

RELIGIOSIDADE POPULAR E POLÍTICA: O MOVIMENTO NEOPENTECOSTAL COMO CASO ILUSTRATIVO DOS LIMITES DO APRENDIZADO POLÍTICO NO BRASIL

Brand Arenari

Roberto Dutra Torres Júnior

“O brasileiro é por excelência o povo do sobrenatural: em tudo que nos rodeia sentimos o toque de influências estranhas...”

Gilberto Freyre

RESUMO: O artigo analisa transformações ocorridas no Brasil, nos últimos vinte anos, tanto no que se refere à filiação religiosa quanto à forma de atuação das principais religiões presentes no Brasil. Delineia, deste modo, o panorama religioso brasileiro mais recente.

PALAVRAS-CHAVE: religiosidade popular; política; movimento neopentecostal.

INTRODUÇÃO

Nos últimos vinte anos o Brasil tem passado por transformações sem precedentes no que diz respeito ao delineamento do panorama religioso, tanto no que se refere à filiação religiosa quanto à forma de atuação das principais religiões presentes no Brasil. O surgimento de novos quadros transformou radicalmente o cenário religioso no país. A literatura especializada refere-se a essas transformações como o terceiro movimento de expansão das religiões pentecostais no Brasil, surgido inicialmente na década de 1970. Desde então, esse movimento tem se mostra-

do cada vez mais vigoroso, pois ao arrebanhar um número impressionante de fiéis, altera substancialmente o *modus operandi* das religiões no Brasil e faz com que outras religiões assumam parte de seu discurso e de sua ideologia, sendo identificado pelo signo de neopentecostalismo.

Essa mudança, como já mencionamos, se estende quantitativa e qualitativamente. No Brasil, não seria necessário recorrer apenas aos índices do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) para notar o aumento expressivo de *evangélicos*, como também o aumento do surgimento de novas denominações religiosas que estão diretamente relacionadas ao movimento neopentecostal. É evidente, também, o vertiginoso aumento da exposição de um determinado e novo “gueto cultural” através da mídia: a cultura gospel, presente na música, em camisas, adesivos e no comportamento em geral. Vale notar que, embora nem de longe sendo hegemônica ou um modismo generalizado, a cultura gospel representa uma significativa fatia de mercado da indústria cultural, possuindo gravadoras, editoras, canais de rádio e televisão próprios. Finalmente, enfatizamos que o aspecto determinante dessas transformações é a nova linguagem religiosa difundida por este movimento, que vem influenciando outras religiões até mesmo fora do conjunto denominado protestante, sendo que o exemplo mais notório é o movimento carismático na Igreja Católica, que absorve grande parte do discurso e da prática do neopentecostalismo.

O PENTECOSTALISMO

O chamado pentecostalismo surge nos Estados Unidos no início do século XX e é em grande parte herdeiro da Reforma Protestante do século XVI. É o último dos três grandes movimentos da Reforma, a saber, o Puritanismo, o Metodismo e o Pentecostalismo. Seu surgimento delinea-se nos moldes de uma reforma dentro do projeto da Reforma Protestante Puritana, sendo que alguns dos aspectos centrais de sua mensagem religiosa diferem claramente daquelas posições defendidas pelas igrejas e seitas que surgiram com a Reforma. Talvez o ponto mais significativo a esse respeito seja a forte ênfase que o pentecostalismo concede, desde o seu nascimento até a contemporaneidade, aos chamados dons do Espírito Santo.

Como herança direta do metodismo wesleiano e do movimento *holiness*, os pentecostais pregam, baseados em Atos 2, que Deus – através dos atributos carismáticos do Espírito Santo como o de falar em línguas estranhas¹, o da cura e o de discernir espíritos – age entre os fiéis curando enfermos, realizando *milagres* e distribuindo bênçãos espirituais e materiais. No entanto, a expansão do pentecostalismo constitui um fenômeno de alcance mundial, e apesar de ter nascido na sociedade mais rica e desenvolvida do mundo, espalha-se com muito mais força nos países em desenvolvimento do sul do Pacífico, da África (LAURENT, 2001), do leste e sudeste da Ásia e especialmente na América Latina (MARTIN, 1990). Neste último continente o crescimento do neopentecostalismo vem sendo alvo das preocupações da cúria romana, pois aí se encontra seu maior rebanho. Nesses países periféricos as igrejas pentecostais recrutam a maior parte de seus fiéis entre os setores rurais mais pobres e especialmente entre as camadas urbanas de baixa renda e escolaridade.

Segundo o sociólogo Peter Berger, a explosão do protestantismo evangélico, ao lado do amplo “ressurgimento” do Islamismo em escala mundial, constituem os dois maiores fenômenos a serem explicados pela sociologia da religião nos dias atuais.(BERGER, 2001) Para ele, tal fenômeno religioso já se configura como algo intrinsecamente ligado às peculiaridades das modernas formas periféricas de capitalismo, inclusive podendo se postular que “esse tipo de protestantismo robusto tem consequências comportamentais que, em sua maior parte inintencionais, têm uma afinidade com as exigências do nascente capitalismo”.(Ibidem, p. 8)

O Brasil se destaca nesse contexto como o maior país evangélico da América Latina, possuindo quase a metade dos mais de 50 milhões de fiéis de todo o continente(MARTIN, 1990: 60). Nesse país, que também é o maior país católico do mundo, é evidente o crescimento das igrejas e do número de evangélicos nos últimos anos. Há mais de uma década, o censo demográfico do IBGE de 1991 já constatava que 13% da população brasileira era evangélica. No censo de 2000 esse percentual chega a

¹ O dom de falar em línguas estranhas remete ao episódio bíblico de Pentecostes, relatado em Atos 2, em que o Espírito Santo, no quinquagésimo dia da ressurreição de Cristo, teria se manifestado aos apóstolos por meio de línguas de fogo.

15,4%. Desse total, 50% recebe no máximo até 2 salários mínimos mensais (equivalente a cerca 230 dólares). A pesquisa *Novo Nascimento*, coordenada por Rubem César Fernandes (1998) na Região Metropolitana do Rio de Janeiro em 1990, constatou que 61% dos pentecostais recebiam também até 2 salários mínimos e que 42% possuía menos de 4 anos de escolaridade. Em uma outra pesquisa realizada em 1994, o ISER (Instituto Superior de Estudos da Religião) constatou que o Estado do Rio de Janeiro é o que possui o menor número de católicos do País. Os dados demográficos de 2000 confirmam essa tendência: 57% da população do Estado do Rio de Janeiro se declara católica, contra 70,8% da população do Estado São Paulo, o estado mais católico do país.

O PENTECOSTALISMO NO BRASIL

A chegada do pentecostalismo no Brasil é quase concomitante com o seu surgimento nos Estados Unidos – 1906 e 1910, respectivamente –, quando missionários fundaram a Congregação Cristã no Brasil. No ano seguinte foi fundada a Assembléia de Deus. Essas duas denominações representam a primeira das três ondas expansionistas do pentecostalismo no Brasil, que classificamos de acordo com os estudos de Ricardo Mariano, expostos no livro *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo brasileiro*.

Esta primeira onda expansionista é classificada como Clássica, sendo absoluta entre os anos de 1910 a 1950. Suas características principais se concentram na sua rejeição radical ao mundo, em seu sectarismo, construído reativamente ao comportamento das classes centrais da sociedade: rechaçavam o uso do rádio, de atributos de vaidade que ressaltavam a beleza feminina, participação em festas e outras atividades que fossem tidas como do “mundo”. Tendo destaque para suas convicções apolíticas, interpretavam todas essas esferas como seara do próprio diabo. Ainda relacionado ao seu modo de vida reativo ao das classes centrais, destaca-se o anticatolicismo. Essas teses eram sustentadas pela crença do iminente retorno do “Senhor Jesus Cristo” e suas recompensas no “paraíso”. Outro suporte teológico característico da primeira onda ex-

pansionista em comparação com as demais “ondas” é o falar em línguas estranhas, o “dom das línguas” que já citamos anteriormente.

A segunda onda expansionista, o deuteropentecostalismo, tem como núcleo difusor o Estado de São Paulo, no início de década de 1950. O seu surgimento não é resultado de uma evolução das igrejas pentecostais clássicas, mas sim da ação de missionários estrangeiros. Teologicamente, sua novidade se concentra na ênfase na cura divina, o que lhe conferiu um significativo aumento do número de fiéis, transformando o pentecostalismo numa religião de visibilidade nacional, diferentemente da primeira “onda”, cujos pentecostais viviam como *párias*, reclusos em suas agremiações e duramente discriminados pelos católicos e pelos protestantes históricos. O crescimento do número de seguidores, assim como sua visibilidade, é também fruto de sua ação proselitista mais agressiva voltada para a grande massa, utilizando o rádio e grandes cultos a céu aberto como meios principais de propaganda de sua fé. Nesta fase há, além de tudo, uma fragmentação denominacional não presente na primeira.

A terceira onda expansionista, denominada aqui neopentecostalismo, apesar de manter muitas características das “ondas” anteriores, sobretudo da segunda – em que muitos aspectos são radicalizados –, traz consigo elementos totalmente novos, notadamente aqueles que se referem à ação da religião no mundo. O neopentecostalismo tem como núcleo central de expansão no Brasil o Estado Rio de Janeiro. Na década de 1970 surgiram as primeiras igrejas desta vertente, oriunda da ação de missionários norte-americanos que “*inovaram*” o pano de fundo moral do cenário religioso brasileiro a partir da divulgação da Teologia da Prosperidade. É esta teologia a base do “*novó*” discurso moral, onde a divindade manifesta sua força mediante benesses materiais concedidas aos seus fiéis adoradores. O Deus se coloca como salvador das mazelas “deste mundo”, pois cura doenças, concede prosperidade econômica e conforto afetivo-sexual aos seus seguidores. Não se tem mais que aguardar uma existência inteira de sofrimentos e privações de todas as ordens para somente depois alcançar o gozo num mundo que transcende a este que vivemos. Agora os fiéis seguidores alcançam certos gozos de ordem material que são em par-

te a comprovação de que Deus está do seu lado. Pensar esta possibilidade há duas décadas atrás seria desafiar a divindade a provar sua força com evidências empíricas diretamente na vida dos fiéis; ou seja, seria uma atitude inaceitável para o discurso religioso de então.

Os neopentecostais reinterpretaram o sentido do sofrimento, conferindo-lhe um valor inédito na história do cristianismo. Ao invés da positividade encontrada nas grandes teodicéias do sofrimento, tendo no cristianismo a cruz como o seu maior símbolo, o sofrimento agora “volta” a ser o sinal da desgraça, da ira ou do abandono da divindade em relação a uma determinada pessoa. Em vista disto, a luta por reconhecimento também toma outra direção. As recompensas projetadas no “mais além”, no paraíso *post-mortem*, não são totalmente abandonadas, mas passam para um segundo plano em virtude do crescimento valorativo das benesses “deste mundo”. A prosperidade material e, por conseguinte, o acesso ao consumo das “maravilhas” do mundo moderno, permitindo um gozo “aqui e agora”, são perseguidos como uma recompensa por aqueles que servem ao “Senhor”. Não aceitam mais viver como *párias* nem rejeitar, de forma ressentida, o comportamento das classes dominantes. Buscam o reconhecimento social e político num mundo que há poucas décadas era rejeitado como “campo do inimigo” e seara do Diabo. Está última característica revela a oposição que o neopentecostalismo tem em relação ao momento de surgimento do pentecostalismo, ou seja, o abandono do ascetismo de rejeição de “mundo” característico do período denominado clássico².

Nesta lógica de entendimento, a figura do diabo também ganha uma outra interpretação, assumindo um papel de destaque. É implementada uma luta contra o diabo entendido como o causador de todos os males, tanto os de ordem material quanto de ordem psíquica (espiritual). A figura de Deus, ou como é chamado na Igreja Universal do Reino de Deus, o “Pai das Luzes”, (linguagem nitidamente oriunda das religiões afro-brasileiras, o que é muito corriqueiro) é agora a força mágica que li-

² Este abandono é apenas parcial nas igrejas relacionadas ao neopentecostalismo, mesmo nas mais liberais, como é o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. O consumo do álcool, do fumo, as relações sexuais fora do casamento ou homossexuais são duramente reprimidas.

berta os fiéis da ação maligna do diabo e de seus servidores, concedendo aos seus fiéis, entre outras coisas, benesses materiais.

Se a primeira onda expansionista pautou-se por uma ferrenha oposição ao catolicismo, o neopentecostalismo, mesmo condenando os católicos por seus hábitos como o de beber e fumar, concentra suas forças na oposição radical aos cultos e ritos das religiões afro-brasileiras, mesmo que muitas vezes incorpore de forma especular práticas dessa religiosidade.

Por outro lado, algumas inovações se desenvolvem em outros campos de ação que transcendem o universo tido como o estritamente religioso. Como exemplo, assistimos à compra de grandes redes de comunicação (emissoras de rádio e de TV), adotando-se uma estratégia massiva de evangelização como nunca foi vista antes. Ao mesmo tempo percebemos estas denominações entrando de forma organizada na vida política, elegendo vereadores, prefeitos, deputados e senadores, formando um bloco político de pressão relativamente organizado no poder legislativo, conhecido como “bancada evangélica”. É implementada a idéia de uma nova cruzada que visaria recristianizar o mundo pelo “alto”.

Uma lógica de gerência empresarial nas variadas áreas de ação da igreja também se destaca como uma das características singulares da terceira “onda”. A cobrança de dízimos é altamente valorizada como um meio de demonstração de fé, tornando-se assim um importante pilar dessas igrejas, sendo que algumas igrejas assumem inclusive fins lucrativos (MARIANO, 1999).

Mesmo ainda existindo denominações representativas das três fases que apresentamos, o neopentecostalismo segue como largamente dominante, tanto numericamente quanto pela influência no modelo de práticas das outras igrejas. Percebemos que muitas igrejas acrescentam ao seu nome o termo *renovadas*, o que representa, sobretudo a adesão a práticas relacionadas ao neopentecostalismo. O sectarismo das igrejas do período clássico vai desaparecendo aos poucos; a competição por fiéis acelera essas mudanças, tornando o neopentecostalismo o modelo a ser seguido devido ao seu vertiginoso sucesso.

Quadro referente às três ondas expansionistas do pentecostalismo no Brasil

Fases do Pentecostalismo	Surgimento	Principais denominações	Principais características	Estrato social predominante
Pentecostalismo clássico	1910	Assembléia de Deus e Congregação Cristã no Brasil	Anticatólicismo; dom das línguas; crença na volta iminente de Cristo; salvação paradisiaca; sectarismo radical e ascetismo de rejeição de mundo.	Pobres, baixa escolaridade que por sua opção religiosa foram discriminados e perseguidos tanto por católicos como por protestantes históricos
Deuteropentecostalismo	1950 (São Paulo)	Evangelho Quadrangular, O Brasil para Cristo, Deus é Amor; Casa da Bênção.	Evangelismo de massa com auxílio do rádio e cultos a céu aberto; ênfase teológica na cura divina; fragmentação denominacional e visibilidade nacional.	Pobres, baixa escolaridade, em sua maioria migrantes nordestinos.
Neopentecostalismo	1970 (Rio de Janeiro)	Igreja Nova vida, Igreja Universal do Reino de Deus e Cristo Vive.	Oposição radical a cultos afro-brasileiros; exorcismo (luta contra o diabo); lógica empresarial, maior flexibilidade quanto aos hábitos (não asceticismo).	Pobres, baixa escolaridade; líderes brancos.

RELEVÂNCIA SOCIOLÓGICA DO NEOPENTECOSTALISMO

No que se refere à sua relevância sociológica, poderíamos dizer, em traços gerais, que o neopentecostalismo se caracteriza como uma genuína religiosidade das massas, e isso se mostra no seu vertiginoso su-

cesso nas sociedades do mundo periférico moderno, em especial a América Latina. O neopentecostalismo surge como um projeto de cristianismo popular do final do século XX e início do século XXI, que se adapta à realidade da nova geografia da periferia, ou seja, aos grandes conglomerados urbanos do mundo periférico. No período da expansão marítima européia o catolicismo representou este projeto de cristianismo popular que tolerava as tendências mágicas da massa, sincretizando o catolicismo oficial com a religiosidade popular de um mundo predominantemente rural. A novidade do neopentecostalismo não se refere à sua vertente substancialmente mágica, mas sim à sua capacidade de elaborar um discurso que atenda às demandas e esteja sintonizado com as visões de mundo da “ralé estrutural” (SOUZA, 2003) das sociedades periféricas. As afinidades e continuidades entre esses projetos de cristianismo popular ficam claras quando se analisa o grande sucesso do neopentecostalismo justamente nas regiões outrora colonizadas pelo cristianismo popular católico, permitindo-nos ver o neopentecostalismo como uma forma renovada, sobretudo urbana e mais eficaz de cristianismo popular.

Neste trabalho nossa atenção se voltará antes para as continuidades do que para as rupturas relativas aos traços fundamentais do processo da modernização brasileira que está alicerçado no desenvolvimento cognitivo das religiões deste país. O conteúdo mágico das igrejas neopentecostais não se apresenta como uma novidade no cenário religioso brasileiro, mas sim, apenas o revigoramento sob uma nova linguagem daquilo que marca a nossa experiência religiosa, ou seja, o “pensamento mágico”.

A ação ou cognição mágica – entendida não simplesmente como um tipo de ação, mas sim como toda uma maneira de interpretar o mundo – se caracteriza, em traços gerais, pela ausência de uma sistematização clara de um conjunto de idéias que orientam a interpretação do mundo e, por conseguinte, a ação. Nota-se a carência de uma sistematização racional a respeito do mundo. Não no sentido estritamente histórico, mas sim cognitivo, a partir de uma lógica do desenvolvimento (*Entwicklungslogik*). Poderíamos falar de uma etapa pré-processo de *racionalização*, onde não se iniciou a formação de um discurso racional de *dominação do mundo*.

No caso da religiosidade mágica, não há uma preocupação com grandes idéias religiosas e, devido a isso, talvez não poderíamos referirmo-nos a ela dessa maneira, já que uma de suas principais características é a inexistência de um campo estritamente religioso³, com demandas exclusivamente religiosas, em vista de que suas ações se misturam com os anseios de outras várias esferas da ação. Podemos classificá-la com uma etapa pré-religiosa, no que se refere à religião em sentido estrito. Sejam elaborações cosmogênicas, discursos a respeito da salvação da alma com um destino de penas e gozos futuros num mundo transcendente a este em que vivemos, ou mesmo um código moral baseado em certos princípios, enfim, todas estas características que atribuímos tradicionalmente à religião, são desconhecidos por este sistema. Suas ações em geral tendem a se dirigir para “*que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a Terra*” (WEBER, 2000: 279).

O *pensamento mágico*, como chama Weber, está relacionado à cotidianidade, à metas de curto prazo, em geral preocupações relacionadas à economia⁴, tais como prosperidade na colheita. A busca de êxito nestas atividades implicou na elaboração de *meios coatores* sobre deuses, demônios ou espíritos, ou mesmo forças mágicas da natureza, variando de acordo com o tipo de cognição mágica vigente no determinado grupo social. A eficácia desta ação, regulada em geral por sua cotidianidade, almejava, sobretudo, efeitos de natureza meteorológica.

As demandas típicas da concepção mágica do mundo direcionam-se à saúde, riqueza e vida longa. Em muitos povos antigos a vitória nas guerras ocupou a atenção dos rituais mágicos; no entanto, a cura do corpo e a prosperidade material mantêm-se presentes na contemporaneida-

³ Mesmo quando um campo religioso é formado na cognição mágica devido ao desenvolvimento do simbolismo e uma relativa abstração aparece, este campo religioso apesar de possuir tabus ainda não tem *força* para conduzir a ação, o que acontece em etapas onde a religião já construiu seu campo de maneira mais autônoma e definida.

⁴ O sentido do termo economia na sociologia religiosa de Weber não está apenas relacionado às formas de sistema econômicos adotados por esta ou aquela sociedade. Mas se refere a toda produção e reprodução dos meios de vida. Neste sentido, ações direcionadas à economia são aquelas voltadas a produção no seu sentido mais geral. Sobre o termo “ética econômica”, Weber assim o define na psicologia social das religiões mundiais: *O que entendemos por “ética econômica” refere-se aos impulsos práticos de ação que se encontram nos contextos psicológicos e pragmáticos da religião.* (WEBER, 1982: 309)

de sob formas renovadas, sobretudo na religiosidade das massas dos setores “não europeizados” da periferia, exemplificados na teologia da prosperidade e na cura do corpo, típicas do neopentecostalismo. Mesmo que hoje vitórias nas guerras sejam tratadas como assuntos de estratégias racionais e da ciência, sendo que esta última inova cada vez mais a tecnologia relacionada ao aparato bélico, em algumas sociedades a magia serve como meio de luta para disputas pessoais, e lançar maldições e desgraças prescritas em rituais mágicos contra inimigos faz parte do dia-a-dia de determinadas comunidades.

Enfim, na cognição mágica não há uma nítida separação das esferas da ação e, neste caso, a ação magicamente motivada se mistura com outras esferas que nos setores mais europeizados do mundo moderno ocidental detêm plena autonomia. Em sociedades antigas, o direito, por exemplo, se constituiu mesclado a concepções mágicas, carecendo de uma lógica interna própria. O controle social ocorria por meio de tabus de fundamentação mágica e não de sistemas fortemente racionalizados como ocorre no ocidente, em especial a partir do surgimento do direito romano.

O sucesso na obtenção de alimentos, seja na caça ou na agricultura, também estava submetido a cultos e a determinados rituais que visavam coagir a divindade com sacrifícios ou palavras mágicas a conceder-lhe o bem visado, ou, como em alguns casos, estavam dependentes do humor deste ou daquele deus responsável por esta atividade. Um ponto de destaque nesta lógica é a relação com a divindade dentro da cognição mágica. Não existe um abismo que separa os homens dos deuses como ocorre nas religiões puramente éticas: homens e deuses dividem o mesmo espaço e estão sujeitos às mesmas investidas. Daí a percepção geral desta etapa cognitiva como monismo mágico imanente, ou seja, existe apenas este mundo e todas as ações são consequentemente dirigidas unicamente para ele. A oposição desta grande etapa cognitiva é o seu momento seguinte, o dualismo transcendente, cuja racionalização metafísica dividiu o mundo em dois, e as ações são dirigidas ao outro mundo que transcende ao mundo material em que vivemos. “*A unidade da imagem primitiva do mundo, em que tudo era mágica concreta, tendeu a dividir-se em conhecimento racional e domínio da natureza, de um lado, e em experiências místicas, do outro*”.(WEBER, 1982: 325)

Ainda no que se refere ao distanciamento inexistente entre os homens e a divindade na cognição mágica, Weber cita o exemplo da religiosidade mágica do sul da Europa, onde fiéis reclamam e cospem em imagens de santos que não atendem seus pedidos. O catolicismo popular brasileiro também é permeado de exemplos daquele tipo, e é comum a prática de se colocar imagens de santos de cabeça para baixo como forma de castigo por não atenderem os pedidos de seus suplicantes. Também nos cultos afro-brasileiros são feitas oferendas relacionadas à vaidade feminina (espelhos, cosméticos, perfumes e etc.) a determinadas divindades possuidoras de preocupações puramente humanas. A relação dos homens com os deuses não diferem em substância da relação entre os homens.

Em vista disso, as decisões tomadas se pautam por relações de barganha com a divindade e não em compromissos éticos, como é o caso de grandes religiões éticas ocidentais, tributárias da novidade surgida na religiosidade judaica que inaugura a idéia de um pacto ético firmado com um deus distante e inatingível (WEBER, 2001).

Mesmo afirmando que a magia tem um caráter universal de religiosidade e que devido a isso ela estará sempre presente nas sociedades, a despeito das camadas intelectuais e elites sacerdotais que sempre mantiveram contínuo combate a estas manifestações, a sociologia de Weber, mesmo reconhecendo sua perenidade, não atribui lugar de destaque à magia na modernidade. Tomando-se a magia como uma religiosidade típica das camadas camponesas, fatalmente perderia espaço frente à vertiginosa urbanização do mundo e à aceleração do longo processo de desencantamento do mundo iniciado ainda no judaísmo antigo⁵. Em vista disso, uma nova questão se nos apresenta: como analisar a religiosidade mágica que continua presente na contemporaneidade em uma nova configuração social que abrange transformações de vários aspectos, tais como geográficos, históricos e

⁵ Algumas interpretações apressadas atribuem erroneamente à Weber a marca positivista da afirmação do desaparecimento das religiões na modernidade. No entanto, a sociologia de Weber além de não pretender fazer previsões a respeito do desenvolvimento histórico, nunca tomou a racionalidade como expressão única do homem moderno permitindo espaço para transformações na dinâmica pessoal.

econômicos, entre outros? Um novo estrato social surgido na sociedade de massa da modernidade, a saber, a periferia das grandes cidades das cercanias da modernidade, nos apresenta este quadro inédito.

Na sociologia religiosa de Weber a reconstrução histórica que leva ao entendimento das diversas formas de religiosidade teve como objetivo central a compreensão da ação típica do mundo moderno ocidental. Em vista disso, a reconstrução e a compreensão da cognição mágica se fizeram em virtude da análise evolutiva e do seu caráter comparativo ao agir moderno ocidental. Todavia, ao contrário de Weber, nossos interesses na reconstrução da cognição mágica se fazem a fim de compreender certos tipos de ação presentes no mundo moderno ocidental, e que são, de certa forma, orientados pela magia. Na nossa análise este tipo de ação, que em parte é orientada pela magia, continua presente na contemporaneidade, em especial na religiosidade de massa das sociedades modernas periféricas. Almejamos utilizar a formulação ideal típica de referenciais cognitivos contidos na magia para compreender processos de modernização seletiva como é o caso brasileiro, onde a modernidade penetrou diferentemente nos diversos segmentos da sociedade(SOUZA, 2003a). A questão surgida é a de como explicar a ação, dentro de sociedades onde as instituições e os valores centrais são genuinamente modernos, dentre os quais o estado democrático, o mercado capitalista desenvolvido, sistema jurídico complexo, mas que, concomitantemente, parte dessa população opera a partir de referenciais contidos na cognição mágica do mundo.

A presença de referenciais mágicos em uma sociedade orientada por valores e instituições modernas gera contradições que desafiam a investigação sociológica. A proximidade e a pessoalidade presente na relação entre deuses e homens na religiosidade mágica vão de encontro à distância e à impessoalidade exigidas para o funcionamento das instituições modernas; as demandas concretas e as metas de curto prazo contrapõem-se às necessidades de valores abstratos e, por conseguinte, metas de longo prazo.

Procuraremos, portanto, delinear as *afinidades eletivas* existentes entre este traço de nosso desenvolvimento cognitivo religioso com nossa moder-

nização e, num segundo momento, a relação deste desenvolvimento com o comportamento político e a nova linguagem religiosa neopentecostal.

A nossa proposta de análise parte da tese do sociólogo Eurico dos Santos, que por seu lado foi longamente inspirada na sistematização que Wolfgang Schluchter faz da obra de Max Weber, ou seja, a elaboração de etapas cognitivas do desenvolvimento ocidental. Santos afirma a ausência marcante de uma religiosidade ética na história brasileira. Segundo ele, a nossa história colonial reflete um ambiente de vasta afirmação de crenças mágicas provindas dos índios, negros e do medievalismo português.

“Minha tese aqui é a de que a história da origem da cultura brasileira não permite que se observe, em escala sociologicamente relevante, a existência dos processos socioculturais que configuram a instalação de uma base cultural dualista. Muito pelo contrário, a observação de nossa história religiosa, em especial ao longo dos seus primeiros trezentos anos, demonstra reiteradas e variadas vias pelas quais aqueles elementos mais abstratos da cultura, que fundam a possibilidade da elaboração de regras mais concretas, vão formando a imagem de um mundo monista-mágico (SANTOS, 2000: 96).”

Por conseguinte, o pentecostalismo só vem reiterar a ausência, na sociedade brasileira, de uma ética religiosa que contribuisse para o aprendizado moral, político e social de nossa “ralé estrutural”, a qual, desde a abolição do regime escravista no final do século XIX, foi lançada à própria sorte num contexto onde a obtenção de recursos cognitivos para interagir com valores e instituições impessoais tornou-se cada vez mais uma questão de sobrevivência material e simbólica em toda a sociedade. O excelente estudo de Ângela Randolpho (2003), comparando o papel que a religião desempenhou no Brasil e nos Estados Unidos com relação à criação de condições para que os segmentos marginalizados pudessem, de fato, se tornar cidadãos, confirma a importância da dimensão religiosa no aprendizado de valores e na obtenção de recursos cognitivos e avaliativos necessários ao exercício jurídico e político da própria cidadania.

Nos Estados Unidos, a pluralidade de denominações e seitas protestantes quiseram e conseguiram patrocinar, através dos *Great Awakenings* e das ações missionárias ocorridos a partir de meados do século XVIII, um aprendizado coletivo à margem do poder estatal, que forneceu aos negros libertos da escravidão apoio não assistencialista para se inserirem autonomamente nas relações pessoais e na luta política. Um exemplo concreto disso viria a se manifestar somente mais tarde no Movimento Pelos Direitos Cívicos que, a partir da década de 1950, representou uma inédita vitalidade política que gerações descendentes de ex-escravos alcançaram comparativamente às gerações anteriores. Fundamental em todo esse processo foi o duro – mas indispensável – aprendizado de uma linguagem moral que permitisse ultrapassar a simples violência como forma de protesto. Foi preciso que diversas igrejas protestantes assumissem o compromisso de fornecer uma linguagem moral à luta dos negros para que eles conseguissem dispensar o recurso à violência como forma de obter visibilidade pública (HONNETH, 2004). As igrejas protestantes norte-americanas cumpriram não só o papel de fornecer um contexto de “encorajamento” e de minimização das ansiedades e dos medos que freavam o aprendizado e o engajamento político, mas também viabilizaram algo que inexistia tanto no movimento pentecostal como no neopentecostal brasileiro: disponibilizaram, nesse mesmo contexto, uma linguagem religiosa que permitisse aos crentes incorporar e internalizar esquemas cognitivos e avaliativos suficientes para que eles pudessem tomar posições políticas autônomas e não personalistas. Segundo Randolpho, “a esfera religiosa é capaz de promover não apenas liberação individual, mas também uma orientação para a solidariedade social através do *amor impessoal*” (PAIVA, 2003: 147). Estamos convictos de que é precisamente este segundo componente – essencialmente ético – que falta no novo protestantismo de massas urbanas que nas últimas décadas vem se mostrando como um fenômeno sociológico típico de sociedades modernas periféricas como o Brasil.

No caso brasileiro, a política tem sido influenciada pela religião de uma forma bastante diferente. Aqui, ao invés do aprendizado coletivo extra-estatal, tivemos – e ainda temos – uma religiosidade que buscou,

predominantemente, estabelecer sua influência dentro do próprio Estado, inclusive ocupando as mais altas posições. Essa estratégia jamais levou em consideração a questão do aprendizado coletivo e, por conseguinte, a questão da construção ou da ampliação da esfera política apartada do poder formal, compatibilizando-se com práticas clientelistas e assistencialistas, quando estas eram necessárias para chegar ao poder, e não com o enriquecimento e a emancipação cognitiva da massa.

APRENDIZADO POLÍTICO E RECONHECIMENTO

Na periferia em geral, e no caso brasileiro em particular, teria ocorrido um processo seletivo de modernização, responsável pela difusão e pela incorporação diferencial dos valores e da “conduta de vida” ocidental pelos diversos grupos e classes que constituem a sociedade. Os grupos dominantes, além de serem beneficiados pela distribuição da renda e dos recursos econômicos, seriam “suportes” das concepções de mundo ocidentais e individualistas, enquanto os setores e as classes populares apegam-se ou são atraídos por formas “pré-modernas” e não individualistas de perceber o mundo e as relações sociais: “Nesse novo contexto, a estratificação social vai ser determinada a partir da perspectiva de quem contribui para o progresso social segundo uma hierarquia valorativa cujo suporte social são as classes dominantes.”(SOUZA, 2000b : 216)

No pólo oposto, temos uma enorme “subclasse” que se constitui historicamente sob a base perversa da inexistência de ambientes de socialização e de aprendizado moral indispensáveis ao desenvolvimento de uma personalidade do tipo moderna. Pretendemos aqui chamar a atenção para a especificidade desse abismo moral e cognitivo característico de uma sociedade como a brasileira, a partir da forma como isso se reflete e se atualiza no crescimento das igrejas e seitas pentecostais e neopentecostais descrito acima.

A grande maioria dos fiéis atraídos por essas igrejas e seitas pertence, como vimos anteriormente, às classes mais pobres e com menor escolaridade de toda a sociedade. Em um de seus primeiros trabalhos sobre a realidade brasileira, Jessé Souza tenta demonstrar que esses setores mais despossuídos e menos escolarizados são os que sustentam e legitimam “atitudes antidemocráticas e expectativas clientelistas... preconcei-

tos contra grupos étnicos e minorias sociais”(Ibidem, p. 201). Essa “base” de nossa pirâmide social seria, dessa forma, o principal suporte e fonte de legitimidade de posições políticas conservadoras e autoritárias, responsáveis tanto pela violação dos direitos e da igualdade formal, como também por condenar e denegrir reivindicações de auto-determinação individual no que tange a escolhas próprias nas esferas familiar, do trabalho, religiosa e sexual .

São também os membros dessas classes que, em sua maioria, se mostram simpáticos a lideranças políticas “fortes” e capazes de impor a ordem e de fazer valer os interesses de quem os apóia. O estudo que estamos realizando sobre o crescimento do pentecostalismo e do neopentecostalismo no Brasil – do qual este texto é um resultado parcial – pretende apreender precisamente a forma como esse “não aprendido” dos valores individualistas e democráticos possui fortes afinidades eletivas (como diria Weber) com uma “linguagem religiosa” característica das massas que vivem na periferia de nossas grandes e médias cidades. Não se trata, como muitos autores fizeram, de imaginar essas denominações protestantes como desempenhando uma tarefa similar àquela realizada pelo protestantismo ascético nos Estados Unidos e na Europa.

Nas páginas finais d’*Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (2002: 135-136), Weber faz uma advertência importante para aqueles ⁶ que hoje insistem, a partir de uma leitura apressada e, às vezes, superficial de sua tese fundamental, em procurar um substituto para a “revolução protestante” nos casos de modernização mais recentes, especialmente na América Latina e na Ásia. Sem descartar a possibilidade de que as “visões religiosas de mundo” tenham influenciado positivamente na modernização de outras sociedades, devemos levar em consideração, como disse Weber, que o capitalismo já não é dependente de seu suporte religioso inicial. Isso por que a ética vocacional religiosamente motivada foi, aos poucos, secularizada e apropriada pelo mercado como uma forma já não mais opcional de condução da vida: “o protestante quis ter uma vocação,

⁶ Cf. por exemplo, WILLEMS, Emilio. Followers of the new faith culture change and rise of protestantism in Brazil and Chile. Nashville, Vanderbilt University Press, 1967.

nós somos obrigados a tê-la”. Uma “revolução protestante” não é mais decisiva para que classes, grupos ou até sociedades inteiras adotem a “mentalidade” capitalista como orientação normativa e como critério de estratificação social.

O nosso ponto de partida já é o de uma sociedade capitalista, na qual os valores ocidentais individualistas estão disponíveis e constituem uma possibilidade para os sujeitos em suas escolhas existenciais e políticas. Queremos, na verdade, compreender o fenômeno religioso neopentecostal a partir do modo como ele se articula com a especificidade de nossa estratificação social, marcada, entre outras coisas, por um aprendizado seletivo e diferencial de visões de mundo e de orientações normativas que se refletem, por exemplo, no comportamento político dos fiéis. Esse comportamento pode ser percebido no contexto mais restrito de instituições (no voto) ou na formação da vontade política propriamente dita, a qual geralmente extrapola esses contextos mais institucionalizados. No entanto, a dimensão política é apenas um caminho que nos permite mapear as razões fundamentais que conferem ao comportamento da “ralé” um caráter estrutural e generalizante, constituindo uma forma sistemática e coerente que se reitera nas relações com todas as instâncias do poder impessoal que são dominantes em uma sociedade moderna como a nossa.

O crescimento das igrejas protestantes pentecostais e neopentecostais parece refletir – e ao mesmo tempo constituir – o processo seletivo e diferencial de aprendizado moral e político que singulariza a modernidade brasileira. O caráter essencialmente “mágico” dessa nova religiosidade de massas urbanas não favorece a formação de uma leitura e de uma apreensão do mundo baseadas em um conjunto de orientações éticas e normativas. Dessa forma, os estratos sociais que, por razões que logo serão frisadas, já possuem uma visão de mundo incapaz de permitir que a conduta social e política seja orientada por critérios abstratos e impessoais, não encontram na linguagem religiosa fornecida pelo movimento neopentecostal uma oportunidade de *aprender* e de *incorporar* os novos valores que vão comandar o referencial normativo que se estabelece com a chegada das instituições fundamentais do mundo moderno.

O estudo realizado por Eurico dos Santos (2000) na cidade de Brasília chega a conclusões que reforçam essa tese. Seu principal argumento é o de que a constituição de uma autonomia individual capaz de assegurar e de legitimar atitudes políticas tolerantes, flexíveis e anti-personalistas depende da existência de uma esfera ética que permita aos sujeitos a possibilidade de pautar suas escolhas políticas e existenciais em princípios abstratos e não somente em interesses e necessidades imediatas. Segundo ele, não teria se constituído no Brasil uma esfera religiosa suficientemente autônoma em relação às necessidades mundanas mais imediatas, de onde pudesse emergir um conjunto coeso de valores e regras que permitisse o desenvolvimento de um “ego forte e bem definido”(Ibidem, p.100) capaz de dar suporte a processos reflexivos de formação da vontade política. Os setores e classes sociais que adotam as posturas políticas mais individualistas e tolerantes, não só possuem mais escolaridade, como também não estão inseridos no universo de religiosidade mágica que, atualmente, encontra no movimento neopentecostal seu principal representante, sobretudo entre a fração urbana de nossa “ralé estrutural”.

Por outro lado, atitudes mais intolerantes com relação ao ateísmo, a homossexualidade à prostituição e à opção pelo suicídio caracterizam precisamente as camadas menos instruídas e mais apegadas a uma visão mágica do mundo. Eurico, assim como nós, está preocupado com as pré-condições cognitivas e morais necessárias a que ações e escolhas políticas, no sentido mais amplo possível do termo, sejam pautadas por referenciais éticos e normativos que, por um lado, ultrapassem o padrão personalista e clientelista, e, por outro, permitam a consideração tolerante e até positiva de particularidades individuais que não estejam enquadradas nos padrões convencionais de gênero, sexualidade e religiosidade.

O ideal de sujeito capaz de interagir nos sistemas modernos (democracia representativa, estado de direito etc.) exige componentes cognitivos avessos ao monismo mágico. O dualismo substantivo existente entre corpo e mente (elemento transcendente), o qual nos permite conceber que para além do corpo existe um sujeito portador de idéias e valores abstratos e, por conseguinte, também portador de direitos, se choca com o monismo típico da cognição mágica, onde o corpo tende ser a única entidade concebi-

da. A base de grande parte dos valores modernos, como igualdade de direitos, tolerância à diferença, debate de idéias como atividade independente da pessoalidade, relações impessoais, em geral sendo essas o fundamento do direito e da política, entre outros, estão diretamente relacionados à idéia de que para além do corpo existe uma entidade que é portadora de todos esses valores abstratos. A união entre um conjunto de valores abstratos e um sujeito dual – que é, em parte, depositário desses valores – constitui a essência da idéia moderna da categoria abstrata de “indivíduo”.

Na cognição de mundo do monismo mágico a tendência a conceber apenas o corpo, e isto devido a sua natureza concreta, torna-se um empecilho à concepção de “outros” desprovidos de corpo, ou seja, de “outros generalizados”. Logo, o “outro” são apenas aqueles “corpos” que dividem os espaços comigo, e as únicas formas de relação existentes e possíveis são as pessoais. Minha família, meus vizinhos e outros mais próximos formam a categoria de “outro”, que só pode ser entendido como “outro concreto”. A idéia de um “outro” como categoria abstrata – inexistente enquanto experiência concreta – que eu devo respeitar a partir de valores abstratos, não é cognitivamente acessível⁷. Nesta lógica, a idéia de violar direitos de alguém só é entendida como tal quando existe agressão física visível, quando o corpo é lesado, a ausência de uma esfera abstrata impessoal compromete a tolerância à diferença.

O monismo também não permite a percepção de que uma determinada pessoa (“corpo”) possa ser apenas a representante de um conjunto abstrato de princípios e idéias que existem para além delas, simplesmente porque carece dessa abstração. O corpo é sempre visto como uma unidade absoluta, restringindo as relações à pessoalidade. Logo, o candidato na esfera política é uma pessoa que pode resolver meus problemas de ordem sempre imediata. Mais uma vez, valores impessoais para solucionar problemas de ordem coletiva que exigem medidas de longo prazo não são concebidos.

Ainda sobre a concepção de sujeito na magia, toda a noção de individualismo percebendo o sujeito como uma unidade autônoma capaz

⁷ A discussão sobre a aquisição de categorias avaliativas abstratas, em especial a noção de um “outro generalizado”, tem outras importantes fontes explicativas como trataremos no decorrer deste artigo.

de tecer juízos e ser responsável por seus atos não pode ser minimamente concebida. O sistema político moderno baseado na noção de uma esfera que envolve, sobretudo, disputa de idéias, também é comprometido quando relações só se estabelecem de maneira pessoal. Na interpretação típica ideal da magia, o Estado é uma fonte inesgotável de benesses e o político é o interventor que distribui essas benesses, mediante barganhas onde o voto e a bajulação são moedas de troca de destaque. Se não há a noção de uma esfera abstrata de valores onde se escolhe racionalmente um conjunto de idéias e princípios, a política tende a tomar outros contornos que diferem do modelo ideal moderno. O clientelismo e o populismo, modelos de prática política típicos da América Latina, ilustram com clareza essa esfera política das sociedades modernas periféricas onde a magia é um componente cognitivo de destaque.

São as estruturas éticas objetivas, como enfatiza Schluchter (1981), que determinam quais tipos de consciência e de apreensão cognitiva os atores podem ou não ter a respeito do seu meio físico e social. O desenvolvimento da personalidade (ontogênese) dá-se por meio da internalização de normas que já devem estar disponíveis nas estruturas éticas (filogênese) (Ibidem, p. 40). Isso pode ser compreendido como um processo de aprendizado pessoal e coletivo que pode representar a incorporação de normas e princípios cada vez mais abstratos e generalizáveis, caso estes correspondam ao desenvolvimento ético de uma sociedade ou civilização.

A singularidade ocidental teria sido marcada por um tal processo de desenvolvimento ético, até o ponto onde tipos flexíveis e autônomos de consciência fossem nutridos por um horizonte normativo que permite avaliar ações e escolhas – inclusive ações e escolhas políticas – de acordo com princípios reflexivos. No entanto, como também destaca Schluchter, as possibilidades éticas objetivas pressupõem competências cognitivas por parte dos sujeitos que deveriam estar por elas orientados, porém não asseguram que eles possuirão estas competências. Isso pode explicar, ao menos parcialmente, por que valores e visões de mundo existentes em uma sociedade podem ser compreendidos e apreendidos apenas por determinados estratos sociais, como foi e tem sido o caso do processo de modernização ocorrido no Brasil.

Há, no caso brasileiro, uma massa considerável de pessoas que historicamente não pode contar com ambientes de socialização e de aprendizado coletivo suficientes para que se formassem as pré-condições cognitivas indispensáveis para perceber e agir segundo valores e orientações normativas desvinculadas de relações pessoais de favor e proteção. Assim, embora haja um horizonte normativo que sirva de referência para aqueles que reúnem as condições e competências cognitivas para se orientar por critérios e regras impessoais, a estratificação social como um todo é constituída por uma camada imensa de pessoas que não dispõem das condições necessárias para isso. A questão fundamental que aí se coloca é a seguinte: o que caracteriza os contextos e as condições sociais que, segundo nossa linha de argumentação, impedem o aprendizado coletivo pressuposto para que as ações e as relações entre os membros dessa imensa camada sejam marcadas por normas abstratas e por atitudes tolerantes? Ou então, por que as classes de baixa renda e escolaridade se distinguem, enquanto classe, também por compartilharem um outro tipo de personalidade que é construído reativa e depreciativamente em relação a um padrão tido como superior e peculiar à classe média?

Para compreender esse processo é necessário pressupor que a forma como os indivíduos avaliam e agem sobre o mundo está relacionada àquelas propriedades e capacidades que eles puderam incorporar na constituição de suas identidades. Propomos aqui uma compreensão desse processo a partir da “teoria do reconhecimento social”, de tal forma a poder demonstrar – por enquanto apenas ensaísticamente⁸ – como ele é, no caso brasileiro, influenciado pela novidade que o neopentecostalismo representa na condição de uma religiosidade cujo suporte principal é a “ralé”, sobretudo seu segmento urbano.

Axel Honneth (2003a) nos oferece uma abordagem muito interessante sobre esse processo, na qual encontramos a possibilidade de apreender, por um lado, a necessária vinculação entre o aprendizado moral de indivíduos e camadas sociais a um horizonte ético já disponível, e, por

⁸ As teses defendidas neste artigo estão sendo submetidas a um pesquisa empírica de longo alcance que envolve uma primeira etapa de entrevistas estruturadas (já concluída) e uma segunda etapa de entrevistas em profundidade (em conclusão).

outro, as pré-condições psicossociais que indivíduos e camadas sociais devem reunir para que o próprio aprendizado, em tese permitido por aquele horizonte, seja efetivamente realizado.

A primeira exigência para que indivíduos e coletividades possam aprender é a existência *do que aprender*, ou seja, de dimensões e formas de avaliar o mundo e as relações sociais disponíveis no vocabulário avaliativo de uma sociedade, e que possam estar presentes nas relações de reconhecimento. Segundo Honneth, esse vocabulário avaliativo, ou quaisquer outros critérios institucionais de avaliação moral, nem sempre articulados lingüisticamente, corresponde à forma como os sujeitos se reconhecem e em torno de que propriedades e dimensões eles realizam esse processo. O conflito social seria, dessa forma, decorrente do caráter restrito e opressor que as concepções de boa vida, em algum momento, acabam assumindo diante das exigências de que novas dimensões e maneiras de se viver uma vida valiosa e significativa sejam levadas em consideração. É exatamente isso que Honneth chama de luta por reconhecimento: a busca conflituosa por etapas mais abrangentes de eticidade intersubjetiva que forneçam validade para uma identidade individual sempre mais exigente.

A modernização brasileira, como Jessé Souza procura argumentar, é marcada pelo fato de que as classes e os setores “europeizados” tornaram-se o suporte social dos atributos e dimensões que constituem o individualismo moral, tanto no que se refere à busca igualitária pelo que Charles Taylor chama de dignidade, como para a afirmação e o reconhecimento do que ele chama de autenticidade (TAYLOR, 2000). Tanto a percepção que esses segmentos têm do Estado e da política, como dimensões impessoais que devem assegurar direitos e seguir regras, assim como as atitudes mais tolerantes que dispensam a questões “polêmicas” como a homossexualidade, ou até mesmo a própria recusa do clientelismo como modelo adequado de relacionamento político, revelam, na verdade, um padrão de aprendizado moral muito semelhante àquele que, em sociedades centrais, não fora privilégio de uma só classe.⁹ Com isso, a

⁹ É preciso esclarecer que não pretendemos demonstrar ou defender a tese de que posturas e opiniões intolerantes e antidemocráticas não existam nos setores médios e mais abastados da sociedade brasileira. Peculiaridades regionais, interesses econômicos e opções políticas claramente conservadoras fazem com que parte considerável desses setores se alinhem com posturas e opi-

questão passa a ser a seguinte: como explicar, no caso brasileiro, a partir da teoria do reconhecimento, o fato de que uma camada imensa de pessoas não passou pelo processo de aprendizado moral e político que, em certo sentido, é uma possibilidade, uma vez que somos um país moderno?

A resposta que podemos oferecer, ainda que de forma parcial, é que essa camada é de tal modo privada de certos tipos de reconhecimento social, que seus membros não conseguem formar as pré-condições psicossociais necessárias ao desenvolvimento de uma individualidade capaz de se engajar em relações e valores modernos e impessoais, ou sustentar posições políticas tolerantes e não autoritárias. A confiança e a capacidade de referir-se positivamente a instâncias impessoais como o Estado e a política moderna depende de um processo anterior de socialização ocorrido nas relações pessoais mais íntimas e precoces, no qual os sujeitos aprendem primeiramente a confiar em pessoas e em “outros concretos” (HONNETH, 2003).

Honneth analisa esse processo como sendo a primeira e mais elementar experiência de reconhecimento na trajetória de uma pessoa. Para ele, através da amizade e, sobretudo do amor entre pais e filhos, os sujeitos experimentam sua primeira forma de aceitação, como seres carentes e que podem satisfazer suas carências num contexto de encorajamento. As experiências da primeira infância, caracterizadas como fundamentais, incluem, acima de tudo, o sucesso das relações afetivas – especialmente entre mãe e filho – de superar o equilíbrio precário entre simbiose e auto-afirmação existente entre os dois.

A oferta afetiva incondicional é decisiva na constituição bem sucedida do ego, isto é, de uma personalidade livre de ansiedades paralisantes que são capazes de impedir a formação e a publicização de opiniões, de limitar a capacidade deliberativa acerca de outras opiniões e, acima de tudo, de facilitar a alienação do próprio ego – e, portanto, de todas essas

niões desse tipo. Tendemos, no entanto, a insistir na idéia de que esse alinhamento é realizado de forma consideravelmente mais “autônoma” e reflexiva do que no caso da “ralé”, justamente por que esta é privada dos recursos morais, cognitivos e “psíquicos” necessários a realização de escolhas políticas e existenciais distintas com um nível razoável de “refletividade” e “autonomia”.

capacidades – em nome da necessidade de aderir acriticamente a algum tipo de ídolo (HONNETH, 2003b). Não apenas as situações precoces de ameaça das relações com as figuras concretas da mãe, nas quais o bebê é forçado a aceitar a autonomia de seu “objeto” de referência, mas também as situações adultas de humilhação, produzem e reforçam as ansiedades adquiridas desde a mais tenra infância.

É precisamente nesse período, como mostra George Herbert Mead, que o sujeito vivencia suas primeiras relações simbólicas com “outros concretos”, a cujos comportamentos tende imitar como forma básica de receber aprovação. Essa aprovação inicial, oferecida necessariamente por “outros concretos”, é uma pré-condição para que os indivíduos possam confiar e considerar “outros generalizados” (Ibidem) como referência palpável de coordenação de suas ações e escolhas existenciais e políticas, sejam esses “outros” instituições pessoais ou valores abstratos.

A autoconfiança obtida nas relações afetivas primárias será a base para um sentimento de *estar em ordem*, de ser alguém, e de se tornar aquilo que outras pessoas confiam que ele se tornará. Essa fé mais primitiva na fidedignidade e sustentação dos seres humanos constitui o que Giddens chama de “segurança ontológica”, ou, como ele prefere, “a crença que a maioria dos seres humanos tem na continuidade de sua auto-identidade e na constância dos ambientes de ação social e material circundantes” (GIDDENS, 1991: 95). A confiabilidade na sustentação dos seres humanos ou, como diria Mead, em “outros concretos”, forma um primeiro compromisso social “com rosto” que será decisivo para que um indivíduo possa, em sua fase adulta, desenvolver compromissos “sem rosto” com instituições e valores abstratos sem a mediação concreta e personalizada de outros indivíduos.

Para Giddens, a “segurança ontológica” é um pré-requisito emocional, sem o qual a capacidade cognitiva de perceber e de se posicionar diante da “presença ausente” de instituições e de princípios abstratos e despersonalizados não pode ser alcançada. Essa capacidade – a ser desenvolvida nas relações futuras de reconhecimento social – é fortemente prejudicada por formas paralisantes de ansiedade, responsáveis por minar o aprendizado moral de valores e princípios, em prol de uma neces-

sidade constante de que todas as relações sejam pautadas pela mediação personalizada de indivíduos concretos. A contribuição de Giddens é extremamente válida, uma vez que nos ajuda a perceber melhor a forma como as experiências primeiras e mais íntimas de aceitação social acabam sendo decisivas no controle ou na criação de ansiedades e patologias que vão influenciar as relações futuras e mais ampliadas de reconhecimento, onde efetivamente ocorre o aprendizado moral e político disponível no horizonte normativo de uma sociedade.

APONTAMENTOS FINAIS

Feitas essas considerações, podemos afirmar que o padrão de relações familiares da “ralé estrutural” da sociedade brasileira é marcado pela inexistência da oferta afetiva incondicional, a partir da qual as ansiedades e “inseguranças ontológicas” que impedem o aprendizado moral poderiam ser mitigadas. No caso do crescimento do neopentecostalismo, o que temos é uma parte dessa “ralé” buscando novos contextos para amenizar essas ansiedades e “inseguranças ontológicas” através da mediação com “outros concretos”, como os *deuses e demônios* percebidos de forma marcadamente personalizada, ao invés de representarem regras éticas e princípios abstratos.

A magia atrai a “ralé”, pelo menos nesse caso, porque ela fornece um contexto psicossocial que permite mitigar ansiedades e formas depreciativas de auto-percepção, isto é, os desdobramentos psíquicos das experiências de não reconhecimento e de desrespeito, através de recursos cognitivos e avaliativos já incorporados por essa “ralé”. A oposição binária “bem/mal” é representada respectivamente no neopentecostalismo pelas figuras concretas do “pai das luzes” e do diabo e seus seguidores; enquanto o primeiro realiza milagres e distribui bens materiais e espirituais, aos segundos são atribuídas toda a culpa e responsabilidade pelos males e sofrimentos que afligem um indivíduo. Na verdade, a identificação mágica das forças que privam a pessoa de sua autonomia constitui o principal recurso capaz de aliviar o sofrimento causado por trajetórias marcadas pela ausência de formas básicas de reconhecimento social. A principal lesão causada pela ausência de reconhecimento social é

o sentimento de culpa e de inferioridade que impede uma pessoa de ter auto-confiança, auto-respeito e auto-estima. A eficácia da linguagem neopentecostal estaria, desta forma, vinculada ao alívio que ela oferece a essa lesão, na medida em que insiste na idéia “mágica” de que a pessoa está possuída por espíritos do mal e por isso não pode ser responsabilizada pelas mazelas que a afligem nem pelas condições degradantes de vida que seu comportamento tende a reforçar. (LAURENT, 2001)¹⁰

Se os servidores do diabo são os responsáveis por problemas como o alcoolismo, a violência doméstica e tantas outras formas de mazelas familiares e existenciais, não há por que o indivíduo sentir vergonha ou culpa de sua condição social. A presença de agentes malignos se apoderando da autonomia e da capacidade de discernimento dos sujeitos tira-lhes a sensação de que seu fracasso advém de suas próprias escolhas e, conseqüentemente, de que eles tenham qualquer culpa ou responsabilidade sobre ele. As principais denominações pentecostais não cansam de ressaltar que apenas uma participação ativa e permanente nas atividades religiosas podem assegurar proteção contra esses agentes malignos, não podendo haver nenhum tipo de relativização, por parte do “crente”, da leitura mágica que é feita do mundo e de seus problemas. Essa leitura consiste, na verdade, em uma visão de mundo onde toda forma de alteridade é percebida como ameaçadora, sendo rapidamente associada com a ação que agentes do mal empreendem no intuito de desencaminhar os homens. As escolhas políticas e existenciais devem assumir obrigatoriamente uma negação de toda alteridade, uma vez que qualquer relativização da rígida divisão bem/mal traria o “crente” para uma condição de vulnerabilidade frente à ação permanente dos agentes malignos. Segundo Ricardo Mariano, “esses crentes não estão nem um pouco dispostos a abrir mão do sentido que o personagem Diabo e seu criador e oponente, Deus, são capazes de conferir à caótica, precária e sofrida vida humana” (MARIANO, 1999: 110).

¹⁰Nesse estudo de caso o autor demonstra empiricamente como esse mecanismo de aliviar a culpa e elevar a auto-estima dos fiéis tem sido o principal responsável pelo crescimento da Igreja Assembléia de Deus entre os camponeses e os setores urbanos de baixa renda em Burkina Faso.

Essa forma peculiar de conservadorismo político já havia sido percebida por Eurico dos Santos como um componente intrínseco das visões “mágicas” de mundo, vindo corroborar nossas considerações teóricas e reforçar a tese de que determinadas posições políticas são viáveis somente aos grupos e classes que passam por certas experiências de aprendizado moral, das quais emergem uma estrutura sistemática de comportamento social que tende a se manifestar reiteradamente em todas as escolhas desse grupo, inclusive na “opção” de abrir mão da escolha. Podemos inferir, pois, que o sucesso do pentecostalismo entre parte de nossa “ralé estrutural” advém dos recursos discursivos que as igrejas e seitas neopentecostais oferecem aos fiéis para mitigar ansiedades e “inseguranças ontológicas” desenvolvidas em experiências de não reconhecimento social. Isso, em tese, recuperaria as condições psicossociais exigidas para que os sujeitos possam passar pelos processos de aprendizado moral e político que as instituições e os valores individualistas modernos já haviam permitido aos setores “europeizados”. No entanto, a mesma linguagem religiosa que parece conseguir recuperar essas condições psicossociais acaba sendo também responsável por exigir que os fiéis sustentem uma leitura inflexível, simplificada e personalista das escolhas políticas, existenciais e das relações sociais como um todo.

Podemos sugerir que a filiação pentecostal não faz mais do que fornecer condições – inéditas – de se ter o reconhecimento de “outros concretos”, posto que um aprendizado capaz de levar à superação dos padrões clientelísticos e autoritários – tomando como referência “outros impessoais e generalizados” – arraigados no comportamento da “ralé” não é e nem pode ser empreendida num contexto onde a própria autonomia política e existencial é o preço a ser pago por esta forma básica de reconhecimento que os sujeitos não tiveram nas relações familiares.

A permanência do clientelismo e do populismo em nossa vida política deve ser atribuída ao mesmo processo diferencial e seletivo de aprendizado que, desde o fim da escravidão, vem produzindo uma “ralé” que tende a perceber e avaliar, em lugar de valores e ideologias, apenas pessoas e arranjos pessoais. O recorte de classe no Brasil não é como nas sociedades centrais, onde a disputa social se traduz politicamente em ideologias e

projetos nacionais diferenciados; no nosso caso, uma “subclasse” – que sempre fora maior do que a própria classe operária – é também despossuída dos recursos psicossociais, cognitivos e avaliativos necessários à participação, ainda que restrita a eleições, na política moderna.

O personalismo e os “arranjos coronelistas” são engendrados na política brasileira majoritariamente a partir dessa “ralé”, privada – em quase toda sua extensão – de formas primárias de reconhecimento social. Dessa forma, até mesmo a fração mais moderna de nossa política, há 10 anos no poder, é obrigada a fazer composições com os focos de poder clientelístico e “pré-ideológico” (REIS, 2000) que encontram legitimidade nessa massa destituída de aprendizado social. Pode-se falar, talvez, dos efeitos perversos e patológicos desse não reconhecimento como muito semelhantes àqueles que Joaquim Nabuco atribui com genialidade à escravidão e à ausência de uma política que tentasse evitar que a herança escravocrata se estendesse até os nossos dias. Da mesma forma que as propostas políticas mais retrógradas e anti-liberais encontraram apoio e sustentação na “ralé” recém liberta do cativeiro no final do século XIX e início do XX, temos hoje, cem anos depois, um Severino Cavalcanti¹¹ como o retrato fiel da linguagem moral e política que constitui a visão de mundo de nossa “ralé” atualizada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERGER, Peter. “Reflections on the sociology of religion today”. *Sociology of Religion*. Winter, 2001, v. 62. i 4. p. 443-455.
- FERNANDES, Rubens César (org.). *Novo Nascimento*. Os evangélicos na casa, na igreja e na política. Rio de Janeiro: MUAD, 1998.
- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Ed Unesp, 1991.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003 a.

¹¹ Presidente da câmara de deputados da federação que defende abertamente o clientelismo, o nepotismo e as relações pessoais na política.

- HONNETH, Axel. “‘Anxiety and Politics’: The Strengths and Weaknesses of Franz Neumann’s Diagnosis of a Social Pathology”. *Constellations*. Vol. 10, N. 2, 2003b. p. 247-254
- HONNET, Axel. *Invisibility: on the epistemology of ‘recognition’*. <http://www.ifcs.ufrj.br/cefm/textos/HONNETH.DOC>, acessado em 09 de junho de 2004, 00: 12h
- LAURENT, Pierre –Joseph. “The Faith-Healers of the Assemblies of God in Burkina Faso: Taking Responsibility for Diseases Related to ‘Living Together’”. *Social Compass*. 48(3), 2001. p. 333-351.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- PAIVA, Ângela Randolpho. *Católico, Protestante, Cidadão: Uma Comparação entre Brasil e Estados Unidos*. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.
- REIS, Fábio Wanderley. “Brasil: “Estado e Sociedade” em Perspectiva. In: _____. Mercado e Utopia: Teoria Política e Sociedade Brasileira. São Paulo: Edusp, 2000.
- SANTOS, Eurico Gonzáles Cursino. “Política e Magia(na cultura brasileira) e no Distrito Federal” In: SOUZA, Jessé. et alii(org). *Política e Valores*. Brasília: UNB, 2000.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. *The Rise of Western Rationalism: Weber's Developmental History*. Berkeley: University of California of Press, 1981.
- SOUZA, Jessé. *Modernização Seletiva: Uma reinterpretção do dilema brasileiro*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2000a.
- SOUZA, Jessé. “Modernização Diferencial e Democracia no Brasil: Uma Tentativa Teórico/ Empírica de Interpretação” In: _____. Et all. *Política e Valores*. Brasília: UNB, 2000b.
- SOUZA, Jessé. *A Construção Social da Subcidadania: para uma Sociologia Política da Modernidade Periférica*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- TAYLOR, Charles. “A Política do Reconhecimento” In: _____. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Ed. Loyola, 2000a. p. 241-274.
- WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: ed Guanabara, 1982.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Régis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília, Ed. UnB, 2000.

WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 vol. Madrid: Ed. Taurus, 2001.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

WILLEMS, Emilio. *Followers of the new faith culture change and rise of protestantism in Brazil and Chile*. Nashville, Vanderbilt University Press, 1967.