Pierre Bourdieu)

O trânsito religioso e a sedução do sagrado, especialmente aquele que verificamos na sociedade brasileira neste final de século, têm motivação não somente de cunho religioso-cultural, mas também sociológica. Conforme Bourdieu, toda opção religiosa está carregada de justificativas “do existir” numa posição social determinada¹⁸¹. Contudo, demonstram também o desejo de anistiar o sagrado de seu exílio, a fim de que este volte a reencantar o mundo.

Ao tentar compreender as alterações do campo religioso brasileiro, temos, obrigatoriamente, que nos situar no tema da conversão. De que forma na história das religiões, especialmente no Cristianismo (no caso em foco), a sedução do *sagrado-santo* têm se exercido no *homo religiosus* para convertê-lo a novas propostas religiosas?

Teólogos e filósofos encontram resposta para essa fascinação do sagrado, no fato de a divindade ter sido sempre um objeto do desejo humano. Toda divindade teria um *eros* fascinador.

“Buscamos-lo na convivência com a piedade e nas expressões emocionais que o acompanham, nas solenidades e tonalidade dos ritos e dos cultos, em tudo aquilo que vive e respira em volta dos momentos religiosos, edifícios, templos e igrejas. Só uma expressão apresenta-se capaz de exprimir a coisa: é o sentimento do *mysterium tremendum*, do mistério que faz tremer. O sentimento que ele provoca pode se espalhar na alma como calafrio(...) pode conduzir a estranhas excitações, a alucinações e a êxtases. Existem formas selvagens e demoníacas, que podem assumir fórmulas de horror irracional.

¹⁸¹ BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*, op.cit, p 56

Existem também graus inferiores de manifestações brutais e bárbaras que possuem uma capacidade de desenvolvimento pelo qual Ele se afirma, purifica e se sublima. Ele pode se tornar silêncio e humildade na criatura que permanece paralisada na presença daquilo que está num mistério inefável, acima de toda a criação¹⁸²

A fascinação e o temor que seduzem o homem à divindade vêm desde sua pré-história. Manifestava-se na busca de uma ordem cósmica que regulasse sua vida e o livrasse das catástrofes naturais. A busca de segurança o motivava a se encontrar com esse *mysterium tremendum* de que fala Rudof Otto. A desgraça deve ser evitada a qualquer custo, e por isso o ser humano, desde os mais remotos tempos de sua existência, buscou regular sua vida através da crença em um Deus que o protegesse, e de preferência, que fosse o mais distante possível da sua racionalidade - fosse o *totalmente outro*. Por isso se especializou em celebrar cerimônias e rituais rigorosamente preparados para que seu desejo profundo de ordem do mundo permanecesse sempre atendido por uma divindade.

Nesta concepção, a relação do homem com o sagrado aparece com um misto de fascinação e temor. O *eros* divino é desejado, porém temido. Desejado, por ser ele - força e poder - que impõe sua majestade reguladora

¹⁸² OTTO, Rudolf. *O Sagrado - um estudo do elemento não racional na idéia do divino e sua relação com o racional*, op.cit. p 17 e 18

da vida e dos mundos¹⁸³ e temido, mediante o sentido de insignificância que advém desta relação homem-divindade. Surge daí o contraste entre o criador e a criatura, possibilitando um misticismo da majestade divina na religião.

Uma vez que nossa análise se restringe ao Cristianismo, selecionamos como eixo para a discussão sobre a questão da sedução do sagrado uma pequena fatia dessa crença. Trata-se dos novos grupos de orientação protestante que atuam na sociedade brasileira. O eixo central da discussão é procurar perceber quais os elementos da sedução que fazem com que indivíduos e grupos sociais estabelecidos num determinado campo religioso migrassem para outro; quais as motivações sócio-religiosas que orientam a sedução do sagrado e a mobilização interna do campo religioso brasileiro.

A conversão no Protestantismo brasileiro

A proposição que define a função sociológica da religião encontra guarida na tese de que toda crença e prática religiosas se convertem em interesse do campo sócio-político de uma sociedade desde que venham a

¹⁸³ A sedução que o sagrado exerce no ser humano altera radicalmente sua vida e o converte, como afirma Maria Clara Bingmer. A força de encantamento e fascínio do sagrado faz o homem desviar-se de seu caminho previamente traçado e o surpreende porque pensava ter nas mãos as rédeas de sua vida. Deixa-se possuir e ser conduzido por outro caminho. BINGMER, M. Clara. *A sedução do sagrado*, op. cit.,

satisfazer as demandas políticas e econômicas de certos grupos sociais. O Protestantismo, por exemplo, entra na sociedade brasileira quando grupos sociais, desejosos dos ideais liberais da Modernidade, o avalizam e preparam o terreno para sua chegada¹⁸⁴.

As condições favoráveis para a entrada de um novo discurso religioso na sociedade brasileira estavam dadas. O fascínio¹⁸⁵ das elites brasileiras pelas idéias liberais como sucessoras do Iluminismo e o desejo do progresso para sair de um estado colonial se compuseram como fatores determinantes para a inserção de uma nova proposta religiosa na sociedade.

O processo de assimilação do novo discurso teve muito mais do que uma motivação de interesse meramente religioso, em verdade, estava prenhe de significação político-social. A inserção do Protestantismo no

¹⁸⁴ Esse momento histórico é sinalizado pelo cansaço do domínio colonial inglês permitindo a entrada de novos atores na cena político-econômica latino-americana. A elite brasileira se encontrava seduzida pelo modelo anglo-saxônico de pensamento e progresso. Esse ideal e a Questão Religiosa da separação entre Igreja e Estado monárquico possibilitavam a entrada de uma nova proposta religiosa na sociedade latino-americana. Maiores detalhes sobre o assunto cf. MENDONÇA, A. Gouvêa. *La cuestión religiosa y la incursión del protestantismo en Brasil durante el siglo XIX: reflexiones e hipótesis*, In, *Protestantes, Liberales y Francmasones- sociedades de ideas y modernidade en América Latina*, op. cit.

¹⁸⁵ Conforme Bourdieu, o interesse religioso tem por princípio a necessidade de legitimação das propriedades materiais e simbólicas associadas a um tipo determinado de condições de existência e de posição na estrutura social, dependendo portanto diretamente desta posição, a mensagem religiosa mais eficaz para satisfazer o interesse de um determinado grupo(...) é aquela que lhe fornece um sistema de justificação das propriedades que estão objetivamente associadas ao grupo, na medida em que ele ocupa uma determinada posição na estrutura social, BOURDIEU, Pierre, *A Economia das Trocas Simbólicas* op. cit. p. 51.

Brasil deve ser considerada também como um projeto político, uma oportunidade que se abre no tecido social para que a ideologia norte-americana do *Destino Manifesto*¹⁸⁶ e do *American Way of Life* venha com toda sua empresa missionária trazendo para as terras pós-coloniais do expansionismo ibérico no novo continente, a bandeira do progresso e da Modernidade. Neste período, as nações protestantes eram consideradas o carro-chefe do desenvolvimento capitalista. As elites brasileiras receberam, com todas as pompas, os missionários do liberalismo anglo-saxônico.

A face diversa da conversão de muitos setores rurais a esse tipo de discurso religioso mostra que a sedução exercida pelo sagrado não tinha um cunho declaradamente político, porém, estava em consonância com os ideais de Modernidade¹⁸⁷.

¹⁸⁶ Como afirma Olmstead "para o protestantismo americano parecia bem claro que Deus o havia escolhido para ser, política e religiosamente, mestre da raça humana...Antes do fim do século XIX, os empreendimentos missionários haviam dado provas de invulgar importância, talvez, inconsciente, de sua aliança com o imperialismo americano" OLMSTEAD, Clifton E., *Religion in America - Post end Present*, Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J., 1961. Apud. MENDONÇA, A. Gouvêa. *O Celeste Povir: a inserção do Protestantismo no Brasil*, op. cit. A observação de Olmstead nos indica que no século XIX, a religião foi um importante aparelho ideológico para que o ideal americano do "Destino Manifesto" fosse impregnado na cultura norte-americana, ou seja, a convicção de que Deus havia eleito e comissionado o povo norte-americano para ser o autor-mor da redenção política, econômica, moral e religiosa do mundo. Essa alusão tem amparo na leitura fundamentalista dos textos bíblicos do Antigo Testamento, no comissionamento de Abraão, como se, automaticamente, fora passado aos americanos essa tarefa de redenção do mundo, ocasionando um messianismo nacional da cultura americana expressa no "American Way of Life".

Pode-se falar de um proselitismo da razão. A sedução do sagrado se dá neste momento, pela via da racionalidade da fé, deixando de lado toda experiência sacramentalista e mística, considerada como símbolo do atraso frente aos avanços políticos, sociais e econômicos das nações protestantes.

“Seduzido fui, seduzido fiquei”- a conversão no pentecostalismo clássico.

O Pentecostalismo clássico, um segundo grupo do Protestantismo de missão que chega ao Brasil no início do século, oriundo da América do Norte e, portanto, herdeiros da cultura religiosa já mencionada.

Reconhecidamente como uma religião urbana, o Pentecostalismo se implanta na América Latina acompanhando os rápidos processos de transformação social da primeira metade deste século. Cremos não ser demasiado dizer que esse movimento desempenhou um importante papel como alternativa religiosa no eixo urbanização/industrialização na

¹⁸⁷ O desejo de mudança de prática religiosa deste período é ressaltado nos trechos de um relatório do Frei Casemiro Brochtrup, apresentado ao seu superior, mostrando a realidade pastoral de uma região da zona rural e o grande fascínio que causava a religião racional e moderna, o Protestantismo: “Cheguei a conhecer que as tristes condições religiosas de nossa zona rural resultam principalmente de três causas: 1.falta de organização de exercícios espirituais e solenidades para externarem-se os sentimentos religiosos(...)Até agora as práticas têm-se limitado à repetição maquinal e rotineira do ofício e do terço(...) 2. a ignorância não pode ser vencida por esse método insuficiente e pouco atraente. A experiência me tem mostrado que grande parte do povo fica inativa sem deixar a igreja e outros continuam em seus cultos rotineiros, enquanto os mais *inteligentes e ativos passam para o protestantismo* onde lhes parece que satisfazem melhor às necessidades da alma pela *organização metódica* que lá encontram ...”(os grifos são nossos) citado por LEONARD, Emile. *O Protestantismo Brasileiro - estudo de eclesiologia e história social*, op. cit.

sociedade brasileira. Atuou como alternativa de ajuste dos novos atores sociais do caminho campo-cidade.

A visibilidade do Pentecostalismo se dá a partir dos anos 30. Temos como quadro sócio-político desse período o processo de industrialização e conseqüentemente, a urbanização do Brasil¹⁸⁸. O conflito que se estabelece na sociedade brasileira neste período é fruto das rápidas mudanças nos parâmetros da vida rural para a cidadina. O caminho percorrido pelos indivíduos na trajetória campo-cidade traz consigo uma série de crises psicossociais que alteram o estilo de vida e as relações - frutos desse processo - e conseqüentemente, a sua cosmovisão.

O mundo rural estava circunscrito às relações de parentesco e compadrio, em que os laços de amizade e o relacionamento social eram mediados pela dominação pessoal que ligava o agregado ao patrão, os membros da família à dominação paterna e à rede informal de relações do grupo de vizinhança. Essas relações de grupo criavam laços estáveis e garantiam uma permuta de solidariedade. O sistema patriarcal com dominação dos anciãos e do patrão não gerava conflitos, uma vez que os demais membros da família estavam ligados tanto na vida doméstica quanto no trabalho. A religião que os congregava tinha o mesmo modelo.

¹⁸⁸ Sobre o assunto cf. nosso trabalho sobre o Pentecostalismo na década de 30. JARDILINO, J. Rubens. *As Religiões do Espírito- visão histórico-teológica do pentecostalismo na década de 30*, op. cit.

Na cidade, se dá a ruptura com esse modelo. A proposta religiosa que permitirá uma adequação necessária para atenuar a crise será a que consiga refazer a mediação entre as duas visões de mundo.

O pentecostalismo intervém no momento mesmo do caminho intermediário; propõe a reconstituição desta grande família que é também a fazenda. Valoriza as relações pastorais dando-lhe uma dimensão fraternal e uma finalidade que exalta o serviço de Deus; afirma o princípio do apoio recíproco e substitui a imagem deteriorada do fazendeiro, cuja tirania já estava compensada pela proteção concedida pelo pastor, pai, protetor, intermediário da salvação(...) o pentecostalismo, assim, consegue dar uma nova e vigorosa legitimação à imagem persistente do patrão na sociedade sul-americana, dando-lhe finalidades e valores novos¹⁸⁹.

Neste particular, é possível perceber a eficácia do Pentecostalismo como religião que permite uma visão estável e circundante ao indivíduo a partir de suas relações familiares. Este discurso e prática religiosa constituir-se-ão num refúgio seguro contra as ambigüidades e conflitos do mundo urbano e moderno. O sistema de parentesco, a visão de mundo clânica e a busca de estabilidade do grupo vão se compor na metáfora sócio-religiosa¹⁹⁰ capaz de recompor, com segurança, suas redes de relações.

¹⁸⁹ D'EPINAY, Christian Lalive. *O Refúgio das Massas- estudo sociológico do protestantismo chileno*, op.cit.

¹⁹⁰ "Um motivo poderoso para um indivíduo filiar-se a uma associação religiosa poderia depender de quão significativos são a crença e o ritual...mas, sugerimos que é apenas ao investigar a forma e o conteúdo das redes sociais dos indivíduos, que seremos capazes de entender como ele (o crente) entende o mundo à sua

Do paraíso perdido ao paraíso recuperado: a sedução do sagrado no Neopentecostalismo.

Quando parecia que o tema da conversão - o trânsito entre cristãos - havia se delineado através do estabelecimento das igrejas no Brasil, e a discussão sobre o campo religioso parecia não empolgar muito o homem moderno, uma vez que este já havia superado a fase mágica da vida religiosa pelo triunfo da ciência e da tecnologia possibilitando um mundo desencantado, surge, como um “vagalhão”, o Neopentecostalismo, trazendo profundas transformações no campo religioso, conforme nossa constatação no item anterior.

A experiência dessa prática religiosa deixa de se limitar ao tempo/espaço unicamente religioso, toma lugar no cenário da sociedade civil e torna-se debate na academia e nos meios de comunicação de massa. É a ofensiva neopentecostal que colhe, de súbito, o adormecido mundo religioso da sociedade brasileira numa onda de sedução e reencantamento do sagrado.

Convém destacar alguns elementos dessa prática religiosa enquanto eros fascinador do sagrado. O primeiro elemento que reconhecemos como inovador é a não-domesticação da fé a um espaço e tempo¹⁹¹

volta” FRY, Peter H. et alii, *Duas Respostas à aflição: Umbanda e Pentecostalismo*, In DEBATE & CRÍTICA, 6 jul/1975, p.90.

determinados. Estabelecendo, com base neste elemento, uma marca acentuadamente moderna, ou se preferirmos, pós-moderna, no campo religioso. Sua proposta religiosa leva em conta a disponibilidade de tempo e espaço das pessoas que transitam nos centros urbanos. Seu produto religioso é oferecido mediante uma linha de consumo determinada pelo marketing, como qualquer outro produto do mercado moderno.

Os templos se transformam em vitrines onde são oferecidos a cada dia uma resposta às angústias do cotidiano. Cada indivíduo programa suas atividades religiosas conforme sua disponibilidade de tempo e de espaço. Assim oferece-se a cada dia um produto sempre atual e atraente para todas as dimensões da vida. É uma igreja com atendimento 24 horas - um novo espaço moderno de conveniência.

A sedução do sagrado no Neopentecostalismo não se limita à promessa de um paraíso após a morte como prêmio por uma vida pautada pela moral, mas amplia-se numa libertação total das forças demoníacas que oprimem o homem contemporâneo e o tornam impotente para vir a ser plenamente feliz. A libertação recupera, aqui e agora, o paraíso perdido.

¹⁹¹ Tempo e Espaço são duas categorias que receberam múltiplos sentidos e que têm, pelo próprio processo histórico, se modificado. Com a Modernidade, os ritmos espaço-temporais, organizados especialmente pela racionalidade do Capitalismo, determinam que há um tempo e um lugar próprios para toda ação humana.. A Pós-Modernidade ultrapassam esse conceito não-dinâmico, retirando-o do engessamento moderno. Sobre esse assunto veja o último capítulo, onde aprofundamos a noção de tempo e espaço nas alterações do campo religioso

Outro elemento a destacar é a opção do movimento em ser declaradamente uma religião pautada pelo *novo*. É possível que esta opção não esteja fundamentada, de forma teórica, no debate da Pós-Modernidade, entretanto, sua sensibilidade para o cotidiano e a observação apurada do que as massas sociais estão solicitando das instituições, o fazem adequar vários elementos da Pós-Modernidade ao seu discurso religioso a fim de atender a demanda dos anseios da sociedade contemporânea.

Os dois elementos apontados trazem para esse discurso religioso características ímpares, não observadas até então nas outras práticas do campo religioso brasileiro.

A primeira tem a ver com a comunicação e a linguagem. Anteriormente, a religião mantinha-se no âmbito de um discurso transcendente, por conseguinte, fora da realidade da cultura de massa. Expressava, através de seus dogmas e representações mítico/simbólicas, uma cosmovisão transcendental. Esse método nem sempre atingiu os objetivos da racionalidade humana; por isso, a religião chegou à Modernidade tentando dar um sentido racional à fé. Teve sucesso nos primeiros séculos das luzes, mas, depois com o advento da ciência e da tecnologia, o homem moderno a lançou no anonimato; seu deus foi

exilado. Chegou à metade deste século como uma *forasteira em terra estranha*.

Com as rápidas transformações pelas quais passou o mundo, a religião perdeu seu encanto, e o poder de sedução do sagrado se limitou a pequenos guetos étnicos. Sua produção de sentido e linguagem já não respondia aos questionamentos do homem. Os Novos Movimentos de orientação cristã, a nosso ver, são, na atualidade, dentre muitos representantes do campo religioso brasileiro, os únicos que conseguiram uma síntese neste vácuo sócio-religioso: adequaram o pensamento e a prática das antigas concepções da tradição religiosa às novas técnicas de comunicação e linguagem. Foram sensíveis ao que o poeta Paul Valéry previa: *“Do mesmo modo como a água, o gás e a eletricidade chegam até as nossas casas, vindo de longe, para satisfazer as nossas necessidades de seguir o princípio do mínimo esforço, assim também seremos supridos de imagens visuais ou atividades que vão aparecer e desaparecer a um simples movimento da mão¹⁹²”*

Esta previsão do avanço da técnico-ciência na capacidade de reprodução da imagem¹⁹³, alterando os conceitos de tempo e espaço e sua importância no imaginário popular da cultura de massa, foi, de certa

¹⁹² Citado Por HARVEY, David. *A Condição Pós-Moderna - uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. op. cit., p. 311

maneira, assumida pelos grupos religiosos como estratégia de sedução do sagrado. O marketing evangélico é hoje uma fatia considerável no mercado da propaganda. Não se restringe à comunicação oral do discurso fragmentado, mas aposta na imagem do vídeo-clip e na estética. Isso pode ser um “*remendo novo em roupa velha*”, pois, no que pese sua adequação às técnicas de comunicação de massa, o conteúdo central dessas crenças ainda parece estar domesticado pelos dogmas da tradição religiosa. O surpreendente é que esta síntese pendular tem aumentado o fascínio pelo sagrado e o homem contemporâneo tem-se deixado seduzir, tal qual o profeta Jeremias diz: “*seduzido fui, seduzido fiquei*”.

A segunda característica estabelece a relação entre o binômio religião/economia, observado na prática desses grupos, embora este sempre estivesse presente, de maneira mascarada, na experiência religiosa. Neopentecostalismo assume, de maneira velada, sua classificação como *religião de mercado*, através do que os estudiosos estão chamando de *teologia da prosperidade*. Desta forma, o Neopentecostalismo não se limita a pregar a salvação somente com um sentido escatológico, mas, impregnado da certeza de que tem como missão pôr em liberdade o homem aprisionado pelas armas deste século, usa, declaradamente, tanto

¹⁹³ Cf. BENJAMIM, W. *A obra de arte na época da reprodutibilidade técnica* in, LIMA, Luiz Costa (org). *Teoria da Comunicação de Massa*, op. cit

no marketing como em seus serviços religiosos, a questão financeira como elemento essencial da fé - o homem atual tem que *tomar posse* da bênção financeira que Deus lhe deu.

O epíteto de *religião de mercado* cunhado por seus opositores, no que pese à jocosidade, está carregado de significado, pois os templos do movimento se transformam em grandes *supermercados da fé* ou *lojas de conveniência*, onde os bens religiosos são colocados nas vitrines para atrair consumidores. Isso não se faz de maneira disfarçada, mas abertamente, assumido como marca característica do movimento.

Estes elementos, rapidamente expostos, somados a outros não abordados neste trabalho, retiram a religião do marco eminentemente transcendental e materializam a fé de milhões de indivíduos que antes barganhavam com a divindade através de espelhos (santos, promessas, romarias, votos etc), estabelece um reencantamento do sagrado num mundo dessacralizado. Hoje, essa troca simbólica pode ser feita abertamente como um investimento qualquer, em que as regras do jogo são conhecidas e estão determinadas. Essas características lançam a religião no mercado para competir com as demais instituições sociais na produção de bens de consumo que dão sentido à vida das massas, transformando a fé num investimento seguro.

CAPÍTULO III - AS RECENTES ALTERAÇÕES DO CAMPO RELIGIOSO: O ESPAÇO E O TEMPO NUM MUNDO POVOADO PELO “Des” e o “Pós”

A distinção entre o sagrado e o profano foi um paradigma dominante nas Ciências Sociais e determinou as análises do fenômeno religioso a partir das categorias de tempo e espaço. Estas remontam à obra de Durkheim (1912), passando por Otto (1917) e culminado com Eliade (1956).

A primazia destas categorias, nas mais variadas abordagens sobre o fenômeno religioso neste século, nos leva a considerá-las pontos cruciais para um olhar contemporâneo do fenômeno religioso. Cremos ser possível encontrar através delas, alguns raios capazes de iluminar nossas observações sobre as alterações do campo religioso, objeto deste estudo.

1. Considerações sobre tempo e espaço na filosofia

A Filosofia clássica tratou o tempo de maneira geral, classificando-o apenas em tempo objetivo e subjetivo. Dizendo de outra maneira: há uma concepção do tempo que está em relação ao sujeito - tempo para nós; e outra que está em relação ao mundo, chamado de tempo vulgar, pois estabelece uma concepção de temporalidade histórica. Assim, há um tempo *kronós* [cósmico - da história] e um tempo *Kairós* [do Dasein]. Isso

nos permite entender as divisões do conceito de tempo em filosofia. Castoriadis interpreta essa divisão do tempo herdada da filosofia ocidental da seguinte maneira:

A filosofia se concentrou ou sobre um tempo coisificado, identitário (conídico), que se supõe ser essencialmente mensurável, que deve portanto ser considerado centralmente do ponto de vista da repetição do idêntico (periodicidade), ignorando, assim, entre numerosos outros enigmas, o dado primeiro da emergência da alteridade; ou sobre um tempo vivido, tempo da experiência do sujeito que só pode, como tal, ser a cada vez subjetivo em extremo, no sentido depreciador do termo subjetivo, o que faz da existência tanto um tempo público como cósmico(...)¹⁹⁴

Ricoeur¹⁹⁵ afirma que essa divisão entre o objetivo e subjetivo trouxe dificuldades de compreensão do tempo para todo o projeto da filosofia ocidental. Ele chamou de fenomenológico [tempo subjetivo] as concepções vindas da filosofia com evidente herança agostiniana [Kant, Husserl, Heidegger] e de cosmológico [tempo objetivo] as concepções herdadas da filosofia clássica [Platão e Aristóteles].

Quem retoma a discussão sobre a tempo numa perspectiva mais próxima do sentido de *kairós* é Heidegger, com sua explicação do ser

¹⁹⁴ CASTORIADIS, Cornelius. *O mundo Fragmentado: as encruzilhadas do labirinto/3*. Op. cit. p.265. O autor opta em deixar de lado as considerações do tema em Platão, aprofundando sobremaneira a questão em Aristóteles e em Agostinho, com ricas análises dos questionamentos deste em seu Livro de Confissões.

¹⁹⁵ RICOEUR, Paul. *Temps et Récit* vol III, apud. CASTORIADIS, Cornelius. *O mundo fragmentado*. Op. cit., 265

presente. Essa presença do ser está somente ligada ao antes e ao depois numa perspectiva temporal cronológica, pois sua constituição acontece em um tempo infinito, no sentido de que todo o tempo presente já foi há alguns instantes e o será dentro de outros. Assim, o que importa é a presentibilidade do ser - o de tempo kairótico - vinculando-se à idéia do momento oportuno e favorável do “ser aí”.

As exegeses de Heidegger sobre o tempo como infinito nos remetem a outro extremo: a consciência da infinitude leva, conseqüentemente, à consciência da efemeridade. Há algo efêmero que deve ser vivido na sua presentibilidade, no instante exato do “ser aí”.

Pensar o tempo na categoria vulgar da filosofia clássica, que o estabelece numa perspectiva “*kronós*”, nos leva a concluir que se podemos pensar o tempo até o fim, teremos que obrigatoriamente pensar em sempre mais tempo. E isso, por si só, já aponta um paradoxo, pois aí a infinitude já está revelada. Conforme Heidegger “*essa tese a respeito do tempo só se torna possível sobre a base de um orientar-se pelo tempo em si mesmo, flutuante num vazio, de um transcorrer sucessivo de horas (...) uma seqüência de horas que não permite encontrar o fim*¹⁹⁶”

A filosofia moderna, ainda que devedora à concepção da

¹⁹⁶ HEIDEGGER. Martin. *El ser y el tiempo*, México DF. Fónido de Cultura, 1993 457.

temporalidade aristotélica, apresentou duas versões que estabeleceram um elo bastante importante para relacionar as categorias tempo e espaço. As definições de que o “espaço é tempo”, de Hegel, e de que o “tempo é espaço”, de Bergson¹⁹⁷, nos permitem entender melhor essas categorias.

Hegel¹⁹⁸, mesmo seguindo a tradição filosófica sobre a compreensão vulgar de tempo como uma sucessão das horas, radicaliza o conceito ao introduzir a relação deste com o espaço. Neste sentido, a sua concepção de tempo aparece em companhia de um lugar e um movimento. Entendendo o espaço como uma pluralidade abstrata de pontos que, apesar de estarem mesclados, se distinguem um fora do outro, este “ser” espaço só pode ser revelado como tempo. Para Hegel, o tempo é na verdade o espaço, o ponto do iminentemente “agora”, - o momento absoluto do ser presente. Assim a concepção espaço/temporal hegeliana se dá na experiência do ser-para-si, e está próxima à idéia de uma sucessão qualitativa do “agora” do ser presente. Hegel não chega a negar a concepção vulgar do tempo aristotélico, mas, acrescenta a possibilidade quantitativa do tempo [antes e depois].

¹⁹⁷ Conforme Castoriadis, Bergson entende o espaço como numa condição quantitativa. O espaço bergsoniano é tão somente o espaço físico/matemático.

¹⁹⁸ HEGEL, G.W. *Friedrich. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Graundrisse*, Leiden: 1906, Apud, HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo* op. cit., p. 461-469

Numa compreensão da relação tempo/espaço bem próxima à hegeliana, Castoriadis conclui que o tempo contém o espaço, uma vez que é no tempo que emergem ou são criadas as formas. Desta maneira, “*a perspectiva do espaço é essencialmente deficiente. Considerado enquanto tal, o ser de uma forma não se refere, não é ligado a uma sucessão qualquer, a um passado/presente/futuro; nem tem necessidade de tempo para aparecer como tal. [A forma como tal implica o espaço, a multiplicidade simultânea. Ela não implica o tempo, a multiplicidade sucessiva; é sua emergência que requer e esconde o tempo]. (...) O tempo é essa emergência como tal - ao passo que o espaço é 'somente' o seu comitante necessário*¹⁹⁹”

Assim, nesta rápida incursão sobre o conceito de tempo e espaço, embora privilegiando apenas alguns pontos da concepção filosófica, chegamos próximo àquilo que nos parece capital para compreender o tempo e o espaço religioso contemporâneo. Porém, antes de fazê-lo, deter-nos-emos, um pouco, nas análises das Ciências da Religião sobre o tempo e espaço na perspectiva do sagrado e do profano.

2. O tempo e o espaço sagrado

As pesquisas sobre o fenômeno religioso do início deste século até Eliade, determinaram a gênese da religião e por isso se concentraram,

¹⁹⁹ CASTORIADIS, Cornelius. *O mundo Fragmentado*. Op. Cit. p.287

sobremaneira, na dicotomia entre o sagrado e o profano; detiveram-se quase que em toda sua vida, na busca de compreensão dos elementos primitivos ou elementares da experiência religiosa.

Se por um lado, Durkheim procurou, através do estudo do totemismo e de algumas formas de classificação primitiva, determinar o nascimento do fenômeno do sagrado por meio dos elementos constitutivos de qualquer religião e apontar sua função social, Otto, por outro lado, procurou através do Cristianismo, detectar e explicar os elementos racionais e não-rationais da experiência com o sagrado, por entender que são categorias a priori para a compreensão das relações do homem com o sagrado. Neste percurso, teve que, necessariamente, passar pela trilha onde se encontra o profano. Embora não tenha se detido nos enigmas da dicotomia, Otto centrou seu estudo na história comparada das religiões e na explicação da racionalidade do milagre e da não-razionalidade de muitas outras experiências que o sagrado pode proporcionar.

A contribuição específica sobre a díade sagrado/profano vai ser oferecida por Eliade. Seu estudo exaustivo das relações destes dois pólos da vida religiosa vai nos mostrar como o homem se situa e compreende o tempo e o espaço a partir de sua relação com o sagrado e com o profano. Como afirma Eliade: *"o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo*

homem ao longo da sua história(...) Em última instância, os modos de ser sagrado e profano dependem das diferentes posições que o homem conquistou no cosmos²⁰⁰”

Aqui se encontra a “pedra de toque” do pensamento das Ciências da Religião - o sagrado e o profano numa dimensão espaço/temporal. Para introduzir o questão do espaço sagrado, Eliade retoma a tese aristotélica do espaço como uma seqüência de pontos antes e depois - a relação físico-matemática do espaço. Ao afirmar que o idéia de espaço está subentendida na fundação de um mundo, ou seja, “*para viver no mundo é preciso fundá-lo*”, retoma a concepção do ponto fixo [centro do mundo] que cria o espaço. A questão é que este ponto fixo criador do mundo é uma experiência do sagrado. Isso lançou um problema para Eliade: qual o mundo em que o profano habita? Dizendo de outra maneira: qual a experiência do espaço que vivencia o homem não-religioso?

Se considerarmos espaço profano como tudo o que está fora do espaço sagrado, não resolvemos o problema, pois o espaço sagrado também é constituído por uma heterogeneidade, uma vez que o ponto fixo já, desde há muito tempo, não tem um status ontológico; ao contrário, está fragmentado numa infinidade de pedaços no espaço profano. Daí, o que se pode encontrar são pontos isolados, lugares sagrados que, em muitos

²⁰⁰ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano.*, op.cit.28-29.

casos, já não são os templos ou os montes, como a experiência sagrada primitiva nos fez crer. Todavia, Eliade pressupõe a idéia de que, mesmo na heterogeneidade do espaço no mundo moderno, os espaços sagrados se constituem não só para os “con-sagrado”, mas também para os “des-sacralizados”. *“Pois é nesta experiência do espaço profano[que] ainda intervêm valores que de algum modo lembram a não-homogeneidade específica da experiência religiosa do espaço. Existem locais privilegiados qualitativamente diferentes de outros(...) todos esses locais guardam, mesmo para o homem mais francamente não-religioso, uma qualidade excepcional, “única”(...) como se fora em tais sítios que um ser não-religioso tivesse tido a revelação de uma realidade, diferente daquela de que participa pela sua existência quotidiana²⁰¹”*

Neste particular, pode-se fazer uma relação do espaço como ponto de apoio ou de forças no qual o ser se encontra e se supera. Na experiência contemporânea do espaço, já não há mais um ponto fixo que funda o mundo, mas uma pluralidade de pontos em que o homem se movimenta. Há, na verdade, uma quebra na rígida oposição entre o espaço sagrado e o espaço profano.

Já não se orientando mais pela busca da homogeneização do caótico, o espaço, enquanto criação do sagrado, perdeu o seu ponto fixo,

²⁰¹ ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. Op. cit. p. 38

pois as revelações e hierofanias que outrora o consagravam, já não o singularizam. Podemos, então, admitir uma profanidade dos espaços sagrados no mundo contemporâneo. Este aspecto vitalizará, mais a frente, nossa discussão sobre as alterações do campo religioso brasileiro, seu nomadismo espaço/temporal e a virtualidade do espaço sagrado na Pós-Modernidade - que preferimos chamar de espaço-rede-de-comunicação e não mais lugar sagrado.

Quanto aos tempos sagrado e profano, a experiência religiosa os considerou numa perspectiva cronológica - um antes e um depois do mito de fundação. O tempo profano ou ordinário, a rigor, não existe, visto que o tempo também foi uma criação do sagrado, e na experiência religiosa, ele apenas obedece a uma circularidade indefinidamente repetível. Todo o tempo é uma rememoração de um tempo mítico. Até mesmo o Cristianismo, com seu calendário litúrgico baseado num tempo cósmico, não flui enquanto tempo contínuo, pois está organizado a partir de um mito fundante, que, circularmente, obedece a um eterno presente mítico, no dizer de Eliade.

Se por um lado, o tempo sagrado obedece a uma circularidade - um eterno retorno a um mito na presentabilidade do tempo; por outro lado, nos leva a considerar o seu oposto - o tempo profano - numa perspectiva da existência. O presente histórico que se apresenta numa lógica não-

religiosa, e conseqüentemente, não-circular, tem um antes e um depois numa seqüência linear e finita, ou, como diz Eliade: *“para o homem não religioso o tempo não pode apresentar nem rotura nem ‘mistério: o tempo constitui a mais profunda dimensão existencial do homem, está ligado à sua própria existência, portanto tem um começo e um fim que é a morte, o aniquilamento da existência”*²⁰²”

Todavia, tanto o tempo sagrado quanto o tempo profano se constituem numa perspectiva de descontinuidade, pois mesmo para o homem não-religioso, o tempo ganha uma dimensão de sacralidade, quando em meio à monotonia do trabalho, ele faz um corte no tempo para as “festas”. Isto se assemelha para o homem religioso, quando interrompe o tempo profano, e através dos ritos, pára o “relógio”, voltando-se para um tempo kairótico [da maneira que estamos usando o termo]; ou melhor, volta *“a um tempo primordial, não identificável no passado histórico, um tempo original, neste sentido em que brotou ‘de golpe’, que não foi percebido por um outro tempo, porque nenhum tempo podia existir antes da aparição da realidade narrada pelo mito”*²⁰³”.

Estas brevíssimas considerações sobre o espaço e o tempo na perspectiva do sagrado e do profano, nos estudos de religião, instigam-nos a buscar a compreensão de como essas duas instâncias se configuram na

²⁰² ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*, op. cit., p. 83

vida religiosa, provocando-lhe alterações, num contexto em que tempo e espaço se tornaram fragmentados, descontínuos e profundamente virtuais; e ainda, de como esses dois elementos de organização do mundo são vivenciados nas experiências religiosas contemporâneas.

3. O espaço e o tempo religioso num mundo povoado pelo “des” e pelo “pós”.

Sabemos que, ao longo da História, os conceitos de Tempo e Espaço foram firmados pela Filosofia como categorias absolutas. Todavia, nas Ciências Naturais, especialmente na Física, eles têm passado por reformulações. Assim sendo, não podemos concordar que estas duas realidades [objetivo e subjetivo], na atualidade, possam ser consideradas de forma apriorística. Devemos reconhecer nestes, uma multiplicidade que hoje se exprime nas práticas sociais, como afirma Harvey: *“as concepções do tempo e do espaço são criadas necessariamente através de práticas e processos materiais que servem à produção da vida social.[Assim] a objetividade do tempo e do espaço advém de práticas materiais de reprodução social; e na medida em que estas podem variar geográfica e historicamente, verifica-se que o tempo social e o espaço social são construídos diferentemente²⁰⁴”*.

²⁰³ ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano* op.cit. p. 84

²⁰⁴ HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna - uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. op.cit. p.189.

O mundo contemporâneo oscila entre dois dilemas que dizem respeito às categorias tempo e espaço: um mundo do “des” mediado por uma presentabilidade sem futuro, e o de um “pós”, solto num futuro sem utopia, que não poderá ser construído a partir do presente. /

Este dilema coloca os indivíduos numa corrida atrás do nada - a chamada busca de paradigma. Poderíamos a isso chamar de uma experiência complexa espaço-temporal em tempos de globalização? Como isso ocorre e qual o destino desta nave à deriva?

Para essa experiência vivencial cunharam o nome de “Pós-Modernidade”. Ela constitui-se numa trilha pantonosa que não oferece segurança alguma. Para expressá-la, a partir numa figura existencialista cristã, poderíamos dizer que se parece com a definição de fé de Sören Kierkgaard - “um salto no escuro”.

A noção de espaço, na Pós-Modernidade, se deslocou do ponto fixo com sua anterioridade e posterioridade históricas, para um presente descontínuo. Esta noção de presentabilidade espaço-temporal pode ser compreendida a partir da velocidade e validez das coisas no mundo contemporâneo. Sua instataneidade sígnica não possibilita pensá-las num futuro utópico, pois elas se dissolvem no presente sem rememoração, uma vez que não existe nem presente mítico [do tempo sagrado] nem presente histórico [construir o futuro - um paradigma].

Jameson expressou muito bem esse “quase” niilismo pós-moderno em seu comentário ao *Best short stories* de Ballard, que registra essa sensação de perda do homem contemporâneo, provocada pelo deslocamento do tempo e pela nova espacialização - uma nostalgia do tempo deslocado das origens. Escrever o tempo, registrá-lo, afirma Jameson:

“essa é a lição de J.G. Ballard, cuja visão apocalíptica do fim iminente do cosmos, parando como relógio sem corda, e da raça humana chegando ao fim enquanto dorme, pode, a princípio, parecer algo como um modernismo wagneriano de fim de século, ou como uma sociobiologia grandiosa e musical. Mas, na verdade, o que Ballard está fazendo é trabalhar linguisticamente com os múltiplos sinais do próprio Tempo, que se lê como escrita: como nos espécimes e amostragens do zoológico temporal, ou laboratório terminal de seu herói. Não apenas o chimpanzé deformado, mas também as mutações da anêmona-do-mar (que não é mais sensível à luz, mas sim às cores), a mosca-das-frutas, a enorme aranha cega (sua sensibilidade ótica baixou de faixa; suas retinas apenas registram radiações gama. Seu relógio de pulso tem ponteiros fosforescentes. Quando você passou pelo mostrador ela começou a pensar); as rãs com couraça anti-radioativa, o girassol vivendo a *longue durée* das eras geológicas (‘ele literalmente vê o tempo. Quanto mais antigo o ambiente circundante, mais lento seu metabolismo’) e finalmente, o próprio DNA, o *script* primeiro, que se está literalmente deteriorando. As estruturas-padrão de ácido ribonucleíco, que desembaraçam as cadeias de proteínas em todos os organismos vivos, estão gastas, suas combinações que inscrevem as marcas protoplasmáticas, se embotaram. Afinal de contas elas estão funcionando há mais de um bilhão de anos. Está na hora de renová-las.

Não é apenas no relógio interno do organismo que o tempo pode ser lido: as próprias galáxias falam do tempo, como quando ‘misteriosos emissários de

Orion' se encontram com os astronautas da *Apollo 7* na lua e os advertem de que a 'exploração do espaço não fazia o menor sentido, que eles estavam atrasados, já que a vida no universo está virtualmente no fim!...²⁰⁵'

Esta referência à "ficção" de um fim do mundo de Ballard, que Jameson faz uso, aponta para uma noção de nostalgia regressiva do Moderno e suas concepções de tempo e espaço, que se inscrevem num nihilismo, sem nenhuma chance de ser superado. O mundo pós-moderno é um mundo sem referenciais, pois sua "presentabilidade" o faz, lamentavelmente, sem memória de "*todas as formas monumentais que permaneceram intatas(sic) após o refluxo do momento moderno, formas cujos Absolutos não mais podemos ouvir, hieróglifos ilegíveis do demiurgo no interior de um mundo tecnocrático*"²⁰⁶

Tempo e Espaço sagrados/profanos nas alterações do campo religioso neopentecostal.

As concepções de Tempo e Espaço, que anunciamos nesta parte do trabalho, nos ajudam a indicações as alterações recentes do campo religioso neopentecostal. Partindo da compreensão de que ambas se constróem diferentemente em determinadas produções sociais,

²⁰⁵ JAMESON, Fredric. *Pós-Modernismo e a lógica cultural do capitalismo tardio*. Op.cit. p.172

²⁰⁶ JAMESON. Fredric. *Pós-Modernismo e a lógica cultural do capitalismo tardio*. op.cit. p.173



privilegiamos a análise dessas experiências contemporâneas no campo religioso brasileiro como objeto principal desta pesquisa. Os deslocamentos destas categorias presenciadas na Pós-Modernidade nos levam a entendê-las como requisitos primordiais para se compreender as alterações recentes do fenômeno religioso no Brasil, uma vez que, as igrejas do neopentecostalismo se movimentam num tempo e espaço pós-moderno. A produção de seu discurso e práticas está inserida neste contexto. Daí a necessidade de uma atualização de seus discursos, ritos e práticas cúllicas que aponte para um redimensionamento da experiência espaço-temporal.

Na linha do discurso, identificamos uma alteração substancial. O discurso religioso, tanto na sua versão histórica [Protestantismo de missão], como na sua versão mística [Pentecostalismo clássico], permaneceu alicerçado numa metanarrativa fundamentalista. A primeira herdou da escolástica protestante os dogmas racionais da experiência com o sagrado. A segunda herdou do protestantismo o puritanismo e o pietismo, que, em ambos os casos, se consolidaram em metanarrativas da experiência religiosa. Tanto o Protestantismo histórico como o Pentecostalismo clássico estavam fundamentados na universalidade do discurso divino revelado na Bíblia. Este tinha toda a autoridade, e a partir dele, toda a vida do homem religioso deveria ser pautada.

Os historiadores e teólogos chamaram esta metanarrativa da fé cristã de “fundamentalismo”. Embora hoje o termo tenha uma amplitude maior, no fazer teológico, ele designa, especificamente, uma exegese do texto Bíblico como narrativa fundante da fé e da vida cristãs. Prócoro Velásques afirma que o termo ganhou notoriedade através da teologia de Princeton, e foi cunhado por Curtis L. Laws como tendência do Protestantismo conservador, por ocasião da Conferência Mundial dos Cristãos em 1919. Suas principais características estão apresentadas em nove artigos estabelecidos por um acordo entre as Igrejas sobre o que era fundamental ou não para a vida e a fé na Igreja, firmado por ocasião da Aliança Evangélica, em 1845. Os artigos são:

“Inspiração divina, autoridade e suficiência da Bíblia; direito ao exame pessoal das escrituras e dever de fazê-lo; unidade de Deus e afirmação da trindade; depravação total das pessoas como resultado do pecado; encarnação do filho de Deus, sua obra de redenção, sua intercessão mediadora e seu reino; justificação exclusivamente pela fé; atuação do Espírito Santo na conversão e na santificação; imortalidade da alma, ressurreição do corpo, julgamento do mundo por Jesus Cristo seguido da bênção eterna para os justos e da condenação eterna para os não-justificados; instituição divina do ministério cristão e obrigatoriedade e perpetuidade dos sacramentos do batismo e da eucaristia²⁰⁷”.

Os neopentecostais, ainda que por tradição, herdeiros desta estrutura discursiva, passaram a reinventá-la, intra e extra-muros

²⁰⁷ VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. op. cit. p. 120

eclesiásticos. No culto, as narrativas bíblicas são fragmentadas, de tal modo que se assemelham às vinhetas do mundo da propaganda e da indústria cultural. A Bíblia, como documento fundamentalista, mantém-se como estrutura ideológica discursiva²⁰⁸, porém, adapta-se às necessidades de um tempo em que a vida coletiva está dominada por uma multiplicidade de jogos de linguagem diferentes e incompatíveis, em que se estabelece uma passagem discursiva das grandes narrativas monolíticas e fundantes do mundo político, social e religioso para uma ordem discursiva fragmentada e autônoma - as micronarrativas.

Os múltiplos jogos de linguagem da fragmentação pós-moderna se constituíram num “verniz de contemporaneidade” deste universo religioso. Não mais importa a estrutura bíblico-teológica, uma vez que a teologia é uma racionalização da inspiração religiosa; é necessário reunir as massas e para tanto refaz-se a exegese e diluem-se as “verdades” da fé fundamentalista de suas origens, num discurso plural, efêmero e fragmentado, num arco-íris de múltiplas linguagens

O que se observa é que nessa reconstrução do discurso, o universo religioso buscou, dentre os vários meios que a Teologia oferece, delimitar

²⁰⁸ Estamos trabalhando o conceito na perspectiva da Análise do Discurso, em que a linguagem “é sempre uma ação humana mediada pelo processo da interação. Ela é ação social que transforma a realidade. E se é interação e ação social é lugar de conflito: homens em interação confrontam-se ideologicamente, construindo e reconstruindo significações” HORIKAWA, Alice Yoko. Entre o Dizível e o Indizível. *Revista Terceiro Milênio*, op. cit., p.31.

o que dizer e o que não dizer²⁰⁹; isto é, diante das várias possibilidades dadas por determinada conjuntura histórica, o Neopentecostalismo retoma o seu discurso fundante para reformulá-lo e adequá-lo às exigências dos novos tempos, utilizando-se de estratégias discursivas para explicitar e atualizar o que deseja e rejeitar o indesejável. Assim, evidencia a dupla face do discurso: a primeira, que o discurso se relaciona com sua própria origem; a segunda, que neste processo discursivo se dá o mascaramento e a rejeição do discurso do outro.

A heterogeneidade do discurso neopentecostal se insere, assim, dentro de uma nova exigência histórico-social, adaptando sua produção religiosa aos ditames do tempo e do espaço pós-modernos. Se por um lado, reelabora seu discurso, deslocando-o de suas origens [fundamentalismo] e simulando um mascaramento das narrativas fundantes em novos jogos de linguagem que rejeitam e desqualificam o discurso do outro; por outro lado, mostra-se absolutamente coerente com sua formação discursiva. No dizer de Eco, cada discurso traz marcas “arqueológicas” das narrativas míticas fundantes transformando-as num “imenso armazém de soluções codificadas”.

Neste sentido, o discurso neopentecostal, enquanto produção social do contexto pós-moderno, se insere num quadro de alteração do campo

religioso, uma vez que a Palavra é um importante elemento do mundo protestante. Assim, mantém-se ao lado das metanarrativas fundantes, e, ao mesmo tempo, relaciona-se com variadas formas discursivas do mundo contemporâneo, tornando-se uma religião pós-moderna.

Um segundo elemento que queremos indicar como portador desta alteração do campo religioso, diz respeito às concepções de espaço sagrado e espaço profano. Campos, em seu estudo sobre o espaço cúltico e os ritos da Igreja Universal do Reino de Deus, aponta o espaço arquitetônico como um lugar “energético” e de proteção, onde o homem encontra, em meio à diversidade de espaços sociais, um lugar para sua re-santificação. Contudo, Campos, ainda que tenha percebido a profanidade do espaço religioso neopentecostal, na relação apontada como vertical-horizontal deste tipo de vida religiosa, mantém ainda viva, no Neopentecostalismo, a separação entre o sagrado e o profano. Afirma que, *“depois de passar pelo templo, o iurdiano sai do espaço sagrado e volta para o mundo profano, agora agindo como um propagandista de sua nova fé, enquanto se delicia no que for possível de tudo que a sociedade produziu para o conforto e o bem-estar do ser humano”*²¹⁰

Na experiência cristã, o espaço sagrado onde se desenrolam os ritos é de certa forma organizado para contrapor-se ao espaço profano,

²⁰⁹ Confira HORIKAWA, Alice Yoko. *O Dizível e o indizível*. Op.cit.p.33

considerado caótico. Por isso, os templos são, na verdade, lugares de sonhos e desejos, de segurança e beleza separados do espaço profano - o da insegurança, do perigo e da desumanização.

Esta dicotomia foi rompida nas igrejas do Neopentecostalismo. Primeiro, porque o lugar de culto foi descentralizado do espaço arquitetônico, consagrado especialmente para essa atividade²¹¹; segundo, porque o templo, outrora espaço sagrado, no momento do culto (que por designação própria da religião deveria ser um tempo sagrado), transforma-se num lugar de múltiplas experiências onde sagrado e profano se mesclam. A própria funcionalidade do espaço, nestas igrejas, permite acomodações, que vão desde às trocas mercadológicas da venda dos bens materiais, às comodidades dos templos, confortavelmente equipados, com lanchonetes, livrarias e lojas de pequenos objetos da igreja; até às trocas simbólicas materializadas na chamada “teologia da prosperidade”.

Esperar que a religião da Pós-Modernidade se enquadre num vigoroso antagonismo com relação às materializações do capital, do tempo

²¹⁰ CAMPOS, Leonildo Silveira. “Templo”, “Teatro” e “Mercado”... op. cit. p.103

²¹¹ Quase todas as igrejas do Movimento começaram suas atividades em lugares públicos. A grande maioria dos Templos foram concomitantemente lugar dos serviços religiosos e espaços públicos de trabalho ou de entretenimento, intercalando-se entre atividades sagradas e profanas, como afirma o texto da reportagem do Jornal do Brasil em 1988 (tempos ainda difíceis para a Igreja Universal): “ Há cinco meses, o cine São José, em Vendas das Pedras, distrito de Itaboraí, serve cultos religiosos durante o dia ao rebanho do pastor Araujo da Igreja Universal do Reino de Deus e filmes de sexo explícito à noite”. *Religião e Erotismo*.

e do espaço, marcados, precisamente, pela hegemonia capitalista, é, na verdade, não entender o que está se passando no interior do campo religioso brasileiro. Ao contrário, o movimento Neopentecostal se tornou uma religião do ajuste.

Esta realidade mostra que, na experiência desta expressão religiosa, tempo e espaço deixam de ser sagrados ou profanos, estão apenas constituídos de uma “presentabilidade” marcada pelo compromisso de cada um em superar as dificuldades do cotidiano, aqui e agora. Neste particular, o ideal mítico de um retorno ao tempo da origem [o paraíso]; ao tempo prodigioso desde o qual tudo veio a existir, não mais se sustenta, pois a única cosmogonia existente é a do presente. Este será, imutavelmente, o tempo mítico. Em meio a esta experiência, já não se pode afirmar que a Igreja constitui-se numa ruptura do espaço profano de uma cidade moderna, nem tampouco, que o serviço religioso marque um corte na realidade espaço-temporal²¹², pois a experiência religiosa, no mundo pós-moderno, já não coincide com o lugar em que ela ocorre, mas está fragmentada nos vários espaços do mundo.

As alterações do campo religioso que, no percurso deste capítulo conclusivo, procuramos sistematizar de forma mais objetiva através das

*In.*Dossiê “Igreja Universal do Reino de Deus Corporation”, Rio de Janeiro: CEDI, 1989.

²¹² Cf. ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano* op.cit.

categorias tempo e espaço, nos levaram a indicar, nesta experiência religiosa brasileira, alguns elementos que nos permitem denominar os Novos Movimentos Religiosos de Orientação Protestante - Neopentecostalismo - de uma religião próxima à Pós-Modernidade.

Se é verdade que a experiência pós-moderna está relacionada com a mudança nas concepções de Tempo e Espaço, as alterações de determinado campo religioso também se inserem neste contexto. Os deslocamentos do espaço privado para os hiperespaços da “Era Pós-Industrial” e o tempo cronológico como uma seqüência de horas, anos, séculos e eras, se perpetuam numa presentabilidade consumível, sem passado histórico, nem futuro à vista. As produções sociais e culturais [políticas, econômicas e religiosas] advindas deste contexto, estão certamente, marcadas por essas novas aproximações em busca de algum paradigma.

“Pensar a crise que atinge o homem contemporâneo é pensar seu imaginário, os processos de subjetivação, suas representações do espaço/tempo [que] vão dos apocalípticos espaços desertificados pelo progresso, dos espaços artificiais, ao apelo das cidades referenciais, com histórias e memórias bem construídas. Nos interstícios destas duas posições extremas, ambas com radicalismos de sabor nostálgico, constroem-se outros imaginários espaciais com sabor local, criados pelo investimento pontual de pessoas e grupos, desenham-se a possibilidade do reinvestimento simbólico. É o terreno baldio da turma das crianças, a rua para seus moradores, o espaço doméstico da dona-de-casa, o shopping-center e suas tribos, o condomínio fechado contra a violência urbana. [*A igreja como lugar das realizações e desejos*

*presentificados da pós-modernidade/ O espaço como rede. onde a subjetividade se inscreve, espaço-rede-de-comunicação*²¹³”

Como sujeitos deste caldeirão de transformações, só nos é possível fazer aproximações, elaborar palpites, mesmo que acadêmicos, pois estamos impedidos, pela nossa própria condição histórica, de definir “intra muros”, com certeza o contexto em que estamos inseridos.

A Pós-Modernidade, seja ela ruptura demolidora dos paradigmas da ‘Velha’ Modernidade ou momento de passagem, é uma instância de disrupção nos ritmos de vida da sociedade neste final de Milênio. Esta perspectiva vem provocando novas formas de ver o mundo, construindo outras cosmovisões, produzindo diferentes representações e significações do ser-no-mundo, ainda que efêmeras e fragmentadas.

²¹³VILLAÇA, Nizia. *Paradoxos do Pós-Moderno - sujeito e ficção*. Op.Cit.193.

Bibliografia

- ADORNO, Theodor & W. HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*, Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. O Iluminismo como mistificação de Massa, in, LIMA, Luiz C.(org) *Teoria da Cultura de Massa*, Ed. Saga, Rio de Janeiro, 1969.
- ALVAREZ, Carmelo, et.alii. *Pentecostalismo y liberación. Una experiencia latinoamericana*. San José, Costa Rica: DEI, 1992
- ANTONIAZZI, Alberto, at.al. *Nem anjos nem demônios - interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, R.J.: Vozes, 1994
- ARAUJO, Luiz Bernardo L. Weber e Harbermas: religião e razão moderna. In: *Nova Síntese*, Belo Horizonte, v.21, 64:15-41 1994
- ASSMANN, Hugo. *A igreja eletrônica e seu impacto na América Latina*, Petrópolis, R.J.: Vozes, 1986.
- _____. *O clamor dos pobres e "racionalidade econômica"*, São Paulo: Paulinas, 1990. (col. Temas da atualidade/5)
- BALANDIER, Georges. *O contorno: poder e modernidade*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BARBOSA, Eliana. Espaço-tempo e poder-saber: uma nova epistémé? *Tempo Social, Rev. Sociol.*, USP, São Paulo: 7(1-2) 111-120, outubro, 1995
- BATAILLE, Georges. *Teoria da Religião*, São Paulo: Ática, 1993. (série: Temas/34)
- BAUDRILLARD, Jean. *Da sedução*, Campinas, São Paulo: Papyrus, 1992.
- _____. *À sombra das maiorias silenciosas: o fim do social e o surgimento das massas*, 4ª ed., São Paulo: Brasiliense, 1994.

- BAUDRILLARD, Jean. *A troca simbólica e a morte*, São Paulo: Loyola, 1996.
- BENJAMIN, Walter. A obra de arte na época da reprodutibilidade técnica. in, LIMA, Luiz C. *Teoria da Comunicação de Massa*, Rio de Janeiro, Saga, 1977.
- BENJAMIN, Walter. *A modernidade e os modernos*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975, (col. Biblioteca Tempo Universitário/41)
- BIÉLER, André. *O pensamento econômico e social de Calvino*, São Paulo: Casa Editora Presbeteriana, 1990.
- BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, São Paulo: Paulinas, 1985. (col. Sociologia e religião/2)
- _____. *Um Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*, 2ª ed. ampl., Petrópolis, R.J.: Vozes, 1996.
- BINGEMER, Maria Clara. A Sedução so Sagrado. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER, 16/1-2: 82-93, 1992
- BITTENCOURT, José. Pentecostalismo. Uma terapia religiosa na cidade, *Tempo e Presença*, CEDI, Rio de Janeiro, 225:21-22, 1987
- _____. *Alternativas ao desespero: como se pode ler o pentecostalismo autônomo*, CEDI, 1991.
- _____. Remédio amargo. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, CEDI, 259:31-34, 1991
- BOGOMELETZ, David. A. A sedução dos grupos religiosos alternativos no Brasil. *Centro João XXIII*, Rio de Janeiro, 1991.
- BOISSET, Jean. *História do protestantismo*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1971. (col. Saber atual)
- BONINO, José Míguez. *Rostros del Protestantismo latinoamericano*. Eerdmans Publishing Co. Michigan, 1993.

- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*, S.Paulo, Perspectiva, 1974.
- BUNYAN, J. *O peregrino ou a a viagem do cristão à cidade celestial*, 18ª ed., São Bernardo do Campo, S.P.: Imprensa Metodista, 1988.
- CAILLOIS, Roger. *O mito e o homem*, Lisboa: Edições 70, s/d. (col. Perspectiva do homem/12)
- _____. *O homem e o sagrado*, Lisboa: Edições 70, s/d. (col. Perspectiva do homem/10)
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira. et alii. *Católicos, protestantes, espíritas*, Petrópolis, R.J.: Vozes, 1973.
- CAMPOS, Leonildo S. & GUTIERREZ, Benjamin (editores) *Na força do Espírito: Os pentecostais na América Latina, um desafio aos protestantes históricos*. São Paulo, AIPRAL/Pendão Real, 1996.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. O milagre no ar: persuasão a serviço de quem? *Revista Simpósio*, ASTE, São Paulo, p. 93-114, Dez, 1982
- _____. *"Teatro" "Templo" e "Mercado": uma análise da organização, rituais, marketing e eficácia comunicativa de um empreendimento neopentecostal - Igreja Universal do Reino de Deus*. Tese de Doutorado, Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, S.P: 1996.
- _____. Hostias Edir contêm mais Deus: religião e marketing. In: *Rev. RAE light*, FGV, São Paulo, v.3/2:5-11, 1996.
- CASTORIADIS, Cornelius. *O mundo fragmentado: as encruzilhadas do labirinto III*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- CESAR, Valdo. Sobrevivência e Transcedência: vida, cotidiano e religiosidade no penteostalismo. *Religião e Sociedade*, ISER, Rio de Janeiro, 16(1-2): 463-63, 1992
- COMPAGNON, Antoine. *Os cinco paradoxos da modernidade*, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1996.

- COHN, Norman. *Na senda do milênio - milenaristas, revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*. Lisboa: Editorial Presença, 1981
- CONNOR, Steven. *Cultura Pós-Moderna - introdução às teorias do contemporâneo*. S.Paulo: Loyola, 1993
- D'EPINAY, Christian Lalive. *O Refúgio das Massas - um estudo sociológico do pentecostalismo chileno*, Rio de Janeiro: Paz e terra, 1970.
- DUMAS, André. *Ideologia e fé: o pensamento cristão em face das ideologias contemporâneas*, Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1968.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*, São Paulo: Paulinas, 1989.
- ECO, Umberto. *Viagem na Irrealidade Cotidiana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, Lisboa: Livros do Brasil. s/d.
- FEATHERSTONE, Mike. *O desmanche da cultura: globalização, pós-modernismo e identidade*, São Paulo: Studio Nobel/SESC, 1997.
- FEATHERSTONE, Mike. *Cultura de consumo e pós-modernismo*, São Paulo: Studio Nobel, 1995.
- FLIPO, Jean-Paul. *Le Marketing et l'Église*. Paris: CERF, 1984.
- FONSECA, Alexandre Brasil. *Evangélicos e Mídia no Brasil*, Dissertação de Mestrado, UFRJ, Rio de Janeiro: 1997
- FOUCAULT, Michel. *La Arquiología del Saber*. 15ª ed., México, DF: Siglo XXI, 1991.
- FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- _____. Francis. El fin de la Hsitória?, In: *Claves de razon practicas*, nº 01: 85-96 s/l., abril, 1990

- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*, 2ª ed., São Paulo: Ed. UNESP, 1992. (col. biblioteca básica)
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*, São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- GOMES, Wilson. Cinco Teses Equivocadas - sobre as novas seitas populares. *Cadernos do Ceas*, Salvador, 139:39-52, Jun, 1992
- _____. Demônios do Fim do Século - curas ofertas e exorcismos na IURD. *Cadernos do Ceas*, Salvador, 146:47-63 Agosto 1993
- GONZÁLEZ, Justo L. *Uma história ilustrada do cristianismo* (vol. IV e V), São Paulo: Vida Nova, 1981.
- GOUVEA, Eliane Hojaij. *O silêncio que deve ser ouvido: mulheres pentecostais em São Paulo*, Dissertação de Mestrado, PUC, São Paulo, 1986.
- GUIMARÃES, J. Eugênio. *Razão e Religião: pentecostalismo, visão de mundo e conduta*. Dissertação de Mestrado, UFRJ, Rio de Janeiro, 1993
- HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- _____. A Nova Intransparência: a crise do estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. In: *Novos Estudos do Cebrap*, São Paulo, 18:77-102, Set, 1987
- _____. Arquitetura moderna e pós-moderna. In: *Novos Estudos do Cebrap*, São Paulo, 18:103-114, set. 1987
- _____. La modernidad: un proyecto inacabado. In *Ensayos Políticos/207*, Barcelona, 1988.
- _____. *Consciência moral e agir comunicativo*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. (col. Biblioteca tempo universitário/84)
- _____. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: D. Quixote, 1990

HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre a origem da mudança cultural*, São Paulo: Loyola, 1992.

HEGEL, G. W. Friedrich. *Introdução à história da filosofia*, São Paulo: Hemus, 1983.

_____. *Princípios da filosofia do direito*, São Paulo: Martins Fontes, 1976.

HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*, México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1971.

HINKELAMMERT, Franz & ASSMANN, Hugo. *Idolatria do mercado: ensaio sobre a economia e a teologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.

HINKELAMMERT, Franz J. *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, San José, Costa Rica: DEI, 1991.

HORIKAWA, Alice Yoko. Entre o dizível e o indizível. *Revista Terceiro Mundo*, Centro Universitário Nove de Julho, São Paulo, 03:27-39 jun, 1997

HOUTART, Francois et.alii *Ruptures sociales et religion - L' étique religieuse des rapports sociaux dans les sociétés du Sud et en Europe*. Paris: Editions L'harmattas, 1992.

HOUTART, Francois. La mundialización de la economia. In. *Religión e Liberación*, Santiago/Chile, 21:17-29, maio 1994

_____. *Sociología de la Religión*. Nicarágua: Ediciones Nicarao, 1992.

JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*, São Paulo: Ática, 1996. (série Temas/41)

_____. *Espaço e imagem: teorias do pós-moderno e outros ensaios*, Rio de Janeiro; EdUFRJ, 1994.

JARDILINO, José Rubens. *Sindicato dos mágicos- um estudo de caso na eclesiologia neopentecostal*, São Paulo: CEPE, 1993.

_____. Deus no Palanque. In: *Revés do Avesso - Revista do Cepe*. São Paulo, 9:54-56, 1994

JARDILINO, José Rubens. *As Religiões do Espírito: uma visão histórico-teológica do pentecostalismo na década de 30*, Rio de Janeiro: ISER, 1994

_____. Neopentecostalismo: Religião na fronteira da pós-modernidade. In: *Revés do Avesso - Revista do Cepe*, São Paulo, 12:42-52, 1994

_____. Para um debate sobre o marketing religioso. In: *Revés do Avesso - Revista do Cepe*, São Paulo: 12:43-48, 1996

_____. A função social do sagrado. In: *Rev. Terceiro Milênio - Faculdades Integradas Nove de Julho*, São Paulo, 3:69-79, jun, 1997

_____. Marketing religioso, estratégia de sobrevivência ou charlatanismo? In *Episteme*, Rev.da Universidade Bandeirante de São Paulo-UNIBAN, v.3, 1997.

KNOWLES, David & OBLENSKY, Dimitri. *A nova história da igreja (vol. II - a Idade Média)*, 2ª ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 1983.

KNUDSEN, Robert D. et. al. *Calvino e sua influência no mundo ocidental*, São Paulo: Casa Editora Presbeteriana, 1990.

KOTLER, Philip et. al. *Marketing for congregation: choosing to serve people more effectively*, Nashville: Abingdon Press, 1992.

KOTLER, Phillip. *Marketing para organizações que não visam lucros*, São Paulo, Atlas, 1988.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*, 4ª ed., São Paulo: Perspectiva, 1996. (col. Debates)

KURZ, Robert. *O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*, 3ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

LANDIM, Leilah. (org.) *Sinais dos Tempos - diversidade religiosa no Brasil*, Rio de Janeiro: ISER, 1990 (vols. I,II,II)

LEONARD, Émile. *O Protestantismo Brasileiro - estudo de eclesiologia e história social*. São Paulo: ASTE, 1981.

LEPELEY, Joaquín. El protestantismo actual: del ecumenismo al liberacionismo. *Revista Tiera Nueva*, Santiago, Chile, 74:28-67, 1990

LIMA, Luiz Costa (org.). *Teoria da cultura de massa*, Rio de Janeiro: Saga, 1969. (col. Idéias e fatos contemporâneos/28)

LYOTARD, Jean-Francois. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olimpio, 1986.

LYOTARD, Jean-Francois. *Le postmoderne expliqué aux enfants: correspondance 1982-1985*. Paris: Galilée, 1986.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e Pentecostais: Adesão na esfera familiar*, Campinas, SP: Autores Associados/ANPOCS, 1996.

MAFFESOLI, Michel. *Lógica da dominação*. São Paulo: Zahar, 1978.

_____. *A violência totalitária: ensaio de antropologia política*, São Paulo: Zahar, 1981

_____. *O tempo das tribos - o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense, 1987.

_____. *A contemplação do mundo*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1995.

_____. *No fundo das aparências*, Petrópolis, R.J.: Vozes, 1996.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: Os pentecostais estão mudando*. Dissertação de Mestrado, São Paulo, USP, 1995.

_____. Os usos do marketing por neopentecostais e católicos, Texto apresentado na VIIIª Semana de Ciências Sociais. *História, Geografia, e Relações Internacionais* - Grupo de Trabalho Marketing Religioso. PUC, São Paulo, maio de 1996.

MARIZ, Cecilia L. *Religion and Coping with poverty in Brazil*, Tese de doutorado, Boston Universty, 1989, 301p.

MARIZ, Cecilia L. A religião e o enfrentamento da pobreza no Brasil. *Revista Ciências Sociais*, nº 33, Coimbra, out/1991. p.11-23.

MARX, Karl. & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*, 6ª ed., São Paulo: Hucitec, 1987.

MARX, Karl. *A questão judaica*, São Paulo: Moraes, s/d.

_____. *Sobre a religião*, Lisboa: Edições 70, 1972. (col. biblioteca 70 - sociologia)

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, 2ª ed., Lisboa: Presença, 1983.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*, Lisboa: Edições 70, s/d. (col. Perspectiva do homem/29)

MEDINA, Cremilda & GRECO, Milton (org.). *Saber plural: o discurso fragmentado da ciência e a crise de paradigmas*, São Paulo: ECA/USP:CNPq, 1994. (Novo pacto da ciência/ 3)

MENDONÇA Antônio G. & VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*, São Paulo: Loyola, 1990

MENDONÇA, Antônio G. *O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*, São Paulo: Paulinas, 1984.

_____. *Seitas e Igrejas. Estudos da Religião*, IMS., Bernardo do Campo, 5: 7-90, jun, 1988.

_____. *La Cuestión Religiosa y la incursión del Protestantismo en Brasil durante el siglo XIX: reflexiones e Hipótesis*, In. BASTIAN, Jean-Pierre. *Protestantes, liberales y francomasones: sociedades de ideas y modernidad en America Latina, siglo XIX*. Mexico: Fónido de Cultura económica, 1990.

_____. *Sindicato de mágicos. Estudos da Religião*, S.Bernardo do Campo, 8:47-59, 1993,

MENEZES, Philadelpho (org.). *Signos plurais: mídia, arte e cotidiano na globalização*, São Paulo: Experimento, 1997.

MORIN, Edgar. *Para sair do século XX*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

MORIN, Edgar. *Ciência com Consciência*. Sintra, Portugal: Publicação Europa/América, 1990.

_____. *La Méthode 4: les Idées, leur habitat, leur vie, leur organisation*. Paris: Editions du Seuil, 1991.

NIEBUHR, Richard H. *As origens sociais das denominações cristãs*, São Paulo: Aste, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues T. Filho, 3ª ed., São Paulo: Abril Cultural, 1983. (col Os Pensadores)

MOTA, Francisco A. *O Sagrado no Pentecostalismo: uma análise da experiência religiosa e sua expressão social*, Dissertação de Mestrado, UFC, Fortaleza, 1991, 131p.

OLIVA, Margarida. *O diabo no "Reino de Deus": por que proliferam as seitas?*, São Paulo: Musa Editora, 1997.

ORO, Ari Pedro. Podem passar a sacolinha: um estudo sobre as representações do dinheiro no néo-pentecostalismo brasileiro. *Cadernos de Antropologia*, UFRS, Porto alegre, 9: 7-44, 1992

ORTIZ, Renato. *A moderna tradição brasileira: cultura brasileira e indústria cultural*, São Paulo: Brasiliense, 1988.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e sua relação com o racional*, São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

PIERUCCI, A. Flávio. Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na constituinte, *Ciências Sociais Hoje*, 1989, São Paulo, 1989

_____ & MARIANO, R. Envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor. *Novos Estudos do Cebrap*, São Paulo, 34:92-106, nov/1992,

PRANDI, Reginaldo. Perto da magia, longe da política - derivações do encanto num mundo desencantado. *Novos Estudos do Cebrap*, São Paulo, 34:81-91, 1992

PRANDI, Reginaldo. Cidade e transe: Religiões populares no Brasil no fim do século da razão. *Revista da USP*, São Paulo, 11, out/nov de 1992.

_____. Religião paga, conversão e serviço. *Novos estudos do Cebrap*, nº 45, São Paulo: 45:58-64, jul, 1996

PRANDI, Reginaldo & PIERUCCI, Antônio Flávio. Religiões e voto no Brasil: as eleições presidenciais de 1994. In: *ANPOCS, 18º Encontro Anual*, Caxambu, MG, 1994.

_____. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: USP/Uucitec, 1996.

RAILY, Duncan A. *História Documental do Protestantismo no Brasil*, São Paulo: ASTE, 1984

RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A. Religião y Política: una relación de mútua implicación, Apresentado no 49º Congresso Internacional de Americanistas, em Quito, Ecuador, Jul, 1997.

RICOUER, Paul. *Interpretações e ideologias*, 3ª ed., Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

ROBERTSON, Roland (org.). *Sociología de la religión*, México DF: Fôndo de Cultura Económica, 1980.

ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*, Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.

SANT'ANA, Júlio H. *O amor e as paixões: crítica teológica à economia política*, Aparecida, S.P.: Ed. Santuário, 1989. (col. Teologia moral na América Latina/5)

SANTOS, Boaventura de Souza. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

_____. *Pela mão de Alice - o social e o político na pós-modernidade*, São Paulo: Cortez, 1995.

SANTOS, Jair Ferreira dos. *O que é pós-moderno*, 3ª ed., São Paulo: Brasiliense, 1986.

- SIEPIERSKI, Paulo. Protestantismo e Pós-Modernidade, in, MARASCHIN, Jaci. Teologia sob Limite, sete ensaios e um prefácio. São Paulo: ASTE, 1992
- SMART, Barry. *A pós-modernidade*, Lisboa: Publicações Europa-América, 1993.
- SMITH, Adam. *Inquérito sobre a natureza e as causas das riquezas das nações* (vol. I), 3ª ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- SOLÉ, Carlota. *Modernización: Un análisis sociológico*, Barcelona: Ediciones Península, 1976.
- SOUZA, Beatriz Muniz *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*, São Paulo: Duas Cidades, 1969.
- SPENER, Jacob Philipp. *Pia desideria: um clássico do pietismo protestante*, São Bernardo do Campo, S.P.: Imprensa Metodista, 1985.
- SUNG, Jung Mo. *Teologia e economia: repensando a teologia da libertação e utopias*, Petrópolis, R.J: Vozes, 1994.
- TERNES, José. Michel Foucault e o nascimento da modernidade. In: *Tempo Social- Rev. de Sociol.*, USP, S.Paulo: 7(1-2):1-14, outubro de 1995.
- THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII*, São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos dezenove e vinte*, São Paulo: ASTE, 1986.
- _____. *A era protestante*, São Paulo: Ciências da Religião, 1992.
- _____. *História do pensamento cristão*, São Paulo: ASTE, 1988.
- TOUCHARD, Jean. *História das idéias políticas*, Lisboa: Europa-América, 1970.

TOURAINE, Alain. *Crítica da Modernidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

TREVOR-ROPER, H.R. *Religião e transformação social*, Lisboa: Presença, 1972.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica da cultura pós-moderna*, São Paulo: Martins Fontes, 1996.

WESTHELLE, Vitor. Teologia e Pós-Modernidade, in. MARASCHIN, Jaci. Teologia sob Limite sete ensaio e um prefácio. São Paulo: ASTE, 1992.

VILLAÇA, Nízia. *Paradoxos do pós-moderno: sujeito e ficção*, Rio de Janeiro, EdUFRJ, 1996.

WEBER, Max. *Economia y Sociedad - Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, 3ª ed., São Paulo: Pioneira, 1983.

_____. *Ciência e Política: duas vocações*, São Paulo: Cultrix, 1970.